

Introduction

Nés d'une pierre de maïs

du même auteur

Entre métamorphose et sacrifice
La religion populaire des Mayas
Paris, L'Harmattan, 1990

Artautotal, le poète tue ses doubles,
Paris, Ductus, 1996

Tu ne connaîtra jamais bien les Mayas,
Paris, CNRS Audiovisuel-LAUA
de l'Ecole d'Architecture de Nantes,
Mnemosyne, 1995 (film)

Les Labyrinthes sonores

ENCYCLOPÉDIE DE LA MYTHOLOGIE MAYA YUCATÈQUE

Tome 1 Introduction : nés d'une pierre de maïs

Tome 2 Ancêtres et serpents : mythologie du ciel et de la terre*

Tome 3 X-tabay, mère cosmique : mythologie de l'amour

Tome 4 H-wan tul, maître du monde souterrain :
mythologie du bétail et de l'argent

Tome 5 La corde de vie ou le cordon ombilical céleste*

Tome 6 Le Way kot, dans le brasier de l'aigle :
mythologie du sacrifice, du commerce et de la guerre

Tome 7 Les arouches, capteurs d'ancêtres :
mythologie de la fabrication des dieux

Tome 8 Chak et ses chevaux :
mythologie de la pluie et de la fertilité

Tome 9 Les frères Jacques et leurs sœurs les Vierges :
l'unité mythique du pays yucatèque*

Tome 10 La croix-arbre et notre seigneur Jésus Christ :
l'axe du monde*

Tome 11 L'«oisèleté» ou le monde des oiseaux*

Tome 12 Les livres de Chilam Balam, le prophète Jaguar*

Tome 13 Les Balam, Gardiens Jaguar*

Tome 14 Thèmes variés*
(les rois mayas, le maïs, le cerf, les abeilles...)

Tome 15 Outils de recherche : Vocabulaire, bibliographie, glossaire

* à paraître ultérieurement

Michel Boccara

Les Labyrinthes sonores

ENCYCLOPÉDIE DE LA MYTHOLOGIE

MAYA YUCATÈQUE

TOME 1

Introduction

Nés d'une pierre de maïs

EDITIONS DUCTUS & URA 1478

Université de Picardie – CNRS

Conventions

Les noms d'animaux, les noms de plantes ainsi que les noms scientifiques correspondants, les noms de vencêtres (ancêtres mythiques) et certains termes mayas figurent au Glossaire (tome 15).

Les mots mayas sont donnés en italiques à l'exception des noms propres, en caractères romains et débutant par une majuscule. Chaque terme suivi d'une étoile (*) figure dans le Vocabulaire philosophique et religieux (tome 15). Pour ne pas alourdir la notation, l'étoile est placée, pour chaque texte du corpus, et chaque chapitre de l'analyse, une seule fois, à la première occurrence.

Les références bibliographiques sont données en note de manière abrégée, les fiches bibliographiques complètes figurent dans la Bibliographie du tome 15. Un tiré à part de la Bibliographie est disponible, sur demande, chez l'éditeur.

Préface

Cette petite préface a pour objet de présenter la genèse de ce travail. J'y adresse aussi, rituellement, les remerciements d'usage aux personnes qui m'ont aidé dans cette entreprise.

C'est en rédigeant les rêveurs d'eau que je prend conscience de l'importance de la mythologie maya et de ses spécificités par rapport à la mythologie américaine. A cette époque les études mythologiques sont dominées par le structuralisme, les grands mythologues français du début de ce siècle sont oubliés et parler de mythologie européenne dans le domaine amérindien est hérétique.

Le lendemain de la soutenance de ma thèse, je pars au Mexique pour un an mon objectif est de perfectionner ma connaissance de la langue yucatèque et de poursuivre des recherches sur la mythologie.

L'entrée de mon ami Erik Villanueva Mukul à la direction de l'INAH du sud-est – il en est directeur adjoint – m'ouvre de nouvelles perspectives et nous discutons ensemble du lancement d'un projet de recherches franco-mexicain. Une équipe composée essentiellement de mayas est constituée, elle comprend notamment des ethnologues de l'équipe dirigée par José Tec Poot, le directeur du département de Cultures Populaires du Ministère de l'Éducation nationale (SEP), avec qui j'ai choisi le village de Tabi où je réside toujours. Il y a aussi Domingo Dzul Poot, membre de l'équipe de rédaction du Dictionnaire maya Cordemex, rencontré chez Alfredo Barrera Vazquez, mon initiateur trop tôt disparu.

José, pris par ses taches multiples, ne peut participer directement au travail mais il continue de m'aider et de me soutenir.

J'organise, avec l'aide d'Erik, un séminaire de littérature orale à l'INAH qui va servir à former les membres de l'équipe. A ce séminaire participent également plusieurs membres de l'Académie de Langue Maya avec qui je discute les principes d'écriture de la langue yucatèque (cf. tome I, ch.4). L'équipe comprend neuf membres et chaque chercheur se voit attribuer une région, le travail de collectage peut commencer.

Après quelques mois de travail, ce bel élan vient buter sur la toute puissante bureaucratie mexicaine qui jusqu'ici m'avait été plutôt favorable. Pour des raisons qui doivent à la fois à son engagement politique très à gauche et aux rivalités académiques, Erik doit quitter son poste et, dans la foulée, le projet perd l'essentiel de son soutien institutionnel... L'édition espagnole de ma thèse, cadre de ce travail, est arrêtée en plein vol. Je m'aperçois que, si mon travail de terrain a porté ses fruits dans les villages, mon implantation dans le milieu académique ne va pas de soi. Tant que j'étais un visiteur occasionnel, on m'ouvrait toutes les portes. maintenant que je commence à travailler et à monter des projets locaux, je deviens un concurrent et on utilise contre moi les armes habituelles et notamment l'article non écrit qui veut que, dans une institution mexicaine, un changement de directeur remette en cause les orientations précédentes.

Je n'ai ni le temps ni le goût pour ces joutes d'intellectuels, feutrées et souvent féroces, et mon engagement politique me situe dans un camps différent de la plupart de mes "pairs", de plus mon travail avec les paysans mayas est prioritaire. Alors, comme je l'ai déjà fait à plusieurs reprises sous d'autres cieux, je prend le "maquis", le "maquis" de l'âme.

Malgré le départ d'Erik nous essayons de maintenir l'équipe mais celle-ci se dissout peu à peu.

Ma décision est rapidement prise, je me replie sur mes "bases" et je continue seul... décision un peu folle car je ne sais pas encore si je tiendrai dans une entreprise de si longue haleine.

Voilà, rapidement retracée, la pré-histoire de cette encyclopédie.

Nous sommes en 1985. Je suis en France et je fais de petits boulots tout en commençant à préparer ma candidature au CNRS où, après l'euphorie de 1981, les vaches pas encore folles sont devenues très maigres.

Je fais la connaissance par l'intermédiaire d'un ami, Alain Delrieu, de Markos Zafiroopoulos lequel dirige au CNRS un groupe de recherche (GDR) un peu hétéroclite mais dont les orientations me passionnent. Ce groupe a pour nom « Psychanalyse et pratiques sociales ». C'est au sein de cette structure, patiemment mise en place par Markos et à laquelle j'apporte ma contribution dissidente – je défend la psychanalyse à l'extérieur, je l'attaque à l'intérieur – que se développe le projet “encyclopédie”.

Parallèlement je poursuit, avec quelques amis, un travail de recherche théorique et pratique autour de la notion de Gai savoir à laquelle j'ai consacré, en 1976, juste avant mon premier départ chez les Mayas, une maîtrise de philosophie.

Le Gai savoir est pour moi un moyen de concilier les différentes passions qui m'animent et que je ne veux pas sacrifier : le travail avec les enfants, les “arts” de la scène, le militantisme politique, la réflexion sur la folie...

Notre petite équipe devient, à la faveur d'un appel d'offre de la MIRE, l'atelier “psychanalyse, mythologie et construction du social” qui lui donnera une existence institutionnelle (l'URA 1478 CNRS-Université de Picardie n'existe pas encore) et un cadre pour discuter hypothèses et matériaux.

Nous comparons les mythologies mayas et européennes à travers les matériaux recueillis par Bertrand Meheust sur les soucoupes volantes et le magnétisme animal, les écrits des alchimistes médiévaux et notamment ceux relatant les expériences du carme Guillaume Sédacer, transcrits et traduits par Pascale Barthélémy. Nous discutons aussi des rapports entre pratiques mythiques et pratiques délirantes en nous appuyant sur les matériaux recueillis par Christine Moulin à l'hôpital de jour du Pradon, dirigé par Tony Lainé, et par Pierre-Marc Geste

auprès de son interlocuteur fétiche, Louis Formosa. J'y fais aussi la connaissance de Jean-Louis Fradelizi qui est passionné de photographie, j'y retrouve Flo Villacèque et Nathalie Moulin fille de Christine. Flo, et surtout Nathalie s'occuperont de l'illustration et de la réalisation des couvertures. Gaël Brunet, rencontré à l'INALCO, prendra en charge les cartes.

Le dernier jalon de l'encyclopédie est posé mais je ne le sais pas encore.

En, effet à la faveur d'un licenciement économique en 1992, Jean-Louis, après une période de formation, rejoint Philippe Camus à Ductus, petite entreprise de conception graphique qui va devenir l'éditeur de ce projet.

C'est là que nous commençons à publier divers matériaux et que lentement mais sûrement prend corps l'idée d'une édition de ce travail. Le soutien sans failles de Markos nous apportera financement et reconnaissance institutionnelle, nous nous chargerons du reste.

Voilà, rapidement résumée, l'aventure de cette encyclopédie qui m'aura conduit, tout au long de ses vingt années, du bord du cénote de Tabi à l'exploration des eaux profondes du metnal ou fermente et bouillonne le magma mythique des Mayas.

Il me reste à remercier les “miens”.

Tout d'abord ma femme Pascale qui m'aura soutenue sans relâche dans ce projet. Elle signe d'ailleurs avec moi la bibliographie (cf. tome 15) puisque, ô merveille des merveilles, elle est conservatrice à la Bibliothèque Nationale de France et travaille dans le saint des saints, la salle des catalogues.

Ensuite mes trois Kroupoutches, Cyril, Antonin et Roméo.

Cyril au moment où je termine cette édition consacre son temps à une autre mythologie, celle d'un certain Godot qu'il vient annoncer deux fois par semaine à qui veut l'entendre.

Enfin mes amis, fidèles compagnons de la première heure, qui après toutes ses années font aussi partie de la famille, les habitants du village de Tabi.

Il faudrait tous les citer, on en retrouvera une partie à la fin de la bibliographie mais une mention spéciale (comme on dit) doit être attribuée à Antonio Pacheco Tun, Mario Ewan Chan et Bonaventure Cetz Pech, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et à ma famille d'adoption, aujourd'hui émigrée à Cancun, Ovidio Chan Poot, Cristina Gomez et leurs enfants.

SOMMAIRE	Préface	7
	Chapitre 1 : Du mythe mutique au mythe écrit	15
	L'expérience mythique : le trou noir du social	16
	L'illusion nécessaire : de l'illusion religieuse à l'illusion monétaire	18
	La voie avienne ou le langage des oiseaux	19
	L'écriture et la mythologie maya	24
	L'énigme au cœur du savoir, la nature aime se cacher	26
	Mythologie et littérature	28
	Le XIX ^e siècle, l'écriture folklorique	
	Le XX ^e siècle, conversations sans fin	
	Chapitre 2 : Nés d'une pierre de maïs	37
	1. Au pays des Mayas métis	37
	2. La forêt	37
	3. L'habitat et le monde domestique	39
	4. Organisation sociale et politique	40
	5. Les rêveurs d'eau	41
	6. Toi, l'animal, mon frère et mon esclave	42
	7. Dans la jungle des villes	44
	8. Chilam Balam rentre chez lui...	45
	Chapitre 3 : les labyrinthes sonores	47
	Organisation matérielle	47
	Organisation générale	48
	Présentation des différents tomes	50
	Chapitre 4 : Phonétique, phonologie et écriture	63
	Phonétique, phonologie et mythologie	63
	Histoire de l'écriture maya	67
	<i>Ak'ab ts'ib</i> ou «l'écriture-dessin de la nuit»	
	Les premières transcriptions en écriture latine	
	Évolution phonétique et phonologique du yucatèque colonial et contemporain	70
	1. Les paires phonématiques	
	2. La glottalisation	
	3. Les voyelles	
	4. Phonèmes voisins	
	5. Contractions	
	6. Variantes régionales	

Les systèmes de transcription et la question de l'unification	76
La tradition coloniale	
La tradition espagnole	
La tradition linguistique ou « scientifique »	
Les enjeux d'une transcription	79
La discussion dans les institutions	
L'exemple de Mario Ewan, écrivain populaire	
L'alphabet utilisé pour cette encyclopédie	87
L'édition scientifique	
L'édition destinée à un public maya	
Chapitre 5 : Géographie politique et mythique du Yucatan	91
Présentation physique	91
Les sociétés mayas	93
La péninsule aujourd'hui	98
I. La culture de la milpa : polyculture autour du maïs, chasse et élevage dans la forêt	
II. L'agave, développement et dissolution d'une culture de plantation	
III. Le développement urbain et touristique	
Annexe : Le devin ou l'histoire du nain d'Uxmal	115
(bilingue : maya-français)	
Sommaire général	137

Chapitre 1

Du mythe mutique au mythe écrit

*L'autorité s'acquiert au cours de jeux dont les règles traditionnelles,
un peu arbitraires, engagent celui qui s'exprime à donner
de sa pensée l'idée d'une opération sans défaut et définitive.
C'est une comédie bien excusable,
mais elle isole la pensée dans des parades d'oiseau
qui n'ont plus rien à voir avec une démarche réelle,
forcément douloureuse et ouverte,
toujours en quête d'aide et jamais d'admiration.
Georges Bataille¹*

Si une partie des sources de la mythologie est écrite, l'écrit est néanmoins, dans le domaine mythique, un témoignage secondaire.

La plupart des travaux qui traitent de la mythologie yucatèque, et de la mythologie en général, consistent en des textes qui reproduisent plus ou moins fidèlement des récits transmis oralement.

Mais il existe aussi des textes dont l'objectif n'est pas de faire un récit mais d'intervenir directement sur les pratiques².

Le texte est alors un moyen de transmettre des paroles qui ne prennent leur sens qu'insérées dans un ensemble de gestes, avec une mise en scène qu'on nomme rituelle.

D'autres textes se veulent témoignage, «testament» comme le formulent les Mayas de Xocen, c'est-à-dire livre de combat pour permettre à la vie de se pour-

suivre, livre vivant dans la tradition du livre mythique dont on nous dit qu'on ne pouvait tourner ses pages sans le faire saigner :

«C'était un livre naturel car il n'a été fabriqué par personne. Le livre tourne seul ses pages. Chaque jour s'ouvre une page et si quelqu'un veut la tourner intentionnellement, il saigne parce qu'il est vivant.»³

Il nous faut donc interroger l'écriture et le livre pour comprendre ces textes, les lire et les traduire dans un esprit qui les maintienne vivants, qui conserve le contexte de leur transmission.

Lorsque j'ai commencé à voyager en pays maya yucatèque et à partager ma vie avec des amis mayas, je n'avais pas pour objectif de recueillir des récits.

- 1 Georges Bataille, *Théorie de la religion*, 1973, p.151-152.
- 2 C'est le cas notamment des textes attribués à Chilam Balam que je présente dans le tome 11. Le chapitre suivant sera consacré à la présentation synthétique de chacun de ces tomes.
- 3 *Relatos del centro del mundo, U tsikbal'o'obi chuumuk lu'um*, 1992, vol. 1, p.122. Les livres de Chilam Balam sont des manuscrits écrits en langue maya mais avec l'écriture latine après la conquête espagnole. Attribués mythiquement à Chilam Balam, ils représentent l'effort des *chilam* mayas pour réinterpréter, dans la logique maya, le nouveau savoir introduit avec la conquête (cf. Michel Boccara, *Les livres du prophète jaguar*, 1990).

- 4 Il y a plusieurs Tabi au Yucatan, celui-ci est situé dans le municipio de Sotuta (cf. carte, ch.5).
 5 Cf. Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, 1980.
 6 Cf. une série d'exposés intitulés «Mythologie des enfants terribles» et réalisés dans le cadre de stages sur l'univers pulsionnel du très jeune enfant, organisés par l'Association des amis de l'école d'éducateurs d'Evry devenue Centre de Formation de l'Essonne (CFE), Corbeil, 1990-1996.

Je voulais d'abord apprendre à vivre dans cette société pour la comprendre. Je commençais donc par aller dans la forêt pour apprendre les gestes de l'essartage, de la culture du maïs et des autres plantes qui lui sont associées.

Ma rencontre avec la mythologie se fit lorsque, peu après mon arrivée, on me raconta l'histoire du village où je m'étais arrêté, Tabi⁴; j'y trouvais d'emblée un nouveau monde et cette impression allait se confirmer lorsque je me penchai de manière plus précise sur les documents.

Ce fut le sujet de ma thèse de relier, à travers l'histoire d'un cheval magique et d'un adultère entre une femme maya et un Espagnol, les différentes strates de l'histoire du village et de l'histoire maya tout court.

C'est ainsi que j'appris ce qu'était un mythe : ce qui fonde la parole avant qu'elle ne devienne la parole.

Et c'est pourquoi aujourd'hui, cette mythologie que vous avez entre les mains n'est pas seulement un ensemble de textes, elle est d'abord transmission et transcription des vécus qui ont rendu la parole possible.

L'EXPÉRIENCE MYTHIQUE: LE TROU NOIR DU SOCIAL

De l'expérience des enfants ravis (tome 8) aux rencontres avec la X-tabay (tome 3), de l'appel de la pluie (tome 8) aux corridas (tome 4), le mythe chez les Mayas, comme dans les autres sociétés, est d'abord un vécu bien que les matériaux recueillis ne le montrent pas toujours.

Confondre le mythe et le récit mythique, voilà l'erreur fondamentale ! C'est celle des structuralistes, et notamment de Claude Lévi-Strauss.

Comme l'a montré Marcel Detienne, cette erreur plonge ses racines dans le passage du *mythos* au *logos* en Grèce entre le VI^e et le V^e siècle avant J.C⁵.

Une fois cette confusion opérée, on ne peut alors faire de différence entre le conte et le mythe.

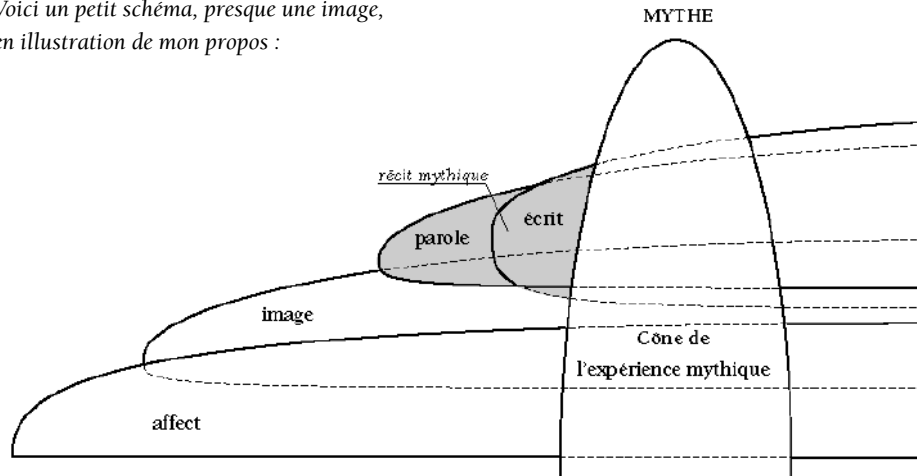
Pour reprendre un raisonnement de Sigmund Freud, le fondateur de la psychanalyse, il y a autant de différences entre un mythe et un récit mythique qu'entre un rêve et un récit de rêve.

Le rêve, pour nous qui nous sommes aventurés hors des sentiers de l'expérience mythique, est encore la voie royale pour y revenir et nous y revenons toutes les nuits même si, au matin, nous nous dépêchons d'oublier notre savoir tout neuf.

Lorsque d'un conte on ne retient plus que le récit, alors l'expérience qui lui a donné naissance s'éloigne, comme s'éloigne le souvenir de l'enfant que nous étions.

J'ai montré ainsi que les histoires d'enfants terribles que l'on retrouve dans un grand nombre de sociétés ne pouvaient se comprendre qu'en relation avec l'univers pulsionnel du très jeune enfant⁶. C'est cet univers là que le conte exprime et, à le ressentir, le conte devient un récit mythique, c'est-à-dire un récit dont la pointe affleure au niveau de la parole mais qui plonge ses racines dans l'affect qui lui donna naissance et dont l'écriture, à condition que celle-ci engage suffisamment profondément son auteur, permet de retrouver la trace.

Voici un petit schéma, presque une image,
en illustration de mon propos :



Il n'y a pas obligatoirement de frayage entre l'image et la parole comme l'exprime cette phrase de Fernand Deligny :

«L'image propre est autiste, je veux dire qu'elle ne parle pas, l'image ne dit rien».

C'est pour cela qu'une image, si elle est en rapport avec l'affect, ne permet pas toujours d'accéder à la parole. Il y faut le mythe, c'est-à-dire quelque chose qui, dans mon schéma, est homologué à l'inconscient freudien – je pourrais dire par approximation que l'inconscient freudien le représente

Il en est ainsi des images présentées avec ces textes : elles sont parfois commentées, voire sous-titrées, et

parfois sans commentaire. Je les livre ici sous la forme du premier art, celui qui vient en dernier : le cinéma ou la cinématique⁷.

Quelques-unes sont aussi empruntées à des strates plus anciennes : ce sont les images qui accompagnent les livres glyphiques et qui se combinent à une écriture dont il me semble qu'elle participe bien de ce projet que je dessine : revenir à l'affect mais y revenir dans un mouvement dialectique qui d'abord nous en éman- cipe.

J'ai décrit cette genèse contradictoire de l'écriture dans un écrit intitulé *Caballo-caballe*, employant sans le savoir le même titre que celui d'un texte de Giordano Bruno⁸. En écrivant ce récit, je m'en rends compte aujourd'hui, je ne faisais que poursuivre le

- 7 Cf. cette phrase de Manuel de Oliveira, cinéaste portugais (je cite de mémoire) : «le cinéma est le premier art parce qu'il vient en dernier».
- 8 Le titre complet de mon article est le suivant : «Caballo-caballe, ou les relations entre la domestication du cheval et l'invention de l'écriture», 1991. Et voici celui de Giordano Bruno «La cabala del cavallo Pegaseo», soit «La cabale du cheval Pégase», 1958.

- 9 Ce sont de grands puits naturels, qu'on appelle en géographie physique des dolines, et qui peuvent atteindre plusieurs dizaines de mètres de diamètre. C'est, pour la plus grande partie de la péninsule, la seule source d'eau permanente.
- 10 Plusieurs versions de ce récit figurent dans cette encyclopédie, cf. tome 3, corpus, texte 16; tome 4, corpus, texte 10; tome 8, corpus, texte 45.
- 11 Cette image se retrouve dans deux de mes écrits d'où je la puise pour la verser dans celui-ci : *Les rêveurs d'eau, Analyse du mythe de fondation d'un village maya yucatèque*, (1983), 1985; et *Entre métamorphose et sacrifice, la religion populaire des Mayas*, 1990.
- 12 M. Boccara, «Le trou noir du social, les fondements mythiques de la société humaine», 1994, p. 167-190.
- 13 Ted Hugues, «Le corbeau improvise», cité par Frances Tustin, *Le trou noir de la psyché*, 1989, p. 59.
- 14 Ceci explique l'importance de l'illusionnisme dans les techniques chamaniques : ce n'est pas un trucage mais une position épistémologique fondamentale. Ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait, comme certains ont voulu le croire, que de l'illusion dans l'expérience chamanique.

déchiffrement de la trace laissée par le cheval du village de Tabi lors de son bond prodigieux au-dessus du cenote⁹. Je me souviens que mon premier interlocuteur maya, en me présentant cette trace, me demanda, avec un regard mi-amusé mi-inquiet, si je pouvais la déchiffrer.

Car le cheval volant avait laissé en retombant de l'autre côté du cenote, ce réservoir d'eau originelle, la marque de son sabot dans la pierre et juste à côté, il y avait – et il y a toujours – une inscription à demi effacée qui fait penser à une écriture mais que l'on n'arrive pas à déchiffrer¹⁰.

Ce cenote, grand puits du temps où des générations de prêtres sont venues scruter l'avenir, m'a également fourni une autre image :

«Une femme solidement plantée sur ses deux larges pieds» laisse filer son seau, récipient minuscule comparé à l'immensité du vide à travers lequel il tombe, et à la fin de sa course, il frappe la surface de feuilles vertes, sortes de lentilles d'eau. «A la place du seau un trou noir s'est formé. Mais nulle transparence, l'eau est lourde, invisible, souterraine...»¹¹.

C'est ce trou noir qui donne accès au monde mythique et c'est cette image que j'ai interrogée aux fondements de la société humaine¹².

Comme si le cône du mythe que j'ai dessiné tout à l'heure et dont la pointe constituait le récit, était lui-même ce trou noir.

Or ce trou, c'est aussi, du moins je le propose à partir de mon expérience des mythes, l'image du passage que l'homme encore animal a emprunté pour devenir un homme.

Et voilà que, passé de l'autre côté, il se relève et ne voit rien, ou plutôt rien d'autre que du noir, un trou de mémoire noire !

Trou noir de la psyché, trou noir originel de la matière...

Frances Tustin a recueilli ce trou noir de la bouche torturée de John, petit enfant autiste et, pour essayer d'en dire quelque chose, elle fera appel aux poètes.

Car la poésie est ce mouvement qui sans cesse fait retour aux sources affectives de l'être et, dans la mesure où elle accepte de ne rien emporter avec soi, traverse avec des mots tout nus l'expérience mythique.

«Alors il prit l'éternuement de sa naissance dans une main
Et le froid de la mort dans l'autre
Et laissa l'étincelle le réduire en cendres»¹³

L'ILLUSION NÉCESSAIRE: DE L'ILLUSION RELIGIEUSE À L'ILLUSION MONÉTAIRE.

Alors, pour essayer de savoir quelque chose de ce passage, l'homme va inventer un moyen : il va traverser le trou noir dans l'autre sens : il va redevenir animal.

Pour devenir animal il va descendre au fond du trou et élaborer, à partir de ses vécus mythiques, des rapports sociaux qui permettront de tenir les sujets entre eux, de construire du social.

Un des moyens qu'il utilisera pour cette construction, c'est l'illusion. Pour rendre compte de son voyage il devient illusionniste¹⁴ car, bien sûr, il sait,

puisqu'il l'a expérimenté, que ce devenir est une illusion¹⁵ mais il sait aussi que la société ne peut tenir qu'à ce prix : elle doit se construire sur l'illusion.

Après lui – lui, c'est-à-dire l'homme des sociétés dites chamaniques où la métamorphose est le rapport social principal – d'autres s'efforceront d'établir qu'il s'agit bien d'une illusion et, ce faisant, ils renforceront son statut, l'ancrant profondément aux fondements du social, là où elle attend d'être profanée.

Si l'on continue de suivre la pensée de Freud, cette illusion qui a perdu la conscience de l'être, il faut l'appeler religion¹⁶.

Le devenir animal est, tout particulièrement en ce qui concerne le way* maya, un puissant moyen de construire des rapports sociaux et de fonder dans l'illusion et la violence un ordre qui permet de développer une nouvelle société.

C'est ainsi que le way devient un commerçant, qu'il expérimente l'échange marchand comme l'extrême pointe de la métamorphose chamanique (cf. tome 6) : celle où le changement se meut en échange et où l'homme est sur le point de basculer dans une nouvelle illusion, celle qu'à échanger rien ne change et que, avant et après la transaction, l'objet reste le même.

C'est ainsi qu'un certain jour de 1492, il devint la proie d'un autre.

Cet autre avait perfectionné ce moyen jusqu'à le rendre indépendant de sa forme même, jusqu'à proposer que le moyen d'échange devienne l'unique valeur et le fondement ultime du social.

Derrière le «In God we trust» inscrit sur la monnaie de papier des Anglais d'Amérique se cache le fon-

dement du système : «God is money».

Et le chamane maya aura l'audace de penser que c'est bien là aussi qu'il doit se situer. S'il veut poursuivre sa métamorphose, il doit devenir un financier.

L'anthropologie de l'argent devient alors l'histoire du diable¹⁷.

Lorsque, après avoir triomphé de son adversaire tout puissant, le nain d'Uxmal est défait par la grande diablesse, le terrain est libre et il ne reste plus qu'une seule solution à nos devins : passer un pacte avec le diable (cf. tome 4, corpus, textes 9 à 18).

Il existe un chemin originel de cette métamorphose et, des Amériques à la vieille Europe, l'homme n'a pas cessé de le parcourir. Que peut-on dire de cette voie, aujourd'hui que notre vision, en devenant scientifique, tend à se détourner du monde mythique ?

LA VOIE AVIENNE OU LE LANGAGE DES OISEAUX

La parole, nous racontent un grand nombre de mythologies, enfanta le monde. Or la parole n'est probablement pas apparue avec l'homme. Pendant la plus grande partie de son histoire, l'homme n'aurait pas parlé. Il y aurait d'abord eu langage sans parole puis, à une période donnée que certains fixent entre moins 400.000 et moins 250.000, émergence de la parole dans des formes similaires à celles que nous connaissons aujourd'hui¹⁸.

Que s'est-il passé à ce moment-là ? De quelles transformations s'est accompagnée cette révolution ?

Qu'est-ce que l'homme a gagné (et qu'est-ce qu'il

15 Si devenir animal, en aliénant son être humain (devenir aigle, loup, jaguar), est une illusion, en revanche le fait que l'homme, malgré ses ruptures, soit encore un animal, est un acquis non illusoire de la raison.

16 Cf. Sigmund Freud, *l'avenir d'une illusion*, 1971.

17 Ce rapport entre le monde mythique du chamane et l'argent se retrouve de l'autre côté de l'océan dans les liens étroits qu'établit la mystique chrétienne, à la même époque, c'est-à-dire au XVII^e siècle, avec les financiers. Daniel Vidal dans son livre *Critique de la raison mystique*, (1990), reprend l'intuition fondamentale de Max Weber dans son ouvrage *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* ([1920] 1964).

De même que les diables apparaissent en masse aux religieuses de Louvier, le diable apparaît aux paysans yucatèques et leur propose la richesse.

18 Philip Lieberman, *L'évolution du langage humain*, 1979.

- 19 Aimé Michel, *Prélude à l'homme*, 1986.
- 20 François Bernard Mache, *Le mythe avant la lettre*, 1988.
- 21 Cf. les travaux classiques de W.H Thorpe, notamment *The biology of vocal communication and expression in birds*, 1961 et *Animal nature and Human nature*, 1974, et des synthèses plus récentes comme Peter Marler, *les communications animales*, 1979, 200-248, *Acoustic communication in birds*, ed. D.E Kroodsma, E.H Miller, Academic Press Inc., 2 vol.1982.
- 22 André Leroi-Gourhan, *Les mains de Gargas, essai pour une étude d'ensemble*, 1983.
- 23 Cf. Jean Starobinsky, *Les mots sous les mots*, 1971, et Louis Ferdinand Saussure, *Textes sur les paragrammes* (in Jean Starobinsky, op. cit.).
- 24 Avec certaines espèces de cétacés, mais leur influence a été moindre bien que leur chant soit aussi sophistiqué.
- 25 Cf. tome 6.
- 26 André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, 1964.
- 27 N. Tinberger, *La vie sociale des animaux*, 1979.

a perdu) en inventant le langage parlé ?

Pour répondre à cette question, il nous faut nous attaquer à un autre problème : de quelle nature était le langage humain avant la parole ?

Une hypothèse, déjà formulée notamment par le philosophe Aimé Michel¹⁹ et le musicologue François Bernard Mache²⁰, nous orientera : avant de parler, l'homme chantait ! Ce chant aurait eu suffisamment de subtilités et de possibilités pour répondre aux besoins fondamentaux de la communication et, davantage encore, il aurait été par certains aspects plus riche que celui de l'homo sapiens et aurait permis de communiquer avec d'autres espèces animales. Ainsi s'éclairerait ce fameux refrain mythique : c'était au temps où les bêtes parlaient. En fait, ni hommes ni bêtes ne parlaient mais les hommes avaient un langage qui leur permettait de comprendre le langage d'un certain nombre d'espèces animales.

Les recherches sur les oiseaux²¹ ont montré toute la sophistication de ce langage et font de l'oiseau un candidat acceptable au titre de professeur de langage vocal de l'homme, c'est-à-dire, celui qui aurait permis à l'homme d'inventer la parole. Avant ce langage, il existait bien sûr un langage humain non parlé, à l'image du langage des signes que Leroi-Gourhan a déchiffré dans les traces de mains paléolithiques²² et qui subsiste encore chez les populations de chasseurs cueilleurs et chez les sourds.

De ce chant des origines, il nous reste aujourd'hui la musique qui, elle aussi, permet aux peuples de com-

muniquer indépendamment du langage parlé. C'est aujourd'hui elle qui est notre langue de Babel. Il existe d'ailleurs un certain fonctionnement du langage qui permet sous les mots d'en percevoir la musique. Ce fonctionnement que l'on peut appeler poétique, ou encore, pour employer un terme plus savant, paragrammatique, a vraisemblablement coexisté dès l'origine avec un usage plus utilitaire, celui régi par le principe de l'arbitraire du signe : à un signe arbitraire correspond un son et la réunion de plusieurs sons produit une unité de sens²³.

Cette hypothèse d'un premier langage humain chanté peut être confrontée de manière opératoire au problème de la compréhension de la réalité mythique. Les plus grands animaux chanteurs étant les oiseaux²⁴, il n'est pas sans intérêt de voir comment les mythes font des oiseaux des professeurs de chant mais aussi des maîtres du rituel dans les différents continents. Au-delà des parentés biologiques, l'homme se fabrique des parentés sociales et l'oiseau est en bonne place au milieu des pères animaux dont s'est dotée l'humanité. C'est le cas notamment du corbeau, ancêtre mythique d'un grand nombre de peuples asiatiques ou encore de l'aigle chez les peuples mexicains²⁵. On peut même remarquer, en poursuivant une réflexion de Leroi-Gourhan²⁶ et de Tinberger²⁷ que le développement de l'oiseau, tout en suivant ses propres directions, présente de nombreuses analogies de structure avec l'espèce humaine. On notera la relation entre le bec et la main, la bipédie, le rapport entre les ailes et les bras et les performances sen-

sibles comparables : développement de la vue et de l'ouïe et atténuation, encore plus forte chez l'oiseau que chez l'homme d'ailleurs, de l'odorat. Ces dernières qualités rendent sensoriellement l'homme plus proche de l'oiseau que des autres mammifères, primates compris !

Nous voudrions ici envisager, pour mieux saisir la portée de l'hypothèse d'une apparition tardive du langage articulé chez l'homme, les relations entre chant et mythe, musique et mythe.

La question des relations entre musique et transe a déjà été posée par les ethnologues et Gilbert Rouget en a rassemblé les éléments dans un ouvrage intitulé «La musique et la transe». Gilbert Rouget a conclu que, s'il existait de nombreuses situations où la musique accompagnait la transe, il ne semblait pas que l'on puisse lui reconnaître un quelconque facteur déclencheur.

Outre que l'on ne peut réduire l'état mythique à la transe, il me semble que la question n'est pas bien posée. Il ne s'agit pas de rechercher un rapport mécanique du type déclencheur entre musique et mythe. On connaît de nombreuses situations qui ont pour effet de plonger le sujet dans un état mythique sans que, pour autant, cette connaissance permette d'approfondir la nature de la réalité vécue. Il nous paraît plus fructueux d'envisager les différentes corrélations entre la musique et plus précisément le chant, ou le caractère sonore de la voix, et le mythe, qu'il se présente sous forme de récit ou de pratique.

J'entrevois pour ma part plusieurs directions de recherche :

1. Le jeu des sonorités.

Beaucoup de récits mythiques commencent par le récit d'une étymologie dite populaire (avec lesquels les linguistes entretiennent de savants malentendus) et on construit à partir de ces jeux sonores des histoires.

Au XIX^e siècle une des principales écoles de linguistique, aujourd'hui en disgrâce, a proposé de faire de ces jeux sonores le principe fondateur de la mythologie et je montrerai dans le chapitre 4 l'importance de la phonologie et de la phonétique pour une théorie générale du mythe.

2. Les appels et les langages mythiques.

Lorsque les êtres mythiques parlent, se font entendre aux hommes, ils le font généralement dans un langage sonore non articulé que les hommes doivent traduire et interpréter. Ils ont des voix vibrantes, sifflantes, nasales, voire s'expriment dans des glosso-lalies incompréhensibles à l'homme ordinaire. Les hommes, pour leur parler, doivent emprunter le même langage. On retrouve notamment ce langage dans les rituels. Dans les chants, les prières, les incantations, le son est bien souvent plus important que le sens et même lorsqu'un mot est articulé, son efficacité est souvent due davantage à son son qu'à son sens. Rappelons-nous les formules dites magiques.

Cette dimension musicale du langage mythique, qu'il s'exprime dans les récits ou dans les pratiques, a été perçue par Claude Lévi-Strauss dans ses Mythologiques, sans cependant qu'il en saisisse toute la portée épistémologique.

3. Le caractère sonore de l'univers mythique

Dans la plupart des pays du monde les endroits habités par des ancêtres mythiques sont sonores. On entend le plus souvent des bruits étranges, des rires, des voix, même si on ne distingue rien.

Cet univers sonore est caractéristique de nos petits arouches qui construisent de véritables labyrinthes sonores (cf. tome 7).

4. L'importance de la voix, et plus particulièrement la parole, dans les mythes de création du monde.

Il semble que, dans presque toutes les cultures, les mots aient été à l'origine doués du pouvoir de faire apparaître les réalités qu'ils représentaient. Comme si la séparation entre le mot et l'objet n'était intervenue qu'après.

Ainsi donc, proposer la dimension sonore, et en particulier vocale, comme caractérisant une phase ancienne de la communication humaine et l'état mythique par excellence apparaît comme une hypothèse féconde qui débouche sur des corrélations multiples dans la réalité concrète.

L'homme aurait commencé par communiquer en chantant et cette communication s'établissait non seulement dans la réalité ordinaire mais aussi, et peut-être avant tout, dans la réalité mythique. Le chant, en relation avec les vécus mythiques, aurait caractérisé l'humanité pendant la plus grande partie de son développement. Ce ne serait que relativement récemment que l'homme aurait acquis la parole et aurait progressivement quitté l'état mythique pour entrer dans un état où la technologie prend le relais des moyens

de production mythiques ou magiques. Il n'aurait cependant pas perdu sa capacité de chanter et celle-ci se serait développée comme un langage spécifique dont le pouvoir de communication reste encore fantastique. Dans toutes les cultures, la musique, et en particulier le chant, est resté le moyen de communication de masse par excellence. Pour paraphraser Freud, on dirait qu'il est le langage de la psychologie de masse et des grandes foules comme l'armée et l'église réunies autour de pratiques mythiques orchestrées telles que la religion ou la guerre.

Ainsi les mythes qui, dans de nombreuses cultures, racontent qu'autrefois les animaux avaient forme humaine, seraient à prendre à la lettre : autrefois les hommes n'avaient pas le langage articulé qui les caractérise aujourd'hui. Ils n'en avaient pas moins forme humaine mais ils avaient encore les qualités et le mode de communication de leurs frères oiseaux. Leur langage, suivant cette hypothèse, se rapprochait, formellement tout au moins, davantage du langage des oiseaux que du langage actuel. Le passage au langage articulé, lié à des transformations significatives dans la morphologie crânienne, aurait entraîné progressivement des modifications importantes tant au niveau social que physiologique. Biologiquement ces transformations sont inscrites dans le passage d'une espèce humaine à une autre, de l'homo habilis à l'homo sapiens. Le retour dans le monde mythique serait revivre, sur le mode mythique, cette forme animale de la première humanité. C'est cette forme animale, tapie aux tréfonds de l'être, que Freud a identifiée au «ça».

Toute régression non contrôlée à cet état antérieur, régression que nous avons proposé de nommer vécu mythique car elle prend la forme d'une rencontre avec un être mythique, provoquerait des états d'angoisse extrême pouvant entraîner la mort. On remarquera d'ailleurs que l'angoisse est liée physiologiquement à un rétrécissement du larynx, lequel s'est réellement produit lors du passage au langage articulé.

On comprend ainsi la nature potentiellement mortifère du vécu mythique mais, en même temps, si cette régression est contrôlée, elle permet de jeter un pont sur le passé infranchissable, de l'intégrer dans le présent, et de «récupérer» une partie des potentiels abandonnés dans la nouvelle phase de développement.

Dans une perspective multi-évolutionniste, on conçoit que les animaux humains, c'est-à-dire les hommes d'avant la parole (tout comme les différentes espèces d'animaux) avaient des capacités plus performantes que les nôtres dans un certain nombre de domaines. Concrètement, le problème de l'intelligence, comme l'exprime par exemple Raymond Ruyer²⁸, se pose en termes de «pluralités de potentiels» : par rapport aux performances d'une fourmi dans certains domaines, nous sommes très «bêtes» ! Redevenir animal, au moyen des vécus mythiques, c'est la possibilité fabuleuse pour l'homme de continuer d'exercer les capacités de ses ancêtres tout en développant les nouvelles. On voit donc l'importance d'une compréhension du mythe non plus en termes de structure logique mais bien de contenus psychiques et d'états affectifs. C'est l'état affectif qui détermine la nature des connaissances et non l'inverse. La capacité pour l'individu

humain (qu'il soit sorcier, comédien ou savant²⁹) de passer par des états affectifs successifs et très différents est la condition de la diversité de nos connaissances, des modalités qui nous permettent de saisir et de comprendre la réalité. En termes épistémologiques, notre capacité d'apprentissage dépend de la nature de nos états affectifs. L'idéal de contrôle du savant positiviste doit être relayé par des états plus passionnels pour comprendre des domaines qui, sans cela, resteraient hors d'atteinte. L'empathie, c'est-à-dire la capacité à percevoir comme l'autre, en termes chamaniques à devenir l'autre, n'est pas compatible avec la distance vis-à-vis de l'objet étudié. Or c'est pourtant cette empathie qui permet au chamane de «voir» des plantes médicinales, au psychanalyste de «parler» à son patient, au comédien de «communiquer» avec ses spectateurs, à l'éthologue de «parler» avec ses animaux, au physicien de «nommer» ses trous noirs.

L'étude des relations entre état affectif et nature des connaissances obtenues reste à faire, elle est à mon avis l'une des conditions de la construction d'une épistémologie qui intégrerait le champ mythique et le champ scientifique.

La compréhension de l'univers sera aussi mythique ou ne sera pas. Le mythe n'est pas un récit ou un des accès possibles aux structures logiques de la pensée – bien qu'il puisse aussi prendre ces formes – il est essentiellement une modalité de la réalité (une voie d'accès au réel si on préfère) qui permet à l'homme de voyager subjectivement dans le temps.

Par le mythe l'homme remonte le temps et rétablit la continuité avec le monde animal dont il vient,

28 Raymond Ruyer, *L'homme, l'animal, la fonction symbolique*, 1964.

29 Gregory Bateson décrit Lorenz comme un maître de la métamorphose : «Quand on observe Konrad Lorenz donner un cours, on comprend ce que cherchaient les hommes des cavernes, à l'époque aurignacienne, quand ils peignaient des rennes ou des mammouths pleins de vie et de mouvement sur les parois et les plafonds de leurs grottes. Les attitudes de Lorenz, ses expressions, ses gestes changent à tout moment selon la nature de l'animal dont il parle. Maintenant, il est une oie, un instant plus tard, il devient un poisson... Quand il parlait de l'univers esteinien, on eut dit que son corps se contorsionnait pour épouser les contours de cette notion abstraite. Konrad Lorenz est mystérieusement incapable comme les Aurignaciens, de dessiner un personnage humain : tout ce qu'il parvient à faire, ce sont des bâtonnets, des petits bonshommes stylisés. Car ce que le totémisme révèle sur le soi est essentiellement non visuel.» (Gregory Bateson, *La nature et la pensée*, 1984).

30 Cf. Bertrand Meheust, *Le somnambule du XIX^e siècle : «sugget» ou «surjet»?*, 1994.

31 Cf. Aimé Michel, *Métanoïa, Phénomènes physiques du mysticisme*, 1986, et Ernesto de Martino, *Le monde magique*, (1948) 1967, pour des exemples de ces vécus.

32 Cf. Gregory et Mélanie Bateson, *La peur des anges*, 1989.

33 Le déchiffrement de l'écriture glyphique, dit-on, progresse. Certes, j'en ai donné quelques exemples (cf. tome 8, corpus, texte 79). On arrive à lire certaines séquences mais, en s'engageant sur la voie d'un déchiffrement univoque, on s'expose au risque de l'ethnocentrisme. Faut-il rappeler que, autant que nous puissions en juger par les documents que nous connaissons, lire un texte est pour les Mayas une entreprise hasardeuse, risquée, dans tous les sens du terme, dans la mesure où ce que nous appelons divination y joue un grand rôle ?

il devient ce que j'appelle un homme animal dont celui que les anthropologues désignent sous le nom de «chamane» est un des meilleurs exemples. C'est ainsi que je comprends la notion freudienne d'inconscient. En remontant le temps, il (re)trouve des états affectifs primordiaux qui lui donnent accès à des connaissances sur le réel dont la nature est différente des connaissances scientifiques.

Donnons quelques exemples :

- Il «voit» les propriétés médicinales des plantes.
- Il «voit» les maladies et par des «opérations spirituelles», guérit les organes malades (Des somnambules du XIX^e siècle ont décrit cette expérience en des termes qui évoquent la vision à l'aide de rayons X³⁰).

- Il «communique» par la pensée à des endroits éloignés. Ces communications sont souvent accompagnées de sensations de voyage dans l'espace et de présence corporelle dans ces endroits.

- Il modifie certains états physiologiques, tels que élever la température de son corps, modifier sa résistance à la chaleur, à la douleur, aux objets tranchants, jeûner pendant des durées indéterminées³¹...

- Il «parle» avec les animaux. Sur ce point il semblerait que la condition pour qu'une communication profonde avec les animaux soit possible, incluant la transmission d'informations fines, ce soit que les animaux nous considèrent comme des membres de leur propre espèce, on devient alors «à leurs yeux» un chat, une mangouste, un corbeau... Inversement c'est lorsque nous avons cessé de nous considérer comme un animal que nous ne sommes plus arrivés à com-

muniquer avec les autres espèces.

Avoir accès à ces états aujourd'hui tout en continuant à développer l'aventure scientifique, c'est le défi du XXI^e siècle.

Certains chercheurs comme Gregory et Mélanie Bateson³² y voient même une des conditions de notre survie en tant qu'espèce.

Mais pour cela il nous faut avoir le courage de mettre en cause bien des acquis de la révolution épistémologique des XVI^e et XVII^e siècles. Nous renouons alors le dialogue avec des traditions que nous avons occultées comme, par exemple, la philosophie transcendante iranienne.

Si nous avons la force de surmonter notre peur des anges...

Les Mayas représentent pour notre société scientifique un défi : tout en poursuivant la voie avienne, celle des mythes, ils ont inventé l'autre grande voix, qui chez nous a donné le logos.

L'ÉCRITURE ET LA MYTHOLOGIE MAYA

La force du mythe maya, dans sa confrontation au nôtre, est de s'être aussi constitué en écriture.

Cette écriture que l'on dit glyphique, «gravée en creux», résiste toujours à nos tentatives de déchiffrement³³ et est au centre de l'expérience mythique des Mayas.

Chez les Mayas, la raison graphique serait donc mythique à la différence de ce qui s'est passé pour les

Grecs où le *logos* a détrôné le *mythos*.

Pourquoi ne pas avoir inventé l'alphabet – situation que connaissent aussi les Chinois –? Pour quelle raison s'être arrêté, si on en juge par notre parcours, à mi-chemin?

Cet arrêt sur image qui caractérise l'écriture graphique n'a-t-il pas quelque chose à voir avec mon petit schéma esquissé plus haut? Ne s'agit-il pas de laisser ouvert le passage qui (re)conduit aux affects sans aller trop vite vers le mot?

Même en possédant la lettre, nous savons, nous qui connaissons l'histoire, qu'on ne peut murer ce passage-là, mais on peut feindre de ne plus le voir. Toutes les nuits, il faudra bien descendre à nouveau dans le puits pour émerger de l'autre côté du savoir.

Il nous faut essayer de comprendre ce fait : certains peuples, et les Mayas sont de ceux-là, ont refusé la lettre. De quoi avaient-ils peur?

Lorsqu'on demanda aux hommes des bois, les Boshimans d'Afrique du Sud, pourquoi ils n'avaient pas inventé l'agriculture, ils répondirent en substance :

«Pour quelle raison nous épuiserions-nous à travailler alors que les fruits existent en abondance dans la forêt?»

La réponse ici est de l'ordre du besoin... mais comment penser le manque?

Un Aborigène australien nous fournit une autre réponse.

A un missionnaire qui lui demandait (ah ! Les bonnes questions des missionnaires !) pourquoi son

peuple ne stockait pas de nourriture pour les périodes de disette, il répondit qu'il pouvait toujours retourner à la chasse le lendemain.

La conservation, dans ces sociétés, est néfaste parce qu'elle s'oppose à la mobilité³⁴.

L'écriture est une manière de conserver le sens parce qu'on a pris peur qu'il s'échappe et l'alphabet est le choix fait par une société de s'engager résolument sur la voie de la conservation.

Conserver le sens pour mieux le figer.

Ne pas conserver le sens pour le laisser libre d'errer où il veut.

Je pense que c'est ce problème de la conservation qui vient heurter de plein fouet les logiques dites traditionnelles – j'aurais envie de dire naturelles – de l'homme animal, c'est-à-dire d'un homme qui n'accepte pas que sa métamorphose – ce que l'homme de science appelle l'hominisation – s'accompagne d'une rupture avec l'animal³⁵.

Si la société maya, et avec elle l'ensemble de la société meso-américaine, «invente» le *way** comme nouvelle forme d'organisation sociale et le perfectionne jusqu'à en faire un analogon de notre commerçant, elle ne franchit cependant pas l'étape dernière du marché et de la monnaie.

En effet, s'il existe des marchandises qui sont équivalent général et mesure de valeur, aucune ne fonctionne vraiment comme réserve de valeur et, périodiquement, une grande partie de la valeur s'aliène dans des actes que nous appelons «sacrificiels».

Il en est de même pour le sens.

Le sens ne doit pas être complètement capturé dans

³⁴ On trouvera un développement de ces logiques dans l'ouvrage de Marshall Sahlins *Âge de pierre, âge d'abondance*, 1968.

³⁵ On peut se poser la question de la conservation chez l'animal. Un grand nombre de sociétés animales conservent et cette conservation est liée à la sédentarité : revenir régulièrement en un même lieu ou mieux, habiter le même lieu ; c'est le cas, notamment des insectes sociaux. Cette conservation peut même s'accompagner d'une certaine «écriture», comme chez les mangoustes chez qui les odeurs permettent de conserver des messages une vingtaine de jours. Ce retour à l'animal que représente le refus de la conservation apparaît donc comme un processus éminemment humain, un mouvement dialectique, une négation de la négation. C'est dans le fait que l'homme a le choix et qu'il refuse de conserver que se situe sa différence.

36 Le terme *ts'ib* signifie à la fois écriture, dessin et peinture.

37 On ne connaît pas la date exacte de la rédaction du Livre des Bacabs. Dans son état actuel, il s'agit d'un manuscrit du XVIII^e siècle mais il est probablement la copie d'un original du XVI^e.

38 *Diccionario de Motul*, manuscrit de la partie maya-espagnole attribué à Antonio de Ciudad Real (cf. Antonio de Ciudad Real, *Calepino maya de Motul*, 1984). On trouve aussi le contenu des parties maya-espagnol et espagnol-maya dans le *Diccionario Maya Cordemex*, 1980.

un signe et il doit, périodiquement, être remis en jeu : c'est pourquoi l'écriture glyphique doit rester fondamentalement divinatoire.

Périodiquement les prêtres aspergeaient leurs livres d'eau *suhuy**, eau des origines, pour en restituer le sens... C'est ce message que nous a transmis Diego de Landa en même temps qu'il nous livrait une clef pour déchiffrer cette écriture, et qu'il détruisait – définitivement – l'essentiel de ces livres sur un bûcher.

Notre encyclopédie ne peut que se fonder sur cet acte de violence qui, tout en détruisant presque tous les écrits précolombiens, en préservait cependant l'énigmatique secret.

Suhuy t'an et *ak'ab ts'ib*, parole énigmatique et écriture-dessin³⁶ de la nuit.

Si les premiers textes mythiques sont des images accompagnées de leurs lettres de nuit, dès le début de la conquête, des textes mythiques nous sont transmis dans la nouvelle écriture alphabétique importée par les Espagnols.

Les auteurs en sont des franciscains (Landa, Sanchez de Aguilar, Lizana, Lopez Cogolludo...) mais aussi des Mayas anonymes (le Livre des Bacabs³⁷, les livres de Chilam Balam) qui se cachent souvent derrière le nom mystérieux de Chilam Balam, le prophète jaguar, l'interprète des signes de la nuit. Le *chilam** est, comme le traduit le premier dictionnaire maya-espagnol écrit entre la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle³⁸, un interprète, et Balam signifie

jaguar ; on sait que la peau de jaguar est analogue à l'*ak'ab ts'ib*, l'écriture-dessin de la nuit, nom que les Mayas donnent à leur écriture glyphique.

Ce nom même d'*ak'ab ts'ib* exprime bien le projet des Mayas : le sens est obscur, énigmatique. Nous sommes tout près ici de la raison grecque, avant qu'elle ne se logomachise, telle que nous pouvons la saisir chez les premiers sages (appelés par notre philosophie évolutionniste les pré-socratiques) et dont il existe encore des traces dans les tragédies.

Derrière l'énigme, il n'y a pas une réponse claire mais un signe obscur et de ne pouvoir y répondre a fait, nous dit Héraclite, mourir Homère.

L'ÉNIGME AU CŒUR DU SAVOIR, LA NATURE AIME SE CACHER.

Certains textes des Livres de Chilam Balam appelés *suywa** *t'an* ou parole énigmatique ont pour objet de nous transmettre des éléments de ce savoir énigmatique.

Ce sont aussi des énigmes que le nain d'Uxmal propose à la sagacité du souverain et celui-ci meurt de n'avoir pas su les déchiffrer. Répondant à une question sur le nombre de fruits portés par une dizaine d'arbres cosmiques ou *yaxche*', situés devant le palais, il déclare :

Je les compte de mille en mille
et il n'en reste aucun
Je les compte de deux mille en deux mille
et il en reste mille.

Je les compte de trois mille en trois mille
 et il en reste deux mille
 Je les compte de quatre mille en quatre mille
 et il en reste trois mille
 Je les compte de cinq mille en cinq mille
 et il n'en reste aucun.
 A présent, si mon seigneur est sage
 Il me dira combien ils sont
 C'est ainsi que l'on prouve la sagesse
 Des fils du Putun...³⁹

Le savoir algébrique des astronomes est ici au service de la sagesse maya et connaître la réponse ne donne pas le sens de l'énigme. Ce qui reste après le calcul c'est la puissance de l'opération. L'opération ici transcende le résultat, le savoir reste énigmatique.

On trouve aussi de telles énigmes mathématiques dans le corpus de la sagesse grecque⁴⁰.

En écrivant en lettres latines leur mythologie, les *chilam* masqués derrière leur maître Chilam Balam, ont ajouté les nouveaux mythes, apportés par les Espagnols, aux anciens.

Dans un mouvement analogue, les bouches transmettent de nouvelles histoires à des oreilles encore bruisantes du galop des chevaux descendus du ciel pour conquérir le pays.

La nature énigmatique de cette écriture est décrite par la mythologie contemporaine du livre glyphique.

On peut relier la tradition de ce livre à celle de la corde de vie (cf. tome 5) et y voir le livre glyphique par excellence tel qu'il pouvait être pensé par les Mayas préhispaniques.

Le livre serait donc l'origine du monde : comme pour la Torah et les Vedas, personne ne l'a fait et, en se lisant lui-même, il fonde le monde.

Faisons l'hypothèse selon laquelle le centre de ce monde s'appelle *xocen* : «Lis-moi» parce que le monde est né de ce livre. Il existe dans le monde mythique sous forme d'un livre et le nom de *Xocen* y renvoie.

Le fait que ce livre ait pu être volé signifie que l'essence du monde a été dérobée, qu'elle s'est éloignée de son centre naturel pour gagner le pays des nouveaux hommes rouges, les Etats-Unis, ces *ts'ul** qui seraient d'anciens mayas ayant trahi leur peuple.

C'est ainsi, disent nos conteurs, que les nouveaux hommes rouges ont pu inventer les choses du futur qui se trouvaient dans ce livre : les avions, les satellites, les fusées, les montres, les ordinateurs⁴¹...

Lorsque le président du Mexique Salinas est venu les voir (ceci n'est plus un récit mythique ou plutôt c'est le mythe qui devient de l'histoire) et leur a demandé ce qu'ils voulaient, les gens de *Xocen* ont répondu qu'ils voulaient récupérer ce livre. Salinas a nommé un représentant chargé de retrouver le livre qui, bien sûr, n'a pas été retrouvé, mais le délégué a consigné dans un autre livre les résultats de cette recherche et les histoires autour du livre. Et cet autre livre, qui n'est pas le vrai livre mais qui parle de lui, a été placé près du Père Très sainte Croix de pierre, le patron de *Xocen* et le père-mère historique de la croix parlante. Ce livre ne peut plus être lu car maintenant il est entre les mains du saint de pierre, le Gardien Jaguar de pierre⁴².

Dans les sociétés segmentaires d'Amérique du Sud, lorsqu'il s'agit de trouver l'origine des inventions des

39 Cf. Domingo Dzul, «El adivino», en *Leyendas y tradiciones históricas mayas*, 1987. On se reportera à l'annexe de ce tome pour une transcription et une traduction intégrale de ce texte.

40 C'est cette fois-ci d'un figuier, également arbre de vie, dont il est question : «Mon cœur est émerveillé de voir le grand nombre de fruits que porte ce figuier sauvage, qui est pourtant si petit : peux-tu m'en dire le nombre ? Leur nombre est de dix mille, et leur mesure est un médimne ; une figue croît que pourtant tu ne pourras ajouter. Ainsi parla-t-il, et le nombre comme la mesure se révéla exact. Alors le sommeil de la mort enténébra Calchas.» (Hésiode fr. 278) cf. Colli, *La sagesse grecque 1, Aenigmata*, 1990, p. 341.

41 Cf. *Relatos del centro del mundo, U tsikbal'o'obi chuumuk lu'um*, 1992, vol. 1, p.122.

42 Balam tun, autre nom de la croix de *Xocen*.

43 On a souvent traduit improprement *casta* par « caste » alors que ce terme a, dans l'espagnol de l'époque, le sens de « couleur ».

blancs, le chamane rêve et les voit telles qu'elles étaient à l'origine et telles que les Blancs se les sont appropriées. Le livre pour les Mayas prend la place du rêve. Tel serait le projet de l'écriture glyphique : écrire les rêves des hommes dans toute leur actualité, où le passé et l'avenir sont manifestés à la fois.

Le mythe de Xocen c'est donc, on l'aura compris, le mythe de l'origine du livre hiéroglyphe.

Mythologie et littérature

LE XIX^e SIÈCLE, L'ÉCRITURE FOLKLORIQUE

Au XIX^e siècle se développe une nouvelle vague de récits à l'intérieur de ce que l'on peut appeler une littérature yucatèque non maya.

Pendant que se poursuit l'écriture et les traductions de textes mayas, sous l'impulsion notamment de Juan Pio Perez, que John Stephens, le célèbre voyageur américain, accompagné du graveur Frédéric Catherwood, va rencontrer à Peto, une littérature métisse influencée notamment par le roman français se développe et intègre des thèmes mayas à l'intérieur de fictions romanesques.

Cette écriture voisine avec des récits dits de « coutumes » (*costumbristas*) qui utilisent la littérature orale et les observations des pratiques rituelles ou autres.

Des revues naissent où ces textes sont imprimés au moment même où – l'histoire est toujours cruelle – éclate en 1847 la grande guerre d'indépendance qui allait transformer profondément le paysage social et politique du Yucatan : il s'agit de la Guerre des Couleurs mieux connue sous son nom espagnol de « Guerra de Castas⁴³ ».

C'est ainsi que différents textes mythiques (la X-tabay, les arouches, une version du nain d'Uxmal...) sont publiés dans le *Registro Yucateco*, dont les quatre livraisons s'échelonnent entre 1846 et 1849.

On trouve, parmi les auteurs de cette tendance, des romanciers comme Justo Sierra (*X-ta'akumbil Xunan*: la dame cachée, cf. tome 8 corpus, textes 10 à 12), Rafael Carvajal (La fiancée déguisée en X-tabay, cf.

tome 3, corpus, texte 8) ou des *costumbristas* comme Manuel. Barbachano y Tarrazo (Une fête des bouviers, cf. tome 4, corpus, texte 24 et un rituel de pluie au milieu du XIX^e siècle, cf. tome 8, corpus, texte 64).

La caractéristique de cette littérature, c'est l'utilisation de récits qui, dans leur milieu originel, ne sont pas dissociés de leur vécu, en les transformant en fictions, en folklore, en récits à l'usage de la distraction de la bourgeoisie régionale, celle-là même qui s'efforce de massacrer, sans cependant y arriver, les rebelles mayas.

A côté de cette littérature métisse se développent d'autres tendances.

Il y a les curés qui, dans une certaine mesure, partagent la croyance de leurs ouailles, comme Crescencio Carillo y Ancona avec, notamment, un texte intitulé L'arbre de lumière, sur la tradition du christ des ampoules à Ichmul (cf. tome 7, corpus, texte 38 et tome 10), et les «savants» qui préfigurent l'ethnologie et l'archéologie naissante, tels Juan Pio Perez et John Stephens. Nous avons aussi l'allemand Berendt dont Brinton reprendra les écrits à la fin du XIX^e siècle pour écrire son petit livre essentiel, le folklore du Yucatan⁴⁴. Ce folklore qui préfigure déjà les travaux scientifiques, est très différent des textes d'un Manuel Barbachano écrits quelque quarante ans plus tôt.

Cette hétérogénéité fait la richesse et l'ambiguïté de cette littérature, ambiguïté qui se poursuivra en donnant naissance à une nouvelle saga, étroitement liée aux conséquences de la Guerre des Couleurs.

LE XX^e SIÈCLE, CONVERSATIONS SANS FIN

Le XX^e siècle est le siècle des Américains, ou plus exactement les Américains de langue anglaise.

Ils vont entrer dans le mythe et devenir après les Espagnols les nouveaux *chak winikob**, les hommes rouges sujets du redoutable et redouté roi rouge qui, depuis les profondeurs du monde souterrain, régit les destinées du Yucatan (cf. tome 4).

Paul Sullivan, dans un remarquable travail auquel j'emprunte ce sous-titre⁴⁵, se fait l'ethnologue de ces rapports-là et les textes américains que je publie aujourd'hui dans cette encyclopédie sont le produit de ce double malentendu, comme beaucoup d'histoires d'amour (cf. tome 3).

Les Américains sont autant les acteurs (bien qu'avant Paul Sullivan, ils l'ignoraient) que les collecteurs d'un matériel mythique et c'est ce qui fait tout le prix des textes que nous transmettent les Alfred Tozzer, John Eric Thompson, Robert Redfield et Alfonso Villa Rojas, ce dernier, modèle du genre, étant un Maya devenu Américain.

On peut distinguer trois courants qui prolongent l'histoire de la littérature du XIX^e siècle :

1. Le courant bourgeois dont les membres, comme tout littérateur qui se respecte, s'efforcent de faire carrière dans le monde des lettres.

Ainsi parler des Mayas devient, avec plus ou moins de sincérité, une source d'inspiration privilégiée.

Antonio Mediz Bolio est un des meilleurs représentants de ce courant. Il publie plusieurs ouvrages inspirés de récits mythiques mayas comme *La tierra*

⁴⁴ Daniel Garisson Brinton, *El folk-lore de Yucatan*, (1885) 1976.

⁴⁵ Paul Sullivan, *Unfinished conversations*, 1989.

46 Antonio Mediz Bolio, *La tierra del faisán y del venado*, (1922) 1974. *El libro de Chilam Balam de Chumayel* (1941) 1973.

47 On peut comparer Luis Rosado Vega à Henri Pourrat dans la littérature orale française, à cela près que sans Pourrat nous aurions quand même la plupart des contes qu'il nous a transmis avec d'autres versions, alors que souvent Rosado est le seul à nous transmettre tel ou tel récit. Cf. Luis Rosado Vega, *Amerindmaya*, 1938 et *El alma misteriosa del mayab*, 1934.

del faisán y del venado (cf. tome 7) et une traduction du *Livre de Chilam Balam de Chumayel* ⁴⁶.

2. Un autre courant est représenté par une littérature engagée qui, aux côtés de la jeune révolution mexicaine, s'efforce de valoriser les racines mayas du Yucatan et de jeter les bases d'une véritable alliance entre paysans mayas, prolétariat et petite bourgeoisie urbaine.

La revue *Tierra*, organe du gouvernement révolutionnaire de Felipe Carrillo Puerto, est un exemple de cette tendance et elle publie plusieurs récits dont certains en maya.

Les discours de Felipe Carrillo Puerto lui-même sont parfois prononcés en maya et exaltent l'unité paysans-ouvriers en s'inspirant des thèses léninistes qui viennent de triompher dans la jeune Union Soviétique.

L'assassinat de don Felipe porte un coup d'arrêt à ce mouvement mais les relations établies entre les jeunes intellectuels révolutionnaires et les paysans mayas ne s'arrêtent pas pour autant : ils resteront une des caractéristiques de la production de l'écriture de la mythologie maya.

On peut considérer Luis Rosado Vega, le meilleur auteur de la première moitié du XX^e siècle, comme faisant partie de ce courant, bien qu'il ait aussi un pied dans les milieux littéraires bourgeois.

Arrêtons-nous sur ce transfuge, bourgeois devenu maya, à qui nous devons d'avoir conservé bon nombre de thèmes mythiques et de nous les avoir transmis vivants, c'est-à-dire sans les séparer des rapports sociaux qui les fondent.

Luis Rosado Vega, né en 1873 à Chemax, village maya de la région orientale, est un poète yucatèque qui, à la différence de certains de ses pairs, ne fait pas des récits mayas la matière de sa poésie.

Un texte d'Antonio Mediz Bolio – je lui oppose celui qui est sans doute le plus talentueux des représentants du premier courant – ne nous transmet que rarement un récit maya. Lorsqu'il le fait, c'est presque à son corps défendant quand le thème qu'il a choisi de traiter est aujourd'hui tombé dans l'oubli et que le récit qu'il nous en donne nous permet d'en retrouver la trace (cf. *Danse du Way tul*, tome 4, corpus, texte 4). Le plus souvent il utilise, plus qu'il ne transmet, un thème mythique pour l'insérer dans un texte littéraire que l'on peut apprécier, mais qui n'a plus grand chose à voir avec sa source maya.

Avec Luis Rosado Vega⁴⁷, il en va tout autrement. Si j'ai reproduit plusieurs dizaines de ses récits dans cette encyclopédie, c'est parce que, si l'on peut parfois regretter, d'un point de vue ethnographique, la mise en forme littéraire de ces textes, ils conservent pour l'essentiel la marque de l'original, à la différence de certains textes, enregistrés hors contexte sur la demande de l'ethnologue ou du linguiste, dont l'exactitude de la transcription masque mal le caractère souvent forcé, voire artificiel.

Les textes de Luis Rosado Vega sont le plus souvent précédés d'une introduction qui nous restitue le contexte de la transmission du récit et du vécu qui donna naissance au récit.

C'est cela, plus encore que les manifestes incendiés qui préfacent ses deux livres où il prend résolument parti pour les rebelles contre les *ts'ul*, qui

fait l'intérêt de ses contributions⁴⁸. C'est aussi son adhésion en tant que poète à la nature profondément obscure et énigmatique de la mythologie maya et de son écriture. Il nous livre la parole maya encore frémissante des profondeurs affectives dont elle a surgi, sans cette distanciation ironique qui marque souvent les auteurs non mayas.

Je choisis, presque au hasard, une de ses introductions en m'efforçant de restituer le lyrisme de l'espagnol yucatèque dans lequel ces lignes sont écrites. Il s'agit d'un texte intitulé *Le mystère du grand temple d'Uxmal* publié dans *El alma misteriosa del Mayab*⁴⁹.

Ce récit conte comment une jeune femme s'introduit dans le temple et est ravie par la mère des vents.

La présentation de ce «document», puisqu'il s'agit d'un récit de vécu mythique, nous introduit progressivement, avec crainte et respect, à l'intérieur de cette demeure, mythique s'il en est puisqu'elle est la maison même du nain d'Uxmal qui la fit un jour surgir de l'autre monde en frappant le disque d'or de sa mère :

Es sombrío como todo templo de misterio
Il est sombre comme tout temple de mystère

Le mystère est lié à l'obscurité et Rosado sait que l'écriture ancienne dont le secret s'est perdu se dit *Ak'ab ts'ib*, Écriture-dessin obscure.

Es alto, muy alto como si quisiera horedar los espacios
Il est haut, très haut comme s'il voulait perforer les espaces

Par cette expression «perforer les espaces», Rosado rend l'image maya de l'arbre cosmique qui traverse les différents espaces, ou couches de nuage qui composent le cosmos maya.

...

Allí en un día que se ha perdido en el seno de los tiempos
Là-bas, en un jour qui s'est perdu au sein des temps.

(Le jour de l'origine est toujours perdu...)

reino el enano rey
règna le roi nain

le souverain mythique que tout Yucatèque, maya ou non, associe instantanément à Uxmal et à son mystère.

Aquel que mato a su enemigo abriendole el crano con la fruta del cocoyol
Celui qui tua son ennemi en lui ouvrant le crâne avec le fruit du cocoyol.

C'est l'évocation du détail «qui tue», détail que toutes les versions du conte transmettent.

...

Cual es el sumo misterio de este templo que parece encerrar los misterios todos?
Desde luego, se dice que tambien es la gran casa de los Vientos.
Et quel est ce mystère suprême dont on dit que tous les autres y sont enclos ?
Eh bien l'on dit que c'est aussi la grande maison des Vents.

⁴⁸ Notons que le premier grand prêtre de la croix parlante est aussi un transfuge, il s'agit du métisse Barrera.

⁴⁹ Luis Rosado Vega, *El alma misteriosa del Mayab*, (1934), 1957, p.40-47.

50 Je propose ce néologisme de vencêtre pour rendre la notion yucatèque de *ik'**, à la fois vent et ancêtre mythique. Ce terme peut être employé pour toute société qui associe des ancêtres mythiques à une forme assimilable au souffle.

51 Cf. Michel Boccara, *Les rêveurs d'eau...*, (1983) 1985

52 Ils m'ont permis cependant de compléter le corpus notamment en ce qui concerne la X-tabay (7 récits). On signalera la publication récente d'un choix de ces textes par l'Université de Mérida (Yucatan), édités par Hilaria Maas Colli.

53 Charles Brasseur de Bourbourg, *Vocabulaire général Maya-Français et Espagnol*, 1869-1970.

Mais les Vents, et il faut être yucatèque pour le comprendre, sont aussi les vencêtres, comme l'indique le terme maya *ik'*, vent et ancêtre mythique⁵⁰. Le vent, c'est donc à la fois la force vitale et l'ancêtre mythique qui se matérialise grâce à son contrôle de l'énergie cosmique.

La mère des vents, que l'on peut identifier à la mère mythique du nain, va ravir l'imprudente et il ne faudra pas moins que l'action de nombreux faiseurs (*h-men**) pour la retrouver.

(los) que han encanecido estudiando las enigmas
ceux qui ont attrapé des cheveux blancs en
étudiant les énigmes

arrancando al alma de las cosas sus secretos mas
hondos
en arrachant à l'âme des choses ses secrets les
plus profonds

Avec ce texte, et son contexte donné par le prologue, Luis Rosado Vega nous introduit au cœur du mythe, là où le vécu le fonde et continue de le transmettre depuis le début des temps.

La lecture des deux livres de Rosado m'a permis de présenter, dès 1983, une esquisse de cette mythologie à travers l'étude du mythe de fondation du village de Tabi, esquisse que j'avais intitulée, en m'appuyant sur le récit d'origine de l'eau par Rosado, *les rêveurs d'eau*⁵¹.

Le travail entrepris pour cette encyclopédie a permis de prolonger et de vérifier les intuitions que Rosado avait largement contribuées à faire naître.

Peu après les travaux de Rosado, est créée la revue *Yikal Maya Than*, «l'esprit (le souffle) de la langue maya», qui publiera plusieurs centaines de récits mayas et espagnols sur une durée de vingt années. Bien qu'intéressants, ces textes n'ont pas l'originalité de ceux de Rosado⁵².

Du point de vue de la classification présentée dans ce chapitre, les auteurs de cette revue appartiennent aux deux premiers courants. On y voit l'émergence d'un maya littéraire, langue nouvelle qui est souvent une traduction d'un original espagnol.

L'émergence de cette nouvelle langue donnera naissance à l'Académie de la langue maya dont je parlerai dans le chapitre 4 consacré à l'écriture du maya.

3. Le troisième courant est représenté par l'anthropologie que j'ai déjà évoquée plus haut en présentant cette section.

Les premiers travaux sont français, dans la lignée du gouvernement colonial de Napoléon III, avec l'abbé Brasseur de Bourbourg qui recueille, transcrit et traduit des chants (cf. tome 8, corpus, texte 81) et publie le premier (et le seul) dictionnaire maya yucatèque-français⁵³.

Puis, avec Brinton, on peut considérer que se constitue ce qui va devenir une institution : l'étude de la religion maya avec cette restriction que ce qui intéressera les chercheurs c'est la religion des prêtres et des rois de l'époque classique et non la religion populaire, celle des paysans, qui continuent de la pratiquer de nos jours.

Ce sont, on l'a vu, essentiellement des Américains qui vont entreprendre ces études, bien qu'on compte aussi des Allemands avec notamment Selers. La

mythologie n'en représente qu'une toute petite partie et l'essentiel des recherches porteront sur ce que Rosado a appelé «le mystère du temple principal...», c'est-à-dire l'archéologie yucatèque et, dans la foulée, l'épigraphie et l'iconologie.

Le déchiffrement de l'écriture maya est encore aujourd'hui une des grandes «affaires» de l'anthropologie moderne et l'écriture est, à nouveau, au centre de ce que je me risquerai à appeler la mythologie scientifique.

C'est ainsi que relativement peu de documents recueillis par des ethnologues, ou des linguistes, figurent dans cette encyclopédie.

Les textes les plus originaux sont ceux transmis en anglais par J.E Thompson dans les années trente, à partir d'un travail ethnographique chez les Mayas du Honduras britannique qui appartiennent aussi à l'ensemble yucatèque, qu'ils soient Mopan ou qu'ils aient émigré du nord de la péninsule au XIX^e siècle (cf. ch.5).

Parmi ceux-ci, j'ai choisi notamment de traduire un texte de voyage au pays des pères Pluie (tome 8, corpus, texte 29) plusieurs récits de Tabay (tome 3), un texte de l'origine du maïs (tome 8, corpus, texte 5)⁵⁴. Un autre corpus original a été recueilli par Manuel Andrade dans les années trente ; il a été publié tout récemment en deux volumes par l'université de Mérida⁵⁵. On y trouve notamment une version du nain d'Uxmal.

Plus récemment, dans les années 1970, Ortwin Smailus, un linguiste allemand, et un ethnologue américain, Allan F. Burns, ont publié chacun un recueil de textes.

Le recueil de Smailus présente l'avantage d'être bilingue. Il présente plusieurs textes à caractère historique et quelques contes et mythes. On y trouve aussi une version des arouches. Les textes les plus intéressants traitent de la période de la Guerre des Couleurs avec un texte désignant saint Jacques comme le roi de la guérilla et un texte sur la croix parlante que je publierai dans le tome 10⁵⁶.

Les textes recueillis par Allan Burns⁵⁷ proviennent de deux villages, Ticul dans l'Etat du Yucatan⁵⁸ et Señor dans l'Etat du Quintana Roo⁵⁹. Ils donnent un bon aperçu de la diversité de la mythologie yucatèque. On y trouve notamment un récit de serpent à plumes (cf. tome 2), un mythe de la corde de vie que je reproduirai dans le tome 5, un récit de la chayil kan proche de celui que j'ai recueilli et transcrit dans le corpus du tome 3, plusieurs récits des nains bossus, des récits de saints et de Jésus (cf. tome 10), des histoires d'oiseaux (cf. tome 12).

Depuis 1970, une génération d'ethnologues yucatèques a commencé à recueillir des récits publiés dans une série de petits volumes édités par la *Dirección de Culturas Populares de la Secretaría de Educación Pública* (DCP de la SEP)⁶⁰. Cette institution a aussi pour vocation d'employer des ethnologues, rebaptisés «techniciens de culture populaire» qui ont la caractéristique d'appartenir à la société, et parfois même au village, qu'ils étudient.

Certains de ces récits ont d'ailleurs été collectés en liaison avec mon encyclopédie puisque le projet de départ avait été réalisé avec les institutions yucatèques.

On peut également mentionner le travail récent de

54 John-Eric Thompson, *Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras*, 1930.

55 *Cuentos Mayas yucatecos*, rec por Manuel Andrade y Hillaria Mass Colli, 1990-91, 2 vol.

56 Ortwin Smailus, *Textos mayas de Belice y Quintana Roo*, 1976.

57 *An epoch of miracles, oral literature of the yucatec maya*, translated with commentaries by Allan F. Burns, 1983.

Signalons aussi un recueil de textes paru en 1991 mais dont j'ai pris connaissance trop tardivement pour inclure un de ses textes dans mon corpus. C'est aussi un travail de linguiste centré sur la vie quotidienne et qui comporte peu de textes mythologiques mais on y trouve cependant une intéressante version d'un vécu mythique de la X-tabay où le vécu du héros est partagé par sa mère et sa femme qui le ramènent à la maison.

(Charles Andrew Hoffling, *Itza Maya texts with a grammatical overview*, 1991).

58 Région 4, cf. infra chapitre 5.

59 Région 7, cf. infra chapitre 5.

60 Cette collection a été reprise et considérablement étendue dans une nouvelle présentation sous l'égide de l'INI et du Ministère de Développement Social (SEDESOL). J'en ai pris connaissance à la fin de l'année 1996 alors que cette encyclopédie était sous presse. On trouvera quelques références aux nouveaux titres dans les différents tomes de ce travail et j'ai indiqué les volumes qui traitaient de la littérature orale dans la bibliographie (tome 15).

- 61 Outre le travail de Christian et Silvia, on peut citer celui de Benito Aban May, technicien de culture populaire, sur la mythologie de la croix parlante (Benito Aban May, *U tzikbalil Yum Santísima Cruz Tun*, «*U chumukil yok'ol kab*» *Historia de la Santísima Cruz Tun «centro del mundo»*, 1982, cf. tome 10), celui d'un groupe de théâtre ainsi que de plusieurs étudiants, sans oublier une historienne envoyée spécialement par la présidence de la république !
- 62 Comme Christian et Silvia ne parlent pas le maya, cela limite leur intervention active dans ce travail. Les textes ont été transcrits et traduits par un maya : Pedro Pablo Chuc Pech.

Silvia Teran et Christian Rasmunsen à Xocen.

Comme Tabi, Xocen est un village traditionnel où un mythe de fondation associé à un rituel permet de comprendre non seulement l'histoire du village mais aussi celle du Yucatan tout entier.

Mais, davantage que Tabi, Xocen est un centre religieux régional et il est aussi le village qui donna naissance à la fameuse croix parlante.

Enfin, élément essentiel pour ce travail, l'écriture, nous l'avons vu (cf. supra), est inscrite dans le nom même du village, Xocen : «lis-moi».

Cette invitation à lire la mythologie fait de Xocen un lieu privilégié de travail avec les Mayas et il a été effectivement privilégié par les étudiants et les chercheurs⁶¹. J'avais d'ailleurs hésité entre Tabi et Xocen comme lieu principal de recherches au début de mon aventure maya.

L'intérêt du travail de Silvia Teran et Christian Rasmunsen est d'avoir donné la parole aux habitants qui nous transmettent des histoires dont plusieurs ne figurent dans aucun ouvrage publié à ce jour.

Elles accompagnent un travail de recherche effectué sur la milpa publié dans *La milpa de los Mayas* en 1994. Les textes recueillis peuvent en quelque sorte être considérés comme des commentaires des activités paysannes.

Le récit n'est donc pas objet en tant que tel mais plutôt expression ou traduction d'un vécu.

On peut regretter cependant – mais toute étude a ses défauts –, que le maya soit, à l'image d'autres textes contemporains, traité comme une langue normalisée et homogénéisée⁶².

Enfin je clôturerai ce chapitre sur l'écriture de la

mythologie en mentionnant trois chercheurs yucatèques qui, à des degrés divers, participent de ce nouveau courant synthétique entre littérature et ethnologie.

Alfredo Barrera Vasquez, décédé en 1980 est, comme Luis Rosado Vega, un progressiste et fervent admirateur des Mayas. Il a consacré le meilleur de ses forces à transmettre cette culture et se situe davantage dans le champ scientifique que dans celui de la littérature. Esprit encyclopédique, on lui doit une œuvre à la fois ethnologique, ethnobotanique et linguistique. Son travail essentiel demeure la publication du monumental dictionnaire maya Cordemex réalisé avec une équipe de Yucatèques. Ce dictionnaire, indispensable à tout travail sur la langue, réunit en un volume l'ensemble des sources coloniales connues à ce jour ainsi que quelques sources contemporaines.

Alfredo nous a aussi transmis l'édition de nombreux textes, comme par exemple les chansons de Dzilbalche (cf. tome 6, corpus, texte 16 et tome 8, corpus, texte 54) et une série d'études linguistiques et anthropologiques sur des sujets très divers, études auxquelles je me référerai souvent tout au long de ce travail.

Domingo Dzul Poot, collaborateur d'Alfredo Barrera Vasquez pour le dictionnaire Cordemex, a récemment publié plusieurs volumes de contes et de récits yucatèques. Ces volumes ouvrent un nouveau chapitre de la littérature et de la mythologie : l'écriture de contes en langue indigène à partir d'une transmission orale qui s'est faite dès l'enfance.

A une autre époque, Don Domingo aurait pu, comme mon ami Don Tono auquel nous devons plu-

sieurs récits transcrits dans cette encyclopédie, être un fascinant conteur. Mais, en choisissant l'expression écrite, le conteur devient écrivain et la langue yucatèque est le creuset où sont créées de nouvelles métaphores et de nouvelles expressions pour rendre l'agilité des récits transmis par sa mère. On en lira un exemple en annexe de cette introduction avec une version du nain d'Uxmal.

Il n'y a plus dans ces textes transcription ou adaptation, mais rédaction dans une langue qui n'est plus la langue parlée. Elle s'en sépare d'ailleurs sur un point fondamental : elle n'admet aucun mot d'origine espagnole alors que les textes mayas y font largement appel.

Peut-être assistera-t-on, dans les prochaines décennies à l'émergence d'une nouvelle littérature maya ?

Je terminerais par l'évocation d'un ouvrage intitulé «Los aluxes duendes del mayab (testimonios reales de su existencia)», écrit et publié en 1992 par Gaspard Antonio Xiu Cachon, un des descendants du lignage royal des Xiu⁶³.

Adhérant complètement à la mythologie qu'il rapporte, Gaspard A Xiu écrit en espagnol, ce qui apporte encore une nouvelle dimension à cette littérature maya, écrite par des Mayas pour un public yucatèque composé de Mayas et de non Mayas. On trouvera dans le tome 7 plusieurs de ses récits.

63 Gaspard Antonio Xiu Cachon est aussi le dirigeant du «Conseil suprême des Mayas», organisme gouvernemental dont la légitimité est toute relative. Son auto-proclamation comme «guide inné de sa race dans la recherche de la justice et de la loi» est assez comique et, à mon avis, peu efficace mais la valeur de ses écrits n'en demeure pas moins.

Chapitre 2

Nés d'une pierre de maïs

1. AU PAYS DES MAYAS MÉTIS

Au Yucatan, l'Indien n'existe plus. Les Mayas se désignent eux-mêmes et sont désignés soit par le terme de *mestizo*, métisse, soit par celui, d'origine nahuatl, de *masewal*, que l'on peut rendre approximativement par «homme du peuple, paysan». Quant aux véritables métis, ils portent le nom de *ts'ul*^{*1}: «personne fortunée, de condition élevée». Ce terme, à l'origine, se rattache à la notion de père étranger, et est employé dans ce sens pour signifier les ancêtres mythiques. Le terme espagnol «*catrina*» – dont le sens est «quelqu'un qui s'habille avec une affectation exagérée» – est utilisé pour indiquer une femme qui a quitté la condition de *mestiza*. Devenir *catrina*, *encatrinarse*, c'est d'abord changer de vêtements, abandonner le *ipil* traditionnel et porter le costume urbain : jupe, robe, ou, plus rarement, pantalon. Contrairement à son sens en espagnol, ce terme n'a pas de connotation péjorative. Le vêtement marque donc une partie importante de l'appartenance ethnique. De nos jours, de plus en plus de jeunes filles «s'encatrinent». Le phénomène de catrinisation est devenu, ces dernières années, si général qu'il n'est

plus significatif, la plupart des jeunes filles s'habillent à l'européenne mais elles restent mayas. Les hommes ont déjà, souvent depuis plusieurs générations, abandonné le costume traditionnel, d'ailleurs d'origine coloniale. Ils ne le conservent que pour les *haranas*, danses traditionnelles pratiquées lors de la fête du saint patron du village.

Le Yucatan compte environ deux millions et demi d'habitants. Une moitié parle maya et un nombre encore plus important le comprend². Même un *ts'ul* peut parler maya. Par son homogénéité linguistique et culturelle, le Yucatan constitue une sorte de pays à part au sein de la république mexicaine. Les Yucatèques, du moins lorsqu'ils habitent la campagne, sont des «mangeurs de forêt», qu'ils la cultivent ou qu'ils en chassent les animaux. Ils y pratiquent aussi l'apiculture et l'élevage bovin extensif.

2. LA FORÊT

Les villages yucatèques sont généralement construits au milieu de la forêt. Lorsqu'elle est haute, celle-ci a, en espagnol américain, un nom évocateur : *la mon-*

1 On emploie aussi, mais plus rarement, le terme *xuna'an* ou *xunan*, qui désigne une femme *ts'ul*.

2 La péninsule yucatèque est constituée de cinq entités : l'Etat du Belize, la région guatémaltèque du Peten et les trois états mexicains du Quintana Roo, du Yucatan, et du Campeche (cf. ch.5).

L'ethnie constituant les Mayas yucatèques occupe principalement les états mexicains. Pour simplifier, ces trois états seront désormais désignés par le terme générique de «Yucatan».

Des statistiques récentes (1995) correspondant à l'Etat du Yucatan donnent une population de 1.375 868 habitants de moins de cinq ans soit un peu plus d'un million et demi pour le seul état du Yucatan. La population parlant maya est estimée à 40% mais je pense que ces chiffres sont sous-estimés.

(Source : Ministère de la population et du logement, *Diario de Yucatan*, 30-12-1996).

- 3 Alfredo Barrera Vasquez la considère comme la divinité du maïs et propose une autre traduction : «le précieux bouton de feuilles». Un texte recueilli par Domingo Dzul l'identifie effectivement à une dame du maïs mais cela n'infirmes pas, au contraire, son patronage de la noix-pain. En tant que forme féminine de Chak (cf. tome 8, corpus, texte 63), elle est dame du pain sylvestre et cultivé et dame de la pluie. (Cf. Alfredo Barrera Vasquez, «Costumbres y religiosas del pueblo maya», in *Estudios lingüísticos*, tomo 2, 1981, p.195-213 et Domingo Dzul Poot, «Juntuul kolkaab, un milpero» in *Cuentos mayas*, tomo 2, 1986). Un texte recueilli à Xocen (tome 4, corpus, texte 7) évoque un livre de X-kanleox, livre divinatoire qui prévoyait tout ce qui allait arriver.

taña. Dans ce paysage plat, où les plus hautes éminences culminent à 300 mètres et où le moindre tertre de 20 mètres est une hauteur, le relief, c'est la forêt !

Du fourré touffu, où pénètrent les rabatteurs de cerf, à la forêt haute, dont les arbres mesurent trente mètres et plus, il y a un monde. Dans la forêt haute, le *ka'anal ka'ax*, habitent les pères et mères mythiques, les vencêtres. *Ka'anal ka'ax* est un mot qui amène l'eau à la bouche de quiconque le prononce car il est synonyme de gros rendements de maïs et de gibier à profusion.

Aujourd'hui, il faut se lever de bonne heure pour trouver de la forêt haute et marcher souvent une dizaine de kilomètres avant de découvrir, aux lisières des terres communales, une étendue de «montagne».

La forêt maya est composée d'espèces très variées. Citons le *chakah*, mou comme le beurre, abattu en deux coups de hache et qui sert à fabriquer les croix pour l'appel de la pluie. Le *kitinche'*, dur comme le fer sur lequel il est possible d'ébrécher une hache un peu vieille, le légendaire *ox* ou noix-pain, le bien nommé car le noyau de ses fruits permet de fabriquer un substitut du pain de maïs en période de disette. La principale mère Pluie porte d'ailleurs le nom de Ixkanleox, «Dame jaune feuille de noix-pain»³.

Ici, chaque arbre a une âme et, avec un peu de chance, on peut la voir se manifester sous la forme d'un serpent.

La forêt maya est impénétrable pour qui ne possède pas machette ou serpette. Bon nombre d'Européens s'y sont perdus et s'y perdent encore.

Il arrive aussi aux Mayas de s'y égarer, surtout lorsqu'ils sont enfants. Les gens du village pensent alors qu'ils ont été enlevés par les vencêtres et, dans le meilleur des cas, le chamane maya, le faiseur, les retrouvera étendus sans connaissance dans une grotte, au bout d'une durée pouvant aller jusqu'à dix-huit jours ! Une cure permettra de les soigner et d'en faire, si les conditions s'y prêtent, de nouveaux faiseurs.

Le Maya adulte, et plus particulièrement l'homme, se sent chez lui dans cette jungle. Elle est l'habitat des vencêtres ainsi que celui des vivants. Le paysan peut y passer la nuit à l'affût sur un arbre pour y surprendre le cerf, le paca ou l'agouti, ou bien dans son *pasel*, hutte édifiée dans un jardin en forêt.

Chaque année, il en défriche une nouvelle parcelle, une milpa (en maya milpa se dit *kol*: l'essart, ce qui indique bien sa relation avec la forêt), en général entre 1 et 4 hectares, et la nettoie soigneusement. Puis au temps de Yaxkin, le Jeune soleil, au mois de mars, lorsque la terre est brûlante, il mettra le feu aux essarts.

C'est ensuite l'attente anxieuse des premières pluies qui autrefois venaient le 3 mai, jour de la fête de la Sainte Croix, mais qui aujourd'hui se font souvent attendre jusqu'en juin.

Enfin, lorsque la pluie a arrosé la terre, le maya sort son *xul*, bâton de bois à pointe de fer, et plante dans chaque trou des graines de maïs, de haricot et de courge.

Sa journée finie, après avoir remercié les *vencêtres*, il reprend le chemin de son village pour y retrouver sa maison et sa famille, à moins qu'il ne passe la nuit dans son *pasel*.

Mais, comme tous les habitants de la forêt, les Mayas sont aussi de grands chasseurs. Certains villageois se spécialisent d'ailleurs dans cette activité dont ils tirent l'essentiel de leurs revenus. Quand la nuit tombe, il n'est pas rare de voir un paysan reprendre le chemin des bois. Il va «épier». Alors commence le monde à l'envers, le domaine de la forêt obscure. Le chasseur cohabite la nuit avec les êtres mythiques. Un être surnaturel se manifeste d'abord par un bruit étrange, un *laberinto*. Perché depuis plusieurs heures sur son arbre, notre villageois entend soudain un sifflement. Sans doute un petit-duc, un *ko'ak'ab*, se dit-il d'abord... Mais une pierre siffle à ses oreilles et vient le manquer de peu. Premier avertissement ! Bientôt, c'est une pluie de projectiles qui s'abat autour de lui. Cette fois-ci, plus de doute, il s'agit d'un petit arouche d'argile, un gardien fabriqué par les *vencêtres* pour protéger leur territoire de chasse.

La forêt fournit aussi au paysan d'autres richesses : bois de chauffage, charbon de bois et chaux sont aujourd'hui des activités commerciales qui apportent un revenu de complément au paysan. Les maisons aussi sont construites avec le corps des ancêtres, les arbres.

3. L'HABITAT ET LE MONDE DOMESTIQUE

Si certaines femmes se rendent aussi en forêt, principalement au moment de la récolte, la plupart sont plus à l'aise au village et passent une bonne partie de la journée dans leur cuisine.

En effet, le cycle du maïs ne s'arrête pas à la récolte, l'essentiel est encore à venir et le pain maya, plus encore que le grain, est l'image du cosmos.

Les pains cérémoniels, que seuls les hommes ont le droit de fabriquer, sont composés de plusieurs épaisseurs. Le pain de quatre couches représente les quatre coins du ciel ; celui de treize couches, les treize couches du monde céleste...

Quant au pain quotidien, c'est une sorte de galette, *wah*, que la femme pétrit tous les jours. Dans chaque village maya, vers onze heures du matin, un bruit régulier de percussion se fait entendre venant de tous les côtés à la fois. C'est le bruit des mains des femmes frappant sur les galettes pour les aplatir et, en leur imprimant un mouvement de rotation, les rendre semblables à la lune, l'aïeule des Mayas.

La cuisine est par excellence le domaine de la femme. Qu'elle soit une pièce indépendante ou un espace dans une pièce unique, son centre est constitué par les trois pierres du foyer.

Le chiffre trois est d'ailleurs associé à la femme et le *hets' mek*, cérémonie traditionnelle qui suit la naissance, est réalisé à trois mois pour la fille – les trois pierres du foyer – et à quatre mois – les quatre coins du ciel et des jardins – pour le garçon.

- 4 Cette pierre triangulaire, citée dans le Chilam Balam de Chumayel, rappelle les pierres triangulaires des Tainos, voisins caraïbes des Mayas (cf. Manuel A. Garcia, *Zemis en pierres trigonolithes*, 1994, p.186 et suivantes). Certaines de ces pierres ont d'ailleurs une forme analogue au sein tout comme les fruits du *yaxche'*, l'arbre cosmique des yucatèques.
- 5 Michel Boccard et Jean Louis Fradelizi, *Les vents bâtisseurs, la construction de la maison maya*, 1993
- 6 Le chapitre 5 traite aussi de l'organisation sociale et politique mais en considérant la société yucatèque dans son ensemble, maya et non maya, et en analysant les différences régionales.
- 7 C'est-à-dire reconnaissant la lignée du père et celle de la mère.
- 8 Règle de résidence consistant pour le jeune couple à s'installer à proximité de la résidence de la famille de la femme.

Selon les récits mythiques, la pierre de maïs originale, d'où surgit autrefois le monde, était triangulaire⁴.

La maison yucatèque est constituée d'une ou plusieurs cases généralement espacées à l'intérieur d'un jardin appelé du nom espagnol de *solar*. Dans ce *solar*, la femme élève des volailles et des cochons. Les cases peuvent être quadrangulaires mais sont plus fréquemment de forme absidale. La plupart sont construites en bois, les murs revêtus d'adobe et le toit de palmes, de chaume ou de carton ondulé. Autrefois, seuls les plus fortunés avaient des maisons de pierre et celles-ci s'élevaient traditionnellement au centre du village. De nos jours, elles sont toujours une minorité, mais on en trouve aussi à la périphérie. Cependant, la pierre est de plus en plus employée pour former la base de l'édifice. On voit aussi de plus en plus de maisons construites en «blocs» achetés à la ville où ils sont fabriqués industriellement.

Les Yucatèques considèrent que leur maison est vivante. Le processus même de la construction peut être conçu comme un prélèvement dans l'espace de la forêt- sous la forme de vencêtres-arbres – de matériaux vivants qui permettent de protéger la famille des agresseurs éventuels. Ceux-ci sont des vencêtres maléfiques qui prennent la forme de catastrophes atmosphériques (tempêtes...), d'épidémies, voire de simples vents frais pouvant provoquer des fièvres. Le choix de l'emplacement, l'orientation, l'exposition à la lumière dépendent de critères où le religieux et le fonctionnel sont souvent indissociables. Ainsi, on ne construira pas une demeure dans un angle de jardin de peur de l'exposer aux coups d'êtres mythiques qui

affectionnent ces emplacements. Elle sera de préférence édifée sur une hauteur pour être plus facilement visitée par les vencêtres bénéfiques mais aussi protégée des inondations et des moustiques⁵.

Une maison est traditionnellement occupée par une famille étendue composée de trois générations mais la tendance à s'installer par familles nucléaires se généralise de plus en plus.

4. ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE⁶

À l'époque préhispanique, et vraisemblablement jusqu'au XVIII^e siècle, les Yucatèques étaient organisés en lignages selon un système de filiation bilinéaire⁷ mais il ne reste plus que des traces de cette organisation. De même, les règles de mariage et de résidence ont progressivement évolué : la femme va toujours résider dans le village du mari mais on n'observe plus la résidence uxori locale⁸ de quelques années qui était encore de règle au début de ce siècle. Le choix du conjoint qui, à l'époque coloniale était de préférence un cousin croisé, est aujourd'hui libre, à l'exception peut-être de quelques villages du Quintana Roo. Les mariages sont principalement de deux types : entre filles du village et garçons de la ville et internes au village. Ces derniers sont majoritaires mais ne suivent plus de règles précises, si ce n'est une tendance à éviter les mêmes patronymes.

Comme l'organisation sociale, l'organisation politique tend à être aujourd'hui calquée sur le modèle mexicain. Cependant, dans l'est du Yucatan, et

surtout dans la région centrale du Quintana Roo, il existe des formes indigènes. Celles-ci consistent en une combinaison de l'héritage préhispanique et de celui de l'époque coloniale.

Ainsi, dans la région centrale du Quintana Roo, une organisation militaro-religieuse est apparue à la suite de la Guerre des Couleurs au milieu du XIX^e siècle. Cette société s'est constituée à partir d'un mouvement messianique caractérisé par l'apparition d'une croix parlante qui légiférait au moyen de messages. Elle a pris le nom de «société des croisés» (*krusoob*) et s'est divisée en plusieurs groupes, dont deux subsistent aujourd'hui, chacune commandée par un général ayant sous ses ordres lieutenants, caporaux et sergents. Le général est en principe sous la dépendance du patron de la croix assisté d'un prêtre qui possède la fonction d'organe de la divine parole et émet les messages d'une voix sifflante, et d'un interprète qui communique les messages au village. La croix continue de délivrer des messages, bien que moins fréquemment que par le passé. À l'exception de cette région et de quelques communautés de l'est comme Kanxok par exemple, l'organisation politique n'est plus un enjeu fondamental dans la plupart des villages yucatèques. À l'inverse, l'organisation religieuse est toujours essentielle et c'est souvent par elle que passent les enjeux politiques. On note aussi dans un certain nombre de villages une tendance à se regrouper par patronymes : il y aura ainsi par exemple le quartier des Canche, celui des Chan, et chaque quartier occupera un territoire de forêt situé dans la même direction.

5. LES RÊVEURS D'EAU

Les Mayas sont des rêveurs d'eau à l'image de leur ancêtre Pluie. Après les brûlis, on attend les pères Pluie, et, s'il le faut, on va à leur rencontre. Les faiseurs mayas sont des intermédiaires entre les vivants et les vécêtres. Souvent, un faiseur a été enlevé enfant dans la forêt haute par ces derniers afin de recevoir un enseignement. Il continuera de les rencontrer sa vie durant, que ce soit lors de vécus mythiques ou de rêves.

Lors de la principale cérémonie, l'appel de la pluie ou *cha'chak*, qui a lieu de la fin juin au début août, au moment où les pousses de maïs sortent de terre, les vécêtres sont conviés à un grand banquet (cf. tome 8). En échange, ils sont tenus d'irriguer et de fertiliser la terre. Les pères Pluie, à l'aide de leurs gourdes inépuisables, tirent l'eau des cénotes situés au centre du village dans lesquels autrefois avaient lieu des sacrifices humains. Ces rites de pluie existent depuis les temps préhispaniques bien qu'ils se soient transformés à maintes reprises, notamment tout au long des quatre siècles de la période coloniale.

La deuxième grande fête communautaire a lieu le jour du saint patron du village. Elle est un bon exemple de la manière dont les Yucatèques ont réinterprété en termes mayas les rituels d'origine espagnole. Chaque membre de la communauté appartient à une sorte de confrérie religieuse, le *gremio*, qui a pris la suite des confréries mayas de l'époque coloniale. Dans certains villages, comme Dzitas, il existe encore une organi-

sation plus complexe avec un système de charges comparable à celui observé dans d'autres groupes mayas comme au Chiapas (cf. tome 9).

Un des moments centraux de cette fête est la corrida (cf. tome 4). Celle-ci se déroule dans une arène carrée (c'était le cas des arènes espagnoles d'autrefois) représentant un cosmogramme maya. Au centre de cette arène, un arbre cosmique est planté auquel dans certains cas est adjoind un poteau cosmique. De nos jours, il arrive que celui-ci ait pris la place de l'arbre. A cet arbre, ou à ce poteau, un taureau a été attaché, fils du grand H-wan tul, maître du bétail et des toreros et héritier du monstre souterrain préhispanique.

La fête patronale est aussi celle de la fertilité et un de ses objectifs est d'harmoniser les produits de l'horticulture – représentés par l'arbre cosmique auquel sont accrochés des produits agricoles – avec ceux de l'élevage et de la chasse – représentés par le taureau.

Suivant les villages, d'autres rituels peuvent se dérouler lors de cette fête : le plus courant est le *k'ub pol*, « offrande de la tête », qui se danse avec une tête de cochon. On trouve aussi le *kots' kal tso* « tordre le cou du dindon », le plus connu étant celui de Dzitas en janvier lors de la fête de sainte Inés.

A Akankeh, dont le nom signifie « brame du cerf », se réalise encore au printemps une danse du cerf, héritée des temps préhispaniques et qui, semble-t-il, ne subsisterait que dans ce village.

Aux rituels dont la forme est maya se combinent aussi des rituels dont la forme est catholique. Ainsi, pendant que se prépare la danse de la tête du cochon, a lieu la procession en l'honneur du saint patron.

Le Carnaval, Noël, Pâques donnent lieu à des rituels dont la forme est nettement européenne, même si quelques éléments peuvent les insérer dans une trame maya.

Cependant, la conception que les paysans ont de ces rituels fait qu'on ne peut distinguer une religion de l'autre. Comme le disait un de mes amis, reprenant sans le savoir les propos du curé de Yaxcaba au début du XIX^e siècle, l'appel de la pluie est une *misa milpera* ou « messe des essarts ».

La vie villageoise est rythmée par les neuvaines, en l'honneur des différents saints et vierges du calendrier : quelques bougies, des chants, en espagnol le plus souvent, une distribution de sucreries constituent l'essentiel de ces cérémonies.

Le paysan ne procédera pas différemment lorsqu'il ira dans son jardin remercier les ancêtres, saints et pères Pluie mêlés, pour la récolte (cf. tome 8, récits et films).

6. TOI, L'ANIMAL, MON FRÈRE, MON ESCLAVE...

Le Livre du Chilam Balam de Chumayel parle des hommes comme les *alakob*, les animaux domestiques, de Mis*kit*ahau, le père souverain Nettoyeur.

Le souverain nettoyeur c'est à la fois le maître du monde souterrain et le grand serpent à sonnettes,

compagnon de Chak qui nettoie le ciel pour que puisse tomber la pluie.

La notion d'*alak* désigne l'animal domestique mais on peut penser que le terme maya avait à l'origine le sens plus général de compagnon animal.

Cette relation mythique entre les hommes et les grands ancêtres n'est pas sans rapport avec la relation qui unissait les hommes et les «dieux» mésopotamiens : ceux-ci aussi inventèrent les hommes pour leur servir de «bétail».

La question qui se pose est celle du sens de la domesticité. Les rituels apicoles, par exemple, indiquent qu'un rapport de respect unit l'apiculteur aux abeilles, de même les récits mythiques mettent souvent en scène le châtement d'un maître qui a maltraité son compagnon chien.

Suivant les espèces, on aura un type d'élevage, et donc de relation, différent.

L'élevage domestique concerne les volailles et les cochons.

Ces activités existaient vraisemblablement à l'époque préhispanique⁹ mais elles se sont intensifiées et orientées vers la commercialisation avec la conquête. Aujourd'hui elles constituent, comme c'est le cas dans d'autres sociétés, une réserve de valeur, tout à la fois banque et sécurité sociale.

L'apiculture, traditionnellement réalisée dans des ruches creusées dans des bûches (*hobon*) avec des abeilles locales (melipones¹⁰) se réalise, aujourd'hui avec des abeilles européennes ou africaines et dans des ruches à cadre. Le changement de formes de production est récent puisqu'il date des années

trente de ce siècle. Cette activité est, pour certains paysans, leur principale rentrée d'argent.

L'élevage bovin est une autre activité coloniale. Vaches et taureaux sont davantage considérés comme des animaux sauvages (cf. tome 4) sous le patronage de H-wan tul, le maître du monde souterrain. Activité lucrative certes, mais dont les fonctions rituelles sont encore importantes.

Enfin l'élevage de chèvres et de moutons, de chevaux et d'ânes est plutôt minoritaire même si, pour certains paysans, il peut être une source de revenu essentielle.

Quant à la chasse, elle ne peut se comprendre indépendamment de la milpa dont nous avons parlé dans notre chapitre sur la forêt. Elle reste le fondement de la relation mythique à l'animal qui permet de penser les autres relations et notamment le rapport au taureau et au cochon.

Avec le développement de l'élevage, au sens moderne, dont celui du cochon est le prototype, la relation change de qualité. L'animal, d'un frère et d'un alter-ego, – traditionnellement chaque enfant naît avec un double animal – devient un esclave.

Les animaux les plus chassés sont bien sûr le cerf mais aussi le dindon sauvage, l'agouti, le paca, le tatou, le lapin et différentes espèces d'oiseaux. Le pécari, s'il est toujours chassé, est devenu rare.

9 Pour les volailles, on en est sûr, pour le cochon il est probable que le pécari était en partie élevé : on en a des indices convaincants à Cozumel (cf. tome 6).

Il y avait sans doute aussi un élevage de chiens dont certaines races devaient être utilisées pour l'alimentation (cf. Raúl Valadez Azóa, *El perro mexicano*, 1995).

10 Seules les melipones de l'espèce *boecheii* donnent lieu à une véritable apiculture, les différentes espèces de trigones (cf. tome 15, Glossaire) sont aussi exploitées mais elles sont laissées dans leur habitat naturel (troncs creux, trous dans la terre ou dans la pierre, mottes de terre...) même si parfois elles sont déplacées à l'intérieur du village. Depuis peu, sous l'influence des Brésiliens, des tentatives d'adaptation de certaines trigones et de *Melipona boecheii* dans des ruches construites en planches ont eut lieu mais cela est le fait d'apiculteurs «ts'ul».

7. DANS LA JUNGLE DES VILLES

Depuis très longtemps, les Mayas construisent et habitent des cités. Aujourd'hui encore, un grand nombre de Yucatèques y vivent et entretiennent des rapports diversifiés avec leurs cousins des campagnes. Tout habitant du village a d'ailleurs un proche parent à la ville et une majorité va régulièrement y travailler pour des durées variant d'une semaine à plusieurs mois. Il y est généralement maçon ou, pour la jeune fille, employée de maison.

Les villes du Yucatan sont de taille variable.

Ainsi une agglomération moyenne comme Izamal, la ville d'Itsam, le grand vencêtre cosmique (cf. tome 4) a 25.000 habitants.

La capitale, Mérida, a plus de sept cent mille habitants. Elle est mieux connue au Yucatan sous le nom de Ho', diminutif de Ixkansiho' «Au milieu des hautes saponaires» que l'on peut aussi traduire par «celle qui est née du ciel».

La saponaire, en dehors de ses vertus nettoyantes bien connues, était utilisée par les Mayas de l'époque préhispanique lors du rituel d'initiation (*sihil*, «naissance») et son nom maya *sihom* signifie d'ailleurs «celle qui fait naître».

Merida, ou Ho', est une communauté très maya. On y parle, on y écrit, on y mange, on y chante et on y danse maya !

Il n'est pas rare de croiser dans les banlieues des processions religieuses comme l'offrande de la tête du cochon.

Un grand nombre de faiseurs habitent également les villes et sont consultés par toutes les couches de la population. A côté des herboristes traditionnels (*yerbateros* ou *h-men** (*x-men*)) il existe une autre catégorie de chamanes, les *espiritistas* ou spirites, qui pratiquent leur art possédés par l'esprit d'un ancêtre. Ces spirites sont un autre exemple de cette synthèse originale de la religion préhispanique et de la religion coloniale qu'est la religion populaire yucatèque. Bien qu'on en trouve aussi à la campagne, ils prédominent en ville. Le terme de spirite renvoie à un mouvement religieux apparu aux Etats-Unis d'Amérique au milieu du XIX^e siècle à la suite du vécu mythique d'une famille de Hydesville (Etat de New York). Mais il est possible que des influences plus anciennes, comme par exemple la tradition des spirituels de l'ordre franciscain, dont certains adeptes étaient possédés par l'Esprit Saint, soient décelables dans ces pratiques. Plus généralement, l'importance des spirites yucatèques, très bien intégrés à la pratique populaire, s'explique par la concordance entre les vécus mythiques spirites et les vécus mythiques traditionnels. Des chamanes spirites se retrouvent d'ailleurs dans différentes régions du Mexique.

Depuis une quinzaine d'années, une ville champignon a poussé sur la côte est du Quintana Roo. Il s'agit de Cancun, nouvel Acapulco mexicain. C'est aujourd'hui un lieu de migration important et bon nombre de familles mayas y vivent, poursuivant ainsi la tradition urbaine des Yucatèques. Le voisinage des hôtels a cependant pour effet de modifier beaucoup plus le

mode de vie traditionnel qu'à Merida. Cancun est ainsi une ville très peu maya même si de nombreux mayas l'habitent.

Le secret du peuple yucatèque doit être recherché dans cette étroite association entre les capacités d'adaptation d'une population, située à un carrefour géographique et politique et ce depuis les temps pré-hispaniques, et la résistance originale de la terre à tout système de culture qui n'en accepte pas les règles.

La parole des faiseurs d'aujourd'hui fait écho à celle des *chilam** d'autrefois :

«La terre est vivante, *kuxa'an**, il faut la nourrir, et quiconque ne la nourrit pas devra en payer le prix».

8. CHILAM BALAM RENTRE CHEZ LUI...

Chilam Balam me montra du doigt les touristes japonais occupés à photographier l'intérieur de la cathédrale de Ho'.

– Tu vois, ceux-là sont devenus tellement pauvres qu'ils sont obligés d'emprisonner les images dans leurs boîtes car ils ne savent plus rêver... Allons, il est temps de retourner chez moi.

Il me sourit et sortit de son *sabukan* un masque de jaguar qu'il appliqua soigneusement à sa peau. Un instant je le distinguais encore, puis son image devint de plus en plus transparente et finit par se confondre

avec la fumée des cierges qui se consumaient dans la chaleur de l'après-midi.

Je sortis lentement, encore habité par sa présence et sur le porche de la cathédrale, levant les yeux au ciel, il me sembla voir se dessiner dans les nuages comme un immense jaguar... Deux éclairs jaillirent et, quelques minutes plus tard, de lourds nuages se rassemblaient au dessus du zocalo de Merida... Et le ciel creva dans un orage d'une rare violence.

Chapitre 3

Les labyrinthes sonores

Organisation matérielle

On trouvera dans les différents tomes de cette encyclopédie non seulement des textes mais aussi des films.

Chaque fois que cela a été possible, j'ai complété le corpus de textes par un corpus de pratiques mythiques et le film vidéo m'a paru le moyen le plus approprié pour en rendre compte.

En revanche, j'ai réduit au maximum, pour cette édition, l'iconographie autre que vidéographique : quelques reproductions extraites des codices figurent dans le tome 8, des reproductions de disques d'or dans le tome 6 et des dessins illustrent certains aspects des mythes.

Chaque tome se composera de deux sections :

1. le corpus où figurent textes mayas et traductions françaises.

Lorsque l'original est en espagnol, seule la traduction française est donnée, sauf pour les textes du XVI^e siècle.

Les films, édités sur cassette jointe aux tomes correspondants, sont intégrés dans le corpus.

2. l'analyse du corpus.

L'ensemble est complété par un tome d'introduction (tome 1) et un tome de conclusion (tome 15) où figurent index, bibliographie, glossaires¹, répertoire des conteurs ainsi qu'un dictionnaire philosophique et religieux expliquant les principales notions rencontrées tout au long de ces études. Chaque mot figurant dans ce vocabulaire est suivi d'une étoile (*).

1 En tout quatre glossaires, dont les termes sont regroupés à l'Index :
 – un glossaire général
 – un glossaire des vécêtres
 – un glossaire des plantes
 – un glossaire des animaux
 (cf. tome 15, Glossaires).

- 2 En effet, si on écarte le tome 1 d'introduction, on retrouve trois ensembles de trois tomes, soit neuf tomes.
Bolon signifie à la fois «neuf» et «nombreux», «multiple». Ce peut être aussi le sens de *ox* qui signifie généralement «trois». Le trois est d'ailleurs incalculable selon la divination arithmétique des Mayas, le *Bolon ixim*, «les nombreux maïs», (cf. tome 8, doc. 72).
- 3 Toujours en écartant le tome d'introduction et le tome 15 qui regroupe les outils de recherche.
- 4 La forme canonique est d'attribuer neuf couches au monde souterrain et treize au monde céleste mais elle n'est pas toujours respectée.

Organisation générale

Il fallait trouver une organisation qui, sans enfermer le réseau vivant des mythes dans un carcan classificatoire, dégage cependant des lignes de force, de façon à s'orienter dans ce labyrinthe.

J'ai dans un premier temps organisé ces matériaux à l'intérieur de trois sections qui portaient des origines de la société maya pour arriver à l'époque contemporaine, lorsque les saints chrétiens furent intégrés à l'intérieur de la grande famille des ancêtres mayas sous le nom de *kichkelem ts'ulob**, magnifiques étrangers.

Le premier volet traitait des pères et mères fondateurs, le second des voies du sang, c'est-à-dire de la mythologie du sacrifice, et le troisième des ancêtres ou vénétrés chrétiens.

Cette tripartition s'est ensuite développée suivant un axe spatial depuis les profondeurs du sous-sol jusqu'au domaine céleste.

En effet, les premiers ancêtres habitent le domaine souterrain, le plus fondamental, et les magnifiques étrangers le ciel, les pères Pluie et les serpents ailés allant d'un domaine à l'autre.

L'espace sacrificiel permet de relier ces deux extrêmes en passant par la surface terrestre, occupée par l'être humain, et en établissant une circulation entre le bas et le haut.

Dans un mouvement presque parfait, chaque strate s'est à son tour divisée en trois, donnant ainsi neuf mouvements, la neuvième résumant l'ensemble du cycle et donnant la clef du labyrinthe.

C'est ainsi que procèdent les récits d'origine maya, en racontant comment le monde, né d'une pierre de maïs, se fragmente ensuite en couches, chacune habitée par un guerrier suspendu dans le vent (cf. tome 8, corpus, texte 4).

Je donne ci-contre le schéma qu'anime une telle organisation.

Une telle organisation avait bien sûr quelque chose d'arbitraire et en même temps de ludique. Je jouais sur la numérogie maya : trois se fragmentant en neuf, nombre maya du multiple et de l'in(dé)fini². Certains thèmes tombaient hors champ, d'autres, rattachés à ces neuf couches, avaient par ailleurs une organisation autonome : c'est le cas du maïs, de l'astronomie, du cerf, des Gardiens Jaguar, les Balam, et de leurs représentants humains, les *chilam**, ces prophètes historiens qui, à l'orée des temps coloniaux, nous transmettent en écriture latine l'antique sagesse.

Quatre tomes suivirent donc et j'atteignis ainsi le chiffre, non moins maya, de treize. En effet, dans la plupart des rituels mayas, on peut choisir neuf ou treize comme fondement de l'organisation car, suivant les traditions, les couches du monde sont au nombre de neuf ou treize³, ce dernier étant le chiffre ultime⁴.

Ce qui m'amena à la composition suivante :

(Tome 1 : Introduction)

Tome 2 : Ancêtres et serpents :
mythologie du ciel et de la terre.

Tome 3 : X-tabay, mère cosmique :
mythologie de l'amour.

Tome 4 : H-wan tul, maître du monde souterrain :
mythologie du bétail et de l'argent.

Tome 5 : La corde de vie ou
le cordon ombilical céleste.

Tome 6 : Le Way kot, Dans le brasier de l'aigle :
mythologie du sacrifice, du commerce
et de la guerre.

Tome 7 : Les arouches, capteurs d'ancêtres :
mythologie de la fabrication des «dieux».

Tome 8 : Chak et ses chevaux :
mythologie de la Pluie et de la fertilité.

Tome 9 : Les frères Jacques et leurs sœurs les Vierges :
l'unité mythique du pays yucatèque.

Tome 10: La croix-arbre et notre seigneur Jésus Christ :
l'axe du monde.

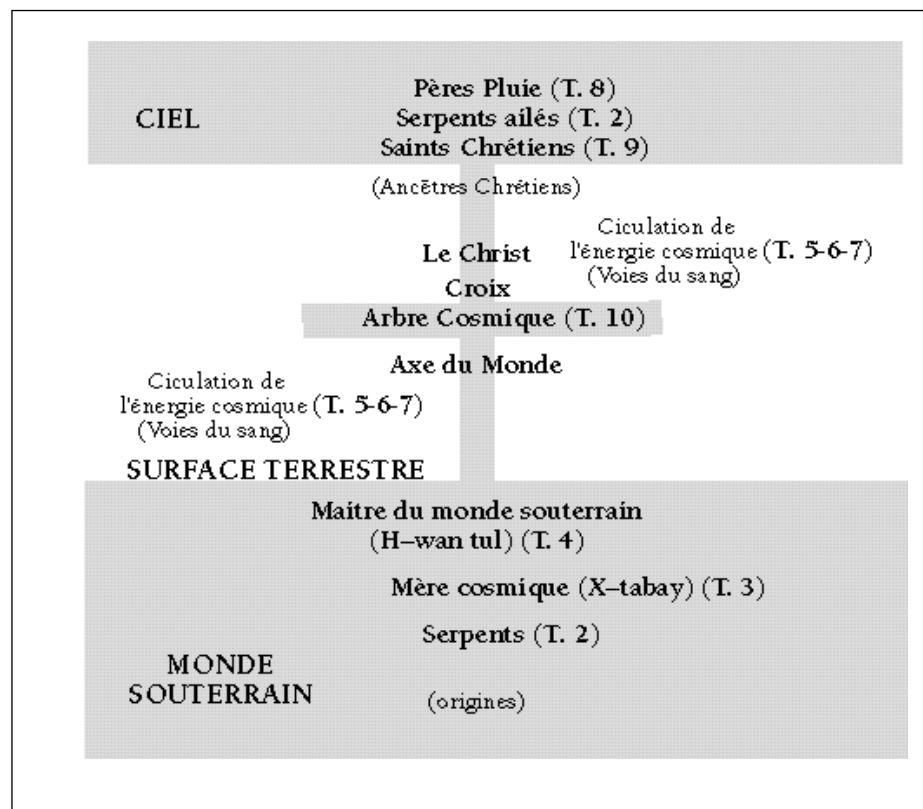
Tome 11 : L'«oisèleté» ou le monde des oiseaux.

Tome 12 : Les livres de Chilam Balam,
le prophète Jaguar.

Tome 13 : Les Balam, Gardiens Jaguar.

Tome 14 : Thèmes variés (Tamaychi, les rois mayas,
le maïs, le cerf, les abeilles...)

(Tome 15 : Outils de recherche)



- 5 En yucatèque, cheval et tapir sont associés et désignés par un même mot, *ts'imín*. Ce sont des cousins zoologiques qui appartiennent tous deux à l'ordre des périssodactyles.

Présentation des différents tomes

TOME 2 : ANCÊTRES ET SERPENTS:

MYTHOLOGIE DU CIEL ET DE LA TERRE.

Les figures de serpents sont nombreuses dans la mythologie yucatèque, certaines bénéfiques, d'autres maléfiques.

Un inventaire précis de l'erpétofaune et une étude morphologique et comportementale des principaux serpents m'a permis de préciser le rôle mythologique d'une dizaine d'espèces, parmi lesquelles le *ahau kan* ou *tsab kan*, souverain des serpents et compagnon de Chak, mieux connu sous le nom de serpent à sonnettes, la *chayil kan*, ou serpent *chayil*, associé à la mère cosmique, le *wayan choch*, serpent si redoutable que l'on hésite à mentionner son nom, l'*och kan*, le boa protecteur des maisons et des villages, le *k'ok'ob kan* dont la parole enseigne la sagesse...

Bien que certaines espèces se retrouvent dans différentes sections de cette mythologie, ce tome permet d'en réaliser l'inventaire et d'indiquer leur distribution.

Leur fonction la plus importante est sans doute celle qui les met en relation avec la régulation de l'eau des cenotes, ces puits du temps, seules sources d'eau permanente de la partie nord de la péninsule (cf. chapitre 5) dont ils sont les protecteurs. Dans ce rôle, auquel ne prétendent que quelques espèces, leur place archétypale de maîtres du monde souterrain, présents aux origines du monde et premiers animaux à avoir été créés, se combine avec celle de maîtres

du ciel en déployant cette forme si caractéristique de la Mésoamérique, l'oiseau-serpent, X-kukikan ou Kukulcan, que les Mexicains appellent *Queztalcoatl*. Les codices préhispaniques les représentent sous la forme de serpents à crinière, *tsuk kan*, et ils adoptent, avec la conquête, la tête du cheval.

Ces serpents-chevaux coloniaux sont très proches des dragons européens et c'est d'ailleurs le nom qui leur est parfois donné.

Cette relation serpent-cheval⁵ renvoie aussi au couple serpent-tapir présent en Amérique centrale et en Amérique du sud. Dans un grand nombre de ces sociétés, serpent et tapir se retrouvent en position d'ancêtres principaux qui engendrèrent le monde et les hommes (cf. tome 8).

TOME 3 : X-TABAY, MÈRE COSMIQUE:

MYTHOLOGIE DE L'AMOUR.

En relation étroite avec la figure de la *chayil kan*, la X-tabay est un personnage polymorphe, bien que sa popularité auprès des folkloristes ait contribué à masquer une partie de ses traits.

En tant que mère cosmique, elle est la vraie reine du monde, la première souveraine et son caractère démoniaque, d'origine coloniale, est le produit d'un clivage de son double aspect, nourricier et dévorant, caractéristique de la plupart des mères originelles.

C'est aussi la lune, successivement jeune et vieille, dont la mère du nain d'Uxmal est une figure.

Pour créer le monde, elle se dédouble, mère-père,

et en s'auto-engendrant, produit un père cosmique que nous retrouverons au tome 4.

Les récits et les vécus mythiques ont conservé bon nombre de ses attributs. Outre sa relation au serpent *chayil*, elle est associée à l'engoulevent, au héron, à la dinde, au cerf – sous la forme de *Sip**, le patron des cerfs –, à la fleur – et tout particulièrement à la *nikte* ou fleur de frangipanier, fleur de l'érotisme et à son correspondant espagnol, la rose, – au sacrifice, à l'arbre cosmique qui est le véritable axe de la mythologie maya, aux cactus et notamment au *tsakam* ou nopal yucatèque.

Par l'intermédiaire de la racine *tab**, qui signifie «lien», elle est reliée à la corde et donc à toutes les activités en relation avec la corde : du tissage à la pendaison en passant par la chasse au lien. Elle reprend là l'ensemble des attributs de *Ix tab*, la dame de la corde préhispanique.

Elle est aussi l'une des identités de la Tante arc-en-ciel, *Ix kit chel*, connue à l'époque préhispanique sous le nom d'*Ix chel*, patronne de l'amour, de la sexualité et des accouchements, de la médecine et du tissage.

C'est en tant que patronne de l'amour et des rapports sexuels qu'elle permet aujourd'hui de décrire une véritable mythologie des rapports amoureux à travers les relations mythiques qu'elle établit avec les hommes et les femmes mayas (mais sa clientèle est prioritairement masculine) donnant à chacun(e) suivant son désir.

TOME 4 : H-WAN TUL, MAÎTRE DU MONDE SOUTERRAIN, MYTHOLOGIE DU BÉTAIL ET DE L'ARGENT.

H-wan tul est l'homologue masculin de la X-tabay mais si la colonisation l'a diabolisé comme sa parèdre – il est aujourd'hui l'équivalent du diable aux côtés du Kisin de l'époque préhispanique – elle l'a aussi installé en position dominante bien qu'à l'origine le principe féminin fût premier.

Il est le roi Rouge, *Chak ahau* et, jouant sur la polysémie de *Chak*, il peut être aussi un roi de Pluie (cf. tome 8). Il devient alors le maître de la terre et du ciel, reprenant les attributs du grand *Itsam*, l'iguane céleste et la rosée du ciel.

Il est aussi identifié à l'arbre cosmique dont certains récits lui attribuent la partie céleste confiant la partie souterraine à sa parèdre, ce qui est un aveu implicite de l'antériorité de cette dernière.

Sa fonction principale est cependant d'être un maître des richesses de ce monde et, comme au Yucatan colonial l'élevage bovin devient la principale source de richesse, il est le patron des taureaux, des éleveurs et des toreros.

La corrida, dérivée de la forme espagnole, est devenue le rituel de H-wan tul et s'est substituée aux anciens rituels de nawalisme (la métamorphose en son double animal) associés au serpent (vraisemblablement le boa).

H-wan tul est aussi lapin, animal dont il garde la marque dans son nom (*tul/t'ul*⁶ : lapin mais aussi H-wan qui peut se lire Juan, notre Jeannot lapin). Il

6 Si *t'ul* ou *t'u'ul* est la forme commune pour «lapin» il existe aussi une variante libre, *tul*. Les différentes formes du nom de H-wan tul/t'ul sont discutées dans le tome 4.

7 Il y a encore deux décennies, on considérait les Mayas comme un peuple plutôt doux ne pratiquant qu'occasionnellement le sacrifice humain à l'inverse de leurs sanguinaires voisins, les Aztèques. Aujourd'hui on comprend le sacrifice comme une forme essentielle de la religion et de l'organisation sociale méso-américaine, les Aztèques ne représentant que l'aboutissement, et la fin, de cette organisation. Sur le sacrifice des anciens mayas on lira avec profit de Marie Ellen Miller et Laura Schele, *Blood of kings*, 1986.

8 On voit ici comment la mythologie du sacrifice est aussi une mythologie du maïs. Celui-ci, mélangé aux sangs du serpent et du tapir, permet de pétrir le premier homme.

9 Chez les Mayas Yucatèques, étrangers et ancêtres sont étroitement associés puisque un même terme, *ts'ul*, les désigne. Le *ts'ul*, qu'il soit mexicain ou espagnol, est toujours un père éloigné, ce qui explique que les Mayas aient reconnu, au moment de la conquête, les Espagnols comme leurs ancêtres descendus du ciel pour les châtier (cf. Michel Boccard «Un père éloigné : la notion de dzul dans la société maya yucatèque», 1989, p. 386-408 et infra, ch.5).

10 Cf. Alfredo Barrera Vasquez, *La significación de los morfemas Zac (s a k) y Chik (ci'ik) en los nombres Sacbe y Sacchic (Sensontle)*, 1981.

partage d'ailleurs ce nom avec un autre personnage plus comique que terrible, une synthèse du coyote américain et du Juan espagnol, et qui n'a plus aucun rapport avec les taureaux.

Enfin il incarne une autre figure emblématique de la mythologie européenne : l'homme sauvage.

TOME 5 : LA CORDE DE VIE

OU LE CORDON OMBILICAL CÉLESTE.

Avec le tome 5, nous quittons le domaine des ancêtres pour entrer dans celui de la médiation humaine avec la mythologie du sacrifice. Notre encyclopédie confirme les récentes découvertes des archéologues sur l'importance du sacrifice en pays maya⁷.

L'identification de la corde de vie – *kuxan su'um* – avec le cordon ombilical des Xiu, un des plus importants lignages de l'époque de la conquête, dont la capitale est la ville de Mani où vécut la mère du nain d'Uxmal, permet de proposer une interprétation des guerres incessantes qui opposèrent les différentes chefferies yucatèques.

Dans une version, le nain d'Uxmal marque notamment sa suprématie en se faisant traverser de part en part par la corde de vie. Cela confirme l'hypothèse que l'objectif principal de ces guerres, opérant plutôt sous la forme de raids que par de véritables batailles, était d'obtenir des victimes pour le sacrifice.

Les victimes étaient destinées à accroître la circulation du sang, et donc de la nourriture, circulant à l'intérieur de cette corde de vie dont le maïs était l'un

des composants essentiels⁸. Cette nourriture était destinée aux ancêtres mythiques du lignage qui, en échange, pourvoient les hommes en pluie.

Nous ne sommes pas très éloignés ici de la logique en vigueur chez des chasseurs cueilleurs sud-américains tels que les Jivaros.

C'est sans doute dans la personnalité du nawal, forme par excellence du chamane, et dans la centralisation du pouvoir qu'il rend possible, que réside la différence essentielle avec les sociétés segmentaires. Mais adhérant fondamentalement à la logique de la métamorphose, il ne peut fonder une logique de l'échange qui lui permettrait de construire une société centraliste ouvrant la voie à un État.

La société yucatèque apparaît donc condamnée à des luttes incessantes pour le pouvoir entre les différentes chefferies qui fonctionnent comme des macro-lignages. De temps à autre le chef, ou Halach* Winik*, «homme véritable», accède à un pouvoir plus important qui fait de lui un souverain, mais son pouvoir est rapidement menacé et sa tyrannie dénoncée.

Le mythe de la corde de vie prend à l'époque coloniale la forme d'une course entre «roi des Mayas» et «roi des *ts'ul**⁹», ou «roi des Espagnols», sur un *sakbe* céleste. Les *sakbe*, «chemins blancs ou artificiels»¹⁰, sont les voies de communication des anciens Mayas et sont toujours présents dans les mythes.

Cette course où le cheval sera relayé par les automobiles ne prendra fin qu'au Jugement Dernier lorsque le roi usurpateur en perdant l'équilibre sera happé par Hapay Kan, le serpent avaleur de mondes.

**TOME 6 : LE WAY KOT, DANS LE BRASIER DE
L'AIGLE: MYTHOLOGIE DU SACRIFICE,
DU COMMERCE ET DE LA GUERRE.**

L'intérêt de ce tome est de situer le sacrifice au cœur même de la fonction de métamorphose et des attributions du nawal.

Le nawal, en yucatèque le way*, est le maître de la métamorphose et obéit aux ordres de son patron H-wan tul. Le plus important et le plus puissant des nawals est le Way Kot ou nawal aigle.

Le Way Kot est un messenger commerçant qui vient vendre aux ancêtres les victimes du sacrifice.

À l'époque coloniale, il entre dans l'histoire et s'incarne dans différentes communautés. Le plus célèbre est celui de Yaxcaba, don Claudio Padilla, qui fut effectivement maire du village en 1828 et qui se livra à des activités de commerce et de contrebande.

Une incursion dans la mythologie des Mayas tzotzils et quichés permet de préciser la fonction du commerce et ses rapports avec l'art du nawal et de la métamorphose.

Le commerce est pensé comme une activité de prédation qui, comme la guerre, a pour objectif de renouveler et d'accroître la part d'énergie vitale disponible pour un groupe social donné¹¹.

L'apport principal de la mythologie du Way kot, outre les contributions qu'elle apporte à une théorie historique du mythe, avec notamment la mise en évidence de la notion de «vécu mythique de masse», est de fournir une théorie populaire du sacrifice qui permet de montrer comment il fonctionne comme fon-

dement des relations de pouvoir dans la société maya et comment il est relayé aujourd'hui par les rapports marchands de la société capitaliste.

**TOME 7 : LES AROUCHES, CAPTEURS D'ANCÊTRES,
MYTHOLOGIE DE LA FABRICATION
DES «DIEUX»**

Dans la lutte pour le sang et la subsistance, les Yucatèques disposent d'un autre moyen : fabriquer des «dieux», suivant l'expression de Landa, l'évêque inquisiteur du XVI^e siècle, ou, plus précisément, fabriquer des capteurs d'ancêtres. Le nain d'Uxmal fut, suivant une tradition, le premier faiseur d'arouches.

Aujourd'hui, on ne fabrique plus d'arouches mais de très nombreux récits continuent de conter les aventures des arouches ou Ah lox k'atob¹², «les boxeurs d'argile», auxquels les anciens chamanes donnaient la vie en leur offrant leur sang, et qui gardent toujours les territoires de leurs anciens maîtres.

Par des rituels appropriés, on peut encore mettre ces petits personnages à son service, que ce soit pour protéger un champ ou acquérir un droit exclusif de chasse sur un territoire.

L'hypothèse, faite par certains préhistoriens, selon laquelle les rituels d'offre de sang servaient à faire descendre les ancêtres et à les faire agir au profit des souverains, trouve, avec l'analyse des récits d'arouches, un début de confirmation.

Dans la mythologie des arouches, la catégorie de mythe, telle que je la propose¹³, se déploie dans des rituels, des vécus – audition des arouches dans la forêt, rencontre

11 Le groupe social peut être conçu comme un lignage étendu. Le lignage (*ch'ibal*) s'étend alors jusqu'aux limites de la chefferie et devient ainsi, au sens de l'ethnologie classique, un clan. Les Xiu sont un bon exemple de cette forme politique et mythique du lignage.

12 Cette décomposition est proposée par l'ethnologue Daniel G Brinton en 1885 (cf. *El folk-lore de Yucatan* (1885) 1976)

13 Cf. supra chapitre 1.

- 14 Curieuse coïncidence : des labyrinthes harmoniques surgissent dans le dernier album de Corto Maltese, *Mû*, en plein cœur de la forêt maya (Hugo Pratt, *Mû*, 1992). Mais peut-être Hugo Prat a-t-il lui aussi entendu les arouches ?
- 15 X–Hahil est aussi le nom d'une petite fleur bleue, couleur de pluie.
- 16 Cf. *Chanter et danser la pluie qui tombe*, tome 8, corpus, doc. 66.

avec un de ces petits personnages...- et des récits.

Les arouches ont aussi une forme tangible sous l'apparence de petites statuettes d'argile ou de cire.

Ceux qui les détiennent sans connaître les paroles et les gestes appropriés pour se les concilier s'exposent au risque d'être frappés par l'énergie vitale qui y est enclose et leur destin est la maladie ou la mort.

J'ai envers les arouches une dette plus personnelle, celle de m'avoir fourni le titre de cette encyclopédie : les labyrinthes sonores sont en effet des constructions sonores dans lesquelles les arouches, maîtres de la musique et du *tunk'ul*, le tambour maya, enferment les hommes qui ne respectent pas les règles¹⁴.

TOME 8 : PLUIE ET SES CHEVAUX: MYTHOLOGIE DE LA PLUIE ET DE LA FERTILITÉ

Les pères et les mères Pluie sont la catégorie d'ancêtres qui se rapprochent le plus des saints chrétiens, les magnifiques étrangers. En témoignent leurs montures qui, tout en conservant l'ancien nom des tapis de pluie, ont pris la forme espagnole des chevaux.

8.1 Les rêveurs d'eau, origine de l'eau et de la pluie.

Ce sont, comme pour l'histoire du nain d'Uxmal, des contes qui nous présentent ces thèmes mythiques des origines.

Aux origines de l'eau, on trouve un rêve de pluie.

En ce temps-là, la terre était asséchée et Chak, qui n'était pas encore Pluie, se demandait comment y remédier.

Alors lui apparut en rêve une merveilleuse jeune fille qui lui révéla où aller le chercher.

Cette jeune fille, c'est notre mère cosmique, la mère du nain, mais c'est aussi l'eau *suhuy**, l'eau originelle qui n'a jamais vu le soleil et qui se trouve dans les profondeurs de la terre yucatèque.

Le conte de X–hahil, l'eau, qu'une variante appelle *suhuy ha'*, l'eau originelle¹⁵, nous narre comment la jeune fille fut ravie par les rayons du soleil de l'aurore et fut ensuite sauvée par le prince Pied de terre rouge, Kankabi yok, aidé par Vent d'ouest. Dans ce récit Vent d'ouest est le *t'up**, le benjamin et le plus puissant des pères Pluie, alors que dans d'autres versions cette place est celle de Vent d'est.

Cette eau de pluie d'abord enclose dans le centre de la terre, à l'intérieur de l'arbre cosmique le *yaxche'*, va ensuite gonfler les nuages. A l'époque préhispanique, le nuage est le corps du crotale mais il devient à l'époque coloniale celui du cheval.

Lorsque les chevaux lâchent leurs charges de pluie, ils s'affaiblissent et courent le risque de tomber, victimes des attaques de vencêtres associés à la sécheresse.

Ces combats mythiques entre Pluie et Soleil, eau et feu, sont aussi figurés dans le rituel du *t'up k'ak'*, l'extinction du feu, dont on peut suivre la trace dès le XVI^e siècle et que j'ai filmée en 1990 dans le village de Tabi¹⁶.

Dans cette section, je propose aussi une analyse du corpus de Pluie tel qu'il nous a été transmis dans les codices préhispaniques de Dresde et de Madrid.

On y suivra notamment la figure du chien caniculaire puis, à l'époque contemporaine (mais peut-être

déjà aux temps préhispaniques ?), celles du raton laveur et du coati, porteurs de sécheresse.

8.2 L'appel de la pluie

C'est un rituel qui est au centre de cette section. En effet, le principal rituel agricole, véritable pendant de la fête patronale dont j'ai présenté le rituel central, la corrida, au tome 4, et que nous retrouverons au tome 8, est le *cha'chak* ou appel de la pluie.

Cette cérémonie reprend les éléments décrits dans la première section en les ancrant dans la réalité d'un territoire particulier. C'est aussi l'occasion pour chaque *h-men** ou faiseur de développer ses qualités et de mettre en œuvre ses secrets, en somme d'exprimer tout ce qui constitue son style.

Suivant les régions, le symbolisme s'appuie sur des éléments préhispaniques (importance des grenouilles, couches de pain symbolisant les couches du cosmos...) ou chrétiens mais réinterprétés dans une logique maya : l'appel de la pluie devient alors une véritable *mesa milpera*, « messe de la milpa » et ce, dès la période coloniale.

J'ai apporté une attention toute particulière aux chants, à leurs mélodies et à leurs paroles.

Les associations sémantiques que permet la construction syntaxique dite parallèle où un même vers est répété à plusieurs reprises en changeant un seul élément, enrichissent notre connaissance du symbolisme de pluie. C'est ainsi notamment que la parole sainte est associée à la parole du serpent *x-k'ok'ob*, serpent de sagesse dont il est possible qu'il jouait déjà ce rôle à l'époque préhispanique.

TOME 9 : LES FRÈRES JACQUES ET LEURS SŒURS LES VIERGES: L'UNITÉ MYTHIQUE DU PAYS YUCATÈQUE.

Du village de Nunkini, situé dans la partie orientale de l'Etat de Campeche, à la petite ville de Tekax, au sud de l'Etat du Yucatan, il existe un véritable chemin de saint Jacques jalonné par plusieurs villages dont ce saint est le patron.

La mythologie de saint Jacques est emblématique de la place qu'occupent les saints, les magnifiques étrangers depuis l'époque coloniale.

A Halacho par exemple, saint Jacques est un véritable redistributeur de maïs et sa geste illustre le rôle que jouèrent les confréries de saints aux XVII^e et XVIII^e siècles¹⁷.

Les rapports des saints avec les pères Pluie, soulignés notamment dans un texte du début du XIX^e siècle par le curé de Yaxcaba, n'excluent pas de nombreuses autres fonctions que les fêtes patronales mettent en scène.

Les vierges sont les héritières des mères mythiques et ont pu développer, sous leur vernis chrétien, des fonctions qui étaient celles de leurs homologues mayas à l'époque préhispanique.

On les retrouve associées au serpent, au cerf, au dindon (qui devient le coq ou la poule aujourd'hui), animaux que nous avons vu associés à la mère cosmique, la X-tabay.

Elles accompagnent également saint Jacques dans ses voyages à cheval ainsi que saint Michel, patron des pères Pluie.

17 C'est à Nancy Farriss que revient le mérite d'avoir mis en évidence ce rôle dans son travail sur les confréries de saints à l'époque coloniale, cf. notamment Nancy Farriss, *Maya society under Colonial Rule : The Collective Enterprise of Survival*, 1984.

Les rapports des saints avec la protection des épidémies se retrouvent notamment dans le rituel du *ts'ulik'ak'* ou «caballero de feu» qui, suivant la tradition, protégea le village de Nunkini d'une épidémie de *chak k'ak'*, «le feu rouge», forme de vérole, au XIX^e siècle.

Les chemins des vierges et des saints tracent un réseau de chemins mythiques qui ont leurs correspondants dans la réalité matérielle : ce sont les équivalents des anciens *sakbe* (cf. tome 5). Ils relient les différents villages entre eux et permettent de réaffirmer, en particulier lors des fêtes patronales, les relations communautaires.

TOME 10 : JÉSUS CHRIST ET LA CROIX-ARBRE, L'AXE DU MONDE.

La croix-arbre est largement attestée dans l'iconographie préhispanique et notamment dans les codices.

La conquête des Espagnols et l'importance de la croix dans leur religion vont contribuer à la propulser au premier rang des êtres mythiques de l'époque coloniale et contemporaine, avant même celui qui y est associé, «notre Seigneur Jésus Christ».

C'est déjà sur une croix-arbre que le roi Pakal de Palenque descendait dans le monde souterrain et c'est à nouveau une croix-arbre, parlante de surcroît, qui fournit aux Yucatèques le point de départ d'une mythologie messianique qui permet aux Mayas de remporter au XIX^e siècle une guerre de libération.

La mythologie du village de Xocen, où cette croix parlante a pris naissance, nous servira de point de départ.

Le patron de cette communauté est triple : le Christ, (fêté le 6 août, jour de la transfiguration), la Vierge de l'Assomption, fêtée le 15 août et surtout, fêtée en deux occasions, du 16 au 20 février et les 3 et 4 mai, Yum Santísima Krus tun, Père Très sainte Croix de pierre.

Mère-père chrétienne, c'est aussi un ancêtre maya puisqu'on l'appelle Balam tun, Gardien Jaguar de pierre et sa maison est appelée Balam na, maison du Gardien Jaguar. Ce nom est aussi donné au temple de la croix chez les Krusoob du Quintana Roo, les héritiers des vainqueurs de la Guerre des Couleurs.

Elle est aussi la mère-père des animaux, plonge ses racines dans les profondeurs de la terre et s'élève jusqu'au ciel comme le *yaxche'* primordial, le fromager cosmique.

La croix est également un puissant allié pour les chamanes, comparable à un arouche, saint de bois ou de pierre supérieur aux autres saints.

Omniprésente dans la vie quotidienne et les rituels, où elle est souvent associée à l'arbre cosmique, il n'est pas un tome de cette mythologie où elle ne figure.

Quand à Jésus Christ, s'il pâtit de l'ombre que lui fait sa croix, il n'en est pas moins au Yucatan un véritable père céleste et on l'identifie souvent à Dieu le Père.

Il peut aussi, comme la croix, être le patron d'un village particulier tels les christs noirs d'Ichmul et de Sitalpech.

Celui d'Ichmul a laissé une véritable saga transmise par de nombreux documents dont l'étude de Crecencio Carillo de Ancona dont nous avons fait état

au chapitre 1. Ici encore, l'arbre cache le Christ.

Au-delà, il est possible de rapprocher Jésus Christ du roi Rouge, identifié à l'arbre cosmique, et de Chak, comme en témoigne la présence du Christ et de sa croix dans les chants de la pluie.

TOME 11 : L'«OISELETÉ» OU LE MONDE DES OISEAUX.

Plus encore que les serpents, les oiseaux – plusieurs centaines d'espèces au Yucatan- sont un véritable équivalent de l'humanité.

Il existe d'ailleurs un terme, *ch'ich'il*, que l'on peut traduire par «oisèleté» et qui est forgé sur le même modèle qu'humanité, **winikil***.

Les récits mettent en scène un grand nombre d'espèces d'oiseaux et déclinent certains traits de leur morphologie et de leur «psychisme». Chaque histoire, si elle est centrée sur un ou deux personnages, met généralement en scène un nombre plus important d'oiseaux : au-delà de la psycho-morphologie d'un oiseau particulier, c'est la société des oiseaux qui est décrite.

L'histoire se présente parfois sous la forme d'un conflit entre deux oiseaux comparable à un affrontement entre deux couches sociales, comme dans le récit de l'élection des oiseaux, où s'opposent le dindon sauvage et l'engoulevent, ou dans celui du cardinal et du merle fauve.

Dans ces deux contes, le plus petit, malgré les apparences, est supérieur au plus grand et si, dans le premier récit, la force permet à ce dernier de l'emporter, dans le second, le plus humble triomphe.

La mythologie du vacher bronzé, *ts'iu*, met en scène un grand incendie cosmique et le sauvetage du maïs.

Ts'iu, qui sauve le maïs en se noircissant les ailes, y gagne le droit à une paresse éternelle : il déposera dorénavant ses œufs dans le nid des autres oiseaux. *Toh*, le momot, restera marqué à vie par sa paresse d'un jour : le maître des animaux (le père Pluie dans une autre version) marchera sur sa queue en y laissant la marque de sa royale chaussure sous la forme d'un trou dans son plumage.

Ts'iu et *Toh*, le travailleur et le paresseux, sont donc situés aux opposés d'une échelle sociale indexée sur le travail.

Mais on peut aussi y lire, indirectement, un éloge de la paresse à condition de savoir fournir l'effort nécessaire au moment opportun.

Cette «paresse» se retrouve dans les critiques que les Espagnols adressent aux Mayas mais, au-delà, elle est caractéristique d'un refus d'une logique productiviste, refus que le Yucatèque a hérité de ses ancêtres chez qui l'agriculture n'a jamais épuisé les richesses de la forêt obtenues par la chasse et la cueillette.

Quant à l'aigle, il y figure le nawal guerrier et commerçant (cf. tome 6).

Comme il se doit, plusieurs oiseaux sont associés à la mythologie de Jésus Christ. Il y a ceux qui ont protégé sa fuite lorsqu'il était poursuivi par les Juifs et ceux, au contraire, qui l'ont dénoncé. Chacun est marqué par un chant qui répète à jamais sa trahison ou sa bravoure.

Pourquoi les oiseaux ont-ils ce privilège de représenter les hommes, leurs qualités et leurs défauts et, plus généralement, l'ensemble de leurs rapports sociaux ?

18 Alfredo Barrera Vasquez, Silvia Rendon, *El libro de los libros de Chilam Balam*, 1949.

Ici encore, c'est d'abord un caractère panaméricain qu'il faut invoquer : que l'on pense à l'importance des plumes dans les parures des chefs des deux Amériques. Mais il s'agit aussi d'un trait universel : l'oiseau est, avec l'homme et les cétacés, l'animal dont le langage est le plus vocal et c'est pourquoi on a pu parler dans beaucoup de religions du langage des oiseaux pour désigner le langage de la spiritualité, voire le langage même de la divinité.

Le pic qui fournit à l'homme une pierre de pouvoir et qui ouvre la voie au vencêtre-tonnerre pour ouvrir la pierre de maïs, pierre qui donnera naissance au maïs et au monde, symbolise alors la part d'«oisèleté» que l'homme doit s'approprier pour devenir véritablement homme.

TOME 12 : LES LIVRES DE CHILAM BALAM, LE PROPHÈTE JAGUAR.

Les livres de Chilam Balam ou du Prophète Jaguar sont des textes mayas yucatèques écrits avec l'alphabet romain et rédigés tout au long de la période coloniale.

Ces livres sont le produit d'une élaboration continue : certains textes ont été écrits très tôt et, s'il faut en croire les livres eux-mêmes, en s'appuyant sur des originaux en écriture glyphique. Puis, au cours des siècles, des textes nouveaux sont venus s'y ajouter pendant que les précédents étaient réécrits.

Des chroniques racontant des événements très anciens voisinent avec des récits de la genèse chrétienne, des textes astrologiques transcrits d'après des

ouvrages européens, des contes, des recettes médicinales, des énigmes...

Lorsque le chamane recopie à la suite d'un texte d'origine glyphique un fragment de traité astrologique, il poursuit la même entreprise : au savoir maya sur le monde, jugé incomplet, il ajoute un savoir espagnol, fragment révélé d'un original commun provenant du monde des vencêtres.

Bien que certains de ces textes aient donné lieu à plusieurs publications, d'autres sont encore à l'état de manuscrits.

L'objectif de ce tome est de donner un échantillon des différents types de matériaux présents dans ces livres mais aussi de proposer une conception d'ensemble du savoir qui y est présenté. On peut classer les différents textes de la manière suivante :

- 1 Prophéties et chroniques,
- 2 Réinterprétation de textes chrétiens,
- 3 Textes de médecine,
- 4 Calendriers et commentaires sur les différents modes de compter le temps,
- 5 Textes astrologiques d'influence européenne,
- 6 Langage énigmatique,
- 7 Contes,
- 8 Chants et poèmes,
- 9 Récits de rituels,
- 10 Divers.

Une étude des variantes, commencée par A. Barrera et S. Rendon dans leur *Libro de los Libros de Chilam Balam*¹⁸, permet de mieux comprendre la dynamique de ces textes et les conditions de leur transmission. Bien que les éditions de ces différents Livres soient en

nombre limité, on ne peut qu'être frappé par les écarts que présentent les différentes traductions d'un même texte. Ces écarts sont renforcés par les différentes langues des traductions : espagnol, anglais, français.

Je propose donc aussi dans ce tome une lecture comparée de différentes traductions d'un même texte. Dans une certaine mesure les différentes traductions, avec les partis pris interprétatifs de leurs auteurs, sont comparables aux variantes mayas d'un même récit mythique (cf. aussi tome 8, corpus, texte 89 et suivants).

Edmonson, par exemple, un des derniers analystes, scribes et traducteurs des Chilam Balam de Tizimin et de Chumayel, propose de lire ces textes – et de les reconstruire – comme une histoire mythique de la colonie. Si sa position a le mérite de comprendre l'enjeu de l'écriture de tels textes – écrire un texte, c'est, pour le scribe maya, le réécrire comme une nouvelle interprétation de l'événement originel qui engendre les événements successifs du temps terrestre – elle est cependant trop réductrice et laisse de côtés d'autres aspects, notamment l'importance d'un savoir de l'énigme. Souvent d'ailleurs le lecteur-traducteur doit choisir les séparations des mots en fonction de son interprétation, comme le scribe lui-même a dû le faire pour sa version du manuscrit.

Écrire pour un Maya – et cette conception me paraît devoir aussi inspirer l'écriture dans nos sociétés – c'est d'abord interpréter le réel en s'efforçant de mettre en rapport les événements historiques dont on rend compte avec une matrice originelle dont on postule l'existence.

Dans la capacité à inventer une écriture qui soit la plus fidèle traduction du vivant réside peut-être le secret d'une graphie dont la forme glyphique ne doit pas être étrangère à sa visée fondamentale. Voilà pourquoi toute lecture ne peut être que nouvelle interprétation, fondamentalement nouvelle écriture.

Enfin, pour compléter les versions existantes, je me suis efforcé de traduire des textes nouveaux et notamment des extraits du Livre de Kawa, le plus volumineux et le moins connu des Chilam Balam, dont il n'existe à ce jour aucune édition.

TOME 13 : LES BALAM, GARDIENS JAGUAR.

Les Balam ou Gardiens Jaguar sont une catégorie de vénétables très difficiles à cerner. Leur fonction la plus spécifique est celle de gardien mais ils la partagent avec un autre groupe, les Kanan. Ils veillent sur tout ce qui est en rapport avec l'homme : le village, le jardin, les lignes de semis... à l'exception des maisons car ils n'entrent pas dans les villages. La Balam na, maison de la croix de Xocen (cf. tome 10), est d'ailleurs située à un kilomètre des dernières maisons.

Mais ils ont aussi d'autres fonctions qui les rapprochent de personnages que nous avons déjà évoqués dans cette mythologie.

Le groupe dont ils sont les plus proches sont les Chak et la plupart des chants de Pluie associe Chak et Balam. Comme eux, ils ravissent les enfants et leur dispensent un enseignement.

Ce sont des gardiens rigoureux de la morale ; à une femme qui s'était imprudemment déshabillée, un

19 Cf. Brinton, *El folk-lore de Yucatan*, 1976

Balam cria : «couvre ton cul grand diable», et lui retourna une paire de claques qui laissa une marque indélébile¹⁹.

On trouve aussi, bien que plus rarement, des Dames Balam, Xunan Balam.

Leur relation avec le jaguar, dont ils portent le nom, est un héritage de l'époque préhispanique où le titre de Balam était vraisemblablement celui d'une haute fonction sacerdotale : il est probable que c'était le cas pour Chilam Balam. Mais aujourd'hui ce titre n'existe plus. Doit-on en conclure que, de prêtres, ils sont devenus vencêtres ?

Ce n'est pas impossible, car on a observé un tel processus pour les Ah kanul qui étaient des mercenaires de la région ouest et occupaient une région entière. Ils remplissent aujourd'hui des fonctions voisines de celles des Balam notamment dans la région orientale : chaque homme, dit-on, possède son Ah kanul qui le garde et que l'on représente avec une queue. D'après certains récits, les meilleurs chamanes pouvaient aussi devenir vencêtres.

Alfred Tozzer, au début de ce siècle, situait les Balam au premier ciel. Si on considère que leur importance religieuse est comparable à celle des Chak, habitants du 6^e ciel, il faut voir dans cette localisation davantage la marque d'une proximité avec l'homme que celle d'une hiérarchie inférieure.

Curieusement, certains récits leur attribuent des propriétés maléfiques qui, au-delà de l'ambivalence naturelle des vencêtres, en font des êtres doubles, craints et révéérés. Il faut probablement y voir la marque du jaguar et l'empreinte qu'il a laissée sur ces

personnages mais on doit souligner que le Balam d'aujourd'hui n'est pas un jaguar et ne se transforme pas en cet animal.

Son animal familier est plutôt le chien, sans doute en raison des fonctions protectrices de cet animal.

Un chant réalisé dans une grotte qui porte leur nom, la grotte de Balankanche', «l'autel du balam», nous fournit un précieux document sur leurs différents noms. Le plus fréquemment employé est celui de *mis-tun Balam* ou «pierre précieuse-nettoyeuse Gardien Jaguar», fonction qui renvoie à la fois à l'essartage et à la pluie. On les qualifie aussi de *nikte*, la fleur de frangipanier associée à la sexualité, ce qui peut se relier à leur caractère de gardien de la pudeur. Ils sont enfin qualifiés de *okom*, pilier, et de *ahab*, qualificatif qui peut renvoyer à la création du monde.

TOME 14 : THÈMES VARIÉS

(TAMAYCHI, LES ROIS MAYAS, LE MAÏS,
LE CERF, LES ABEILLES...)

Le contenu de ce tome est consacré à différents sujets qui n'ont pu trouver complètement leur place dans les tomes précédents.

Il s'agit tout d'abord de cycles pour lesquels la documentation que nous possédons est trop réduite pour y consacrer un tome entier.

C'est le cas de Tamaychi et des abeilles.

– **Tamaychi** est un protecteur des animaux, un peu farceur, demiurge à ses heures dont Rosado et Abreu Gomez rapportent les actions mais dont je n'ai recueilli aucun récit. Les dictionnaires coloniaux le considèrent

comme un nom commun et traduisent par devin²⁰.

– **Les abeilles**: bien qu'elles soient très importantes dans l'économie et la symbolique maya et qu'elles figurent dans certains récits de genèse (les premiers hommes avaient des yeux d'abeilles, les Livres de Chilam Balam nous parlent des premiers hommes descendus du ciel sous la forme d'abeille...), je n'ai pas pu les intégrer dans les grands cycles mythiques.

Comme Tamaychi, elles font partie du premier grand groupe, celui des ancêtres mayas et des origines mais le XX^e siècle a apporté des changements importants avec l'arrivée de nouvelles espèces et d'une nouvelle apiculture.

Plusieurs récits en font des défenseurs héroïques, prêts à se sacrifier pour défendre leur communauté²¹, on connaît une espèce qui s'appelle d'ailleurs *balam kab*.

Ces éléments tendraient à les associer aux Balam. La localisation de leur patron, Ah musen kab, dans la région de Coba, lieu où résident aussi les Chak, confirme cette association au groupe des premiers ancêtres.

D'autres thèmes, présents dans ce tome, ont déjà été abordés mais leur importance justifie une analyse et un corpus complémentaire.

C'est le cas du maïs, l'aliment essentiel, et du cerf, l'animal le plus chassé.

Je présente aussi les gestes de certains héros historiques, «rois» mayas qui ont été mythifiés : Juan Tutul Xiu et Nachi Cocome, son rival de la région centrale, se retrouvent au cœur d'intrigues parallèles mettant en scène, notamment, leurs filles.

Enfin ce tome reste ouvert à de nouveaux thèmes qui pourraient apparaître dans des collectes complémentaires et qui ne s'intégreraient pas aux tomes précédents.

20 Cf. Diccionario maya Cordemex, p.768.

21 Cf. le mythe de fondation de Chemax recueilli à X-can (Raoul Murgia Rosete, *la milpa y los milperos*, 1978-79) et un récit recueilli dans la région de X-Cacal par José Tec (Cf. Michel Boccara, et José Tec Poot, *Abejas y hombres de la tierra maya*, 1980).

Chapitre 4

Phonétique, phonologie et écriture¹

Phonétique, phonologie et mythologie

Si l'ethnolinguistique et les recherches sur le champ sémantique sont souvent à l'honneur dans les travaux sur la mythologie, il est plus rare qu'on porte attention à la phonologie et davantage encore à la phonétique.

On trouve en général quelques remarques sur la transcription des textes (lorsque celle-ci est publiée²), ou plus succinctement sur la prononciation des mots en langue indigène qui émaillent le texte, comme autant de témoignages d'une bonne ethnographie.

Dans un premier temps, il n'est pas inutile de préciser les sens de phonétique et phonologie. Ouvrons, pour cela, un bon dictionnaire de langue française, Le Robert, dans l'édition de 1985 :

1. Phonétique : «relatif aux sons d'une langue», lois phonétiques : «lois qui régissent l'évolution des sons d'une langue et le passage d'une langue à celles qui procèdent d'elles.»

On trouve aussi un développement sur la notion de transcription : «qui transcrit les sons d'une

- 1 Ce chapitre s'appuie sur mon article «J ou H ou comment écrire le maya ?», 1993.

L'introduction est complètement nouvelle et la section sur l'évolution phonétique et phonologique du yucatèque contemporain est profondément remaniée.

Le chapitre sur l'histoire et celui sur les systèmes de transcriptions sont, en revanche, assez proches des parties correspondantes de l'article.

Certaines parties de ce chapitre sont destinées au spécialiste et sont indiquées par une étoile (*) dans la marge.

- 2 La situation, en ce qui concerne les textes yucatèques, est la suivante : on a, globalement, trois types de textes :
- a) Des recueils de récits avec la traduction seule, accompagnés éventuellement d'un texte témoin.
 - b) Des travaux linguistiques qui présentent transcription et traduction mais qui n'accordent que trop rarement de l'importance aux aspects ethno-linguistiques ou plus exactement ethno-phonétiques et ethno-phonologiques car c'est de

cela qu'il s'agit ici.

c) Des textes bilingues (maya yucatèque et espagnol) publiés au Yucatan.

L'enjeu de ces transcriptions est alors le plus souvent politique (cf. infra) et les textes écrits davantage que transcrits. Les problèmes de la langue «vivante» se trouvent donc gommés au profit d'une écriture plus académique encore que celle de l'espagnol.

- 3 On remarquera que nombre de termes en «logie» n'ont pas leur correspondant en «graphie» ou que l'usage de ce terme est très rare : il en est ainsi de «mythographie».
- 4 On pourrait dire anthropologique ; dans le sens où je les emploie, ces trois notions sont équivalentes.
- 5 Et, de la même manière que le travail du début s'est effectué essentiellement avec un ami, Mario, le travail final s'effectue surtout avec Pascale, ma compagne.

langue de manière univoque» et on arrive à la notion d'alphabet phonétique : «ensemble de signes analogues aux lettres mais destinés à transcrire chacun un son distinct».

Le problème de la transcription phonétique c'est, qu'à la limite, elle oublie la langue pour ne plus se consacrer qu'aux sons. De même qu'on ne peut pas faire de bonne ethnographie sans bonne ethnologie³, on ne peut faire de bonne phonétique sans bonne phonologie.

2. Phonologie : l'article du Robert commence par la distinction établie par Saussure qui, justement lie phonétique et phonologie :

«La phonétique est une science historique ; elle analyse des événements, des transformations et se meut dans le temps. La phonologie est en dehors du temps, puisque le mécanisme de l'articulation reste toujours semblable à lui-même».

A priori, Saussure tombe ici dans le piège d'une transcendance de la phonologie et, dans l'absolu, il se trompe puisque, par définition, tout fait est historique et donc la phonologie aussi.

Le Robert ajoute ensuite : «Moderne (depuis l'école de Prague) [il prend donc ses distances avec Saussure et avance dans l'histoire de la linguistique], branche de la linguistique qui étudie les phonèmes non en eux-mêmes, mais quant à leur fonction dans la langue ou quant à leur fonction psychologique.»

Le psychologique est, on le voit, préféré à l'ethnologique mais le plus important est que cette définition réintroduit l'histoire, puisque les fonctions changent dans le temps.

J'arrêterai ici mon parcours bien qu'il serait pas-

sionnant de commenter ces quelques phrases mais peut-être le lecteur aura-t-il envie de le faire ? Je lui laisse ce soin.

Voyons maintenant quelle attention j'entends porter à la phonétique et à la phonologie.

Ce qui m'intéresse, ce sont essentiellement les aspects sociologiques ou ethnologiques⁴ de la phonétique et de la phonologie et plus précisément leur rapport à la mythologie.

Je l'ai développé en détail dans le premier chapitre, les phénomènes mythiques se situent pour moi non à la périphérie mais au fondement du social. **Il y a donc à mon sens un rapport étroit entre les faits mythiques au fondement du social et les faits phonétiques au fondement de la langue.**

Mais les uns comme les autres ne peuvent se comprendre sans justement être rapportés à l'ensemble du social, c'est-à-dire, selon la belle expression de Marcel Mauss, sans les considérer comme un fait social total.

C'est le point de vue que j'adopte dans cette mythologie, puisqu'à travers elle je vise à une compréhension de l'ensemble des faits yucatèques, de l'ensemble de la société yucatèque.

Le travail de transcription et d'écriture est donc le travail de base, celui d'ailleurs qui me prend le plus de temps, que ce soit au début – lorsque je transcris les textes et les revois avec mes amis mayas – ou à la fin lorsque je révise les textes avec l'aide de mes amis français⁵.

Or ce travail, bien loin de le gommer, j'entends lui

donner toute sa place dans l'élaboration même de l'interprétation, non seulement dans les notes adjointes au corpus, précises, voire fastidieuses pour le lecteur, à propos de tel ou tel aspect de la transcription, mais au sein même de l'analyse. L'objectif de ce chapitre est donc de situer son cadre.

Au XIX^e siècle, Max Muller, dans une théorie fort critiquée aujourd'hui, s'est essayé à inscrire la phonétique aux fondements même de la mythologie en considérant celle-ci comme «une maladie du langage»⁶.

Maladie ! Je ne sais si Muller avait en tête ce que disait Nerval sur sa maladie et le rapport de la maladie à la création⁷. Plus tard, un autre malade dira que celui qui se croit en bonne santé se prive d'une bonne moitié de la connaissance, bref, l'homme en bonne santé n'est pas scientifique⁸!

On peut prendre le terme maladie d'un autre côté, celui où l'a pris Freud, du côté du lapsus : le lapsus révèle le travail de l'inconscient. De ce point de vue, la théorie de Muller visait à comparer le travail du mythe à celui de l'inconscient, ce qui reste toujours à faire aujourd'hui.

Si on prend donc la thèse de Muller dans sa naïveté, elle nous dit à peu près ceci : c'est par un jeu maladif sur les mots, en cherchant des justifications étymologiques à des rapprochements fortuits que les mythes se sont construits. Le mythe est donc issu du travail de la langue.

Or, dans le premier chapitre, j'ai dit apparemment le contraire, c'est-à-dire que le mythe n'est que secondaiement un récit, et qu'il est d'abord du vécu. Le récit ten-

terait donc de traduire maladroitement en mots ce vécu.

Il me semble que justement, par l'emploi du terme maladie, Muller met l'accent sur le vécu, et plus précisément sur le vécu mythique. En effet un vécu mythique est bien une sorte de maladie, qu'il s'agit d'abord de guérir pour pouvoir l'exploiter. En ce sens, le mythe est bien une maladie du langage, mais ce langage n'est pas encore parlé ; il est intérieur, et le récit mythique, si on le distingue du mythe comme je le propose, ne peut se faire qu'après que cette maladie ait été soignée.

Il faut simplement s'entendre sur le terme «soigner». «Soigner», tout au moins pour les cures des médecins mayas auxquelles j'ai assisté, ne signifie pas éliminer le symptôme mais au contraire se servir du symptôme en l'amplifiant et en le contrôlant.

Si un enfant est ravi, on lui apprendra à ne plus craindre les ravissements et à les contrôler, voire les provoquer.

Mais la phonétique dans tout cela ?

Les mots, la puissance des mots, jouent pour le chaman un rôle essentiel, et ce qui est en jeu, nous le verrons bien mieux dans le tome 8 en travaillant les chants de Pluie, c'est ce que j'appellerai une poétique du langage. La poésie est ici le moyen qui permet de remonter directement de l'affect à la parole, et jusqu'à la parole écrite à condition qu'elle conserve son obscurité, qu'elle soit, glyphique ou non, parole de nuit et non parole claire.

Ce travail, nous pouvons l'effectuer d'abord sur les textes les plus anciens, et notamment dans les Livres de Chilam Balam et le Livre des Bacabs.

Et, de même que j'ai compris que, pour les chamanes

6 Max Muller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, 1867.

7 «...Swedenborg appelait ces visions *Memorabilia* ; il les devait à la rêverie plus souvent qu'au sommeil ; l'Ane d'or d'Apulée, la Divine Comédie de Dante, sont les modèles poétiques de ces études de l'âme humaine. Je vais essayer, à leur exemple, de transcrire les impressions d'une longue maladie qui s'est passée toute entière dans les mystères de mon esprit ; et je ne sais pourquoi je me sers de ce terme maladie, car jamais, quant à ce qui est de moi-même, je ne me suis senti mieux portant...» Gérard de Nerval, *Aurelia ou le rêve et la vie*, (1855) 1972, p.291.

8 Antonin Artaud «Quand la santé est donnée d'emblée dans un être, elle lui cache la moitié du monde».

9 Entretien entre Georges André Haudricourt, Michel Boccara et Florence Benoit, Synapse, novembre 1994.

10 Je peux citer mon propre cas : en écrivant cette encyclopédie, j'ai employé indifféremment l'une et l'autre forme et j'ai dû ensuite, dans un souci d'homogénéisation choisir une des formes, celle d'«arouche». Mon choix se fondait d'ailleurs sur une analyse du personnage, que je pense d'origine coloniale, et donc lié au contact avec les Espagnols.

11 Cf. tome 7, corpus 27, par exemple. Mais c'est un fait très courant.

mayas, il s'agissait non de gommer mais d'intégrer la pensée espagnole, et notamment la religion et la mythologie qui en est le fondement, à leur pensée et à leur pratique, je me suis aperçu avec un temps de retard de cette évidence : ce travail se faisait avec la langue, dans la langue.

Avec cette conséquence importante pour le sujet dont je parle : les phénomènes de transformation phonétique et phonologique ont pris, dès le début, une très grande importance.

Dans une conversation avec Georges-André Haudricourt, dont j'ai publié par ailleurs des extraits⁹, je lui disais mon étonnement à propos de la relative stabilité de la phonologie yucatèque, de la conquête jusqu'à aujourd'hui malgré, ajoutai-je, l'influence de l'espagnol.

– Malgré ou à cause ? me répondit malicieusement Haudricourt.

Cette remarque a attiré mon attention sur les phonèmes introduits de l'espagnol que j'avais justement négligés dans mes études antérieures sur la phonologie yucatèque. Je me suis rendu compte, en travaillant sur les transcriptions du corpus de cette mythologie, que ces phonèmes n'avaient pas remplacé les phonèmes mayas correspondants mais s'y étaient le plus souvent ajoutés, entretenant avec eux des relations complexes et souvent symétriques.

Nous avons déjà rencontré, au second chapitre, un phénomène de ce type : il s'agit du titre du septième tome, «les arouches». Ce titre, comme je l'ai souligné dans une note, peut, suivant les locuteurs, se prononcer «arouche» ou «alouche». S'il est clair que

«arouche» est une forme introduite avec les Espagnols, elle n'a pas remplacé la forme «alouche», et un même locuteur¹⁰ peut employer alternativement l'une ou l'autre forme.

Il n'y a donc pas remplacement du l par le r, comme, en suivant d'autres auteurs, j'avais eu tendance à l'écrire, mais juxtaposition du l et du r qui demeurent tous deux disponibles.

Cette situation est comparable à celle de la mythologie : par exemple, il n'y a pas remplacement du serpent de pluie par le cheval mais juxtaposition des deux, même si on peut avoir l'impression qu'il y a eu remplacement comme l'écrivait John Eric Thompson.

Ce phénomène peut se saisir de manière exemplaire lorsque, au lieu de s'exercer sur un terme maya, il s'exerce sur un terme emprunté à l'espagnol : au lieu de remplacer le l par le r, on effectue le mouvement inverse, on remplace le r par le l.

Ainsi par exemple dans *belitasa*, forme maya contractée de *be'oritasa* («tout de suite») construite sur *be*, (du yucatèque *be*, «ainsi») et *oritasa* (de l'espagnol *ahorita*, «tout de suite»¹¹).

L'hypothèse que je propose, et de nombreux exemples la confirmeront, c'est que le «r» joue le rôle d'une force vitale en soi qui s'ajoute au «l» mais, dans la dynamique qui est celle des Mayas – je ne soutiens pas que cela soit valable pour toutes les situations de contact – ne s'y substitue pas.

Historiquement la phonologie se comporte comme la mythologie, elle n'est pas a historique mais son histoire est différente de celle des autres phénomènes, elle procède d'une évolution multilinéaire. Mythe, phono-

logie et inconscient ont, à mon sens, le même type d'histoire.

Inversement, les réalisations phonétiques sont comme les versions d'un mythe, elles changent tout le temps.

Si nous prenons l'exemple du g, nous trouvons des phénomènes analogues. Le g, comme le r, est introduit très tôt par les chamanes. Il intervient notamment dans un terme espagnol dont la traduction pose problème : «gracia» (*grasya*).

En effet, ce terme signifie la grâce, mais dans un sens ésotérique il signifie aussi le maïs. Pourquoi l'introduire à certains endroits, alors que par ailleurs l'auteur a à sa disposition d'autres termes comme *ixim*?

Parce qu'il traduit exactement, pour le chamane qui l'emploie, le concept de maïs et pas seulement celui de la plante. Il le traduit mieux encore que ne pourrait le faire le maya et c'est pourquoi on va forger avec lui l'expression *tun grasya* que l'on peut traduire par «pierre de maïs» ou encore «pierre précieuse de maïs» (cf. tome 8, corpus, texte 4). On trouvera même l'expression *sustinal grasya*, que l'on peut traduire par «le maïs qui nous soutient» ou encore «la nourriture fondamentale».

En effet, pour les chrétiens, la grâce c'est la chose la plus précieuse qui nous est accordée par Dieu, ce dont nous dépendons absolument et dont nous devons être reconnaissants absolument. Il s'agit bien du maïs, qui est, suivant le mythe, consubstantiel à l'homme.

On notera également que, conformément aux

conventions en usage à l'époque en Europe, le terme *grasya* est écrit dans les manuscrits mayas g avec en exposant un petit a¹². C'est bien ici le g, plus que le r (*grasya*) qui est aussi un phonème importé, qui porte le mot, qui en est en quelque sorte le glyphe¹³.

Ces quelques remarques me permettront donc d'introduire une étude plus systématique de l'évolution du système phonologique yucatèque et de sa relation avec l'écriture.

Histoire de l'écriture maya

Pour mieux comprendre quels sont les enjeux de l'écriture maya contemporaine, il est nécessaire de faire un détour historique, car les Mayas, à la différence des autres peuples de la région, possédaient une écriture avant la conquête espagnole.

Ak'ab ts'ib ou «l'écriture-dessin de la nuit».

Un récit mythique raconte qu'un Maya, descendu dans le royaume souterrain, reçut du souverain de ce domaine un message sur l'avenir du monde. Personne ne put déchiffrer ce message, pas même les Américains.

En effet, bien qu'on ait réalisé d'importants progrès, on ne peut toujours pas lire l'écriture glyphique des Mayas. Il est vraisemblable qu'elle était de nature mixte, idéographique et syllabique, tout en présentant des caractéristiques divinatoires. Certains signes notaient peut-être même des phonèmes (cf. figure 1).

12 Par exemple le Livre de Chilam Balam de Chumayel, Fol. 28 r (p. 50 de l'édition Gordon). On notera qu'il s'agit d'une forme courante dans les manuscrits européens de l'époque mais les Mayas s'en emparent.

13 Victoria R. Bricker, dans un article sur les abréviations, les met aussi en relation avec les glyphes et propose l'hypothèse, à partir de l'étude détaillée d'un passage du livre de Chilam Balam de Chan Kah, d'une double influence, espagnole et préhispanique (cf. Victoria R Bricker, *Convenciones de abreviaturas en las inscripciones mayas y los libros de Chilam Balam*, 1989). Si la diversité des graphies rend difficile la reconnaissance précise des éléments glyphiques (cf. sur ce point le commentaire de Roberto Escalante à l'article de Bricker (*Comentarios* [à l'article de Bricker], 1989), en revanche, le principe d'une relation entre écriture glyphique et alphabétique est davantage fondé.

- 14 Cf. tome 8, chapitre 3 pour une analyse plus détaillée de ce texte.
- 15 Par «long compte», on entend le calcul d'un temps linéaire avec une origine fixe (telle notre origine chrétienne), et par «compte court», le calcul d'un temps cyclique.
- 16 Le Document de Yaxkukul (Alfredo Barrera Vasquez, *Documento nº1 del deslinde de tierras en Yaxkukul*, 1984), très ancien puisqu'il est daté de 1552, utilise aussi largement les «lettres blessées». On trouve notamment des ch blessés (ch) dans des termes espagnols (*derech'o*, cf. p.16) et également, assez fréquemment, un h blessé (h), qui disparaîtra par la suite, et pourrait indiquer une évolution phonétique.

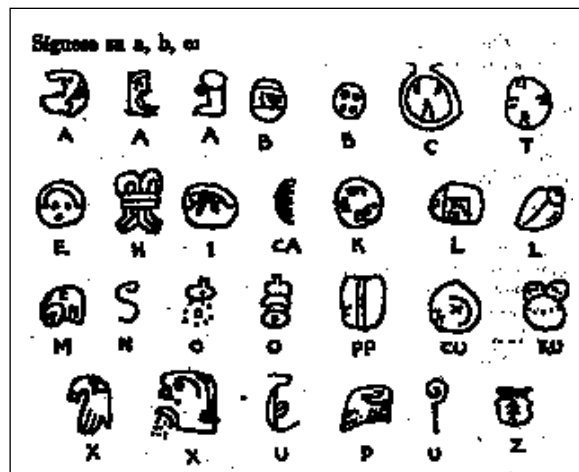


figure 1

On l'appelle l'écriture-dessin de la nuit ou l'écriture-dessin obscure, car elle est considérée comme une traduction humaine de l'écriture céleste dont le ciel étoilé et la peau du jaguar sont des expressions (cf. supra, ch.1). Au moment de la conquête, elle était réservée aux usages religieux et notamment divinatoires. On raconte qu'au «mois de la grenouille», un des dix-huit mois lunaires de l'année maya, les prêtres mayas aspergeaient d'eau pure les livres glyphiques avant de se livrer à des lectures augurales¹⁴.

L'écriture maya permettait-elle de tout écrire ou était-elle un système très sophistiqué utilisé par les prêtres et les chamanes pour interpréter les signes plutôt que pour les lire ? A moins que les Mayas n'aient perdu progressivement l'usage du système

complet, ne conservant qu'une partie des glyphs pour des usages «obscur». Le comput du temps a suivi en tout cas une évolution analogue : les Mayas ont perdu le «long compte» et conservé le «compte court»¹⁵.

Avec l'arrivée des Espagnols, l'écriture glyphique s'obscurcit encore davantage et les frères franciscains, tout en traduisant quelques éléments de cette écriture (cf. fig.1), mettent rapidement en place un système de transcription à l'aide des caractères latins qu'ils enseignent aux nobles mayas. Une lettre de 1567 nous permet de prendre connaissance de ce premier système.

* Les premières transcriptions en écriture latine

On observe par exemple, dans ce document, l'utilisation du signe () pour noter l'alvéolaire glottalisée [ts']. La glottale fricative est notée (h), alors que son équivalent espagnol, la célèbre *jota*, est notée (j). Pour les consonnes glottalisées, on observe une combinaison de la plupart des principes qui ont régi les différents systèmes de graphie jusqu'au XX^e siècle. La labiale sourde est notée par redoublement (pp), la labiale sonore l'est en ajoutant sur la lettre un signe diacritique (), ce type de caractère est dénommé «lettre blessée» (*letra herida*). La palatale glottalisée est aussi notée à l'aide du même moyen (ch). Quant à la dentale sourde, elle est notée sous forme de digramme (th)¹⁶.

À côté des textes de scribes mayas, nous possédons également des dictionnaires, et notamment le remarquable dictionnaire de Motul (du nom de la ville où

Tableau phonologique du Maya Yucatèque

	Labiales	Dentales	Alvéolaires	Palatales	Vélaires	Glottales
occlusives sourdes	p	t			k	'
occlusives sonores	b	[d]*			[g]*	
affriquées			ts	ch		
Glottalisée sourde	p'	t	ts'	ch'	k'	
Glottalisée sonore	(b')*					
Fricatives	[f]*		s	x		h
Nasales	m		n			
Latérales			l			
Vibrantes			[r]*			
Semi-voyelles	w			y		

Tableau des voyelles

courtes	a	e	i	o	u
longues	aa	ee	ii	oo	uu
glottalisées	a'a	e'e	i'i	o'o	u'u

* Les parenthèses indiquent que ce phonème n'appartient plus au maya yucatèque contemporain ; les crochets indiquent qu'il appartient au yucatèque colonial et contemporain à la suite du contact avec l'espagnol.

le manuscrit a été retrouvé) rédigé entre la fin du XVI^e et le début du XVII^e – les dates de 1581 et de 1602 figurent dans le manuscrit -. Le système de transcription du Motul est très proche de celui de la lettre de 1567. Cependant, pour les consonnes glottalisées, on notera une relative extension des «lettres blessées» : la dentale sourde se note (th) mais la forme

(th) demeure comme variante libre. La labiale sourde est toujours notée (pp) mais sa correspondante sonore n'est apparemment plus notée, ce qui serait un indice de la fragilité de sa glottalisation (*cf. infra*). Enfin, la palatale glottalisée est notée (ch) comme dans le document de 1567.

17 On trouve par exemple cette graphie dans le texte du Chilam Balam de Chumayel cité précédemment à propos de *tun grasya* (Fol. 28 r).

Evolution phonétique et phonologique du yucatèque colonial et contemporain

1. LES PAIRES PHONÉMATIQUES

Avec l'introduction de l'espagnol s'est créée une situation générale de bilinguisme qui s'articule sur un bi-culturalisme plus général encore.

De la même manière qu'il ne s'est pas créé de créole, il ne s'est pas constitué de nouvelle religion mais sous le masque du catholicisme, la religion maya a continué de se développer. Dans la mesure où l'écriture était d'abord un phénomène religieux, les écritures coloniales ont été le creuset de la réélaboration, à l'intérieur de la langue elle-même, des principaux concepts.

Dans le domaine de la phonologie, nous avons vu que cette situation a abouti à l'introduction de nouveaux phonèmes qui prenaient place à côté des anciens d'articulation voisine sans pour autant les supplanter.

Ainsi, de la même manière, la Vierge, le Christ et les saints prenaient place dans la mythologie maya, aux côtés de vencêtres aux fonctions voisines : Chak, H-wan tul, le maître du monde souterrain, et la X-tabay coexistaient avec eux.

On obtint ainsi trois paires fondamentales : le k et le g, le l et le r, le t et le d.

Certaines de ces paires (kg et dt) allaient se retrouver combinées dans certaines graphies traditionnelles : en effet, Mario, écrivain de langue maya, utilise, pour noter le phonème glottalisé correspondant, une lettre double formée par le couple de même articulation. Ainsi k' est noté kg et t' est noté dt. On obtient éga-

lement pour p' la notation pb ou bp indifféremment (cf. infra, alphabet de Mario Ewan).

Alvéolaire latérale (l) et vibrante (r)

Pour la paire l/r, on a une situation différente en ce qui concerne la notation puisque ces phonèmes ne peuvent être glottalisés, mais en revanche on obtient des situations de double notation en ce qui concerne des termes mayas alors que ce phénomène semble inexistant pour les autres paires.

On a notamment les couples interchangeables *kiri-ch/kilich*, *be'orita/be'olita*, *arouche/alouche*. Mais en revanche on a *kichkelem* et pas *kichkerem*, *kilililin* et pas *kiriririn*.

Vélaire occlusive sonore (g) et sourde (k)

On a un cas exemplaire de permutation avec le binôme *kanhel/kangel*¹⁷ bien que la permutation concerne la paire occlusive sonore (g)/fricative glottalisée (h).

La permutation porte sur deux mots à la fois, l'espagnol *arcangel* et le maya *kanhel*. *Arcangel* devient *ah kanhel* (*ah* étant la marque du masculin). Le terme *kanhel* (*canhel*) conserve sa prononciation mais peut voir sa graphie se transformer en *cangel*. La conservation de la prononciation est facilitée par le fait qu'en espagnol la graphie g peut correspondre à deux phonèmes.

L'intérêt d'employer la graphie g est d'ordre chamanique, elle permet de s'approprier une lettre espagnole conçue comme un glyphe et une nouvelle forme de force vitale : ainsi le g apporte la force de l'archange au *kanhel* maya, c'est-à-dire le serpent de pluie. Cette intégration est renforcée par le fait qu'on connaît les

images d'archanges combattant des dragons dont les images ont pu évoquer, pour les Mayas, des *kanhel* rivaux. L'archange se trouve donc, comme le vencêtre et le chamane, un être double, homme et animal.

Il existe aussi des cas plus classiques de double notation où permutent cette fois-ci vélaire occlusive sonore (g) et vélaire occlusive sourde (k) mais ils concernent plutôt des termes empruntés à l'espagnol comme dans *iglesia/iklesia* ou encore *segundo/sekundo*.

Dentale occlusive sourde (t) et sonore (d)

En ce qui concerne la paire d/t, les phénomènes de double notation sont plus rares, sans doute parce que la réalisation du d est relativement aisée pour un maya. Je l'ai trouvé notamment dans un terme maya en doublet avec le t, c'est le cas de *diale/tiale*.

Le d est par contre employé régulièrement dans les termes empruntés à l'espagnol comme *desyar*, *dyos*, *dyablo*, *hudio*, *sekundo* ou *segundo*.

On trouve aussi, toujours dans un texte du Livre de Chilam Balam de Chumayel (fol 28 r, cf. supra note 12) la forme D pour Dyos ou le D joue ici un rôle semblable à celui du g dans *grasya*.

Labiale fricative (f) et affriquée sonore (v)

Pour ces deux phonèmes la situation est différente.

a) le f ne forme pas de paire mais il peut dans certains cas être remplacé par le k, phonème d'articulation assez éloignée. Cette situation survient lorsque l'on a affaire à une adaptation d'un terme espagnol au maya.

Par exemple dans le terme *okesertuba*, le terme espagnol de départ est *ofrecer*, «offrir», auquel on a ajou-

té le suffixe *tuba*, marque de la forme réflexive. Enfin a lieu la transformation du f en k, avec élusion du r qui le suit, ce qui donne *okesertuba*.

Certain auteurs ont noté le remplacement du f par le p, phonème d'articulation voisine, comme dans *Pederico* (Federico) ou *semaporo* (*sémaforo* : «feu tricolore»¹⁸) mais ce phénomène n'apparaît pas dans mon corpus.

Le plus souvent, il est employé dans des termes empruntés à l'espagnol, le plus souvent non transformés, comme dans *fulano*, *fyesta* ou *konfesar*. Il n'intervient pas dans les termes dont la racine est maya.

b) le v est en espagnol très proche du b. On les distingue d'ailleurs souvent quand on épelle par les termes b grande (grand b) et v chico (petit v). Ainsi, lorsqu'un v apparaîtra dans un terme emprunté à l'espagnol, comme dans *esklavo* par exemple, il aura tendance à être labialisé et devenir *esklabo*. Suivant les individus, et cette situation se retrouve aussi pour les locuteurs ne parlant que l'espagnol, on aura donc des v plus ou moins labialisés et plus ou moins distincts du b.

Il n'existe d'ailleurs pas d'opposition phonologique en yucatèque contemporain entre le v et le b. Je choisirai donc, par souci de simplification, de noter v et b par le même phonème b.

Labiale sonore (b) et alvéolaire fricative (s)

Deux phonèmes pourraient avoir évolué depuis la situation coloniale. Il s'agit de la labiale sonore (b) et de la fricative (s).

a. la labiale sonore (b) Moises Romero Castillo, linguiste de langue maternelle yucatèque, propose l'analyse suivante¹⁹:

18 Cf. Josefina García Fajardo, *Fonética del español de Valladolid*, 1984, p.93 et Alfredo Barrera Vasquez, *La lengua maya en Yucatán*, 1944, p.207-208.

19 Cf. Moises Romero Castillo, *Memorias de la reunion «Definición del Alfabeto Practico para la Alfabetización de los adultos hablantes de Maya»*, p.10.

20 En Espagnol, la situation est également complexe puisqu'il y a deux notations possibles de l'alvéolaire fricative : (s) ou (z). Ces deux notations correspondaient-elles à deux phonèmes distincts aujourd'hui fondus en un ?

21 C'est le cas de celles de Pedro Pablo Chuc Pech pour les textes de Xocen (cf. *Relatos del centro del mundo*, 1992).

le (b) serait préglottalisé en début de mot, mais perdrait sa glottalisation en situation intervocalique. Il n'y aurait donc pas deux phonèmes mais un seul, avec deux réalisations phonétiques différentes suivant le contexte. Il ne serait donc pas nécessaire d'introduire un nouveau signe pour le noter.

Or, nous avons vu que, dans le document de 1567, apparaît par deux fois un (b) glottalisé, dans un contexte qui n'est pas intervocalique ; ces occurrences concernent le suffixe (ob') noté (ob), marque du pluriel des substantifs nominaux. Cette notation n'est pas toujours cohérente puisqu'on a aussi des formes (ob) sans glottalisation. Aujourd'hui on observe plusieurs formes de ce suffixe : (o'ob) (o'b) voire (o'). Dans tous les cas la glottalisation a reculé sur la voyelle. Cependant ces occurrences ne sont pas suffisantes pour conclure à l'existence de ce phonème au début de la colonie. Il faudrait disposer d'autres documents pour vérifier la pertinence de cette notation.

b. La fricative (s) Pour ce phonème, la situation est plus claire. Il apparaît qu'au début de la conquête ont coexisté trois alvéolaires phonétiquement très proches. En effet le document de 1567 distingue soigneusement l'alvéolaire fricative espagnole, notée (s) dans les mots espagnols utilisés dans les textes mayas (*frailes, doctrinas...*), et l'alvéolaire maya de réalisation voisine, notée (ç) et apparaissant dans les termes mayas ainsi que, déjà, dans quelques termes espagnols dont la prononciation s'est mayisée (comme *probinçiail*, dont on notera le suffixe maya *il*).

Mais un fait semble avoir jusqu'ici échappé aux dif-

férents analystes de l'écriture coloniale : on observe aussi la graphie (z). Si cette graphie n'apparaît que pour un mot, *vokez* (*wokes*) dans la lettre de 1567, l'étude du dictionnaire de Motul révèle que, si l'alvéolaire dominante est bien notée (ç) on trouve quelques centaines de mots où elle est notée (z).

La situation semble donc être la suivante : il a existé, à l'époque coloniale, deux alvéolaires mayas distinctes mais voisines de l'alvéolaire fricative espagnole notée (s)²⁰.

Lors d'une étape suivante, le phonème espagnol s'est fondu avec un des phonèmes mayas et a alors été noté (ç), mais l'autre est demeuré avec la notation (z). Puis, à une époque qui reste à déterminer, il n'est plus resté qu'une alvéolaire fricative (mais sans doute pourrait-on découvrir des variantes phonétiques régionales ?) notée (s) ou (z).

2. LA GLOTTALISATION

Une des caractéristiques du yucatèque est l'existence de la glottalisation, soit sous forme de phonème isolé (') soit comme point d'articulation d'un certain nombre de consonnes, soit encore comme césure interne à une réalisation vocalique (cf. tableau phonologique).

Certaines transcriptions²¹ indiquent presque systématiquement une occlusion glottale lorsque le mot se termine par une voyelle. Rappelons que ces transcriptions sont précisément celles du type littéraire gommant la spécificité de la langue parlée. Ce trait a sa symétrie dans une tendance à attaquer aussi les mots commençant par une voyelle avec une occlusion. Il ne s'agit cependant pas d'un trait pertinent. Il sera plus ou moins accentué suivant le locuteur et il est vrai-

semblable que notre transcritteur l'a ici standardisé.

Plus étonnant est la variante libre²² avec un couple consonne glottalisée/non glottalisée puisqu'en principe il s'agit de l'opposition type qui permet de distinguer deux termes (Par exemple *kas*: caprice, envie et *k'as*: mal, impureté).

Il est possible que nous ayons affaire, dans un certain nombre de cas, à une influence de l'espagnol sur le maya, puisqu'il n'y a pas de glottalisées dans la première. Le phénomène se produit aussi dans l'autre sens (glottalisation de consonnes espagnoles sans pertinence phonologique) et on a vu que certaines notations anciennes pouvaient attester d'une écoute par les Mayas de consonnes espagnoles glottalisées notées avec des lettres blessées.

L'exemple le plus troublant de notre corpus est la variante *tul/t'ul* (le lapin) qui n'est pas attestée par les dictionnaires et n'est pas reconnue par tous les locuteurs.

Plus fréquente est la variante voyelle simple/voyelle glottalisée comme, à nouveau, dans *t'ul/t'u'ul*.

On trouve aussi la variante *kas/k'as* ou encore *ik/ik'*.

On peut se demander cependant si ce phénomène n'est pas, tout au moins dans certains cas, indépendant de l'espagnol et lié à des variantes dialectales ou idiolectales.

3. LES VOYELLES

On distingue généralement cinq niveaux d'articulation vocalique et quinze réalisations ou voyelles plus deux semi-voyelles.

En effet chaque articulation donne lieu à trois réalisations : une brève, une longue et une «glottalisée» ou «réarticulée»²³.

Cependant certains analystes compliquent le tableau en distinguant pour la voyelle «glottalisée» et la voyelle longue, deux tons différents, un ton descendant et un ton montant. Je discuterai cette question dans la section suivante.

la durée vocalique

En ce qui concerne la durée des voyelles (a ou aa par exemple) on observe des différences nombreuses dans les transcriptions mais j'ai pu vérifier que ces différences se retrouvaient dans la langue parlée. De plus, lorsque le locuteur parle rapidement, il est souvent très difficile de distinguer voyelle longue et voyelle courte. La voyelle glottalisée ou réarticulée me paraît par contre plus stable²⁴.

Ces observations phonétiques permettent d'expliquer une partie de la confusion des sources coloniales à ce sujet (cf. supra). C'est le cas par exemple de Chak, la pluie, que l'on trouve aussi sous la forme Chaak.

Les sources contemporaines ne sont pas beaucoup plus claires et certaines transcriptions, notamment, semblent abuser des voyelles longues.

Les tons

Le problème des tons est plus délicat. En effet, s'il y a trois tons en yucatèque (montant, descendant et neutre), ceux-ci n'affectent que des phonèmes bien déterminés : les voyelles longues. De plus on observe un grand nombre de variations dialectales et idiolectales, qui rendent difficile leur notation. Aujourd'hui, il est très rare que les tons soient pertinents²⁵. D'un point

22 On désigne par variantes libres deux formes qui, bien que phonétiquement distinctes et phonologiquement opposables, renvoient au même morphème. Les dictionnaires indiquent souvent de telles variantes mais on peut toujours se demander s'il ne s'agit pas d'une mauvaise notation.

23 Suivant les linguistes, elle est considérée comme un seul phonème ou comme trois phonèmes (voyelle + occlusion glottale + duplication de la première voyelle), cf. Moises Romero Castillo, *Memorias de la reunion «Definición del Alfabeto Practico para la Alfabetización de los adultos hablantes de Maya», 1984*). J'avoue ne pas comprendre l'intérêt de cette différence.

24 On peut donner, comme autre exemple de cette difficulté, cette constatation d'Ortwin Smailus dans ses transcriptions du yucatèque du mopan et de l'itza, langues, rappelons-le, très proches du yucatèque. Il note en particulier à propos du yucatèque parlé dans le district de Cayo (centre du Belize où se trouve le village de San Antonio) que les voyelles réarticulées sont moins intenses que dans le Yucatan central : «On rencontre très rarement la combinaison voyelle-fermeture glottale-voyelle écho, mais plutôt une seule voyelle large avec une légère laryngisation. Lorsque l'on parle rapidement, il n'est pas possible de distinguer fréquemment une (V'V) (une voyelle réarticulée) d'une (V) (voyelle longue) ou une (V)(voyelle courte)» (Ortwin Smailus, *Textos mayas de Belice y Quintana Roo*, 1976).

25 Ortwin Smailus exprime la position suivante qui me paraît

assez conforme à mes observations bien que je n'aie pas réalisé, comme lui, un travail précis sur les paires minimales :

« Mon opinion actuelle est que les tons du yucatèque existent mais qu'ils n'ont pas la qualité de tonèmes. Je peux affirmer que, jusqu'à présent, il ne m'a pas été possible de prouver l'existence de paires minimales. Le dit « ton bas » et le « ton neutre » paraissent être de toute manière des variantes d'un même élément prosodique, conditionnées par leur position dans la phrase » (cf. Ortwin Smailus, *Textos mayas de Belice y Quintana Roo*, 1976)

26 Mac Quown analyse trois tons et 15 réalisations vocaliques possibles. Suivant Moises Romero Castillo (*Memorias de la reunion «Definición del Alfabeto Practico para la Alfabetización de los adultos hablantes de Maya»*, p.12), l'analyse phonologique réduit ces réalisations à 4, les autres apparaissant comme des variantes phonétiques et morphophonémiques.

27 C'est le cas par exemple de Hilaria Maas Colli, transcrivant les textes recueillis par Andrade (*Cuentos mayas yucatecos*, rec. por Manuel J Andrade y Hilaria Maas Colli) : un ton montant et un ton descendant sont systématiquement notés sur les voyelles doubles ; ce ton est noté à la manière d'un accent sur la première voyelle.

28 Alfredo Barrera Vasquez, *Documento nº1 del deslinde de tierras en Yaxkukul*, Yuc, 1984.

29 cf. op. cit., p. 50, n.6.

30 Le document auquel je fais

de vue historique, on peut faire l'hypothèse que la tonalité du yucatèque était en train de disparaître progressivement et qu'on ne se trouve plus aujourd'hui que face à un phénomène résiduel encore sensible dans quelques rares cas. C'est pourquoi les tons ont été relativement ignorés dans les systèmes de transcription coloniale. Le fait que l'accentuation porte également sur la voyelle longue a parfois entravé (dans le Motul par exemple), une notation des tons confondue avec l'accent. Aujourd'hui, sous l'influence des linguistes américains²⁶, on observe une tendance à noter à nouveau ces tons dans les alphabets proposés par les institutions.

Certains transpositeurs ont adopté, reprenant une tradition coloniale, une notation qui se rapproche davantage de la notation de l'accent en espagnol²⁷. À l'inverse, on peut voir émerger des phénomènes d'accentuation à l'image de l'espagnol.

Nasalisations

On observe parfois la nasalisation du a, du e ou du o. Cette nasalisation a lieu, que la voyelle soit ou non suivie de n. On a ainsi *ma'atan* qui devient *ma'atañ* ou encore *konbino* qui devient *koñbino*.

Ce phénomène peut trouver son explication dans l'influence de l'espagnol.

Il s'agit, tout au moins dans la plupart des cas, d'un phénomène uniquement phonétique sans incidence phonologique.

J'ai observé la notation de telles nasalisations dans le terme espagnol «encomidero» apparaissant dans le document de Yaxkukul publié par Alfredo Barrera Vasquez²⁸. Ainsi que le note ce dernier :

«Encomidero est la forme abrégée de encomendero, dans laquelle, à la mode de l'époque, le son nasal est indiqué avec un diacritique sur la voyelle²⁹.»

Les Mayas reproduisent donc telle quelle une forme d'écriture espagnole marquant la nasalisation. Plus qu'une forme abrégée, il faudrait plutôt parler de graphie particulière.

4. Phonèmes voisins

Il existe des phonèmes qui ont, et cela n'est pas propre au yucatèque, des réalisations très voisines, surtout pour certains locuteurs. C'est le cas par exemple des voyelles e et i comme dans *lete* ou *leti*, du o et du u (*wuhe/wohe*) ou encore de la vélaire occlusive sourde (k) et de la dentale occlusive sourde (t) dont les points d'articulation sont relativement proches. C'est souvent alors le contexte qui permet de trancher.

On trouve aussi des transformations phonétiques le plus souvent idiolectales, comme le x en s, dans *kustobe* pour *kuxtobe* ou encore le t en ch comme dans *cha* pour *tia*.

Le passage du s au x peut parfois avoir un sens symbolique et un lapsus peut entraîner un glissement de sens dont il est difficile de savoir s'il est contrôlé³⁰. C'est le cas par exemple de la paire *k'as/k'ax*. Cette paire correspond aux notions bien différentes de «forêt» ou «lié» (deux valeurs homophoniques) et de «mal», «impur». La palatalisation (x) de l'alvéolaire fricative (s) prend ici sens et rapproche les sens de «forêt» et/ou «lié» et de «mal» (cf. tome 8, corpus, texte 82).

5. Contractions

Le maya parlé abonde en abréviations que l'on retrouve d'ailleurs dans les formes écrites comme celle mentionnée plus haut pour le vocable *gracia* (*grasya*). Sans prétendre faire un inventaire complet je signalerai :

a. la contraction par omission de la première syllabe comme *xi* pour *nuxi* (grand) lequel est déjà une forme contractée de *nohoch*. L'évolution peut se poursuivre en transformant le *x* en *s* : on obtient *si*.

On conviendra que la différence entre *nohoch* et *si* est considérable et qu'il faut connaître les formes intermédiaires pour identifier le terme.

b. La contraction par élision d'une ou de plusieurs syllabes médianes.

Par exemple *men* pour *mehen* (fils, petit...), *cayero* pour l'expression espagnole *caja de hierro* (caisse de fer), (cf. tome.6, corpus, texte 2), *pedo* pour *pendejo* (minable), ce qui permet de jouer sur l'autre sens de *pedo* (bourré).

Cette contraction peut s'accompagner de modifications phoniques :

C'est le cas, classique, de *ts'u*, voire *tsu*, pour *ts'o'oki* : «c'est fini».

Quand il s'agit de termes espagnols, ces modifications sont si importantes que le vocable peut devenir méconnaissable. Ainsi par exemple pour *aodriya* qui est employé par Moises Santos pour *aodyensya* (*audiencia*). Moises commente lui-même ce mot en disant qu'il n'est pas connu de tout le monde. Employé par don Claudio Padilla, Way kot de Yaxcaba, il illustre la grande connaissance de l'espagnol de ce personnage (cf. tome 6, corpus, texte 31).

On a des exemples de transformations de ce genre dans le livre de Chilam Balam de Chumayel dont on peut penser qu'elles ont un sens mythique : l'emploi de ces termes est probablement destiné à influencer sur les forces qu'ils représentent. C'est le cas par exemple de la forme *angel gerupite*³¹ où on trouve deux *g* et qui peut faire allusion à Jupiter (*gerupite*), l'une des sept planètes du système ptoléméen et donc associée à un vencêtre et à une couche du ciel.

c. La contraction peut atteindre des phrases entières :

A me tsi wi rend l'expression

A, tumen ts'o'ok in wilik, soit, en indiquant les lettres omises :

A, (tu)me(n) ts'(o'ok) i(n) wi(lik) :

Ce qui signifie : Ah, parce que je l'avais vu...

On voit qu'une série de contractions pures, sans aucune transformation phonétique, si ce n'est le passage de *ts'* à *ts*, aboutit à rendre la phrase méconnaissable.

6. Variantes régionales

Il y a aussi des variantes régionales, notées par les locuteurs, en particulier entre le yucatèque parlé dans la région orientale et celui des autres régions.

Certaines différences sont lexicales. La plus célèbre est racontée sous forme de blague : un paysan du centre prend une invitation à manger pour une invitation à faire l'amour. L'hôtesse survient avec une soupe fumante et le trouve en slip.

Kox ba' it est la phrase incriminée, l'expression *ba' it* signifiant dans la langue de l'est «manger» et dans la langue du centre «faire l'amour».

allusion est un chant de pluie. Je ne dispose malheureusement pas de son enregistrement mais comme ce type de chant est en général dit à toute vitesse, la palatalisation de l'alvéolaire fricative est d'autant plus difficile à déterminer.

³¹ Livre de Chilam Balam de Chumayel, 29 V (p.53 de l'édition de Gordon).

32 Cf. Alfredo Barrera Vasquez, «El idioma español en Yucatan», capítulo 2, in *Enciclopedia Yucatanense*, tomo VI, p. 347-375, 1977.

On ajoute que le maya de l'est est le vrai maya, lequel n'est plus parlé dans la majorité de la péninsule.

Cette réflexion qui dévalorise le maya parlé par celui qui raconte l'histoire est contredite par les faits : il n'y a pas de maya pur et le maya yucatéque comporte de nombreux hispanismes. Inversement l'espagnol yucatéque comporte un grand nombre de mayismes. Alfredo Barrera Vasquez en avait d'ailleurs donné une liste de 400³².

Le lexique des termes religieux peut nous servir d'illustration ; en effet ces termes varient d'une région à l'autre en liaison avec les variantes régionales observées dans les pratiques mythiques. Les exemples sont nombreux :

– ainsi le *laka'* qui, dans le yucatéque de l'est, désigne un gardien comparable aux arouches et qui est attesté sous la forme *lak* dans les dictionnaires coloniaux, est inconnu dans la région centre.

– D'autres termes indiquent un autre type d'évolution : celui d'*oxdia* est dérivé de l'espagnol *hostia* (hostie), il est donc importé de l'espagnol et fait pourtant partie du maya dit légitime de l'est. Nous en verrons les raisons au tome 8.

– l'expression *santo* winik** est employée pour désigner les vénétables dans le yucatéque de l'est à la place de celle de *santo mako* (cf. tome 4, corpus, texte 6). *Santo winik* peut se traduire par «Saint homme». Saint est ici considéré comme un équivalent de *ik'*, dans son double sens de force vitale et d'ancêtre mythique. Le terme *winik* est pourtant connu dans les deux régions mais dans l'une on emploiera *maak* tout en réservant le terme *winik* à la notion de *kristiano*. On

dira d'un être mythique maléfique que ce n'est pas un *winik* parce qu'il n'est pas chrétien. On voit l'origine espagnole d'une telle notion.

Si on s'intéresse maintenant à la syntaxe, on trouve des formes particulières qui rendent perplexes les habitants d'une autre région, bien qu'en pratique elles n'empêchent pas la compréhension. C'est cette perplexité, engendrée par des formes inhabituelles et jugées incorrectes, qui amène à survaloriser les différences d'une région à l'autre.

Analysons un exemple extrait du texte 20 du corpus du tome 7, un texte en yucatéque de la région orientale : on trouve la forme *tu(n) bino wa kasta beyo*, «il était en train de s'abîmer».

Pour un locuteur du centre la forme correcte est : *tan bin u kasta*.

Entre les deux formes, on constate cependant une différence essentielle : La forme aspectale (*bin*, action accomplie (le suffixe *o* est un locatif)) est dans le yucatéque de l'est suivie par ce qui est pour le yucatéque du centre une forme interrogative, *wa*.

On trouvera dans les différents textes en yucatéque de l'est, des notes qui précisent ces différences lorsque j'ai pu les repérer.

LES SYSTÈMES DE TRANSCRIPTION ET LA QUESTION DE L'UNIFICATION

Cette question émerge avec le développement du système éducatif : l'État se doit alors de diffuser des textes en maya. Domingo Dzul Poot évoque la mise au

point, en 1945-1947, d'un système de transcription utilisé dans une campagne d'alphabétisation³³. Le problème apparaît à nouveau lors de la rédaction du gigantesque dictionnaire Cordemex (du nom de l'entreprise qui l'édite) sous la direction de Alfredo Barrera Vasquez. Les phonèmes qui font alors difficulté sont ceux pour lesquels il existe plusieurs traditions de notation. Il s'agit de toutes les consonnes glottalisées et des lettres pour lesquelles la graphie espagnole et la graphie latine sont différentes : la glottale fricative, notée (j) ou (h), et l'alvéolaire fricative notée (s) ou (z)³⁴. Une consonne fait exception : la rétroflexe fricative (x). En effet, la tradition coloniale a tout naturellement suivi la graphie espagnole de l'époque, réservant le (ch) pour la rétroflexe afriquée. Cette solution économique s'est imposée sans discussion jusqu'à nos jours.

En résumé, on voit donc s'affronter trois traditions : la tradition coloniale, la tradition espagnole et la tradition linguistique.

La tradition coloniale

Les tenants de cette tradition sont partisans de la reprendre lorsqu'elle se justifie — dans la mesure où elle est connue de la population contemporaine. C'est ainsi que, pour choisir entre les différentes graphies qui vont jusqu'à quatre pour certains phonèmes, ils prennent comme référents les toponymes et les noms de familles dont la graphie est uniformisée et connue de tous.

On notera toutefois que cette graphie a déjà été modifiée sous la pression de l'évolution des caractères

d'imprimerie entraînant la disparition notamment du () et des lettres blessées. En suivant ce principe, il subsiste cependant deux difficultés : la labiale sourde glottalisée (p') et la palatale glottalisée (ch') qui ne se notent plus dans les toponymes.

Mais aucun système n'est absolument colonial, et les plus «absolutistes» emploient néanmoins le signe diacritique (') pour noter certaines consonnes glottalisées. Le débat se cristallise alors autour de la notation des vélaires (c, k) ou (k, k' ou q) ou bien de l'alvéolaire glottalisée (dz)³⁵ ou (ts').

La tradition espagnole

Les tenants de cette tradition proposent d'utiliser à chaque fois que possible le même signe pour noter un son maya ou un son espagnol, même si la prononciation diffère d'une langue à l'autre. Ils fondent leurs arguments sur la situation de bilinguisme généralisé et sur la nécessité d'écrire les deux langues avec le même alphabet.

Ce choix implique de ne pas tenir compte des traditions mayas d'écriture des toponymes, notamment pour le (j) préféré au (h). Dans certains cas, il permet cependant de conserver des graphies coloniales, comme (dz) au lieu de (ts'). Pour les vélaires, il oblige à utiliser la paire (c), (q), solution difficilement défendable, car à l'époque coloniale, le (q) était utilisé en doublet avec (c) pour noter la forme non glottalisée. Ces difficultés expliquent que, dans la pratique, personne ne propose un alphabet purement espagnol.

33 Moises Romero Castillo, *Memorias de la reunion «Definición del Alfabeto Practico para la Alfabetización de los adultos hablantes de Maya»*, p.28-29.

34 Et, à l'époque coloniale, (s) (z) ou (c)

35 L'introduction de ce digramme est récente — elle date vraisemblablement des années 1920 — et vise à suppléer le caractère () qui devient rare dans les imprimeries. Bien qu'il paraisse absurde à plusieurs auteurs dont Alfredo Barrera Vasquez, il s'est imposé dans les noms propres et est largement adopté par les écrivains populaires.

36 Dans ce tableau ainsi que dans les trois suivants, figurent uniquement les phonèmes pour lesquels la graphie pose problème.

37 Ce phonème a disparu des toponymes. Il est noté entre parenthèses dans le tableau.

38 *Idem.*

Tableau 1. la tradition coloniale pour les noms propres³⁶

	Labiales	Dentales	Alvéolaires	Palatales	Vélaires	Glottales
Occlusives sourdes					c	'
Occlusives sonores						
Affriquées			tz			
Glottalisées sourdes	(pp³⁷)	tt	dz	(chh³⁸)	k	
Glottalisées sonores						
Fricatives			z			h
Nasales						
Latérales						
Vibrantes						
Semi-voyelles						

Tableau 2 : la tradition espagnole

	Labiales	Dentales	Alvéolaires	Palatales	Vélaires	Glottales
Occlusives sourdes					c	'
Occlusives sonores						
Affriquées			tz			
Glottalisées sourdes	pp	tt	dz	chh	q	
Glottalisées sonores						
Fricatives			z			j
Nasales						
Latérales						
Vibrantes						
Semi-voyelles						

On notera l'absence de signes diacritiques.

La tradition linguistique ou «scientifique»

Cette tradition, plus récente, s'appuie sur les résultats de l'analyse phonologique moderne et propose de noter précisément chaque phonème en utilisant des signes diacritiques lorsque c'est nécessaire. Rappelons que cette tradition existait déjà à l'époque coloniale, avec les lettres blessées, et qu'elle a été éliminée sous la pression de l'évolution des caractères d'imprimerie.

Il existe deux variantes de cette tradition. Une variante dure qui propose tout simplement l'utilisation d'un alphabet linguistique, et une variante souple qui accepte quelques accommodements, en particulier la notation de la glottalisation (ou du phonème occlusion glottale) par le signe ('), et le recours à la tradition coloniale pour éviter l'emploi de signes diacritiques n'existant pas dans l'imprimerie classique : ainsi on notera la palatale affriquée (le son «tch») par (ch) et la palatale fricative (le son «ch») par (x).

Dans la pratique, on assiste à une combinaison de ces trois traditions dont les tenants acceptent chacun des compromis – c'est le cas du (x), accepté par tout le monde – mais choisissent tel ou tel phonème comme cheval de bataille (l'option (j) ou (h), (dz) ou (ts')). Voyons quelques exemples de ces luttes et de leurs enjeux, à partir des alphabets proposés par différentes institutions et de ceux utilisés par des paysans mayas.

Les enjeux d'une transcription

LA DISCUSSION DANS LES INSTITUTIONS

L'exigence d'un alphabet unifié est récente et elle ne s'est pas véritablement imposée. On note toujours une grande diversité de graphies, y compris dans les écrits institutionnels. Lors de la dernière décennie, on a assisté à deux tentatives de parvenir à un alphabet unifié.

La première a été menée, le 19 mai 1981, par le Département de cultures populaires du Yucatan — département fédéral, créé pour former des techniciens de la culture populaire chargés de développer et de diffuser la culture des différentes ethnies. Une des réalisations de ce département étant l'édition de textes bilingues, il était nécessaire de choisir un alphabet. Le département, dirigé à l'époque par un Maya, José Tec Poot, a profité de cette occasion pour proposer d'adopter un alphabet unifié. Les arguments avancés en faveur de cette unification se fondaient sur la difficulté qu'entraînait la diversité des alphabets existants pour l'élaboration et la diffusion d'une littérature populaire³⁹.

Les décisions prises au cours de cette réunion consacraient en fait l'abandon presque complet de la tradition coloniale. La généralisation du signe diacritique (') pour noter les phonèmes glottalisés n'épargnait que le (dz), en raison de son utilisation dans les noms propres. Le (j) remplaçait le (h) et le (s) le (z), en raison de leur emploi «dans les milieux éducatifs» et «dans les écoles»⁴⁰, à l'exception du phonème (ts) que l'on continuait à noter (tz), pour les mêmes rai-

39 Cf. Moises Romero Castillo, op. cit., annexe 2.

40 Idem, p.20

41 Idem.

Tableau 3 : Alphabet adopté lors de la réunion du 22 août 1984

	Labiales	Dentales	Alvéolaires	Palatales	Vélaires	Glottales
Occlusives sourdes					k	'
Occlusives sonores						
Affriquées			ts			
Glottalisées sourdes	p'	t'	ts'	ch'	k'	
Glottalisées sonores						
Fricatives			s			j
Nasales						
Latérales						
Vibrantes						
Semi-voyelles						

sons que pour le (dz). On conservait également l'emploi du (h) dans les noms propres. Seul le (x) préservait sa valeur en raison de son emploi dans «l'écriture de l'espagnol yucatèque»⁴¹.

Bien que, sur vingt membres présents à cette réunion, il y eût dix Mayas, la tradition espagnole a été acceptée dans son ensemble, sans doute parce que des arguments phonologiques l'étayaient. Or, dans le même temps, la tradition maya d'écriture – encore en vigueur aujourd'hui – continuait d'utiliser le (h) et le (z). Qui plus est, l'usage des signes diacritiques était loin de s'imposer, y compris pour des phonèmes comme le [p'] et le [t']. Dans leur effort pour uniformiser l'alphabet, les institutions yucatéques se

situaient donc en rupture avec l'usage populaire – une position plutôt gênante quand l'objectif visé était une meilleure communication.

Cependant, cet alphabet uniformisé n'a pas été respecté, et trois ans plus tard, le 22 août 1984, la même question a suscité la tenue d'une nouvelle réunion, à l'occasion d'un programme gouvernemental nécessitant l'édition de textes bilingues. Il s'agissait du programme d'alphabétisation indigène lancé par l'institut National pour l'Éducation des Adultes (INEA). Au nombre de vingt et un et appartenant à sept institutions différentes, les participants à cette réunion y ont d'abord proposé trois alphabets ; ils se sont ensuite mis d'accord sur un alpha-

bet unique, mais destiné au seul programme d'alphabétisation des adultes. Bien que plusieurs d'entre eux aient souhaité parvenir à un alphabet unifié dont l'emploi prévaudrait au moins au niveau institutionnel, l'acte finalement rédigé s'est limité à un usage plus réaliste.

Les documents dont nous disposons sur cette réunion permettent de préciser ses tendances.

On constate qu'y était à nouveau prônée la quasi-disparition de la tradition coloniale. L'un des alphabets reprenait celui adopté en 1981, les deux autres proposant des modifications portant sur les seuls phonèmes qui avaient trouvé grâce en 1981 : la paire (tz)/(dz) était notée (ts)/(ts'). Un de ces deux alphabets proposait cependant de conserver le (h) au lieu du (j).

L'alphabet adopté était celui qu'avait proposé le Département d'Education Indigène de la Secretaria de Educación Publica⁴². Son système effaçait la tradition coloniale. L'acte final de la réunion, signé par tous les participants, précisait qu'il était nécessaire «que l'alphabet proposé utilise le plus grand nombre de graphies qui représentent des formes semblables en maya comme en espagnol, cela de manière à faciliter l'enseignement de l'espagnol comme seconde langue»⁴³. En clair, dans tous les cas on remplaçait les graphies mayas issues de la tradition coloniale par des graphies espagnoles, à l'exception du (x) car il continuait d'être utilisé pour la notation de l'espagnol yucatéque.

Lorsque, cependant, les sons correspondants n'existaient pas en espagnol, c'est-à-dire essentiellement

pour les consonnes glottalisées et l'occlusion glottale, on utilisait des notations dérivées de l'Alphabet Phonétique International. La glottalisation était notée à l'aide du signe diacritique (').

Le débat le plus vif eut lieu sur le remplacement de la paire (tz) (dz) par (ts)/(ts'). L'acte explique en détail que, le (z) et le (d) n'existant plus de manière isolée dans le système de transcription proposé, ce serait «rompre avec le système graphique de l'alphabet que de les maintenir en digrammes»⁴⁴. Les défenseurs du (tz)/(dz), eux s'appuyaient sur l'argument des noms de familles et des toponymes. Cet argument n'était toutefois pas utilisé pour les autres graphies comme le (z) et le (h).

⁴² Equivalent de notre Éducation nationale.

⁴³ Idem, annexe 1.

⁴⁴ Idem.

45 Idem p.21.
46 Idem. p.22.
47 J'ai souvent rencontré, lors de mes séjours dans les communautés mayas, des paysans qui savaient écrire. Ils le font alors souvent dans les deux langues bien qu'ils écrivent plus facilement l'espagnol. Comme autrefois au temps de l'écriture-dessin obscure, les chamanes ont souvent des cahiers où ils notent leurs chants, parfois accompagnés de la *tonada*, c'est-à-dire d'une notation musicale de l'air sur lequel on doit chanter les paroles (cf. tome 8, corpus, texte 87). Lors des cérémonies agricoles, ils tiennent un compte écrit rigoureux des recettes et des dépenses, ils écrivent aussi le *xok k'in*, ou compte des jours (en espagnol : *cabañuelas*). On le voit, l'écriture est intégrée dans la vie quotidienne et notamment rituelle : elle est traditionnelle, comme la parole.
48 La semi-voyelle (w) est, à l'époque coloniale, souvent notée u ou v et confondue avec la voyelle u. On trouve aussi chez Mario une telle influence.

Notons qu'entre la réunion de 1981 et celle de 1984, les participants mayas ont diminué de moitié, les institutions se coupant ainsi encore davantage de l'usage populaire. Quelques-uns ont cependant ressenti le besoin de parler des centaines de milliers de locuteurs mayas qui n'étaient pas représentés à cette réunion. Ainsi, José Tec Poot a souligné que l'on devait «prendre en compte les connaissances du peuple»⁴⁵ comme point de départ et que «la création d'un autre alphabet [...] ne [devait] pas être une entreprise purement linguistique [...] mais également une production du peuple». Cela resta un vœu pieux : l'alphabet adopté relevait d'une démarche exactement inverse. D'autres intervenants ont évoqué la place éventuelle des paysans mayas dans une telle entreprise, pour récuser aus-

sitôt cet argument, car «seul un nombre limité d'entre eux écrit la langue [...] et ce sont donc les institutions promotrices de l'écriture maya qui doivent arriver à un accord»⁴⁶. On se demande justement pourquoi ne pas avoir fait appel à ces gens du peuple qui écrivent la langue, même s'ils sont en nombre limité⁴⁷?
Fort heureusement, les programmes gouvernementaux ont relativement peu d'influence sur la pratique littéraire des paysans mayas et ceux-ci continuent d'utiliser leurs connaissances traditionnelles. Nous allons voir, avec l'étude de l'alphabet utilisé par un de ces «écrivains populaires», que leurs solutions viennent enrichir la tradition graphique coloniale en proposant des solutions inédites aux problèmes posés par la transcription des sons mayas n'existant pas en espagnol.

Tableau 4 : alphabet de Mario Ewan						
	Labiales	Dentales	Alvéolaires	Palatales	Vélaires	Glottales
Occlusives sourdes					c, k, g, qu	'
Occlusives sonores						
Affriquées			tz			
Glottalisées sourdes	pb, bp	td,th	dz		kg,kg, kh, kh, k	
Glottalisées sonores						
Fricatives			s,z			j,h
Nasales						
Latérales						
Vibrantes						
Semi-voyelles	u,v,w	48		y		

L'exemple de Mario Ewan, écrivain populaire maya.

Pour la glottale fricative (h), Mario Ewan, qui écrit par ailleurs parfaitement l'espagnol, utilise aussi bien le (j) que le (h). Il préfère noter l'alvéolaire fricative par (s), mais il emploie aussi parfois le (z), et montre à la fois une grande souplesse et une préférence pour la graphie espagnole.

Pour le deuxième groupe de graphies problématiques, ses solutions ne figurent dans aucun des documents coloniaux connus, soit qu'il se réfère à une tradition graphique indigène qui ne nous serait pas parvenue, soit qu'il ait proposé ces solutions après s'être livré à une analyse phonologique personnelle. En effet, s'il conserve le (dz), il propose de noter le p glottalisé par (pb) et parfois (bp) et le k glottalisé par (kg). Pour faire bonne mesure, il adjoint souvent (mais pas toujours) à ces digrammes un petit signe diacritique (-) au-dessus et entre les deux lettres. On notera que cette solution n'est pas sans analogie structurale avec l'emploi des lettres blessées qui inscrivait ce signe dans le corps de la lettre.

La logique suivie par Mario Ewan est claire : pour noter la consonne glottalisée, il choisit un digramme comprenant la graphie de la même consonne non glottalisée et la graphie de la consonne sonore de même articulation. Or, ce type de notation existait dans l'alphabet colonial, mais il était employé pour le t glottalisé, noté (dt), et, dans une moindre mesure pour le ts glottalisé noté (dz). Mario Ewan le généralise en l'employant pour deux autres consonnes. L'avantage de ce système saute aux yeux : il évite l'utilisation des diacritiques pour noter les consonnes glottalisées.

L'alphabet utilisé par un autre écrivain (cf. tome 8, corpus, texte 86) permet de préciser ces apports. Dans ce second alphabet, le t glottalisé est noté (dt) ou (td) ou encore (d). Il suit donc en partie la logique décrite ci-dessus. Mais la vélaire glottalisée est noté k, tandis que la vélaire non glottalisée est représentée, suivant la tradition coloniale, par (c) ou (qu), voire même (k), la distinction entre (k) et (k') n'étant alors plus présente. Cet alphabet semble aussi avoir noté parfois l'occlusion glottale par la voyelle (e).

On retrouve bien la tendance à ne pas utiliser de diacritiques et à noter les phonèmes par des lettres ou des digrammes.

On notera enfin une tendance chez Mario à noter des accents ou des signes indiquant la valeur vocalique sur certaines voyelles.

En résumé, l'alphabet de Mario Ewan combine heureusement trois caractères :

- le respect de la tradition et le refus d'employer les signes diacritiques séparément,
- L'introduction de graphies espagnoles, le (s) et le (j),
- une tendance à respecter le principe de la représentation de chaque phonème par un signe distinct, associée à un emploi fréquent de variantes libres, (j) ou (h), (k) ou (g). Ce grand nombre de variantes libres témoigne de l'histoire de la graphie depuis la période coloniale. Il démontre qu'un système complètement unifié n'est pas indispensable.

Pour clore, voici la reproduction d'un manuscrit de Mario Ewan, une chanson écrite sur le tremblement de terre survenu à Mexico, le 19 septembre 1985. Ma

traduction tente de respecter le rythme maya : chaque ligne du texte de Mario Ewan est divisée en deux vers, conformément à la ponctuation de l'original, à l'exception de l'avant-dernière ligne que l'auteur a divisée en trois. Ces lignes sont assemblées par quatre, en forme de strophes délimitées par des lignes.

Ce texte est écrit dans un maya puriste : seuls dix-neuf (*diezynueve*) septembre (*septiembre*) et Dieu (*Dios*) sont hispanisés tandis que l'année 1985 est en chiffres. Le style de ce poète s'inspire de celui des textes préhispaniques tel qu'il a été décelé dans certains textes glyphiques : parallélisme systématique (reprise du même vers avec changement d'un élément), répétition d'un fragment de vers ou d'un vers entier. A travers ce poème chanté, Mario Ewan nous introduit aux rapports de l'oral et de l'écrit : il lie «dire» et «écrire» dans la formulation parallèle des troisième et quatrième vers de la strophe III qui les met en opposition sémantique et rythmique. Dans les deux derniers vers, il confère à l'écrit une valeur d'apaisement de la souffrance, et lui fait jouer un rôle éthique analogue au témoignage humaniste de l'historien qui permet de ne pas oublier l'événement. Le travail social du deuil passe paradoxalement par le rappel écrit du passé.

Ainsi, Mario Ewan suit la grande tradition des *chilam** mayas, véritables prophètes-historiens de leur époque.

TRADUCTION

- I. Le dix-neuf du mois de septembre
En l'an mille neuf cent quatre-vingt-cinq
Tremble la terre à Mexico
Combien de gens moururent ainsi
Et combien souffrirent également
- II. Combien de femmes pleurèrent aussi
Qui ne revirent pas leurs enfants
Et combien d'hommes pleurèrent aussi
Qui ne revirent pas leurs épouses
Combien d'enfants pleurèrent encore
Qui ne revirent pas leurs papas
Et combien de douleurs dans les cœurs
Pour ce qui s'est passé à Mexico
- III. Et jusque chez nous nous avons appris
Ce qui est arrivé à nos frères humains
Car nous l'avons entendu dire
Et nous l'avons aussi vu écrit
Nous avons su que c'était vrai
Et nous l'avons appris aussi
Combien d'hommes ont tremblé de peur
Dans la grande ville et dans les villages
- IV. Combien d'hommes s'en sont allés
Qui étaient aussi d'une autre terre
Il y en avait venus d'Espagne
Et d'autres pays encore
Nous aussi avons su ce qui était arrivé à Mexico
également

UN PBEL KIN TI DIEZYNUVVE. TI U YUHI SEPTIEMBRE TUN XAN.
 U JABI 1900, 5 TUN XAN. TUTITUBA TUN U LUMI MEXICO. TUBAPACH.
 YABACH WAKOB TUN BIN KIMI. YABOVE CHEN MUEYAHNA BIN. XAN
 YABACH KOLEL BIN KU YOGLI. MUN YILIK U PALALOB. BBN.
 YABACH WINIK BIN KU YOGLI. MUN YILIK U YATHAGOB XAN.
 YABACH PALAL BIN KU YOGLI. MUN YILIK U TATHOB BIN XAN.
 YABACH. YAHOLAL TUN YANNI. BEY TUN PBATIK MEXICO XAN.
 TAK TUN VEYE TAN YAHOLTIK. BAX TUN HUCHTI. K-ETLAGELOB XAN.
 TUMEN. TAN HUYIK U YALAL. BEY TUN ILIK. U DZIBIL TUN XAN.
 JE BIX HAJELTKE BEY HAIK. BEY TUN XAN KHAOLMI TUN XAN.
 YABACH WINIK TUN TU PENTAN. U NON KAJIL. HIN KAJAL TUN XAN.
 YABACH WINIK. TUN BIN. BILIL. TI TU LAK. LUMI BIN XAN.
 YANE BIN XAN TAK ESPACA. YANE TI U LAK LUMI BINIL.
 JACH TUN JAGE. YOLOB. BAX HUCHTI. TI MEXICO, BEXAN.
 YAN XANE MATUN BIN SUTKI. MIKBIKIN BIN. SUN AKOB XAN.
 U JALAHACH WINIKI LE LUMI. TUN TUKLIK. BAKKU YUCHU XAN.
 TUN TUKLIK. YABIN KAPATK. U SUTIK. BIX TUN KACH AMIN.
 U NAJILE. UCHAK WA JELE. U KUKTALLOBE MIX BIKBIN.
 TUMEN. ZELGO BIN TUN SUNK. CHEN YETEL U PANTALIL DIOS.
 WA KU TUKLAL WA BIN HUCHKE. DZOKU YUCHU U JAJIL TUN XAN.
 YABACH. WINKOB. XAN TU YILA. TU YILOB U JAJIL TUN XAN.
 TAN U YALKOB. BIX TUN HUCHIK. TUMEN DZOKU KEUCHU. TU KILN.
 TU LAKAL BAX. BIN ILAKKE. DZOKU KEUCHU XAN TU KILN.
 BEY TUN UCHIK. TI E. NON LUMI. TU, TITUBA MINNUN KUL. FIN
 KEX TUN TUN TAN XAN YAHOLTIK. DZOKU YUCHU BIX TUN XAN
 TU LAKAL KUKTAL. XAN YAN U MUEYANTIK. TUMEN DZOKU KEUCHU.
 MANTU MA. X. MUEYANTIK. TUMEN BEY DZIBANI XAN.

Il y en a qui n'en sont pas revenus
 Et qui n'en reviendront jamais

- V. Et le Chef Véritable le président de cette terre
 A pensé : «Qu'est-il donc arrivé»
 Il a pensé que s'il était resté
 Comment aurait-il pu en revenir
 Chez lui, comment l'aurait-il pu
 Personne n'en est sorti vivant
 Car comment en revenir si ce n'est grâce
 à la puissance de Dieu

- VI. Pourquoi revenir sur ce qui est arrivé
 L'heure de la vérité a sonné
 Combien d'hommes aussi ont vu
 Ont vu ainsi la vérité
 Et ont raconté ce qui s'est passé
 Car en vérité l'heure est arrivée
 Ils ont vu comment tout s'est passé
 Car en vérité l'heure est arrivée

- VII. Voilà ce qui s'est passé sur la grande terre
 Qui a tremblé, tremblé sans fin
 Et nous, nous avons su aussi
 Comment cela était arrivé
 A tous les vivants
 Et ceux qui souffrent
 Car l'heure est arrivée.
 Mais il ne faut pas continuer à souffrir
 Car maintenant cela aussi est écrit

49 Moises Romero Castillo, op. cit. p.30.

50 Dans l'éventualité d'une traduction du corpus dans une autre langue, les principes régissant cette édition resteront les mêmes, y compris pour une version espagnole.

Aujourd'hui encore, l'essentiel de la littérature écrite n'est pas imprimée ; elle circule sous forme manuscrite (chants, recettes culinaires et médicinales, prières). La variabilité des transcriptions témoigne d'une grande souplesse d'adaptation et non d'une incohérence. Dès le XVI^e siècle, les *chilam* ont transcrit les textes mayas en écriture latine, ouvrant ainsi la voie à une nouvelle tradition écrite du maya, qui se poursuit avec les chamanes d'aujourd'hui.

Il semble donc que l'écriture du maya se porte bien et que l'uniformisation de l'alphabet ne soit pas, pour le moment, une nécessité. Comme le dit un des intervenants de la réunion de 1984 : « [...] jusqu'à présent on n'a pas réussi à se mettre d'accord sur l'alphabet à employer ; cependant les alphabets existants sont suffisamment pratiques pour la notation du yucatèque moderne »⁴⁹. La nécessité d'un alphabet commun est essentiellement un besoin de certaines institutions.

Les Mayas qui, rappelons-le, possèdent une écriture depuis plus de deux millénaires ont, dès le début de la conquête espagnole, appris l'écriture latine et développé une culture coloniale originale, y compris dans le domaine spécifique de la transcription. Aussi peut-on se demander si, conformément au souhait formulé par José Tec Poot lors de la réunion de 1984, mais jusqu'alors non entendu, il n'est pas plus urgent d'étudier les graphies des écrivains populaires plutôt que de proposer de nouvelles graphies dans le but, certes louable, d'alphabétiser les Mayas. Il serait alors possible pour les institutions qui le désirent de

proposer un alphabet vraiment bilingue, en accord avec la tradition des Mayas d'aujourd'hui, qui, lorsqu'ils savent écrire, le font souvent dans les deux langues.

L'alphabet utilisé pour cette encyclopédie

Si l'alphabet utilisé pour écrire le maya n'est pas encore unifié, et si, comme nous l'avons vu, l'expression écrite populaire peut se passer de cette unification, il me restait cependant à résoudre la question de l'alphabet à utiliser pour cette encyclopédie.

En ce qui concerne les textes mayas, deux types d'édition sont envisagés : une édition bilingue, français⁵⁰-maya, destinée à un public scientifique, et une édition destinée à un public maya.

La solution que j'ai choisie consiste à utiliser des règles appropriées au public visé.

L'ÉDITION SCIENTIFIQUE

Afin de ne pas ajouter un nouveau système aux systèmes existants, j'ai choisi de reproduire la graphie employée dans le dictionnaire Maya Cordemex, qui s'est imposé comme un outil de référence pour tous les chercheurs travaillant en yucatèque ou ayant besoin d'utiliser la langue yucatèque.

Cette graphie généralise l'usage du signe diacritique (') aussi bien pour les phonèmes glottalisés (k', p'...) que pour l'occlusion glottale lorsqu'elle constitue à elle seule un phonème.

Elle emploie le h au lieu du j, entérinant la tradition d'écriture des noms propres et des toponymes mayas⁵¹.

51 Notons que dans le Livre des Bacabs, texte religieux du XVI^e écrit en maya, le h est employé mais le j est utilisé pour le mot Jésus, un des seuls mots d'origine espagnole dans le texte.

	Labiales	Dentales	Alvéolaires	Palatales	Vélaires	Glottales
Occlusives sourdes	p	t			k	'
Occlusives sonores	b	d			g	
Affriquées			ts	ch		
Glottalisées sourdes	p'	t'	ts'	ch'	k'	
Glottalisées sonores						
Fricatives	f		s	x		h
Nasales	m		n			
Latérales			l			
Vibrantes			r			
Semi-voyelles	w			y		

- 52 On peut aussi en suivant le principe utilisé pour le t' et le p' (cf. infra) choisir le gk à la place du k', les deux solutions peuvent fonctionner en variantes libres.
- 53 On utilisera comme convention de commencer par la sonore (bp, dt, gk).
- 54 Un premier test de cet alphabet, réalisé sur quelques locuteurs de Tabi, région centrale, et effectué en janvier 1997 après la réalisation de ce chapitre, confirme la lisibilité de l'alphabet utilisé pour les noms propres et les toponymes : (j) au lieu de (h) et la paire tz/dz au lieu de la paire ts/ts'. La difficulté principale de lecture repose sur le couple c/k auquel il semble que l'on préfère le couple k/k', introduisant ainsi un signe diacritique. Le digramme (gk) apparaît plus difficile à lire que les digrammes (bp) et (dt) ce qui va dans le sens de lui préférer la notation (k'). Enfin le (ch') semble plus facile à lire que le (chch).
- Ces tests doivent être élargis pour permettre d'affiner l'écriture de l'alphabet populaire, avec la perspective de maintenir plusieurs graphies pour certaines lettres.

J'ai rajouté les lettres correspondant aux phonèmes importés de l'espagnol : le d, le f, le g et le r.

En ce qui concerne certaines modifications idiolectales, je les ai indiquées dans le texte maya avec une note explicative.

Cependant, en ce qui concerne les toponymes et les noms propres, j'ai conservé la graphie traditionnelle.

L'ÉDITION DESTINÉE À UN PUBLIC MAYA

Je propose de suivre au plus près les règles que l'on observe dans l'écriture des toponymes et des noms propres puisque celles-ci sont en général connues des lecteurs mayas.

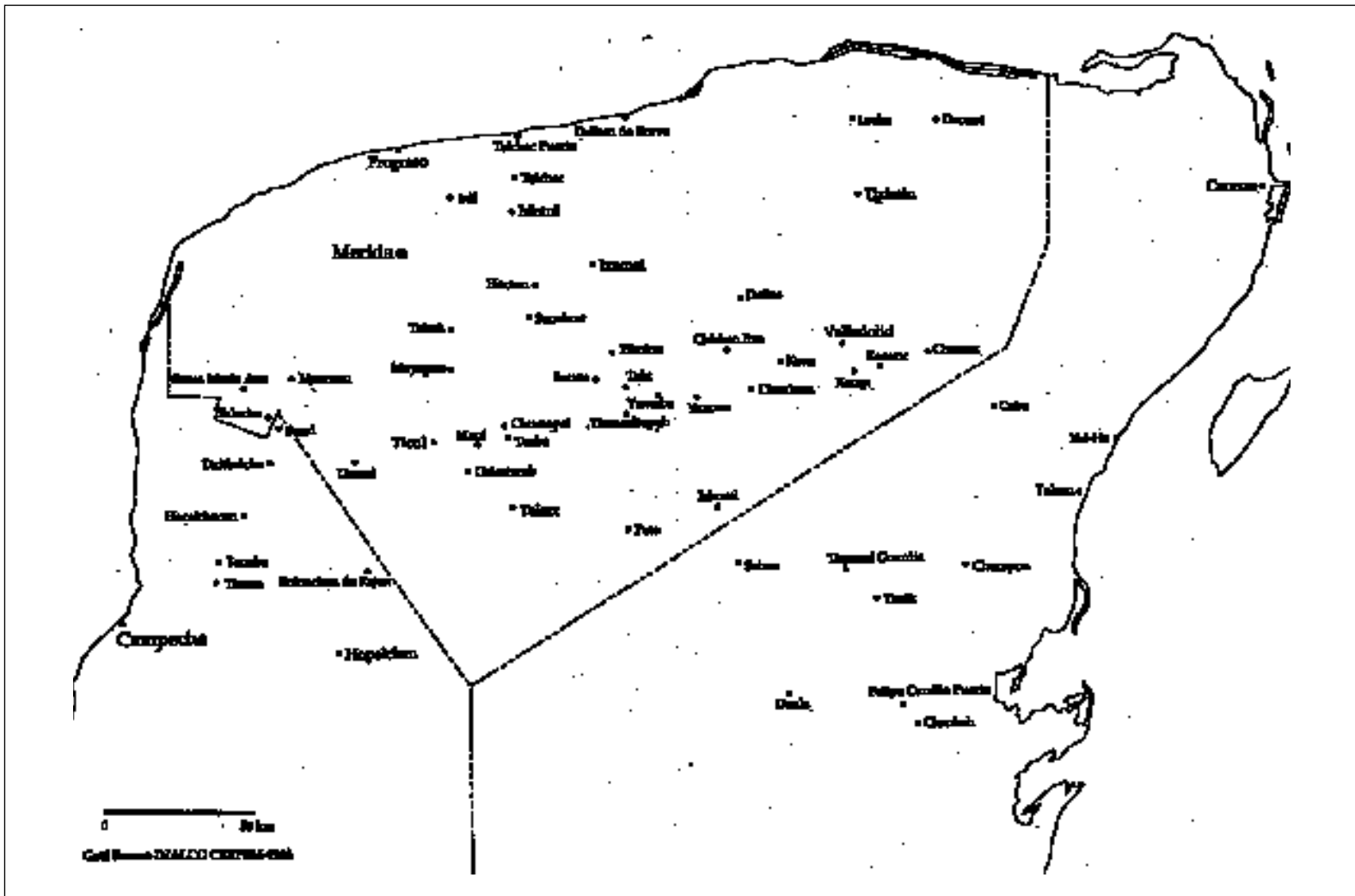
Ainsi je conserverai le h ; je remplacerai le couple ts/ts' par tz/dz et le couple k/k' par le couple c/k⁵². Pour homogénéiser je remplacerai s par z.

Restent les trois glottales p', t', et ch' pour lesquelles la tradition des toponymes ne donne pas de solution.

Utiliser les lettres «blessées» ne me paraît pas opportun car cette solution n'est plus du tout en usage.

La notation employée par Mario ainsi que par un autre chamane peut convenir pour le p' (noté bp⁵³) et le t' (noté dt). On conservera le chch pour ch', son assez rare. On obtient donc le tableau suivant⁵⁴:

	Labiales	Dentales	Alvéolaires	Palatales	Vélaires	Glottales
Occlusives sourdes	p	t			c	'
Occlusives sonores	b	d			g	
Affriquées			tz	ch		
Glottalisées sourdes	bp	dt	dz'	chch	k [ou gk]	
Glottalisées sonores						
Fricatives	f		z	x		h
Nasales	m		n			
Latérales			l			
Vibrantes			r			
Semi-voyelles	w			y		



Chapitre 5

Géographie politique et mythique

Bien que constituant un ensemble relativement homogène, la péninsule yucatèque présente des différences physiques, politiques et culturelles qui justifient l'emploi du terme « région ». La formation de ces régions remonte à l'époque préhispanique.

Au moment de la conquête espagnole, le Yucatan était divisé en une quinzaine de chefferies (les chiffres varient suivant les sources) d'importance inégale et souvent en lutte les unes avec les autres.

Ces chefferies étaient dans certains cas suffisamment puissantes pour produire une mythologie qui les légitimait en tant que centres politiques et rituels.

PRÉSENTATION PHYSIQUE

Pendant longtemps on a considéré que la péninsule était une plate-forme calcaire d'âge principalement miocène (tertiaire récent) mais des études plus approfondies ont permis d'infirmer ces hypothèses et de la caractériser comme étant éocène (tertiaire ancien). Les secteurs côtiers au nord et à l'est auraient subi une émergence plus tardive (miocène, pliocène et quaternaire pour la frange côtière du nord)¹.

Les sols reposent sur une base uniformément calcaire et perméable ce qui entraîne une situation hydrographique très originale : sur la grande majorité du territoire de la péninsule, l'eau est souterraine à l'exception de grands puits à ciels ouverts, appelées cenotes en maya yucatèque (doline en géographie physique, cf. ch.1).

L'importance économique et mythologique de ces cenotes est considérable et des mythes rendent compte de leur origine (cf. tome 8).

Le paysage est constitué par l'alternance de petites élévations, pouvant aller jusqu'à une trentaine de mètres (*mul*), et de dépressions (*k'op*) où se trouvent les sols les plus fertiles, de type Gley (*akalche*), inondables en période de pluie. C'est dans ces dépressions que l'on trouve des lacs (*agwadas*), qui pour les plus grands, conservent de l'eau toute l'année.

Les élévations ou *mul* sont des lieux sacrés et coïncident, le plus souvent, avec d'anciens habitats. En effet, le yucatèque construit de préférence sur des hauteurs pour des raisons ou le mythique et le technique sont difficilement dissociables : l'air y est considéré comme plus pur et abrité des vents maléfiques, et construire sur une hauteur protège des inondations.

1 Cf. José Salvador Flores, Lleana Espejel Carvajal, *Tipos de vegetacion de la península de Yucatán*, 1994; Jorge Duch Gary, *Fisiografía del estado de Yucatán en relación con la agricultura*, 1991.

- 2 Cf. Michel Boccara, *Les rêveurs d'eau...* (1983), 1985, pour une présentation de cette typologie.
- 3 Le Belize, ancien Honduras britannique, est davantage peuplé aujourd'hui en raison de l'afflux d'une population noire, descendante des esclaves de la région caraïbe.
- 4 On désigne sous le nom d'Itzas les habitants mayas du Peten (Guatemala), endroit où leurs ancêtres émigrèrent dès le XIII^e siècle, après la chute de leur capitale Chichen Itza (cf. infra). Historiquement, les Itzas ont fait partie, autant que nous puissions en juger d'après les documents en notre possession, des populations conquérantes qui, aux alentours du IX^e siècle, s'installèrent au Yucatan et fondèrent la ville de Chichen Itza. Mythiquement, ce sont des vengêtres qui, à la fin des temps, reviendront sur terre pour régner à nouveau. Leur nom signifierait le nawal d'eau (*its*, autre racine pour nawal, et *a* de *ha'*, l'eau, étymologie proposée par Alfredo Barrera Vasquez et Silvia Rendon (cf. *El libro de los libros de Chilam Balam*, p.29-30), ils s'identifieraient donc à Itsam, leur père céleste, et à Chak. Les livres des Chilam Balam y font allusion à maintes reprises et les considèrent comme le prototype des *ts'ul'*. C'est sur le modèle des Itzas que seront ensuite pensés les Espagnols puis les Américains.

Une petite chaîne de collines située dans la région de Ticul et qui s'étend également vers l'ouest délimitant l'actuel municipio de Hopelchen (Campeche) constitue la partie la plus élevée de la péninsule et est le résultat de mouvements d'origine diverse dont la signification est encore mal connue. Les terres situées le long de cette sierra sont de meilleure qualité mais cette région est handicapée par de problématiques réserves d'eau. En effet, la nappe phréatique s'enfonce progressivement pour atteindre plus de quatre-vingt mètres dans cette zone.

Les cénotes y sont plus rares et souvent difficilement accessibles.

Cette situation crée des formes particulières d'exploitation du sol : intensément cultivé par endroits, peu exploité dans d'autres, il faudra attendre le XX^e siècle pour que, avec le développement de l'irrigation artificielle, les potentialités de cette région soient pleinement exploitées. Aujourd'hui on y trouve une partie des rares terres mécanisables de la péninsule.

La faible épaisseur des sols, excepté dans les dépressions (*k'op*), mais aussi leur grande variété ont conduit les Mayas à développer une classification très fine comprenant jusqu'à dix sept types de sols différents².

Certains de ces sols sont cités dans les récits mythiques et dans les chants de Pluie, c'est le cas en particulier des *kakab*, «terre fertile», qui sont des sols très riches en matière organique et de bonne épaisseur, en général situés sur d'anciens lieux d'habitation ou des *kankab*, sols de terre rouge ou café à dominante argileuse mais assez fertiles. On peut également mentionner les *ts'ekel* qui, à l'inverse sont très peu

fertiles car constitués essentiellement de plaques de calcaire ou affleure de temps à autre une mince couche de terre.

Cette très riche typologie correspond à deux grands types de sols repérés par la typologie pédologique : les Gley et les Redzina.

Depuis les temps préhispaniques, certaines zones de forêt haute sont moins densément peuplées que d'autres. C'est le cas de toute la partie sud de la péninsule : le sud du Campeche, le centre et le sud de l'Etat de Quintana Roo, une partie du Belize³ et la province guatémaltèque du Peten.

D'une manière générale, ces zones ont toujours été vitales, à la fois politiquement et économiquement, comme régions de refuge. Elles constituent des réserves alimentaires et sont le centre de cultures alternatives. C'est là que se sont installés les légendaires Itzas⁴. Ce sont de véritables «poumons» de la péninsule : des lieux où résident les vengêtres les plus puissants et en même temps des zones où, périodiquement, on va cultiver et chasser en menant une vie temporairement nomade, pour revenir ensuite au «camp» de base, le village ou le hameau.

On verra comment, récemment, le capitalisme, en particulier avec l'exploitation du chicle ou gomme de sapotillier, a investi ces zones pour les exploiter intensivement.

De plus, un mouvement de colonisation interne, organisé par l'Etat fédéral, s'est développé depuis les années 1960.

Dans certains endroits, l'existence de lacs et de lagunes a favorisé le développement de formes

urbaines. C'est le cas de la région de Coba, une des plus grandes cités yucatèques de l'époque classique ou d'Uxmal, dont nous avons pu apprécier l'importance politique et mythologique.

Enfin l'étendue des régions côtières fait de celles-ci des points vitaux et de nombreuses grandes cités, à l'époque préhispanique comme à l'époque moderne, s'établiront non loin de la côte pour rayonner à l'extérieur. C'est ainsi qu'un commerce de longue distance s'est institué dès les temps préhispaniques, et redéployé à l'époque coloniale, notamment avec le port de Campeche. Tout récemment, le tourisme a pris le relais du commerce avec le développement de la cité de Cancun, non loin des sites historiques de Coba, Tulum-Tanka et Ekab.

LES SOCIÉTÉS MAYAS

Mais avant d'entrer dans le détail de la géographie politique d'aujourd'hui, il est nécessaire de prendre un peu de distance et de situer l'ensemble yucatèque à l'intérieur de ce qu'il est convenu d'appeler la civilisation maya.

Cet ensemble dont l'extension politique et culturelle est comparable à une entité comme l'Europe Occidentale, est constitué par des sociétés très différenciées parlant une trentaine de langues.

Des études archéologiques et linguistiques indiquent qu'il s'est vraisemblablement constitué il y a environ 5000 ans au centre de l'Amérique centrale dans un territoire que l'on situe aujourd'hui à proximité de l'actuel San Salvador.

Les archéologues distinguent plusieurs époques : une époque formative (- 2000 à 300 environ av. J.C); une période pré-classique (d'environ 300 à 250 après J.C⁵) – c'est du début de cette période que date- raient les premières inscriptions glyphiques –; une période classique (III^e-IX^e siècle) qui prend fin avec la dernière stèle marquant le temps long (en 909 à Tonina, Etat du Chiapas), une période postclassique qui va du X^e siècle à la conquête espagnole.

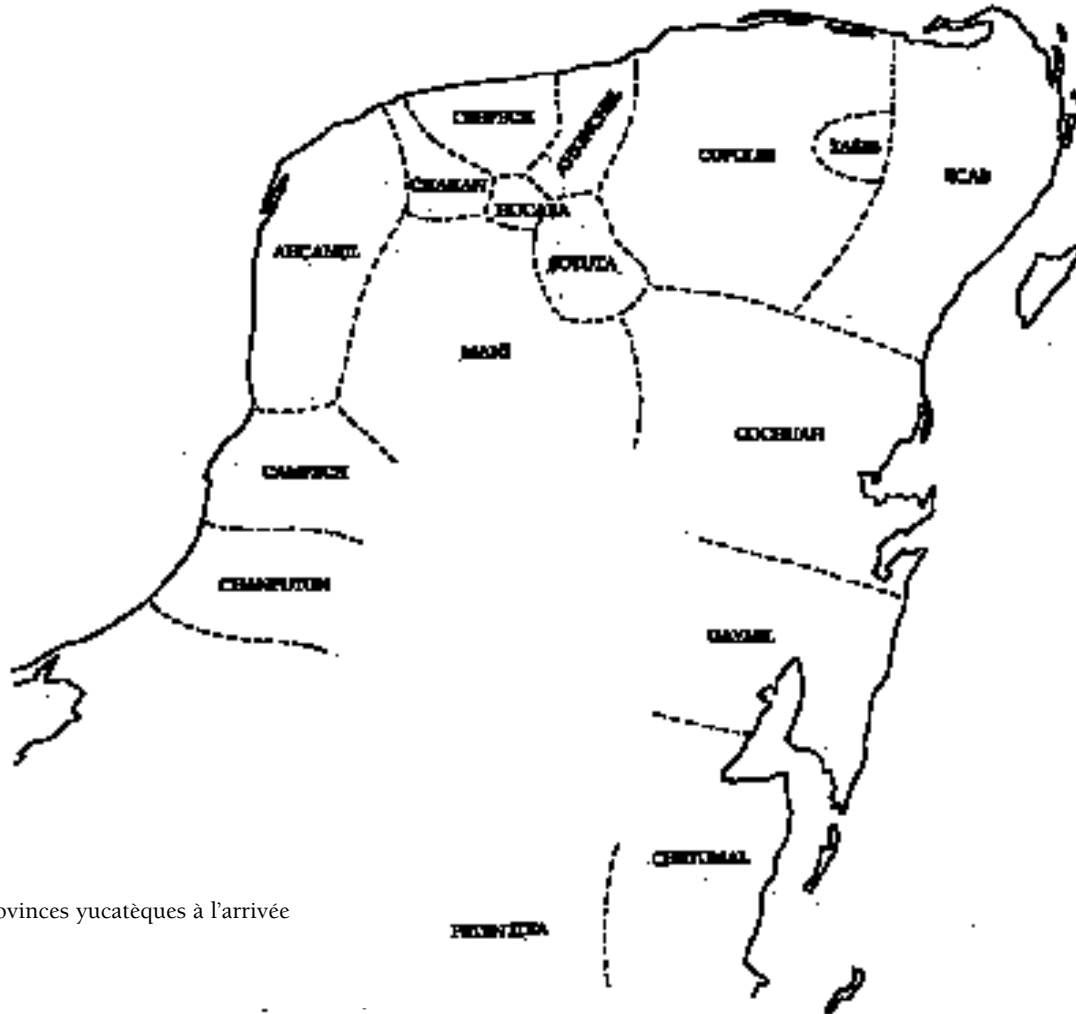
On voit tout de suite le défaut de cette classification : à partir d'un terme ethnocentrique, «classique», on «classe» une société en l'alignant sur nos critères esthétiques et politiques. Cela aboutit à parler de «collapsus» à la fin de l'époque classique alors qu'il s'agit davantage d'une crise politique de très grande ampleur, s'appuyant sur des facteurs multiples (écologiques⁶, religieux, politiques) entraînant un redéploiement des sociétés mayas et non leur effondrement. Pour fournir une analogie, on peut comparer cette crise et la fracture qui s'ensuivit avec celle qui marqua la chute en Europe de la monarchie traditionnelle et que l'on caractérise en France par «Ancien régime». Pour la civilisation maya, il s'agit davantage de l'effondrement d'un type de régime politique et d'une forme de société – cités-états, pouvoir théocratique et militaire, idéologie «historique» (long compte, écriture manipulée par les rois...) – et de l'émergence d'un autre – regain des communautés agricoles, fragmentation politique, développement de nouvelles formes urbaines davantage orientées vers le commerce, déplacement du centre vers le nord...-

En effet, pendant que, dans les hautes terres, un bon nombre de cités sont désertées, des cités yucatèques

5 On notera que les Mayas font remonter l'origine de leur société un peu plus en arrière, exactement en – 3113.

On caractérise aussi l'ensemble de la période formative de pré-classique en l'étendant jusqu'en 250 après J.C et en caractérisant la dernière période de «préclassique tardive».

6 Un article paru dans le numéro du 1^{er} juin 1995 de la revue *Nature* fait état d'une période de sécheresse considérable qui se serait justement étendue du VIII^e au X^e siècle : on aurait ici non pas «la» cause de la crise mais un des facteurs déclencheurs (Cf. Jeremy A. Sabloff, *Drought and Decline*).



Carte 1

Les différences provinces yucatèques à l'arrivée des Espagnols

7 Il s'agit d'un texte intitulé *U hublil oxil nupt'an* (la destruction de la triple alliance) traduit par Domingo Dzul Poot (en *Leyendas y tradiciones históricas mayas*, bilingue, 1987, p.71-96). Donnons une traduction de quelques extraits de ce texte :

« Il y eut une fois une triple alliance entre Chichen Itza, Mayapan et Uxmal... Cette triple alliance dura deux cents ans ; un conflit provoqua sa fin... Mayapan demeura l'unique province (dirigeante) et la plus étendue. Le tribut du peuple augmenta... tous ceux de cette génération s'appelèrent Cocome... Le peuple commença à souffrir... Pour cette raison un grand nombre de gens se rassemblèrent aux côtés des Xiu (les rivaux des Cocome) et décidèrent d'en finir avec le pouvoir des Cocome. Ils s'en furent ainsi à Mayapan et tuèrent tous les Cocome qui étaient dans leurs maisons... Ainsi trois provinces se formèrent : celle des Cocome, celle des Xiu et celle des Ch'eeles (descendants d'un des douze prêtres de Mayapan). Il y eut beaucoup d'hostilité entre eux. Ces inimitiés durèrent longtemps, jusqu'à l'arrivée des Espagnols avec leurs chevaux-tapirs... Lorsque les Espagnols arrivèrent avec leurs chevaux-tapirs ici au Yucatan, les provinces étaient très divisées, dirigées par leurs représentants respectifs... Une grande province fut (encore) agrandie à Sotuta... Au nord il y eut la province des Ah k'in* Ch'eeles. A l'est, celle des Cupules et des O'och wah. Au sud, à Mani, celle des Tutul Xiu. Et à l'ouest

comme Chichen Itza, Izamal, Uxmal, Tulum sont fondées ou connaissent un nouveau développement.

C'est donc après le dit « collapsus » qui marque la fin de l'ancien régime maya – dit classique – qu'émerge ce qui va devenir la société yucatèque moderne. Un grand nombre de différences observées aujourd'hui remontent en fait à cette période.

A partir d'un point de « départ » que l'on peut mythiquement et historiquement dater de l'arrivée des « Itzas » originaires de l'intérieur du Mexique (le Putun, Vera Cruz, Mexico) avec leur chef Serpent à plumes, vers les IX^e-X^e siècles, puis de leur installation à Chichen Itza, ville qui prend leur nom et qui a son parallèle dans la prise d'Uxmal par le nain Hes (cf. annexe), il est possible d'observer d'autres grandes « crises » qui vont recomposer le paysage politique de la péninsule. Le paysage mythique sera également transformé bien que les processus mythiques soient d'une nature différente, plus conservateurs, et préservent par le jeu des variantes les états anciens.

1. La première crise remonte à ce que la tradition appelle la destruction de la triple alliance, autour du XIII^e siècle, et le départ d'Hunac Keel, le roi maïs, vers le Peten où il fonde une nouvelle société que les Espagnols ne conquerront qu'à la fin du XVII^e siècle (cf. infra).

Nous possédons un document maya de cette destruction⁷ datant de l'époque coloniale (vraisemblablement du XVIII^e siècle), et donc composé en écriture latine.

Différents textes des Livres de Chilam Balam font

aussi état de cette « prise du ciel » qui correspond à l'effondrement de Chichen Itza⁸. On possède également plusieurs documents d'origine espagnole qui font état des événements relatés dans ce texte et de la formation des provinces après la chute de Mayapan qui survient vers le XV^e siècle, soit deux siècles après la chute de Chichen. Enfin les fouilles archéologiques confirment sur de nombreux points ces données⁹.

Le document édité par Domingo Dzul nous dit qu'il y eut une fois une triple alliance entre les villes de Chichen Itza, Mayapan et Uxmal, villes de la moitié nord de la péninsule, dans l'actuel Etat du Yucatan.

Cette triple alliance fut détruite par le premier Cocome qui avait pour nom Hunak Keel. Le texte identifie ici Hunak Keel au premier Cocome membre du lignage du même nom, dans l'actuel canton¹⁰ de Sotuta.

Le texte narre alors la dictature des Cocome – c'est la leçon du conte du nain d'Uxmal : tout pouvoir se transforme en tyrannie – et sans la protection des Ah kanul – aujourd'hui identifiés à des gardiens mythiques, le peuple, nous dit la chronique, aurait été massacré¹¹.

Il nous conte également les luttes des Xiu, qui habitent plus au sud, dans la région de Mani, non loin de la sierra, et des Cocome.

2. La seconde crise, c'est l'effondrement de Mayapan, narré également par notre document et étayé par d'autres données. Elle aboutit à la fragmentation du Yucatan en une quinzaine de chefferies. Les Xiu renversent le pouvoir des Cocome qui se réfugient à Sotuta.

Selon notre récit, trois provinces sont alors consti-

tuées : celle des Xiu, avec comme capitale Mani (l'actuelle région sud et une partie de l'actuelle région centrale), celle des Cocome, capitale Sotuta (l'autre partie de l'actuelle région centrale), et celle des Ch'eeles, qui s'installent à l'ouest, près de la côte (l'actuelle région occidentale).

Aujourd'hui encore, on retrouve l'opposition entre deux parties de la région centrale : le côté de Sotuta et celui de Yaxcaba, opposition qui au début de ce siècle se cristallisa sous une forme politique : socialistes (de Yaxcaba) contre libéraux (de Sotuta).

Notre document se termine en mentionnant les différents ensembles régionaux¹² ou chefferies qui existaient à l'arrivée des Espagnols avec leurs lignages respectifs (cf. carte 1¹³).

3. La troisième crise, c'est, bien sûr, «l'arrivée des Espagnols avec leurs chevaux-tapirs»¹⁴. Cette conquête est pensée par les Mayas, qui l'écrivent dans les Livres de Chilam Balam, de la même manière que les invasions étrangères des IX^e- X^e siècles, mais sur une plus grande échelle. Elle entraîne une recomposition politique, économique et mythologique dont les conséquences perdurent jusqu'à aujourd'hui.

Les Espagnols créent une dizaine de provinces qui reprennent globalement les divisions politiques mayas en effectuant des regroupements : on voit disparaître la province d'Ecab, où sont localisés la mythique Coba et l'important port de Tulum-Tancah – c'est l'actuelle région touristique du Quintana Roo- et s'agrandir la zone méridionale de refuge puisqu'une seule province, les Beneficios altos, réunit des terres fré-

(encore) celle des Tutul Xiu, Hookaba' et Homun.» (Sept provinces sur une quinzaine – cf. carte – sont donc mentionnées dans ce texte).

8 Cf., notamment, le chant des Itzas du Chilam Balam de Chumayel, cf. tome 11 de cette encyclopédie.

9 Ainsi les fouilles de Chichen Itza révèlent des vestiges de destruction et de saccage des édifices (cf. Alfredo Barrera Rubio, «Introducción al relato de la destrucción de la triple alianza», en Domingo Dzul, *Leyendas y Tradiciones...* op. cit., note 7), Il en va de même pour les fouilles réalisées à Mayapan par Pollock et ses collègues (*Mayapan, Yucatan, Mexico*, 1962).

10 J'ai choisi de traduire le terme **municipio** qui désigne une division politique contemporaine, par «canton». L'actuel Etat du Yucatan est divisé en 106 municipios ou cantons d'inégale superficie. Le canton de Yaxcaba est le plus étendu et compte 16 villages et 7858 habitants (Recensement de 1970, source : *Monografía de Yucatan*, 1973).

11 Ce détail indique que le document est sans doute originaire de l'ancien territoire des Ah kanul, c'est-à-dire extérieur aux Cocome, Xiu ou Ch'eele.

12 Le terme employé pour province est *kahtalil*, construit sur la racine *kah*, «village», «communauté», qui donne *kahtal*, «habitation, «établissement», et il, «suffixe abstraitif».

13 Cf. Nancy Farriss, *Maya society under Colonial Rule : The Collective Enterprise of Survival*, 1984, p.13.

14 Cf. *U hublil oxil nupt'an* (la destruction de la triple alliance) traduit par Domingo Dzul Poot (in *Leyendas y tradiciones historicas mayas*, 1987, p.78).

- 15 Cf. Nancy Farriss, op.cit, n.13, p.77.
- 16 On a souvent traduit improprement *casta* par « caste » alors qu'il a le sens de « couleur ».
- 17 Le terme « milpa » avec son corrolaire « région milpera » est préférable à celui de maïs car le maïs n'a jamais été l'unique ni même le principal moyen de subsistance. Comme on l'a vu (cf. chapitre 4), la chasse fait autant partie de la milpa que l'horticulture, et le maïs, toujours semé avec deux autres graines, le haricot et la courge, est une plante qui est le centre d'une véritable polyculture qui n'exclut pas des formes complémentaires de cueillette. Davantage encore que la milpa, c'est la forêt, *ka'ax*, avec l'arbre, *che'*, père du maïs, qui est le terme générique.

quentées par les Espagnols et des terres inexplorées avec notamment, au sud, la province de Uaymil et le territoire des Itzas appelé par les Mayas Dzul* **wini-kob***. «Dzul winikob» signifie «les hommes *ts'uls*», «les Pères étrangers», et cette région est donc celle des *ts'ul*, gardant ainsi la trace de l'origine étrangère et mythique des Itzas (cf. carte 2¹⁵).

4. La quatrième crise survient au XIX^e siècle. Elle est la conséquence, comme l'ont montré plusieurs études, d'une pression accrue sur les terres Mayas qui débute, en 1782, par la vente des terres des confréries, propriétés, pour les Mayas, de leurs saints patrons.

Combinant facteurs externes (l'indépendance mexicaine en 1820) et internes (le mouvement séparatiste des années 1840), elle va aboutir au déclenchement d'une grande guerre d'indépendance maya appelée «Guerra de Castas¹⁶» soit, en français, Guerre des Couleurs.

A la fin de cette guerre, en 1852, un territoire entier aura fait sécession. Ce territoire est situé dans la traditionnelle zone de refuge et de contre-culture. Les Mayas rebelles constitueront, à travers le culte de la croix parlante dont l'origine se trouve à Xocen, une nouvelle culture avec une organisation politique et religieuse autonome : c'est la culture des Croisés ou *Krusoob*.

C'est à peu près à la même époque (1858), qu'a lieu la constitution de l'Etat du Campeche, dont la bourgeoisie a toujours été rivale de celle du Yucatan.

LA PÉNINSULE AUJOURD'HUI

Aujourd'hui, la péninsule yucatèque est divisée en cinq entités politiques distinctes dont trois correspondent à des états mexicains, les deux autres sont constitués par l'ancien territoire des Itzas et appartiennent aux états du Belize et du Guatemala.

Cette division politique, liée en partie aux luttes des différentes couches de la bourgeoisie non maya, ne correspond que partiellement aux réalités culturelles et sociales.

On peut répertorier trois grandes tendances qui dessinent une autre partition que celle des divisions politiques actuelles (cf. carte 3). On obtient ainsi trois zones correspondant chacune à plusieurs régions.

Première tendance (régions 1 à 7)

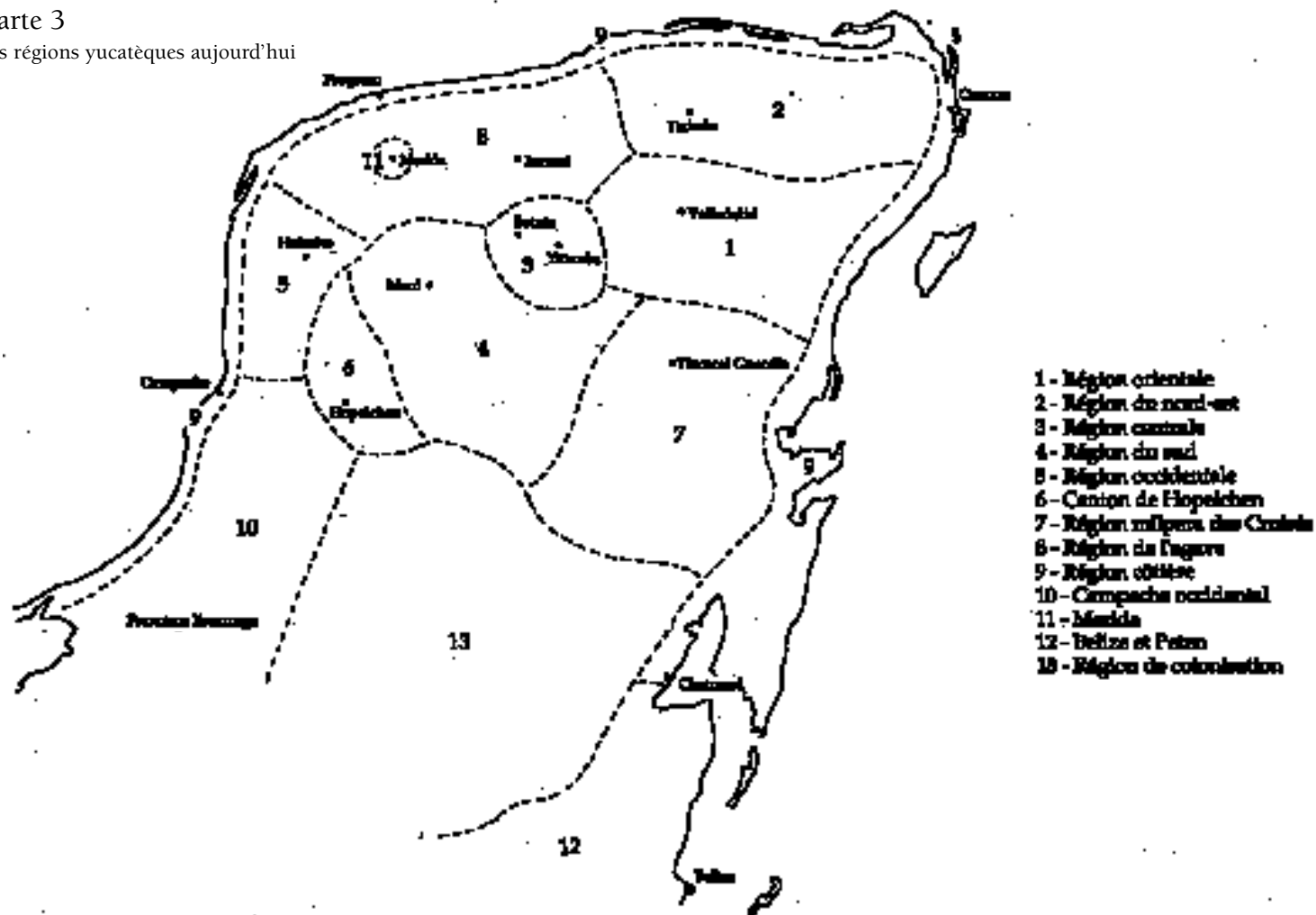
La milpa, et la forêt dont elle est indissociable¹⁷, reste le fondement de l'organisation sociale. Autour de la milpa se développent des activités diversifiées plus ou moins importantes suivant les régions, voire les villages (apiculture, élevage bovin, porciculture, cultures maraîchères, artisanat – poterie, chapeaux, broderie...-, travail de maçon dans les centres urbains...).

Deuxième tendance (région 8)

Le développement d'une mono-culture de plantation, l'agave, au XIX^e siècle, a supplanté la polyculture traditionnelle sans pour autant la faire disparaître. Aujourd'hui, avec la crise de l'industrie de l'agave, on voit réapparaître les formes traditionnelles de diver-

Carte 3

Les régions yucatèques aujourd'hui



- 18 On appelle horticulture la culture de la milpa ou essartage de petites étendues de terre d'une superficie moyenne légèrement supérieure à deux hectares. On réservera le terme d'agriculture aux grandes étendues. Le travail intensif du paysan ressemble en effet à celui du jardinier de nos régions.
- 19 La douzième région est habitée par les Mayas du Belize et du Peten. Bien que rattachée à la culture yucatèque, ces deux entités connaissent un développement distinct et sont décrites plus brièvement à la fin de ce chapitre.
- 20 Le développement des réseaux routiers sous l'impulsion de la bourgeoisie régionale a aussi pour effet d'améliorer les communications entre les villages.
- 21 A chaque fois que cela sera possible, il sera précisé, dans le corpus, le numéro de la région d'où provient le récit.
- 22 On repérera ces régions par leur numéro sur la carte et ce numéro servira de référence pour chaque récit du corpus.

sification (horticulture¹⁸, apiculture, élevage bovin...) mais aussi, et cela tout récemment, se développer des formes capitalistes de grande envergure comme les «méga-projets» de porciculture, qui viennent d'ailleurs mordre sur le premier groupe lié à la milpa.

Troisième tendance (régions 9 à 11¹⁹)

Le développement urbain et touristique est le principal moteur de l'organisation sociale.

On peut inclure dans cette zone les régions côtières. Si la pêche est une activité préhispanique, son développement est très récent et date des années soixante, lié notamment à la crise de l'industrie de l'agave.

Il faut cependant garder à l'esprit que les communications constantes²⁰ et l'importance des relations de parenté à l'échelle de toute la péninsule (en excluant cependant les deux régions non mexicaines) relativisent cette division en trois tendances. Chaque Maya peut, à différentes périodes de l'année, vivre dans l'une ou l'autre de ces régions et participer de leur mode de vie.

Afin de permettre de situer chaque document (récit, film, chant..) dans son contexte régional²¹, je présente maintenant brièvement chacune des régions à l'intérieur de ces trois grands groupes.

La lecture de cette section peut apparaître comme fastidieuse car elle comporte un certain nombre d'éléments répétitifs mais il s'agit d'un outil pour la lecture du corpus. En effet, le lecteur d'un texte pourra se reporter, si besoin est, à la description de la

région où le texte a été transcrit. Il s'agit aussi d'un outil pour le spécialiste car il n'existe pas de description régionale de l'ensemble de la péninsule.

Je propose également de considérer comme une treizième région la zone de colonisation interne bien qu'il y ait aussi des poches de colonisation dans les régions 6 et 10 (cf. infra). L'Etat a renforcé un courant migratoire spontané, dû notamment à la mise en place de l'industrie du chicle, à la fin des années cinquante et dans la décennie des soixante, en développant ce que l'on a appelé une colonisation, d'abord au Quintana Roo puis au Campeche, dans des territoires de forêt haute qui faisaient partie de la traditionnelle région de refuge.

Je ne consacrerai pas de paragraphe propre à cette région mais elle figure sur la carte 3.

I. La culture de la milpa : polyculture autour du maïs, chasse et élevage dans la forêt.

I. La région orientale²²

Cette région est un produit de l'évolution coloniale et contemporaine. Elle correspond en effet à quatre chefferies préhispaniques, dont la caractéristique commune est leur indépendance vis-à-vis des Itzas, et se retrouve encore divisée en trois régions dans le Yucatan colonial de la fin du XVIII^e siècle (cf. supra, cartes). Le mouvement d'indépendance lié à la Guerre des Couleurs contribue à construire son identité en en faisant le centre religieux et culturel auquel vont se référer les Mayas rebelles (cf. région 7, infra). Si sa capitale politique est Valladolid, sa capitale mythique et religieuse est Xocen, situé à une dizaine

ne de kilomètres de la métropole. Un autre centre mythique important est constitué par la cité préhispanique de Coba – bien qu'il existe toujours un village à Coba, celui-ci n'est plus très important – où, dit-on, résident les pères Pluie à la saison sèche.

L'orientation générale de la région à l'est, le lieu de la fertilité, contribue aussi à sa position de centre culturel de la péninsule.

On se souvient que c'est à Chemax, un des villages importants de cette région, qu'est né Luis Rosado Vega, le meilleur collecteur yucatèque de récits mythiques.

Comme leurs voisins du Quintana Roo (région 7) ainsi que les Mayas de la région occidentale du Campeche (région 10) et ceux du Belize (région 12), ils pratiquent, depuis la fin du XIX^e siècle, l'extraction du chicle ou gomme de sapotille pour l'industrie américaine du chewing gum. Une mythologie du chicle s'est développée en liaison avec celle du maître du monde souterrain (cf. tome 4).

Politiquement, c'est une région très active²³ où périodiquement ont lieu des soulèvements violents contre la bourgeoisie locale, maya ou métisse. Un des derniers a eu lieu au milieu des années 80 lors d'une augmentation de prix et pendant quelques jours a couru le bruit d'une nouvelle insurrection maya.

Le chamane ou faiseur²⁴ a aussi un rôle politique et est parfois un véritable leader.

Depuis l'expansion de Cancun, sur la côte est du Quintana Roo, les migrations temporaires en quête de travail sont intensives et l'économie villageoise se modifie. Cela n'exclut cependant pas la persistance

de la milpa et des formes rituelles liées à l'agriculture, à la chasse et à l'élevage, différentes de celles des autres régions.

Lors de l'appel de la pluie, notamment, sont introduits plusieurs éléments d'origine catholique, telle une forme de communion avec un pain dont le nom, *oxdia*, rappelle celui de l'hostie (cf. tome 8). Ce rituel est ainsi identifié à une messe sans qu'il perde son caractère maya.

On trouve des formes comparables chez les *kru-soob* du Quintana Roo (cf. infra, région 7).

L'élevage bovin, malgré la loi de 1970 qui a abouti à la clôture des champs de pâture et à une forte diminution de l'élevage indigène, est encore important dans la mesure où certaines communautés ont conservé une tradition de petite propriété indigène qui permet de maintenir cet élevage²⁵.

Lorsque l'on progresse vers le nord, on passe petit à petit à des formes d'élevage capitaliste et à une structure de grandes propriétés récemment implantées dans des terrains qui, il y a encore deux décennies, constituaient des réserves de forêt haute.

2. Le nord-est

Les racines préhispaniques et coloniales de cette région sont plus claires : elle correspond globalement à la chefferie de Chikinchel et à la partie nord de la région de Tizimin, du nom de la capitale de la région.

Tizimin tient d'ailleurs son nom des mythiques chevaux tapirs et on dit qu'en ce lieu du tapir (*Ti*: «lieu», *ts'imín*: «tapir» puis «cheval») on a trouvé beaucoup d'excréments (*Ta ts'imín*, excrément (*ta*) de

23 Un exemple de ces luttes est développé dans le travail de Erik Villanueva Mukul : *La lucha de la comunidad de Chemax*, 1978.

24 Il porte également le nom d'*Ah k'in**, devin, maître du temps.

25 C'est notamment le cas à Xocen, cf. tome 4.

- 26 Tizimin est proche de la côte et situé dans une région de marais salés. Or on sait que les herbivores sont friands de sel : il y a donc un fondement éthologique à cette étymologie.
- 27 Rappelons que le Yucatan est un des premiers producteurs mondiaux de miel – il assure à lui seul la majorité de la production mexicaine – et a été, certaines années, le premier exportateur mondial, l'essentiel de cette production étant assuré par de petits apiculteurs mayas.

tapir, autre nom de Tizimin) car ceux-ci venaient s'y rassembler²⁶.

Sa constitution, en tant que centre du développement de l'élevage capitaliste, est récente et on assiste à une tentative des gros propriétaires pour contrôler les rituels et les commercialiser : Panaba, dominé par les gros éleveurs, a construit la troisième arène en pierre du Yucatan, après celles de Merida et de Motul. Aujourd'hui il en existe davantage.

Tizimin, dont les saints patrons sont les trois rois, forme maya des rois mages, résiste davantage. En 1990, j'ai assisté à un rituel traditionnel de corrido avec plantation de l'arbre cosmique au cœur de l'arène alors que cette forme avait disparu dans d'autres communautés apparemment plus traditionnelles.

Certains villages, comme Dzonot Carretero, sont en partie peuplés par des villageois du centre du Yucatan attirés par la hauteur de la forêt qui permet de meilleures récoltes et une chasse plus abondante.

On peut considérer cette région comme une région de transition entre la zone de développement urbain et capitaliste et la zone *milpera* traditionnelle. L'élevage bovin à d'ailleurs toujours joué, depuis les débuts de la colonie, un rôle double : d'un côté il s'articule avec les formes traditionnelles, de l'autre il représente la pénétration des nouvelles formes de production.

3. La région centrale

Cette région, densément peuplée, correspond à l'ancienne chefferie des Cocome et à une partie de celle des Xiu. On sait que toutes deux sont d'origine étrangère et profondément rivales. On relève encore aujourd'hui cette opposition à travers celle de Yaxcaba et de Sotuta, capitales des deux principaux cantons qui la composent.

Lors de la Guerre des Couleurs, elle a été le siège de violents combats, et, pendant qu'une partie de la population émigrerait dans l'actuel Etat du Quintana Roo pour constituer le groupe des croisés, l'autre partie était réduite en quasi-esclavage par les nouveaux *ts'ul*, les blancs.

La limite méridionale de la région productrice d'agave passe d'ailleurs à l'extrême nord de cette région puisque Zavala, village du canton de Sotuta, est producteur d'agave. A l'époque de l'esclavage, une partie des « haciendas » de la région étaient aussi productrices d'agave mais cette culture n'a jamais été dominante.

Bien que politiquement moins active que l'est, elle a aussi des traditions de lutte et d'organisation communautaire, comme à Yaxcaba, Sotuta, Tabi.

Producteurs de maïs, les paysans vont régulièrement travailler à Merida pour y trouver un revenu complémentaire, surtout depuis que le développement du réseau routier et des transports (autocars mais aussi taxis très efficaces) peuvent mettre la capitale à moins de deux heures du village.

L'apiculture est importante et constitue une rentrée monétaire appréciable²⁷. Depuis la fin des années soixante-dix l'Etat, dans le prolongement de son inter-

vention dans la région sud (cf. infra région 4), a développé des unités d'irrigations, centrées autour de la culture d'agrumes mais aussi de cultures maraîchères sans pour autant obtenir de bons résultats.

D'autres activités, telles que la fabrication et la vente de bois de chauffage, de charbon et de chaux, ou la broderie, complètent la milpa sans pour autant supplanter celle-ci.

Les études que j'ai réalisées sur la population de Tabi, ainsi que des travaux menés à Yaxcaba par des chercheurs de l'université mexicaine de Chapingo, montrent que la superficie cultivée reste constante et que la forêt est toujours le centre économique et mythique de la région²⁸. Certains villages, cependant, disposent de réserves de forêt moins importantes et, comme Sotuta, sont davantage orientés vers la ville et le travail quotidien à Merida.

L'organisation rituelle est assez différente de celle de l'est et, si les chamanes ont le même rôle religieux, ils n'ont pas, comme à l'est, de fonction politique.

L'évolution des rituels n'est pas homogène. Les rituels de la pluie ont bien résisté et comportent d'ailleurs moins d'éléments catholiques que ceux de leurs voisins de l'est. Ces différences sont dues, semble-t-il, essentiellement au fait qu'ils sont restés à l'écart de la poussée messianique du XIX^e siècle.

À l'inverse, la corrida est devenue commerciale en raison essentiellement de la disparition progressive de l'élevage bovin indigène qui a moins bien résisté que dans l'est.

Il y a également une tradition de commerce per-

ceptible dans le poids de la bourgeoisie locale et dans l'existence d'une couche de commerçants mayas, ainsi que dans les traditions mythiques, telle celle de don Claudio Padilla, Way Kot de Yaxcaba (cf. tome 6). La communauté de Yaxcaba est, d'ailleurs, à l'image de son ancêtre mythique, à la fois un centre commercial important et une capitale traditionnelle qui préserve formes rituelles et techniques.

Au XIX^e siècle les Espagnols et les Métis l'appelaient d'ailleurs l'ultimo pueblo, «le dernier village» avant les terres sauvages, là où commençait une région de refuge et d'alternative politique.

4. La région sud

Elle correspond à l'ancienne chefferie des Xiu, qui avaient leur capitale à Mani. On peut aussi lui adjoindre une partie de l'ancienne chefferie de Cochuah qui se poursuit dans ce qui est aujourd'hui l'Etat du Quintana Roo.

Comme nous l'avons vu, une partie du territoire de cette ancienne chefferie est aujourd'hui rattachée à la région centrale mais, au fur et à mesure que l'on s'approche de la chaîne de collines appelée sierra de Ticul, on bascule dans la région sud.

À l'époque coloniale, on lui donnait le nom de grenier du Yucatan en raison de la qualité des terres mais aussi de la relative autonomie qui lui avait été attribuée en récompense des bons et loyaux services des Xiu qui s'étaient montrés plus coopérants que les Cocome ou les Cupul. Les conquérants ont toujours su jouer savamment sur les divisions des conquis.

²⁸ Parmi les publications de l'Université de Chapingo, on notera un recueil d'articles récents : *La milpa en Yucatan, un sistema de producción agrícola tradicional*, 2 tomos, 1995. Un des «critères» de maintien de la culture milpera c'est la superficie de forêt disponible par habitant. Chaque Maya cultivant en moyenne deux hectares et demi, il faut, en tenant compte d'un minimum de repos de dix ans pour permettre à la forêt de se renouveler après l'essartage, entre trente et quarante hectares de forêt pour une famille de quatre enfants. Pour une famille de huit à dix, ce qui était encore la norme il y a une vingtaine d'années mais est en train de changer, il faut doubler cette superficie.

29 Certains des contes de notre corpus sont racontés par des paysans qui les tiennent de cette radio.

On a vu qu'un des problèmes était la relative rareté de l'eau, mais cette situation va être compensée par le développement de techniques nouvelles qui vont permettre le développement de l'irrigation.

C'est au XIX^e siècle que se produit la première mutation de l'époque moderne avec ce qu'on a appelé l'épisode sucrier que je décris en détail dans le tome 6. Tekax, une des capitales coloniales de cette région, a aussi son Way Kot qui est censé avoir apporté sur ses larges ailes les premiers moulins modernes pour broyer la canne.

Après le déclin de l'épisode sucrier, on assiste au développement d'une horticulture irriguée, d'abord avec l'aide de capitaux privés puis avec celle des investissements publics. Cette irrigation est d'ailleurs une tradition de la région sud, le relief facilitant l'établissement de canaux creusés dans la pierre qui profitent de la pente. Des travaux récents ont montré l'importance de ces techniques intensives qui existent depuis l'époque préhispanique.

Aujourd'hui, c'est une zone de production d'agrumes (citrons, oranges, pamplemousses) avec notamment la communauté d'Oxcutzcab où se tient, fait relativement rare au Yucatan, un important marché.

Mais cette dominante fruticole n'exclut pas l'importance de la milpa et des formes de production qui lui sont associées.

Certains villages comme Ichmul sont des lieux de culte importants (cf. tomes 7 et 10). D'autres sont devenus des centres d'expression culturelle comme Peto qui compte une station de radio en langue maya

diffusant notamment un important programme de littérature traditionnelle²⁹.

On trouve aussi de l'artisanat comme dans la ville de Ticul (environ 30.000 habitants) riche de ses potiers et de ses cordonniers. Il y avait, dans ce village, il y a encore deux décennies, une corporation de chapeliers mais on n'en trouve plus aujourd'hui.

Enfin Mani, la capitale des Xiu à partir du XV^e siècle et l'une des plus importantes villes yucatèques au moment de la conquête, est toujours une communauté vivante où l'on continue de narrer les histoires du nain d'Uxmal et de sa mère. On raconte qu'un souterrain relie la ville de Mani à celles d'Uxmal et de Merida.

La présence de centres régionaux et l'importance de l'agrumiculture, et dans une moindre mesure de l'horticulture d'irrigation, entraîne une réduction du travail temporaire dans les grandes métropoles : Merida, Cancun et Chetumal.

5. La région occidentale

Cette région correspond à une partie de la moitié nord de l'ancienne chefferie des Ah kanul, ces mercenaires d'origine mexicaine qui sont devenus aujourd'hui des gardiens mythiques. Cette grande chefferie s'est aujourd'hui fragmentée en plusieurs petites régions.

Au XVIII^e, la chefferie des Ah Kanul constitue encore une seule région administrative : celle dit «du camino real», la route royale, qui joignait Campeche à Merida.

La région occidentale s'étend aujourd'hui sur les deux états de Campeche et du Yucatan.

C'est une zone de culture de maïs mais aussi

d'élevage bovin et d'artisanat (fabrication de chapeaux à Bekal notamment), comparable à la région centrale pour ce qui est des formes de production et de la culture : accès facile à Merida (par l'axe Mérida-Campeche qui est l'ancienne route royale), développement de formes complémentaires de production mais maintien de la culture du maïs.

On y trouvait également au XIX^e siècle des plantations d'agave et certains villages comme Maxcanu se situent encore dans cette zone de culture.

Ces villages pouvaient être d'importants centres de pèlerinage. C'est le cas de Halacho, ville de saint Jacques que Stephens, au XIX^e siècle, décrivait comme un des plus importants du Yucatan avec celui de la vierge d'Izamal.

J'ai d'ailleurs pu repérer un véritable chemin de saint Jacques qui suit une partie de la route royale (Nunkini, Bekal, Halacho, Maxcanu) pour obliquer ensuite vers le sud jusqu'à Tekax.

C'est également une région de commerce et la mythologie du Way Kot y est développée : j'ai ainsi recueilli un récit, identique à celui de Yaxcaba, à Halacho et qui situe notre héros à Santa Maria Aku, une communauté voisine, à l'époque de la monoculture de l'agave (cf. tome 6, corpus, texte 2).

Calkini, chef-lieu du canton de même nom, est un site historiquement important – il existe une relation historique de Calkini³⁰ – et c'est aujourd'hui une petite ville dynamique à la fois traditionnelle et moderne. On y trouve un des deux centres yucatèques de médecine traditionnelle, créés sous la double impulsion des paysans mayas et du gouvernement³¹.

A une dizaine de kilomètres, le village de Nunkini, patronné par saint Jacques, est aussi un village où a lieu un rituel original : le *dzulil k'ak'* ou «caballero de feu».

Enfin Dzilbalche', situé à quelques kilomètres de Calkini, est célèbre pour être le lieu où on a retrouvé un des joyaux de la littérature coloniale en langue maya : une douzaine de chansons dont le contenu rituel est passionnant³².

Au sud de Nunkini, se trouve le canton de Hekelchakan qui appartient encore à cette région mais où l'on commence à voir se développer, sur certaines parcelles, comme dans la région sud, un début de mécanisation et des unités d'irrigation.

En poursuivant la route royale, on débouche dans des communautés qui, aujourd'hui, s'apparentent davantage à la troisième tendance : le développement urbain et touristique : ce sont les cantons de Tenabo et de Campeche (cf. §10).

En s'enfonçant à l'intérieur du pays, en revanche, on pénètre dans une autre région, plus traditionnelle, délimitée par l'actuel canton de Hopelchen.

6. Le canton de Hopelchen

Située de l'autre côté d'une branche de la sierra de Ticul, c'est la seconde région milpera de l'Etat de Campeche. Traditionnellement plus isolée, elle dispose de meilleures terres et se situe au cœur de la région préhispanique des Chen³³ où on trouve de nombreux sites archéologiques. Géographiquement et culturellement, elle peut être mise en relation avec l'autre région de collines, la région sud, mais l'histoire

30 «Codice de Calkini» in *Codice de Calkini, Cantares de Dzitbalche'*, éd. y trad. de Alfredo Barrera Vasquez, 1984.

31 Le second est celui de Yaxcaba qui s'est ouvert en 1994.

32 *Cantares de Dzilbalche'*, ed. por Alfredo Barrera Vázquez, 1980.

33 Du yucatèque *ch'en*, «puits», il s'agit d'une région de puits ou réservoirs d'eau, souvent creusés artificiellement.

34 Cf. tome 8, corpus, textes 10-12.

35 Un petit livre de Mario H Aranda Gonzalez intitulé *Apuntaciones historicas y literarias de Hopelchen*, Campeche, 1985, nous donne quelques éléments mais un travail en profondeur reste encore à faire.

36 Cf. Elsa Margarita Peña Haaz, *Colonizacion y colectivizacion e. Campeche*, 1980, p. 17-24.

37 Icaiche se trouve tout à fait au sud de la péninsule, dans l'Etat du Quintana Roo, près de la frontière avec Belize.

38 Sur la région d'Ecab, outre le classique travail de Roys, *Political geography of the Yucatec maya*, 1957, on lira la mise au point récente de Antonio Benavides C et Antonio P Andrews, *Ecab, poblado y provincia del siglo XVI en Yucatán*, 1979.

coloniale puis la séparation de l'Etat de Campeche l'en ont progressivement dissociée.

Les paysans de la région précédente avaient coutume d'aller travailler sur ces terres plus fertiles mais moins peuplées car les points d'eau y sont rares. Un système de *chultun* ou réservoirs artificiels palliait ce manque, mais il arrivait qu'ils soient asséchés.

A cette région appartient le village de Bolon chen, «les nombreux puits», où l'on trouve une des plus belles mythologies de l'eau originelle du Yucatan avec l'histoire de X-ta'akumbil Xunan, la dame cachée. Cette dame cachée représente l'eau vierge. Il existe une tradition qui l'adapte à la réalité coloniale : son amant et ravisseur est un prêtre dont le péché assèche le puits³⁴.

En dépit de son intérêt mythologique, c'est aussi une des régions les moins connues³⁵.

Comme d'autres régions, elle a également été touchée par le travail du chiclé. Jusqu'à la fin des années trente, tous les cantons de Campeche, à l'exception de Calkini et de Palizada, ce dernier situé à l'extrémité occidentale à la frontière de l'Etat de Tabasco, produisaient du chiclé³⁶. Une première vague d'immigration, venue de l'intérieur du pays, a eu lieu au début des années trente, en liaison avec la crise économique et le travail du chiclé.

Ce mouvement, renforcé par la politique fédérale (cf. supra) a entraîné la constitution de poches de colonisation qui constituent des zones hybrides où cohabitent paysans mayas et paysans de l'intérieur, indigènes ou non.

Ce phénomène touche aussi la région 10 avec le

municipio de Chanpoton, au sud de celui d'Hekelchacan.

Aujourd'hui, on assiste à une combinaison d'agriculture traditionnelle et d'agriculture mécanisée dans les grandes étendues de *kankab* qui s'étendent au pied des collines.

7. La région milpéra des Krusoobou Croisés.

Cette région est essentiellement constituée par la dizaine de milliers de Mayas héritiers des insurgés de la Guerre des Couleurs.

Ils sont divisés en trois groupes principaux répartis autour de trois centres cérémoniels : Chan Kah, X-Cacal et Chun Pom. Le quatrième, autour de Tulum, a disparu au début des années soixante, dissous par le développement touristique.

Il faut aussi signaler un cinquième groupe installé au Campeche, le groupe de Chichenha, lié au XIX^e siècle au groupe de X-Cacal et qui, pour échapper à la tutelle de ce groupe, a préféré émigrer autour de Icaiche, près de la frontière avec le Honduras britannique, l'actuel Belize, à la fin du XIX^e ³⁷.

A l'époque préhispanique, cette région était peu habitée et elle faisait partie de cette zone de refuge, zone de forêt haute et territoire des ancêtres, dont j'ai parlé précédemment.

La partie la plus occupée était celle qui correspondait à la province d'Ecab³⁸, avec notamment Tulum et Coba, mais qui, aujourd'hui, est intégrée à la zone touristique.

Cette région a aussi, depuis les temps préhispaniques,

des relations privilégiées avec le Belize et le Peten.

Une partie des Mayas de l'actuel Belize, dans la région de Socotz, est d'ailleurs constituée de Mayas ayant émigré à la suite de la Guerre des Couleurs.

Chetumal, la troisième grande métropole yucatèque, était un centre important pour se procurer des armes ; c'est toujours un centre de commerce et de contrebande : on y trouve notamment des magnétophones, des caméras et des ordinateurs.

La milpa est la forme de production essentielle de ces groupes, complétée au XIX^e et pendant la première moitié du XX^e par la collecte du chicle. Aujourd'hui, comme dans les autres régions, on voit se développer le travail salarié, par exemple dans les travaux de terrassement pour l'ouverture de nouvelles routes, les cultures maraîchères avec de petites unités d'irrigation, l'élevage bovin, l'apiculture³⁹...

Leur développement tend à rejoindre celui des autres régions bien que leur organisation religieuse et leur mythologie soit encore différente : à la place de l'appel de la pluie, a lieu l'*okobatan*, l'« implorante », qui présente des similitudes avec les appels de la pluie de la région orientale avec, notamment, le rituel de l'*oxdia*. On y trouve aussi un *tup k'ak'* comme dans la région centre. Cette cérémonie a été le produit, comme celles autour du culte de la croix, de la recomposition liée à la Guerre des Couleurs.

Le culte de la croix continue et celle-ci émet toujours des messages (cf. tome 10).

On y trouve aussi une mythologie originale autour du chicle qui reprend le motif du pacte avec le diable, déjà utilisé pour la corrida : il s'agit de H-wan del

monte, patron de l'argent et des chicleiros, cousin germain de H-wan tul, le maître du monde souterrain (cf. tome 4). Bien qu'en déclin, la production du chicle est toujours importante, en particulier dans certaines communautés.

La région de X-Cacal reste la mieux étudiée. Nous avons quelques informations sur celle de Chun Pom⁴⁰ mais très peu sur celle de Chan Kah.

II. L'agave, développement et dissolution d'une culture de plantation

Contrairement à la culture *milpera*, une seule région qui s'étend du centre au nord-ouest de la péninsule est caractérisée par cette tendance.

8. La région de l'agave⁴¹

Bien que cette région corresponde au territoire de cinq différentes chefferies, son origine remonte néanmoins à l'époque préhispanique.

En effet Ho' (Merida)⁴² et Izamal étaient, au moment de la conquête, les deux centres les plus importants de ce qui est aujourd'hui l'Etat du Yucatan⁴³. C'est donc tout naturellement autour de ces deux villes, et plus particulièrement autour de Ho', la plus grande, que se sont installées les principales encomiendas puis, à partir du XVII^e les estancias et ensuite, fin XVIII^e, les haciendas. Dans la ville de Campeche, comme nous l'avons vu, ce sont davantage les commerçants qui vont prendre possession des lieux, amorçant ce qui allait devenir une rivalité tra-

39 Pour une description ethnographique récente de cette région, centrée sur le village de Tusik, voir Paul Sullivan, *Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy, The Ethnographic and Historical Context*, 1983.

40 Notamment par Hernan Conrad qui y a séjourné à plusieurs reprises pour ses études sur le chicle (Hernan Conrad, *Los Chicleiros : Contexto Historico-Economico y Demografico*, 1980, p.2-39).

41 En espagnol yucatèque on l'appelle «zona ou region henequenera». Signalons sur ce sujet un ouvrage récent en français qui combine approche photographique et description ethnographique (Sabine Horgous, Théodore Vogel, *L'homme et l'agave*, 1993).

42 Son nom entier est Ix kan si ho' : «née du ciel». Rappelons-nous que Uxmal et Chichen étaient aussi censées avoir surgi du monde mythique. Naître du ciel est une filiation obligatoire pour toutes les grandes cités.

43 Edward Kurjack, *Geografia politica de los antiguos mayas en el norweste de Yucatán, Mexico*, 1975, p.2-8.

- 44 Selon des chiffres de N. Raymond, jusqu'au début du XX^e siècle, 62% de la population aurait fait partie de la zone de culture de l'agave ou aurait été en relation (ce dernier terme est un peu vague) avec cette zone.

(Cité par Miguel Bartholomé, *La dinamica social de los Mayas de Yucatan*, 1988, p.270).

- 45 Cf. tome 6 pour les rituels autour du cochon et l'éventualité d'un semi-élevage de p caris à l'époque préhispanique.

ditionnelle entre les bourgeoisies des deux cités et, plus tard, des deux  tats.

On voit donc se développer, dans les premiers siècles de la colonie, une prédominance des établissements espagnols dans le nord-ouest, ces établissements diminuant vers le sud et l'est. On trouve un nouveau noyau d'encomiendas près de Valladolid ainsi que dans la région sud, mais qui n'atteint pas l'ampleur de celui situé dans l'axe Merida-Izamal.

C'est sur cette base que l'on doit comprendre le développement à la fin du XVIII^e et au XIX^e de grandes haciendas où l'exploitation de la main d'œuvre se fait sous la forme d'un quasi-esclavage. Dès les années 1830, à peu près au moment où, dans les haciendas du sud, se développe l'épisode sucrier, s'amorce ce qui allait devenir une monoculture de plantation, l'agave, qui permettra notamment de fournir en courroies de transmission les milliers de moissonneuses Mac-Cormick qui commencent à envahir le sol américain.

Avec la Guerre des Couleurs, la césure entre les régions indépendantes et les régions dominées par les héritiers des conquistadores, les *ts'ul**, s'accroît. Une partie des régions milperas vont être intégrées à la région nord et à son économie de plantation⁴⁴. La révolution de 1910 permettra le retour d'un certain nombre de communautés à la dynamique milpera.

Mais ce que l'on peut appeler la prolétarisation des paysans mayas ne va pas aboutir à une disparition de la culture traditionnelle. C'est la grande originalité, et en même temps la grande difficulté pour les analystes, de la région nord du Yucatan : elle se prol ta-

rise mais elle reste maya.

En effet, même marginale, la milpa avec, en son centre, la polyculture autour du maïs, continue et, comme nous l'avons vu, la péninsule yucat que ne constitue pas un ensemble cloisonné.

C'est pourquoi lorsque la crise de l'industrie de l'agave qui va s'accro ter dans la seconde moitié du XX^e siècle oblige le paysan à une reconversion, on voit ressurgir certaines formes traditionnelles de production.

Le problème fondamental est la dépendance vis- vis de l'état : celui-ci se comporte comme un patron avec des salariés alors que, légalement, il ne fait qu'attribuer des crédits. Cette confusion entre crédit et salaire se retrouve aussi dans d'autres régions.

Aujourd'hui, la politique de désinvestissement de l'état, liée à ce que les économistes appellent le néolibéralisme (mais que l'on peut aussi qualifier de retour à un capitalisme sauvage), accentue les fractures mais oblige aussi les paysans à rechercher des formes autonomes.

La porciculture est un bon exemple de cette situation d'autant plus qu'il s'agit d'une activité traditionnelle, avec des rituels importants et une profondeur probablement pr hispanique⁴⁵. D'abord r gent es par l'état, les coopératives sont progressivement sorties de cette tutelle et ont réussi à développer une production qui fournit environ 50% de la demande de l' tat. Mais, depuis trois ans, l'état subventionne de très gros projets qui, sous couvert de sociétés mixtes associant les paysans au capital, représentent en fait l'entrée du grand capital national et

étranger (yucatéque, américain mais aussi japonais) lequel reconstitue de véritables latifundios et vient mettre en péril la porciculture paysanne avec des modes de gestion du travail quasi féodaux (cf. tome 4).

D'autres secteurs comme l'horticulture sont aussi des secteurs d'avenir pour la paysannerie permettant de combiner activités traditionnelles et formes modernes de production tournées vers le marché.

L'apiculture est également une activité où se combinent ces différentes formes : avec José Tec, à la fin des années 70, j'ai décrit à Ixil une cérémonie d'offrandes aux abeilles associée à une apiculture moderne avec des ruches à cadre⁴⁶.

Dans un autre secteur, j'ai pu observer à Sanahkat, au milieu des années quatre-vingt, l'épisode des chevaux de Pluie à l'intérieur d'un appel de la pluie, alors que cet épisode ne figurait dans aucune autre des cérémonies sur lesquelles nous avons des données dans des régions pourtant réputées plus traditionnelles (cf. tome 8, corpus, doc.47).

Plus profondément, Izamal, et à un degré moindre Merida, sont restées des villes mayas. Izamal notamment est un centre important de chamanisme où des faiseurs de différentes régions viennent recevoir une formation.

On voit donc que, tout en accordant une grande attention au développement capitaliste de cette région et à sa «sensibilité» au contexte international (notamment avec le récent traité de libre-échange avec les USA et le Canada), on ne peut pas comprendre son économie si l'on ignore ses racines mayas. Cette dialectique de la région nord – à laquelle les autres

régions participent également – qui s'exprime par une tension entre prolétarianisation accrue et maintien et développement de la culture maya – est le plus souvent méconnue des analystes qui, dans leurs efforts louables pour décrire l'exploitation capitaliste, «oublient» que les Mayas n'ont pas perdu leur identité, bien que depuis cinquante ans – avec Redfield et Villa Rojas – on le prédise⁴⁷.

III. Le développement urbain et touristique

9. Les régions côtières

La péninsule yucatéque est aussi, comme il se doit pour une péninsule, un pays maritime. Son ouverture sur le golfe du Mexique d'un côté, sur la mer des Caraïbes de l'autre, en fait une plaque tournante, lieu d'échanges multinationaux et de commerce.

Grands voyageurs à l'intérieur de la péninsule, les Yucatèques voyagent aussi beaucoup à l'extérieur ; on se souvient que les premiers Américains à avoir été rencontrés par Colomb étaient précisément des Yucatèques qui avaient pris la mer pour aller vendre leurs produits.

Ses relations avec le monde caraïbe et les Antilles ont souvent été sous-estimées, voire ignorées, alors que les liens sont importants et multiples.

Certains épisodes de la mise à mort des poulets sont proches du vaudou haïtien par exemple.

Si les relations économiques, souvent conflictuelles, avec Cuba sont mieux connues (culture de la canne,

46 Michel Boccara et José Tec Poot, *Abejas y hombres de la tierra maya*, 1980

47 Je mentionnerai ici les travaux de mon ami Erik Villanueva Mukul, lui-même d'origine maya. Chroniqueur engagé de la région nord, analyste de son développement, il est conscient de cette identité même si, parfois, il n'en tient pas suffisamment compte dans ses analyses. Cf. Erik Villanueva Mukul, *Crisis henequenera, reconversion económica y movimientos campesinos en Yucatán*, 1983-1992, 1993.

48 Cf. Michel Boccara, *Tunben kuxtal, la nouvelle vie, une famille maya en banlieue*, film vidéo, (montage en cours).

vente d'esclaves au XIX^e (cf. tome 6)), il reste à faire une histoire comparée des pratiques de «sorcellerie»; on trouverait certainement beaucoup de choses.

Depuis les temps préhispaniques, les Yucatèques ont possédé de nombreux ports, certains florissants. La pêche, le commerce maritime et la fabrication de sel sont attestés dans la plupart des documents du XVI^e.

Au moment de la conquête, avec l'installation des commerçants espagnols à Campeche, le commerce a eu tendance à se développer davantage vers l'ouest avec notamment l'axe Merida-Campeche. Le littoral oriental, bien que possédant originellement des ports importants (Tulum-Tancah...) dans ce qui constituait la province d'Ekab, s'est en revanche moins développé.

Au XIX^e siècle, avec le développement de la culture de l'agave, la côte nord a connu un nouveau démarrage avec notamment le port de Sisal qui donna son nom à la fibre d'agave.

Le XX^e siècle allait être, on s'en doute, celui du développement du tourisme. A partir des années soixante, la côte est va se faire progressivement envahir et le tourisme va devenir la principale activité de cette région avec les caractères contradictoires que l'on connaît.

Ainsi, le centre religieux de Tulum disparaît en 1960 et le site archéologique est à nouveau abandonné à son sort de ville morte fréquentée par les guides et les touristes.

La ville de Cancun se développe à la fin des années soixante-dix et devient un pôle d'attraction important pour tous les Mayas de la péninsule, attirant migrations permanentes et temporaires. Ils travaillent surtout comme maçons, mais aussi dans les hôtels ;

ils deviennent également petits commerçants. Les femmes se reconvertissent : si elles peuvent préparer les repas des travailleurs temporaires, elles trouvent en outre des emplois dans les clubs de vidéo, les fabriques de maillots de bain, la vente à domicile de produits cosmétiques... ce qui permet de concilier vie traditionnelle à la maison et revenu d'appoint.

Cependant, contrairement aux craintes que l'on pouvait avoir, cette migration, bien qu'importante, ne vide pas les villages.

Si Cancun n'est pas, comme Merida, une ville maya, des liens sont cependant maintenus avec les villages et la migration temporaire est souvent un moyen de gagner de l'argent pour l'investir au village et améliorer son niveau de vie. Là encore, le développement des communications permet aujourd'hui d'aller et venir très facilement. Pour les paysans de la zone de Valladolid, Cancun est à moins de deux heures.

Il est difficile de savoir où va Cancun. C'est une ville dont l'urbanisme se développe de manière anarchique et qui subit un flux de migrants très important dont la majorité n'est pas yucatèque. Le résultat est saisissant : c'est une combinaison de bidonvilles, de bouts de forêt et de ville américaine⁴⁸. Mon pronostic est plutôt pessimiste, mais la culture maya a montré qu'elle pouvait résister dans des circonstances parfois plus difficiles encore.

La pêche occupe un nombre important d'habitants. Cette activité s'était accrue considérablement à partir de la fin des années cinquante avec la crise de l'industrie de l'agave. La construction du port de Yucalpeten à Progreso a permis le développement

d'une pêche industrielle intégrée dans un processus capitaliste de production que l'on retrouve aussi à l'ouest. Mais on compte toujours un nombre important de petites embarcations et de coopératives.

La pêche est aussi devenue une activité touristique sur la côte est, notamment dans l'île de Cozumel qui a complètement oublié son passé mythique, lorsqu'elle servit de point d'atterrissage aux hommes-abeilles descendus du ciel (cf. tome 14).

Bien que la culture maya y soit en recul, il reste cependant des rituels, tels que des processions de la vierge en mer, des récits de sirène et de manati ainsi que des croyances plus communes en la X-tabay ou H-wan tul.

Le *manati* (yucatéque : *chiil*), ancien nom d'origine caraïbe du lamantin, est un mammifère marin au corps en fuseau terminé par une nageoire non échan-crée ; il appartient à l'ordre des siréniers. On possède des représentations du XVI^e siècle de cet animal qui était décrit comme ayant l'intelligence de l'homme. Il ressemble à l'Itsam des représentations préhis-paniques et pourrait bien lui avoir été associé, bien que l'on n'en ait pas gardé la trace⁴⁹.

Un véritable travail sur le folklore des pêcheurs et sa relation au milieu naturel et à la pêche reste à faire. On soulignera que, dans tout le Yucatan, la mer est le lieu où se forment les cyclones et où viennent se réfugier bon nombre de vencêtres et animaux fabuleux comme par exemple les gigantesques serpents à crinière (cf. tome 2).

Chetumal, la seconde grande ville du Quintana Roo et la troisième de la péninsule, occupe une place à

part, à la frontière du Belize. C'est à la fois un port et la plaque tournante du commerce et de la contrebande avec le Belize. Le Way Kot y fait des voyages (cf. tome 6). Les Mayas de toute la péninsule y vont régulièrement travailler ou faire des achats.

10. L'ouest du Campeche

L'Etat de Campeche me paraît aujourd'hui davantage clivé que ses voisins avec, à côté de régions qui restent profondément mayas, l'émergence d'une génération qui, peu à peu, oublie ses racines.

On a vu que le développement d'un pôle de commerçants à Campeche a orienté différemment cette partie de la péninsule, mais il est vrai qu'elle était déjà habitée par des émigrants, les Ah kanul, dont le rôle de mercenaires est attesté par différentes sources.

La sécession de 1858 a entraîné une ouverture accrue vers l'Etat du Tabasco et on a assisté, en liaison avec le développement de la « colonisation interne » (cf. supra, § 6), à l'émergence de formes mécanisées d'agriculture notamment dans les cantons où les terres le permettaient. Ainsi les cantons de Campeche et de Champoton ont vu se développer de nouvelles cultures, rendues possibles par l'existence de cours d'eau et l'irrigation, telles la culture du riz⁵⁰ et de la canne à sucre, ou encore l'élevage bovin intensif de type capitaliste comparable à celui de la région de Tizimin.

En remontant le long de l'ancien camino real, on trouve le canton de Tenabo qui occupe une situation intermédiaire : amorce d'une mécanisation, oubli des anciens rituels de la pluie, perte du maya mais maintien d'une tradition orale vivante et de formes

49 Cf. Art Taïno, catalogue d'exposition, 1994, gravure du XVI^e siècle, p.200. Certains de ces animaux sont représentés sur des pierres triangulaires associées chez les Mayas à l'origine du monde (cf. supra chapitre 4). L'article « Lamantin » dans le Dictionnaire Le Robert nous informe notamment que lamantin (ou lamentein) est un terme datant de 1640: il vient de l'espagnol manati, attesté dès 1533, « vache de mer », « mot d'origine caraïbe (de la langue golibi) signifiant « mamelle », altéré peut-être sous l'influence de lamenter, à cause du cri de l'animal.

50 La production de riz remonte au début du XIX^e siècle.

- 51 Suivant les données de Mario H Aranda Gonzales, *Apuntaciones historicas y literarias de Hopelchen, Campeche*, 1985.
- 52 A côté de l'article de l'Encyclopedia Universalis, on peut signaler deux ouvrages récents, *Belice sus fronteras y destino* édité par Francesca Gargallo et Adalberto Santana (1993) et *Heart drum, Spirit possession in the Garifuna communities of Belize*, de Byron Foster, (1986) 1994.

milperas. On trouvera dans cette encyclopédie un certain nombre de récits recueillis dans ce canton.

Une partie du canton de Hekelchakan relèverait aussi de cette tendance⁵¹.

Enfin, le développement dans les quinze dernières années de l'industrie pétrolière a été un nouveau facteur de changement et d'accélération des transformations dans cette région, avec l'afflux d'une nouvelle population et le développement du travail salarié.

11. Merida-Ho'

Merida, édifée sur l'ancien site de Ho' – elle est d'ailleurs toujours appelée ainsi par les Mayas – est un monde à elle seule. Dépassant largement le demi-million d'habitants, elle rassemble environ 50% de la population de l'Etat et presque 30% de celle de la péninsule.

Il y a en gros trois Merida :

– une Merida maya qui se trouve essentiellement dans les banlieues (colonias) mais qui a aussi des racines dans le centre, comme, par exemple, dans le quartier du marché.

– une Merida coloniale dans le centre historique, en y incluant les quartiers, anciens villages intégrés à la capitale dès le XVII^e siècle, de San Juan, Santiago et Santa Lucia.

– une Merida cosmopolite qui ressemble à tous les centres urbains modernes avec hôtels luxueux, banques, fast-food... et qui se trouve autour du paseo Montejo.

La première et la seconde Merida cohabitent depuis

longtemps. Beaucoup d'éminents Yucatèques, d'origine espagnole, avec parfois quelques gouttes de sang maya dont ils sont fiers, habitent à Merida, la capitale, parlent maya et sont de véritables aficionados de la culture maya. Que l'on pense à Alfredo Barrera Vasquez ou encore aux membres de l'Academia de la lengua maya.

Merida voit aussi se développer un chamanisme urbain, essentiellement des spirites et, dans les banlieues, on peut encore assister à des rituels (cf. ch. 2, § 7).

La troisième se rattache à la fois au développement touristique et aux tentatives de la grande bourgeoisie mexicaine – et ici yucatèque – pour s'adapter aux nouvelles réalités économiques. Un récit fait d'ailleurs venir le Way kot, l'aigle commerçant, de Monterey, grande cité industrielle du centre et antenne des USA au Mexique.

Si la mythologie s'efforce de comprendre cette troisième Merida, en revanche, celle-ci n'a plus rien de maya, si ce n'est qu'elle est à cinq minutes en taxi des deux autres. Elle ne les menace pas davantage. Merida restera pour longtemps encore schizophrène : délicieusement romantique, à l'ombre des flamboyants, et habitée par le fantôme du Way kot revenu sur terre dans la peau du président de la W K B M, World Kosmopolit Bank of Merida.

12. Le Belize et le Peten⁵²

Le Belize et le Peten, s'ils font partie de la péninsule yucatèque, à la fois historiquement et culturellement, s'en séparent aujourd'hui en raison de diffé-

rences politiques et de leur histoire récente. Les relations qui ont toujours été intenses, notamment en période de crise, cèdent du terrain devant d'autres réalités : l'indépendance au Belize et la lutte pour la survie au Guatemala.

a. Le Belize

L'ancien Honduras britannique est devenu aujourd'hui l'Etat indépendant du Belize. Il est peuplé majoritairement de noirs anglophones d'origine antillaise mais aussi de trois minorités mayas, constituant en tout environ 10% d'une population qui, en 1986, comptait, d'après l'Encyclopédia Universalis, 171.000 habitants. Les deux premières sont constituées au sud et au centre par des groupes Kekchi et Mopan, ce dernier voisin des Yucatèques, et l'autre, au nord, par des Yucatèques venus s'installer à différentes époques, la dernière en date remontant à la Guerre des Couleurs.

Ce sont les Mayas de Socotz et de Corozal (Yucatèque et Mopan) qui ont été étudiés par John Eric Thompson⁵³ et plus récemment par Grant Jones, auteur d'une monographie sur le sud de la péninsule à l'époque coloniale⁵⁴.

Les recherches de Jones⁵⁵ ont montré que cette région a constitué, avec le Peten, au XVI^e et XVII^e siècle le dernier « bastion » de l'opposition maya aux Espagnols, symboliquement tombé à la fin du XVII^e siècle.

Elle était, déjà avant la conquête, peuplée en partie par des émigrants du nord de la péninsule, qui ont constitué la province appelée Dzul winikob, « les

hommes étrangers » (cf. supra).

Pendant la période coloniale, elle a vu régulièrement affluer des vagues de réfugiés qui fuyaient la domination espagnole.

Ainsi, tout en développant des formes culturelles propres, elle était en même temps en constante relation avec le reste de la péninsule, dont elle constituait en quelque sorte l'avant-garde.

Ces populations ont également une économie centrée autour de la milpa et les récits de la première moitié de ce siècle décrivent des appels de la pluie comparables à ceux de la région centrale du Yucatan.

On y trouve des histoires de pluie, de X-tabay, d'origine du maïs qui s'intègrent parfaitement à l'intérieur de cette encyclopédie (cf. tome 3 et 8).

On manque de données récentes mais il est vraisemblable que s'y développe le même type d'évolution que dans d'autres régions de la péninsule, avec l'essor de formes complémentaires d'activités, le travail à la ville, la récolte du chicle et, dans certaines zones, le glissement d'une économie de type milpera vers une économie davantage influencée par le modèle urbain.

b. Le Peten (Guatemala)

Dernier endroit à avoir été « soumis » par les Espagnols et centre historique des Itzas, avec leur capitale de Tayasal, la région s'est davantage séparée que le Belize du reste de la péninsule, puisqu'elle fait aujourd'hui partie du Guatemala.

Cependant, les enquêtes orales indiquent qu'une bonne partie (certains parlent même d'une majorité) de la population maya est originaire du Yucatan

53 John Eric Thompson, *Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras*, 1930.

54 Un volume de récits ainsi qu'un article sur la mythologie des arouches (cf. tome 6) a aussi été recueilli par O. Smailus dans les districts de Corozal (au nord) et de Cayo (au sud).

55 Grant D Jones, *Maya Resistance to spanish rule...* 1990.

56 « C'est une chose difficile de savoir quel est le nombre d'habitants du Peten... mais à mon avis ils ne sont pas plus de dix mille et se répartissent entre les Métis (ladinos) et les Indiens du Yucatan. Les derniers sont en plus grand nombre et vinrent de leur pays à la suite des guerres que Yucatan et Campeche menèrent avec Mexico pour se faire indépendants ». (Manuel S. Gonzales, *Memorias sobre el departamento de Peten*, 1961, p.82). Notre auteur confond les guerres d'indépendance avec la Guerre des Couleurs et omet de mentionner les descendants des Itzas.

- 57 Cf. Claudia Dary Fuentes, *Introducción al estudio de la cultura popular en el area del Peten*, 1986.
- 58 Forme itza de la X-tabay yucatèque.
- 59 Cf. Claudia Dary Fuentes, op. cit. note 50.
- 60 Aumoment où ce livre se publie, un accord historique de paix vient d'être signé entre le gouvernement et les différents courants de la guérilla guatémaltèque. Cet accord apporte un peu d'espoir dans la destinée tragique des peuples Mayas.

d'où elle a émigré à la suite de la guerre des couleurs⁵⁶.

La population du Peten est donc composée à la fois de descendants des Itzas et de Yucatèques, ce qui favorise le métissage entre les traditions populaires. On retrouve notamment des patronymes originaires du Yucatan et d'autres appartenant au fond maya itza⁵⁷.

Il existe aussi un groupe de Kekchi qui occupent le district de San Luis dans le sud du Peten.

Des mouvements de « colonisation » interne, semblables à ceux des autres états de la péninsule, se sont aussi développés lors des dernières décennies.

Les quelques enquêtes mythologiques que nous connaissons font état d'une histoire mythique du cheval de Cortez, identifié aux fameux chevaux-tapirs de pluie montés par les Chak (cf. tome 8) et de processions où on promène des effigies de la Ix-tabay⁵⁸ (tome 3) alors qu'au Yucatan, on ne lui rend plus de culte.

On trouve aussi des récits mythiques typiquement yucatèques tels que des vécus mythiques avec la X-tabay (Ix tabay) et des rencontres avec le patron des cerfs.

Certaines traditions yucatèques font encore état de liaison entre des sites yucatèques et Tikal, la grande métropole maya de la région ; c'est le cas d'un récit des trois rois mayas, recueilli à Calotmul, dans le sud du Yucatan, près de Tekax.

On a, en revanche, peu de données sur l'économie et l'organisation sociale de ces populations.

Traditionnellement région de passage et de refuge, elle est le siège de brassages importants et d'activités

associées notamment au tourisme et au commerce, en particulier dans le centre archéologique de Tikal qui se trouve sur son territoire.

L'artisanat, l'extraction du chicle, la coupe de bois sont aussi des activités importantes mais la milpa ne semble plus jouer un rôle significatif.

Les coopératives formées à partir de la récente « colonisation » développent une agriculture commerciale avec notamment les agrumes, la canne à sucre, la vanille, le roucou⁵⁹.

Je ne peux évoquer le Guatemala sans signaler les massacres organisés depuis plusieurs décennies par le gouvernement et l'armée. La longue lutte de Tecun Iman et de ses frères pour leur liberté continue (cf. tome 6)⁶⁰.

Annexe I

Le devin ou l'histoire du nain d'Uxmal

Domingo Dzul Poot, Bekal, région 5, 1987¹.

Les autres versions qui, à ma connaissance, ont été publiées sont les suivantes :

1. Une courte version en anglais par le voyageur américain John Stephens (John Stephens, *Incidents of travel in Central America, Chiapas and Yucatan*, 1841)
2. Une version recueillie par le père Estanislao Carillo et publiée dans le Registro yucateco, en 1845 (Fray Estanislao Carillo (sous le pseudonyme de «un curioso», *Dos dias en Nohpat*, 1845)
3. Une version publiée par l'évêque et historien yucatèque Crescencio Carrillo y Ancona à la fin du XIX^e siècle (Crescencio Carrillo y Ancona, *Historia Antigua de Yucatan*, 1937)
4. Une version publiée, également à la fin du XIX^e siècle, par l'auteur de la plus complète histoire du Yucatan à ce jour, Eligio Ancona (Eligio Ancona, *Historia de Yucatan* (1886) 1978)
5. une version écrite par Mediz Bolio intégrant la tradition du nain d'Uxmal, père des arouches (Antonio Mediz Bolio, *la tierra del faisán y del venado*, 1922, cf. tome 7, corpus, texte 27). Cette version a été republiée dans l'ouvrage sur les arouches de Gaspard Antonio Xiu Cachon en 1992.
6. Une version recueillie et transcrite par Manuel J. Andrade dans les années 1930 à Chichen Itza. Andrade était un ethnologue américain participant au vaste projet de la Carnegie Institution of Washington (CIW) qui nous a fourni une description détaillée des Mayas du Yucatan des années trente (Manuel J. Andrade et Hilaria Maas Colli, *Cuentos Mayas* 1, 1990).
7. Une version qui constitue une variante du mythe de la corde de vie (cf. tome 5, corpus) et publiée dans le quotidien yucatèque *Novedades de Yucatan*, en 1972.
8. Une version publiée par Lilio Cab Baz en 1944 dans le mensuel bilingue *Yikal Maya Than*, l'esprit de la langue maya (Lilio Cab Baz, *La hechizera de Uxmal*, 1944).

1 La version que j'ai choisi de traduire est celle de Domingo Dzul Poot, originaire de Bekal, Campeche. C'est une version dont la publication est récente (Domingo Dzul Poot, *Leyendas y tradiciones historicas mayas...* 1987) mais qui est très riche et a été transmise oralement à don Domingo par sa mère, Carmela Poot May, en 1938. Celle-ci la tenait d'un ancien de 95 ans, du même village, José Léon Chan (cf. Introduction de Alfredo Barrera Rubio au texte de don Domingo, p.21). Il l'a ensuite adapté pour l'écrit en maya et en espagnol. La traduction proposée s'appuie sur la version espagnole et sur la version maya.

a Le texte maya original met systématiquement une majuscule à *yum*, «père» et à *ahaw*, «souverain». Conformément aux conventions adoptées pour cette encyclopédie, je ne les ai pas reportées.

2 Une des formes particulières des talents du *H-es* ou devin est l'illusionnisme, que l'on retrouve d'ailleurs comme une qualité commune aux chamanes de diverses cultures. Comme l'a bien vu René Acuña, le *diccionario de Motul* donne plusieurs précisions sur ces jeux d'illusionnismes pour lesquels il existe un terme dérivé de la racine *es*, *es yah*. Les sources quichés décrivent d'ailleurs les «prodiges» accomplis par ces spécialistes qui évoquent certains des exploits que le nain, avec l'aide de sa mère, va réaliser au grand dam du souverain régnant (René Acuña, *Farsas y representaciones escenicas de los mayas antiguos*, p. 23 et 24).

3 Contrairement à la plupart des récits, ce n'est pas la vieille mais la jeune femme qui trouve l'œuf.

Version maya

H-es

1 Yan tuun bin tu nohkahil Uxmal, aktaan ti' u nohbe'en nail yum ahaw^a hun tuul x-pulya'ah x-nuk yeetel u x-ch'uupal aabil.

Le u yaabil tuun bino' hun tuul x-lo'byan x-ch'uupal.

Le tuune x-ch'uupal bina', cheen taan u maan tu taankabil yotoche' ka'a tu kaxantah hum p'eel he', ka'a tu bisah tu bi' u chiich, tu'ux suk u ts'ik u hats' pits', tumen bin leti'e' yohel u sakalt nok', hach bin t'a'ah u yok'ost u pecheech.

2 Hun teen ahki tuun bine' hun ahabe' cheen ka tu yu'ubahe':

– **K'unee'! k'unee'! k'unee'!**

Ku yawat bin hun tuul champal.

Ka'a tuun bin liik' yaalkab le x-nuka', ka tu t'anah u yaabile', ka'a tu ya'alah ti':

– X-Ch'uupal, tu'ux yan le champal ku yok'olo'?

Ku nuuktik bin le x-ch'uupale', ku ya' alik ti' bin u chiiche:

– Chiich ma' in woheli', tene' ma' in wu'uy u yok'ol pali'!

– Miinma'ak, ts'o'ok in wu'uyik u yawat pal, tu'ux yan? e'esten! ki bin le x-nuko'.

– Chlich xen h-wenel, waye' mina'an pal mi a naay ta mentah, xen chital.

Hach tu ts'ikuba bin okol i wenele', ka'a tu yu'ubah tu ka'teen:

– **K'unee'! k'unee'! k'unee'!**

Ku yawat bin le paa lo'.

Version française

H-es, le devin².

1 Il y avait donc dans la grande ville d'Uxmal, en face du chemin de la maison du père souverain une jeteuse de sorts avec sa petite fille. Sa petite fille était une belle et jeune femme.

Et donc un jour, la jeune fille, comme elle se promenait sur le terrain en face de la maison, trouva un œuf³ et l'apporta dans le panier de sa mère-grand, là où celle-ci avait l'habitude de mettre son coton pour filer, car celle-ci savait bien faire tourner le fuseau et confectionner des étoffes.

2 Un jour, celle-ci se réveilla et elle entendit :

– **K'unee'! K'unee'! K'unee'!**

C'était un petit bébé qui pleurait. La vieille se rendit en courant dans la maison de sa petite fille et elle lui dit :

– Ma fille, où se trouve le petit enfant qui pleure ?

Et la jeune femme répondit à sa grand, elle lui dit :

– Vieille, je ne sais pas, moi, je n'ai pas entendu pleurer d'enfant !

– Comment ? Moi je viens d'entendre pleurer un enfant, où est-il ? montre-le moi ! dit la vieille.

– Vieille, rends-toi ! Ici il n'y a pas de petit enfant, tu dois rêver.

Après avoir ainsi discuté, la vieille retourna dormir.

Mais elle entendit à nouveau :

– **K'unee'! K'unee'! K'unee'!**

L'enfant pleurait !

3 Le x–nuke' ka'a bin tu kulk'atahuba ka'a ho'op' bin u puustik u ch'eem. Ka'a tu hach ch'en xikintah tu'ux ku yu'ubik yawate paalo', ka'a tu ya'alahtuba:

– Taan waa in naay? ki bin. Ma' lela' ma' naayi', lela' hach hah!

Ka'a h–bin yaalkab tu yiknal u yaabil, hach bin u yamae', ka'a tu ya'alah ti':

– X–ch'uupal, tu'ux yan le pal ku yawato'? Lelo' ma' tuun naayi', hach tu **hahil*** tin wu'uyah yawat, e'esten!

Ku nuuktik bin le x–ch'uupale':

– Chiich, mi a tu na'akal k'i'ik' ta pol, tene' ma' in wu'uy mixba' ali', cheen u ts'i' a wool!

4 «Ma', ki bin le x–nuko'. Teche' taan a ki' ta'akik tene champalo'. Uts* ka a wa'alten u hahil. Bix waa tu eets'nak'tahech u ahawil Uxmale'? Bix waa paklan muusik'nahech yeetele'? Ki' a'al ten ba'ax ta kibah, ma' x–muklik ten mixba'al, ki' xee a si'ipil.»

– Chiich, tseka'an a t'an, **ba'ale*** tene' ma' in wohel ba'ax ku yuuchul techi', heestaba ma'lob, hach che'etun a t'an.

Bey tuun bin i cheen t'ano'oba', ka'a bin tu yu'ubaho'obe':

– **K'unee'! K'unee'! K'unee'!** ku yok'ol bine paalo'.

He'e' tuun ku leekel u kaxano'obo', ka'a tu yu'ubaho'obe', ich bi' ku yuuchul le ok'olo', ti'i' bin yane champalo', ti' bine he' toop'o', ti' cheen peka'an u sool bini'.

5 «He'elo' chiich, il a wile, mina'an u **tuusil***, he'e u sool le he' tu'ux toop'e champalo'.»

Ku ya'alik tuun bin le x–nuke':

3 La vieille s'assit rapidement, elle enleva la matière de ses yeux en écoutant soigneusement d'où venait le cri et elle se dit :

– Est-ce que je rêve ? dit-elle. Non, je ne rêve pas, ceci est vraiment vrai !

Et elle s'en fut en courant à la maison de sa fille bien-aimée et elle lui dit :

– Ma fille, où est le petit enfant qui pleure ? Cela, ce n'est pas un rêve, je l'ai vraiment entendu pleurer, montre-le moi !

La jeune femme répondit :

– Grand-mère, le sang te monte à la tête. Je n'ai rien entendu, c'est dans ton imagination !

4 «Non, dit la vieille. Tu me caches ce petit enfant. Il vaut mieux que tu me dises la vérité. Aurais-tu collé ton ventre à celui du souverain d'Uxmal ? Ou avez-vous fortement respiré ensemble ? Dis-moi bien ce que tu as fait, ne me cache rien, débarrasse-toi bien de ta faute.»

– Vieille, ce que tu dis est grave, je ne sais pas ce qui t'arrive, tranquillise-toi, je crois que ta parole n'est pas encore sensée.

Elles parlaient donc ainsi et elles entendirent :

– **K'unee! K'unee! K'unee!** l'enfant pleurait.

Elles se mirent à chercher dans la direction où elles l'entendaient pleurer, et là où se trouvait l'ouvrage de la vieille, elles virent l'enfant ; l'œuf s'était ouvert, la coquille était là.

5 «Le voilà, grand-mère, regarde-le, je ne t'ai pas menti, voilà la coquille d'où est sorti le bébé.»

Et la vieille dit :

- 4 Jeu de mots sur *H-es* et *he*, le devin et l'œuf. *K'iinlil*, la chaleur indique l'idée de couvade et en même temps la racine *k'in* est aussi celle du jour, du cycle temporel qui donne son nom au devin *Ah k'in**. Dans d'autres versions (cf. notamment tome 7, corpus, texte 27) la vieille met volontairement l'œuf à couvrir.
- 5 Il y a sans doute une raison pour que le noix-pain soit l'arbre du nain alors que le *yaxche'*, pourtant arbre cosmique, est l'arbre du souverain déchu : on peut y voir l'opposition entre l'arbre plébéien des *masewal* représentés par le nain, et l'arbre royal. Ce sont vraisemblablement deux figures complémentaires de l'arbre cosmique. Fromager et noix-pain sont tous deux associés à la mère cosmique et à la fertilité (cf. tome 8).
- 6 On voit dans ce passage l'ambiguïté de la naissance de *H-es*. Le souverain d'Uxmal est-il son père ? Certains récits affirment qu'il l'est. C'est en tout cas ce que dit la vieille à sa petite fille, et comment jurer que dans ses rêves, celle-ci n'a pas rencontré le roi d'Uxmal !
- 7 Le souverain d'Uxmal est identifié à Tutul Xiu, du lignage des Xiu, dont il est dit que la corde de vie est le cordon ombilical, ce même cordon que, suivant une version (cf. note 1, n°7) le nain se passera sans mourir dans le corps (cf. Tome 5 pour l'analyse de ce motif).
- 8 *Ch'am*, pignelle (cf. glossaire).
- 9 La pignelle est un fruit savoureux mais qui, lorsqu'on le mange, brûle la bouche et dont la plante est pleine d'épines (cf. tome 4, corpus, texte 30).
- 10 J'inverse, dans la traduction française, l'ordre de ces deux vers avec les deux vers suivants.

– Ba'ali' k'in wiinik* chahakene' mix hun teen in wile ba'al beya'.

Ka'a bin tu ts'aah u k'aabae', H-es, tumen bin ichil u k'iinlil pits' sihi.

Seeb bin liik'ik u xiimbal, seeb bin xan tu kanhilak t'an. Cheen ba'ale' ma' bin noch chahi', hach bin koom p'aatik u wiinklil, bey bin h-balaxe', bey bin p'eel i k'i'ixel chukume', koomkom ok, wak'as u nak', petes u pol.

6 Yan bin hun kuul oox tu hol i tanae', ti' bin ku na'akal i k'ay poch'il yeetel u ch'inch'int'antik yum* ahawil Uxmal, hach bin u p'ektahmah i tsikbe'enil le Halach* Wiinika**, tumen hook i tsikbalile' i taata. Ba'ale yum ahawe' tu ya'alah bin ti':

– Bix kin in palintech, teche' ti' he' toop'ech.

Le t'ana' tu yoksah k'uxil ti' H-es, ka'a h-na'ak tu k'ab che' u k'ay ch'inch'int'ano'ob ti' yum ahaw beya':

7 Ootsil u ahawil Uxmal,
u k'aaba' bine' Tutul Xiu,
mina'an u na' mix u x-chiw
mix hah wa Ahau u ch'ila'kabal
ku ts'ik ti' ya'abach k'asil
ti' hum pek'e' ch'am tal sihil
le tuun bino' u ch'ila'kabal
le tene', mix in x-pulya'ah chiich
yan ti' tsakil u tia'al u ts'akik
i yayah xo'ochi okil
hach koom kom

– Depuis le temps que je suis un être humain, je n'avais jamais vu chose semblable !

Et elle lui donna le nom de *H-es*, car il était né couvé par son ouvrage⁴.

Il ne tarda pas à marcher et il ne tarda pas non plus à apprendre à parler. Simplement, il ne grandissait pas, son corps était tout petit, semblable à une épine de *chukum*, ses jambes étaient très courtes, son ventre était replet et sa tête arrondie.

6 Il y avait un arbre de noix-pain⁵ en face de sa maison, il y montait et il se mettait à insulter et à envoyer des piques au père souverain d'Uxmal. Il était très en colère et furieux envers le Gouverneur, le *Halach Winik*, parce que le bruit courait qu'il était son père et que le souverain seigneur lui disait :

– Comment puis-je t'avoir engendré, tu es sorti d'un œuf⁶ !

Et donc *H-es* sortait de sa maison, montait sur la branche de l'arbre et chantait pouilles au père souverain de cette manière :

7 Pauvre diable le roi d'Uxmal
dont le nom est Tutul Xiu⁷
il n'a eu ni mère ni nourrice
son vrai lignage n'est pas souverain
et pour lui porter le coup de grâce
né de la souche d'un fruit sauvage⁸
voilà son véritable lignage
et de cela, des plaies que le fruit brûlant⁹
causa à ses toutes petites
et très courtaudes jambes¹⁰
ma sorcière de grand-mère

*hach chichan
 Hapay kan ibin kun ki luk'ik
 ix metnal yeetel u paalal
 mix yatan unchak puts'ik.
 Ootsil u ahawil Uxmal
 u k'aaba' bine Tutul Xiu
 mina'an u na' mix u x-chiw
 mix ahaw u ch'ila'kabal,
 ti' hum pek'e' ch'am tal siihil
 le tuun bino' u ch'ila'kabal c.*

8 Bey bin u k'ayik ba'alo'ob saansamalo'. Hum p'eel k'ine' tu sen oksah bin kisin ti' yum ahaw ka'a bin tu ya'alah u nohbe'enil:

– Xi'ik ch'a'abil ten koomkom ok H-es, bey ma' tu yikuba bix leti'e', bela' kin in we'es u pet k'in ti', wa ma' u k'ahooli*:

Ka'a tuun h-bin ch'a'abil H-es, ka'a h-tasa'ab tu taan u tsikbe'enil.

Ka bin tu k'aatah ti':

– H-esech waa?

Ka bin tu nuutahe':

– H-esen in yum!

9 «Ma'lob, ki bin yum ahaw, wa tumen hah* H-esече', saamale' u pilinsut in wotoch kun ahsiken! He'e waa u Paahtal a mentike'!»

A'ala'an tuun bin ti' tumen u chiiche', ma' i ya'alik ma'il ti' yum ahaw. He'e ba'axak bin ka'a a'lak ti'e', ka'a u ya'al ma'lobil, he'e u mentike'. Ka'a tuun bin tu ya'alah ti':

– Wa bey u k'aat a tsikbe'enilo', bey bin uuchuko' yum.

ne pourrait le guérir
 Hapay kan, l'avalor de monde¹¹ l'avalera
 dans les enfers avec sa descendance
 même sa femme ne pourra se sauver.
 Pauvre diable est le roi d'Uxmal
 dont le nom est Tutul Xiu
 il n'a eu ni mère ni nourrice
 son vrai lignage n'est pas souverain
 né de la souche d'un fruit sauvage
 voilà son véritable lignage.

8 Voilà les choses qu'il chantait chaque jour. Un jour, le père souverain se réveilla comme un vrai diable et il alla dire sur le grand chemin :

– Que l'on aille me chercher ce H-es à la jambe courtaude, car si on ne sait pas qui il est, aujourd'hui je vais lui montrer qui je suis, s'il ne me connaît pas encore !

Et on alla donc chercher H-es et on l'amena devant sa majesté.

Il lui dit :

– Tu es H-es ?

L'autre répondit :

– Je suis H-es, mon père !¹²

9 «C'est bien, dit le père souverain, si tu es vraiment H-es, demain ma maison tournera lorsque je me réveillerai ! On verra si tu peux le faire !

Sa grand-mère lui avait dit de ne jamais dire non au père souverain. Quoique ce soit qu'il lui demande, il devait dire : c'est bien ! Qu'il pouvait le faire ! Et donc il lui répondit :

– Si c'est la volonté de votre majesté, cela sera ainsi, père.

c Ce texte est en vers dans l'original mais, en raison d'une mise en page peu soignée, l'éditeur n'a pas respecté les césures. Don Domingo les a en général indiquées par une virgule et je suis donc allé à la ligne, sauf exceptions, à chaque virgule.

11 Il s'agit du grand serpent boa qui, à la fin des temps, viendra avaler les hommes injustes forcés de danser sur la corde de vie (cf. tome 2 et 5).

12 Jeu de mots sur *in yum*, mon père et mon seigneur.

- 13 Petit rongeur, habitant du monde souterrain et animal de pluie (cf. tome 8), il est appelé en Espagnol *tusa* mais il ne faut pas le confondre avec la taupe, à laquelle il ressemble, puisque cette dernière est un insectivore (cf. Glossaire des animaux).
- 14 *Halal*, carex, plante à tige fine et creuse qui servait aussi à fabriquer les flèches.

– Ma'lob, ki bin yum ahaw. Wa ma' tu yuuchul beyo' kin mentik a chuhkabil!

– Ma'lob, ki bin H-es.

10 Ka'a h-sunah tu yotoche', ka'a h-k'aata'ab ti' tumen i chiich

– H-es ba'ax tu k'aatah tech yum ahaw?

– Ma' ba'axi' chiich, tu ya'alah tene' u piilinsut bin u yotoch kun ahesik saamal.

– Bix waa tuun ta wa'alah ti' ma'e'?

– Ma', tin wa'alah ti'e', bey biin uuchuko'! Bey tuun a wa'almah ten ma' in wa'ik ma'i tio'?

– Ma'alob, bey uts* tin t'ano', ki bin x-pulya'ah* x-nuk. Ti' le aak'aba' ma' t bin h-wenel!

Le chiich bine' tu x-mukul ustah bin u pax, sitil u ka'ahé. He'e tuun bin ku tal u yaalkabal u piktanil u yala' ba'alcheo'ob le x-pulya'aho', h-bah, h-wech, kitam, u piktanil bin h-talo'ob. Ka'a tuun bin h-kuumo'ob u bulupaanto'ob u yaanal u yotoch yum ahaw.

11 Le tuun le x-pulya'ah x-nuke' tu hok'ho'oltah hum p'eel ba'al u ment yeetel che', he'bix u pet k'iine'. Wool bin.

U tia'al lelo' ka bin tu t'anah yeetel u pax halale' u yalak' ku'uko'ob, t'u'ulo'ob, ch'o'ob, ch'iich'o'ob, ku holche'o'ob. U piktanilo'ob bin xan h-talo'ob. Ku ts'o'kol bin u mentiko'ob le petche'o', ka'a bin tu pa'ch'uuytaho'ob u noh otoch yum ahaw, ka'a tu yets'kuntaho'ob yook'ol le wolis che'o', ka ho'op' u piilinsuhtiko'ob. Le bin ka'a h-ah yum ahaw tu piilinsut u yotocho! He'e tuun u xeebo', u yatan, paalal, u palitsilo'ob, h-luubo'ob, ku yootikolob liik'ile' ku ka'

– Bien, dit le père souverain. Si cela ne se passe pas ainsi, je te ferai brûler vif !

– Bien, dit H-es.

10 Il revint chez lui, et sa grand-mère lui demanda :

– H-es, que voulait de toi le père souverain ?

– Pas grand-chose, aïeule : il m'a dit de faire tourner sa maison lorsqu'il se réveillerait demain.

– Et lui as-tu répondu non ?

– Non, je lui ai dit que cela aurait lieu ! Ne m'as-tu pas dit de ne pas lui dire non ?

– C'est bien, tes paroles me plaisent, dit la vieille sorcière. Cette nuit je ne dormirai pas !

La vieille alla jouer en sourdine de son instrument de musique en bois, sautant d'un côté et de l'autre. Et arrivèrent en courant les animaux de la jeteuse de sorts. Le géomydé¹³, le tatou, le pécari se rassemblèrent par milliers. Ils se mirent à creuser sous la maison du père souverain.

11 Alors la vieille sorcière, inspirée, eut l'idée d'une chose fabriquée avec du bois et semblable à la couronne du soleil.

Pour cela, elle alla dans sa maison avec son instrument en bois de carex¹⁴ et arrivèrent les écureuils, les lapins, les rats, les oiseaux qui creusent le bois. Ils arrivèrent par milliers. Après avoir fabriqué la couronne de bois, ils allèrent derrière la maison du grand seigneur souverain, ils la soulevèrent sur la rondelle de bois, et ils commencèrent à tourner. Et lorsque le père souverain se réveilla, sa maison tournait ! Et il se mit à vomir, sa femme, ses enfants, ses esclaves tombaient, tous ceux

luubulo'ob! Ka'a bin h-awat t'anah yum ahaw, ka'a tu ya'alahe':

12 «Xen a wa'ale'ex ti H-es u xu'ulse ba'ala', ka'a heets'ek u sut in wotoch. Ta'aitak tak in xeeik in choochel kin wu'uyik, ts'o'ok tak in wach'kahal!»

Ka'a tuun h-bin a'albi ti' H-es ka'a u xu'ulse. Ka'a u hets'ah. He'e tuun bina' ti' yaax yokol k'iine', ka'a bin h-na'ak H-es tu k'ab che' u ch'inch'ink'ay t-ba'alo'ob i' u yum ahawil Uxmal:

13 *Ootsil u ahawil Uxmal
hach taak u kiinsiken
le o'ola'a tu ya'alah ti' ten
le kan saasak saamale'
u pilinsut in noh otoch kun ahsiken
tu tuklahe' ma'tin paahtal ten
le ka'a h-chichhi
u pilinsut u yotoche'
taakhi u xeeik u noh chooch
kex wel p'itisene'
tu chiinho'oltahen
wa ma' u ya'alik ten
kin hets'kunt u sute'
tak bela'taan u yawate'
Ootsil u ahawil Uxmal
i k'aaba' bine'Tutul Xiu
mina'an u na'mix u x-chi
ti hun pek'e' ch'am bin tal u siihil
le tuuno'le bin u ch'i'la'kabil
mix hah wa ahaw u ch'i'la'kabal
le tene'mix in x-pulya'ah chiih*

qui étaient à l'intérieur tombaient ! Et le père souverain se mit à crier, il dit :

12 «Allez dire à H-es d'arrêter cette chose, qu'il arrête de faire tourner ma maison. Je sens que je vais rendre mes tripes ainsi que mon estomac !»

Et on alla dire à H-es d'arrêter. Et il le fit. Et ce même jour, H-es monta sur la branche de l'arbre et chanta pouilles au père souverain d'Uxmal :

13 Pauvre diable le souverain d'Uxmal
qui tant voulait ma mort
qu'il me tint ce langage
lorsque l'aube se lèvera
que ma grande maison tourne à mon réveil
il pensait que je ne le ferai
mais lorsque à grande vitesse
sa maison se mit à tourner
il faillit vomir son gros intestin
et devant ma petitesse
il a dû s'incliner
et si je n'avais pas dit
si je n'avais pas bloqué ce manège
à l'heure qu'il est il crierait encore !
Pauvre diable le souverain d'Uxmal
dont le nom est Tutul Xiu
il n'a eu ni mère ni nourrice
né de la souche d'un fruit sauvage
voilà quel fut son vrai lignage
son vrai lignage n'est pas souverain
et de cela, de la brûlure du fruit sauvage

*yan ti' ts'akil u tia'al u ts'akik u xo'ochi okil
hach koomkom hach chichan.*

14 Ka'a bin tu ya'alah yum ahau ti' u h-polok k'atun wiinike':

– Xi'ik ch'a'bil ten H-es!

Ka'a h-bin ch'a'abil.

Le ka'a h-k'uhsa'ab tu taane', ka'a tu k'aatah ti':

– H-esech waa beya'?

– H-esech in yum. Ts'o'ok a wilik ba'ax uuchtechki bin? ka tu nuuktah.

– Ma'alob, ki bin yum ahaw. Wa hach tu hahil H-esече', saamale' u yik'al k'a'naab kun ahsiken, wa ma' ta mentike' kin mentik a chuhkabil, kya'la'al tumen yum ahaw.

Ka'a bin tu nuuktah H-esе':

– He'e bix u ts'iibolal a tsikbe'enido'; bey bin uuchuk in yum.

15 Ku k'uchul bin H-es tu yotoche', ka'a h-k'aatah ti' tumen u chiiche', ba'ax a'ala'ab ti' tumen yum ahaw.

– Ma' ba'axi' chiich, saamal bine' u **yik'al*** k'a'naab kun ahsik.

Ku ya'ala'al bin ti' tumen u chiiche':

– Bix waa ta wa'alah ti' ma' ta paahtale'?

– Ma' chiich, ma' a wa'almah tene' ma' in wa'ik ma' ti' yum ahaw.

– Wa beyo' hach ma'alob ta nuukthilak ki bin le x-pulya'ah x-nuk ti' yaabilo'. Ti' le aabila' ya'ab meyah yan k mente, ki bine x-nuko'.

à ses très courtaudes et très petites jambes
même ma sorcière de grand-mère ne pourra le guérir

14 Et le père souverain alla dire à son gros bonhomme de soldat :

– Va me chercher H-es !

Et il alla le chercher.

On l'amena en face de lui, et il lui dit :

– C'est toi, H-es ?

– Je suis H-es, mon père. Tu as vu ce qui t'es arrivé ? lui répondit-il.

– Bien, lui dit le père souverain. Si tu es vraiment H-es, demain que le souffle vital de la mer me réveille, si tu ne le fais pas, je te ferai brûler vif, lui dit le père souverain.

Et H-es lui répondit :

– Que cela soit comme le désire votre majesté ; cela sera ainsi, mon père.

15 Et H-es rentra chez lui, et sa grand-mère lui demanda ce que lui avait dit le père souverain.

– Pas grand chose mère-grand : que demain le souffle vital de la mer le réveille.

Et sa grand-mère lui dit :

– Lui as-tu dit que tu ne pouvais pas ?

– Non mère-grand, car je ne dis pas non au père souverain.

– Si c'est ainsi, tu as très bien répondu, dit la vieille sorcière à son petit fils. Cette nuit, nous aurons beaucoup de travail à faire.

16 Ka'a bin tu yustah le chan halal suk u yustik u tia'al u t'anik u yalak' ba'alche'o'ob. He'e tuun bin ku talo'obo'. Ka'a bin tu ya'alah le x–nuk tio'obo':

– Paane'exe k'iiwika', ku ts'o'okole' ka wixnake'exi'!

Ka'a bin ho'op' u paano'ob ku ts'o'oko'ole' ka'a bin wixnaho'obi'. Ka'a bin sunah k'a'naabil u k'iiwikil u taan honail u noh taana yum ahaw. Yaax ba'ax tu hots'paytah u pul yik'ale k'a'naabe' u honail u yotoch yum ahaw. U ka'anche'il tulux ku wenel yeetel u x–na'abile' hutk'esa'abi', ka'a h–lubo'ob. U kuklil le k'a'naabo' ku yokol tak tu yotoch bin. Kuu cheen maan u ku'upul yik'o'ob bin le kan ha'ats'ko'ob tumen u tsikit ha'il le k'a'naabo'. Tu cheen hahak' ik'o'ob kan oomnake u ha'il le k'a'naab ichnaho'. Siisiis bin le u yik'alo', tu ke'elankilo'ob bin tulaakal le maaxo'ob yano'ob ichnao'.

17 Ka'a bin tu ya'alah yum ahaw':

– Xen a wa'ale'ex ti' H–es ku luk'es le k'a'naab waya', tumen wa ku xantale' he'e u kinsiko'one'.

Ka'a tuun bin a'albi ti' H–ese' ka u luk'es. Ka'a tu lus'ah, ka h–sunah he'e bixilie'.

Tu tal u yokol k'ine' ka'a h–na'ak tu ka'teen H–es tu k'ab che', ka'a ho'op' u k'ayik tu laa' ch'inch'in t'ano'ob ti' Yum ahaw ku ya'alik beya':

18 *Ootsil u ahawil Uxmal,
u k'aaba' bine' Tutul Xiu
mina'an u na'mix u x–chiw
ti' hun pek'e' ch'am bin tal u siihil
le tuun bino' le u ch'i'la'kabil
ti' le k'a'naabil tu ch'a'ah bin sahkil
ku ts'e'leti' u chan a'akil.*

16 Comme d'habitude, la vieille souffla dans sa petite flûte pour appeler ses animaux. A tous ceux qui arrivèrent, la vieille dit :

– Creusez toute cette place et ensuite remplissez-la d'urine !

Ils commencèrent à creuser, et leurs urines formèrent une grande mer en face du palais du roi. La première chose qu'arracha le souffle vital, ce fut la porte de la maison du roi ; puis fut emporté le lit de bois où il dormait avec son épouse et ils tombèrent tous deux sur le sol. Les vagues de la mer qui entraient dans la maison étouffaient ses habitants. Les vagues écumantes leur montaient jusqu'au nez et les faisaient respirer à grand bruit. Tous tremblaient de froid car le souffle était glacé.

17 Le père souverain dit :

– Allez dire à H–es qu'il fasse disparaître la mer qu'il a fait venir en face de mon palais car s'il tarde encore un peu, elle nous fera mourir de froid !

Ils allèrent donc le dire à H–es et il fit tout disparaître.

Rapidement, tout redevint calme. Lorsque le soir tomba et que le soleil commença à descendre, H–es monta sur l'arbre et commença de nouveau à chanter pouilles au souverain ; il lui chantait ainsi :

18 *Pauvre diable le souverain d'Uxmal
dont le nom est Tutul Xiu
il n'a eu ni mère ni nourrice
né de la souche d'un fruit sauvage
voilà quel fut son vrai lignage
étant tortue
il eut peur de la mer.*

15 *Tich k'aak*: éclairer, littéralement l'élévation du feu, nom que l'on donne au mode de divination à l'aide d'une flamme de bougie. Le conte joue toujours sur les multiples sens de (*ah*) *k'in**, «le soleil», «le temps», «le devin», et nous indique, sous forme d'énigme, que le soleil n'est autre que H-es lui-même !

19 Ook tuun bin kisin ti' tu ka'teen yum ahaw a'ala'abik bin aakil. Ka'a bin tu ya'alah ti' u h-k'atun wiinik*:

– Xi'ik ch'a'abil ten H-es!

Ka'a h-bin ch'a'abil H-es. Ka'a k'uhsa'ab bin tu taane', ka'a tu k'aatah ti':

– H-esech waa beya'?

– H-esen **yumtsil***. Ts'o'ok tak a wilik bix tin mentilak k'a'naab tu hol a wotoch, he'e bix ta k'aathilak tene'.

– Ma'alob, ki bin yum ahaw, wa hach tu hahil H-esече', saamale' ka' p'eel k'in kun tich'k'a'tik yook'ol kab*, wa ma' ta mentike', kin mentik a tooka'al.

– He'ebix a k'aate' in yum, bey biin uuchuk, ki bin H-es.

20 Le ka'a bin h-k'uch H-es tu yotoche', ka'a k'aata'ab ti' tumen u chiich, ba'ax a'ala'ab ti' tumen yum ahaw.

– Ma' ba'axi' chiich, ki bin H-es. Tu ya'alah tene' kan saasak saamal bine' ka'p'eel k'in bin kun tiich'k'a'tik yook'ol kab. Wa ma' bin tin mentike' ku soon t'a'tiken. Tene' tin wa'alah ti' ma'alo bil.

– Bey uts tin t'an ka'a t'anakecho', ki bin x-puya'ah x-nuk ti' yaabil. Bele' peeknak a waalkab a mol tok' yeetel a t'okik ik he'e buka'ah ku paahtale', ku ts'o'okole' k-han huch'la'antike', k-seeb patik bey hum p'eel nohoch pimpim wahe'.

21 Bey bin tu menthilako'obo'. Ku ts'o'okol u maak'antiko'ob le tok' yeetel le ike', ku ts'o'okol bin u wool patiko'obe', ka'a bin tah usta'ab tumen le

19 Le souverain se mit en colère comme un diable de ce qu'on l'avait appelé tortue et il demanda aussitôt à son soldat :

– Va me chercher H-es !

On amena H-es devant le souverain et celui-ci lui demanda :

– Es tu vraiment H-es ?

– Je suis H-es, mon père vénérable. Tu as vu comment j'ai formé une grande mer en face de ta maison, comme sa majesté me l'avait demandé.

– Bien, dit le souverain. Si, en réalité, tu es H-es, demain, lorsque l'aube se lèvera, deux soleils devront éclairer le monde ; si tu ne le fais pas, je te brûlerai dans un four à chaud.

H-es lui répondit :

– Comme tu le désires, mon père, cela arrivera.

20 Et lorsque H-es rentra chez lui, sa grand-mère lui demanda ce que lui avait dit le père souverain.

– Pas grand-chose mère-grand, fit H-es. Il m'a dit que lorsque demain l'aube se lèverait, que deux soleils viennent éclairer¹⁵ la terre. Si je ne le fais pas, il me fera brûler vif dans un four à chaud. Je lui ai dit que je le ferais bien.

– Les paroles que tu me dis me plaisent, dit la vieille sorcière à son petit-fils. Maintenant bouge-toi et cours ramasser des pierres tranchantes ainsi que tout le piment que tu pourras trouver. Lorsque ce sera fait, mouds le tout et fais vite une grosse galette avec.

21 Ainsi fit-il. Lorsqu'il eut fini de mélanger les pierres tranchantes et le piment, lorsqu'il eut fini de faire le tout, la vieille sorcière se mit à souffler dessus aidée de milliers d'oi-

x–pulya'ah x–nuke' yeetel u yaantah u piktanil u yala' ch'iich'o'obe' ka'a liik' u bin ka'anal, le bin ka'a saaschahe' ka'a p'eel k'in tiich'k'a'tik u ahawil Uxmal. Le k'in bin tu mentahe x–nuk yeetel u yaabil H–ese', hach chokoh, ti' le yanilie'. He'e bin bix u bin u ka'antal k'ine', bey bin xan u sen chokotal kab. U tsikbe'enil yum ahawe', taan bin u sen k'ilkabankal, tulaakal ba'al choko. Le bin ka'a tu chukah chuukuk ka'ane k'ino'obo', mina'an bin muk'yahil u hach chokoil, tulaakal bin tu look, taitak bin hoopool yook'ol kab.

22 Yum ahawe' taak bin u taatah awat. Ka'a bin tu tuuxtah a'albil ti' H–ese ka u xu'ulse. Le tuun bine x–nuke' ka'a tu tah ustahe k'in tu mentaho', ka'a h–tu'upi. Ka'a ho'op' u siistal tu ka'teen yook'ol kab, ka'a h–hom yool yum ahaw. Hum p'eelak ts'o'okike', H–ese' ka'a h–na'ak tu k'ab che' u k'ay ch'inch'in tano'ob ti' yum ahaw:

23 *Ootsil u ahawil Uxmal,
u k'aaba' bine Tutul Xiu,
mina'an u na'mix u x–chiw
ti' hum pek'e' ch'am tal u siihil
le tuun bino' le u ch'i'la'kabil
ka'p'eel k'in bin taakhi yilik
bix kun tii' ch'k'a'tik
u pixmail u sabin
oostsil chan mehen* kisin
tin mentah u k'iilka'tik
le ba'ax mentik u chan wak'as nak'il
hach ya'ab u tsatsil.
Ootsil u ahawi Uxmal*

seaux et elle s'éleva dans les hauteurs. Lorsque l'aube se leva, deux soleils éclairaient le souverain d'Uxmal. Le soleil qu'avait fabriqué la vieille et son petit fils H–es était très chaud, plus encore que l'autre. Et les deux soleils allaient et ils réchauffèrent rapidement le monde. Sa majesté le père souverain se mit très vite à suer abondamment. Tout devenait chaud. Lorsque les soleils atteignirent le milieu du ciel, on ne pouvait plus supporter une telle chaleur, tout se mit à bouillir, la surface du monde allait s'enflammer.

22 Le père souverain allait se mettre à hurler. Il envoya dire à H–es d'arrêter cela. Et la vieille se mit à souffler le soleil qu'ils avaient fait, elle l'éteignit. Et la surface de la terre recommença à se refroidir et le père souverain se rafraîchit. Dès que tout fut fini, H–es monta sur la branche de l'arbre et se mit à chanter pouilles au père souverain :

23 *Pauvre diable le souverain d'Uxmal
dont le nom est Tutul Xiu
il n'a eu ni mère ni nourrice
né de la souche d'un fruit sauvage
voilà quel fut son vrai lignage
deux soleils il désirait voir
comment serait éclairé
l'enveloppe de son couvain¹⁶
pauvre petit-fils du diable
j'ai fait suer
ce qui compose sa bedaine
ce qui lui donna bien de la peine.
Pauvre diable le souverain d'Uxmal*

16 Métaphore pour arrière train.

17 Figure habituelle des ancêtres.

*u k'aaba'bine'Tutul Xiu
mina'an u na'mix u x-chiw
ti hum pek'e'ch'am bin tal u siihil
le tuun bino'le u ch'i'la'kabil.*

24 P'uha'an yum ahawe', ka tu ya'alah ti' u h-k'at wiinik:

– Xi'ik ch'a'abil ten H-es, ka'a tasa'ak way taane'.

Ka'a h-bin eh'a'abil H-es, ka'a h-tasa'ab tu taan yum ahaw.

– H-esech was beya'? kya'ala'al bin tumen yum Ahaw.

– H-esen in yum ts'o'ok a wilik, tulaakal ba'ax k'aate' ts'o'okin mehtik. Ba'ax u k'aat ten bela' in yumtsile'?

– Ma' ba'axi', kya'alik bin u tsikbe'enil yumtsil: saamale' yan a wa'ik ten hay p'eel u yich le lahun kuulul x-ya'ax che'o' yan tu hol in noh ahawiil otoche'. Wa ma' ta wa'alik ten hay p'eele' kin mentik u xa'aiche'ta'a k'o'och tu k'a' hunkuuli'.

– Ma'alob yum, kabin H-es ka tu nuuktah.

25 Ku k'uchul bin H-es tu yiknal u chiiche', le x-pulya'ah x-nuke', ka'a tu ya'alah ti' ba'ax u k'aat yum ahaw. Le chiich tuune, ka tu yustah u hahal, he'e tuun ku bin u yala' sots'o'obo', ka'a h-a'ala'ab tio'obe' ku xoko'ob hay p'eel u yicho'ob yane x-ya'ax che'o'oboo'. He'e tuun bin ku huupul sots'o'ob xoko'ob. Pikunpik bin xokna hiko'ob, ku ts'o'okole' ka h-bin ya'alo'ob hay p'eel u cho'ob yan. Ka'a h-bin H-es u ya'al ti' yum ahaw tu xokilak. Ba'ale' wa bin yan u na'at*Yum Ahaw leti' bin ku a'ik hay p'eel u yiche x-ya'ax che'o' ya ku k'uchul bin H-es' ku ya'alik ti' yum ahaw:

dont le nom est Tutul Xiu
il n'a eu ni mère ni nourrice
né de la souche d'un fruit sauvage
voilà quel est son vrai lignage

24 Le souverain très en colère demanda à son soldat :
– Va vite me chercher H-es, et amène-le ici devant moi.

Il alla chercher H-es, il l'amena devant le père souverain.

– H-es, est-ce toi comme cela ? lui dit le souverain.

– C'est moi, mon père, tu as vu, tout ce que tu m'as demandé, je l'ai fait. Que veux-tu de moi aujourd'hui, mon père vénérable ?

– Pas grand-chose, lui dit sa majesté le père vénérable : demain tu devras me dire combien de fruits portent ces dix fromagers qui se trouvent à la porte de ma grande maison royale. Si tu ne me dis pas combien il y en a, je te pendrai à la fourche d'une de ces branches.

– Bien, père, fit H-es en lui répondant.

25 H-es revint dans la maison de sa grand-mère, la vieille jeteuse de sorts, et la vieille lui demanda ce que voulait le père souverain. Elle souffla dans sa flûte pour faire venir les chauves-souris¹⁷ et elle leur dit de compter combien de fruits il y avait sur les fromagers. Et les chauves-souris allèrent compter. Elles comptèrent de mille en mille, et lorsqu'elles eurent fini, elles allèrent dire combien de fruits il y avait. H-es s'en fut dire au père souverain qu'il les avait tous comptés. Seulement, si le père souverain savait raisonner, il dirait combien de fruits il y avait sur les fromagers, H-es s'en vint donc parler ainsi au père souverain :

– H–talen in wa'altech in yum, bix tin xokhilak u yiche x–ya'ax che'o'obo', wa yan a na'ate' tech kana wa'al ten hay p'eel, bey tin xokilaka' in yum:

26 *Hum pikilpik tin xokik
kin xokik huhum pikilile'
mix hum pikil ku binetik ten.
Kin xokik ka'ka'pikilile'
hum pikil ku yala'tik ten.
Kin xokik ooxpikilile'
ka'pikil ku yala'tik ten.
Kin xokik kankanpikilile
ooxpikil ku yala'tik ten.
Kin xokik ho'ho'pikilile'
mix hum pikil ku binetik ten.
Bele'wa yan a na'ate' in yum
tech biin a wa'al ten bahun
bey kin in k'ahooltik wa hah
u palech H–putun.*

27 Yum ahawe' ma' paathi u ya'aliik hay pikil u yich x–ya'axche' o'obo', kex hoo'sa'ab yoo' be tumen H–es. Bey tuuno' mix leti' mix u h–ka'anal na'ato'ob yano' tu noh ahawil otech h–paathi u ya'aliko'ob hay pikil u yich le x–ya'axche'o'obo'.

Ka'a bin tuun tu ya'alah yum ahaw ti' H–es:

– H–es, bela' kana wa'al ten hach hay p'eel u yich le che'o'obo', wa ma' ta wa'alik tene' taan a kapik k'o'och tu xa'ay hunkuuli'. Le baa'ax ka wa'alik tene' cheen u tia'al a xaak'besik in wool. Seebi', a'al ten hay p'eel, wa ma' ta wa'alike' taan a bisa'al ti' le suuti kila'

– Je suis venu te dire, mon père, comment j'ai compté tous les fruits des fromagers, si tu possèdes le savoir énigmatique, tu me diras combien il y a de fruits, voilà comment je les ai comptés, mon père :

26 Je les compte de mille en mille
de mille en mille je les compte
et il n'en reste aucun.
Je les compte de deux mille en deux mille
et il en reste mille.
Je les compte de trois mille en trois mille
et il en reste deux mille.
Je les compte de quatre mille en quatre mille
et il en reste trois mille.
Je les compte de cinq mille en cinq mille
et il n'en reste aucun.
A présent si mon seigneur est sage
il me dira combien ils sont
c'est ainsi que l'on prouve la sagesse
des fils du Putun¹⁸.

27 Le père souverain ne put parvenir à dire combien de milliers de fruits il y avait sur les fromagers bien que H–es l'ait mis sur le chemin. Ni le roi ni les sages à la haute connaissance qui se trouvaient dans la maison de souverain ne purent dire combien de milliers de fruits il y avait.

Le père souverain dit alors à H–es :

– H–es, aujourd'hui tu vas me dire combien de fruits il y a sur les arbres, sinon je te pendrai à la fourche de cet arbre car ce que tu me dis, c'est juste pour me brouiller la pensée. Allez, dis-le moi rapidement, sinon, un de mes soldats va t'emmener te faire

18 Région, située dans l'actuel Etat mexicain de Tabasco, d'où émigrèrent les Itzas autour du X^e siècle lorsqu'ils vinrent conquérir une partie du Yucatan. Le lignage royal des Xiu est censé descendre des Itzas.

- 19 La connaissance du divin tissage est associée à celle du divin langage, les deux sont part de la haute connaissance, le savoir énigmatique. On voit se préciser dans ce conte une identification de l'aïeule à Ix chel, la lune et la dame Arc-en-ciel, maîtresse du tissage mais aussi les rapports, toujours présents au Guatemala mais qui ont disparu au Yucatan, entre tissage et savoir, entre l'art du tissage et l'art de la faiseuse. La tisseuse est aussi divinatrice et chamanesse. Il faut tisser à plus haut fil comme on pense et on écrit à plus haut sens.

xa'ayche' t bil a kal tumen in ah k'atun wiinik.

Ka'a bin tu ya'alah H-es ti' yum ahaw:

28 «In yum wa beyo' bin in ka'ah in han a'al tech hach bahun. Kex ts'o'ok in wa'alik tech hach t'aalkab, ka'a meyahnak a pole' bela' tech ts'o'ok a wa'alik tene'. Bele', hach u'uy ha p'eel: lahun ka'k'al katak ho'p'eel pikil, wa u ts'i' a wool ma' hahe', xen a xokla' ant a wile!»

Beyo' tu hechah H-es u ch'uykinta'al tu hek'le x-ya'ax che'o'.

Bey tuuno' yaax oka'an k'inile' ka'a h-na'ak H-es k'ab oox u k'ay ch'inch'in t'ano'ob ti' yum ahaw beya':

29 *Ootsil u ahawil Uxmal
u k'aaba' bine'Tutul Xiu
mina'an bin u na'mix u x-chiw
ti' hun pek'e' ch'am bin tal u siihil
le tuun bino'le u ch'i'la'kabil
tak wa bin sakaltik nok'
ti' u hahaypits'il x-ya'axche'il
lelo' ma'yihak u hok'ho'lil
mix u maakil pits'tik
mix u pechechil u meyahtik
tu ts'iiboltah u yoheeltik
ti' le x-ya'axche'o'obo' hay p'eel u yichil
tene'tin wa'ah ti' hay pikil
tin ts'akah bey u pochilo'
u takil u yoheeltik
kex u ts'i'yool tin tusik
mina'an ba'al sen subtsil*

pendre à cette fourche.

Et H-es dit alors au père souverain :

28 - Mon père, s'il en est ainsi, je vais te le dire autrement. Alors que je pensais te l'avoir dit de manière certaine, en effet si tu savais faire travailler ta tête, tu me l'aurais déjà dit. Voilà, écoute bien leur nombre : dix, vingt et cinq mille, et si tu penses que cela n'est pas vrai, va les compter et tu verras !

Et ainsi H-es échappa à la pendaison sur la fourche d'un fromager.

Et donc, au début de la soirée, H-es était perché sur la branche du noix-pain et chantait pouilles au père souverain de cette manière :

29 Pauvre diable le souverain d'Uxmal
dont le nom est Tutul Xiu
il n'a eu ni mère ni nourrice
né d'une souche de fruit sauvage
voilà donc son vrai lignage
il voudrait ourdir des toiles
en filant le vrai coton de l'arbre cosmique
mais cela il ne peut le savoir
aucun homme ne peut le filer
ni connaître le fuseau sacré pour le faire¹⁹
il a le désir de savoir
combien de fruits portent les fromagers
je lui ai dit combien de mille
je lui ai donné caché sous un sarcasme
ce qu'il voulait savoir
et il lui semblait que je mentais
il n'y a pas de chose plus honteuse

*hun tu'ul ahaw mixba'al u yohel
che'e k'abeet u kaxtal bin u hel*
mina'an u p'isan yutsil.
Otsil u ahawil Uxmal
u k'aaba' bine' Tutul Xiu
mina'an bin na' u x-chiw
ti' hun pek'e' ch'am bin tal u siihil
le tuun bino' le ch'i'la'kabil.*

- 30 Hach tuun bin tah ok k'uxil ti' yum ahaw, ka'a bin tu ya'alah ti' u h-k'atun wiinik:
– Xilik ch'a'bi ten H-es!
Ka'a h-bin ch'a'bil, le ka'a h-k'uhsa'ab tu taane' ka'a tu k'aatah ti':
– H-esech wa beya?
– H-esen in yum.
– Wa hah H-esече', tech kan tseent in wala' x-k'uk'i' kan hatska' tu'ux in k'almah, ka'a mankech waye' a ch'a'a u yo'och bak', he'e in wilik wa hah H-esече'.
– Ma'alob in yum, ki bin H-es.
A'ala'ab ti' bey tumen yum ahawo' tu yo'olal u tust' luk'ta'al tumene x-k'uk'i' kano'.

- 31 Ku k'uchul bin H-es na lu chiiche' ka'a bin tu ya'alah ti':
– Chiich, saama ha'atskabe' ten bin kin tseentik u yala' x-k'u'uk'i' kan yum ahaw.
– Ma'alob, ki bin u chiich, he'e kin ts'ik tech hum p'eel u nu'ul xot lelets'ki yeh, yeete lela' le kaan u bah luk'tech x-k'u'uk'i' kane', kan kunxotik u nak'e' ka hook'oli'.

qu'un roi qui soit sans savoir
il faut donc lui trouver un successeur
car père vénérable il n'est plus.
Pauvre diable le roi d'Uxmal
dont le nom est Tutul Xiu
il n'a eu ni mère ni nourrice
né d'une souche de fruit sauvage
voilà quel est son vrai lignage.

- 30 Et ces paroles incommodèrent à nouveau le père souverain, il alla dire à son soldat :
– Va et ramène moi H-es !
On s'en fut le chercher et on l'amena devant lui et il lui dit :
– H-es, est-ce toi ?
– Je suis H-es, mon père.
– Si tu es vraiment H-es, tu iras de bonne heure nourrir mon serpent à plumes familier là où je l'enferme. Tu viendras ici chercher sa viande et je verrai si vraiment tu es H-es.
– Bien mon père, fit H-es.
Le souverain lui avait dit cela parce qu'il savait qu'il serait avalé par le serpent à plumes.

- 31 H-es revint dans la maison de sa grand-mère, et il lui dit :
– Aïeule, demain dès l'aube je dois aller nourrir le serpent à plumes familier du père souverain.
– C'est bien, fit la vieille, je te donnerai un outil coupant au tranchant brillant, avec cela lorsque le serpent à plumes t'avalera d'un coup, tu lui trancheras le ventre et tu sortiras.
– Bien, fit H-es, et il prit de sa grand-mère l'outil tranchant.
Le matin suivant, H-es passa voir le père souverain chez

– Ma'lob, ki bin H-es, ka tu ch'a'ah ti' u chiich u nu'ukule xoto'.

Pi' saas bin ka'a h-maan H-es na yum ahaw u ch'a' yo'och bak' x-k'u'uk'i' kan, ka'a h-bin u tseente. Le bin ka'a tu yooltah u pul ti'e', ka'a h-tuuts'luk'ta'abi.

Le bin ka'a tu yu'ubah ts'o'ok u tuuts'luk'ta'ale', ka'a tu ho'osah u nu'ukul le xote', ka tu bah xohtah u nak'e ba'alche'o'. Ka'a hook' yaalkab H-es, ka'a h-bin u yotoch. X-k'u'uk'i' kane' kiimi tu mentah.

Yaax oka'an k'inile' napulak u na'aka tu k'a' oox u k'ay ch'inch'in t'ano'ob ti' yum ahaw beya':

32 *Ootsil u ahawil Uxmal,
u k'aaba'bine'Tutul Xiu
mina'an bin u na'mix x-chiw
ti' hum pek'e' ch'am bin tal u siihil
le tuun bino'le u ch'i'la'kabil
tu tu'uxtahen in ts'a u hanal
u yala'x-k'u'uk'i'kan
xi'ik bela' u ch'ene'et u piipi'
ka'a u yil u chi'wa ma'hahapi'
u piktanil x-ya'axkacho'ob ku yoklo'obi'
tu homk'aha'anil u tuche' ti' hook'lo'obi'
tu tuklahe'ma' tu kiimil
bele'tak ti'leti' ku koohol sahkil.
Ootsil u ahawil Uxmal
u k'aaba'bine'Tutul Xiu
mina'an bin u na'mix u x-chiw
ti' hum pek'e' ch'am tal u siihil
le tuun bino'le u ch'i'la'kabil.*

33 Le bine k'in he'elo' ma' tu mentah u bin ch'a'abil H-es', ba'ale' bul aak'ab bin taan u tuklik bix kun u tselik, tumen

lui pour prendre la viande du serpent à plumes et il alla le nourrir. Lorsqu'il arriva, il la lui jeta et celui-ci le gloutit.

Et lorsqu'il sentit que l'autre achevait de l'engloutir, il sortit son outil tranchant, et il se mit à trancher le ventre de l'animal. H-es sortit en courant et s'en fut à sa maison. Le serpent à plumes était mort.

Et le soir même, il était à nouveau perché sur la branche du noix-pain et il chantait pouilles au père souverain de cette manière :

32 *Pauvre diable le souverain d'Uxmal
dont le nom est Tutul Xiu
il n'a eu ni mère ni nourrice
né d'une souche de fruit sauvage
voilà quel est son vrai lignage
il m'envoya donner à manger
à son serpent à plumes familier
qu'il aille voir à présent son serpent
qu'il regarde si sa gueule n'est pas béante
les mouches vertes entrent par ici
et elles ressortent par son nombril
il pensait qu'il ne pouvait mourir
maintenant même lui est mort de peur.
Pauvre diable le souverain d'Uxmal
dont le nom est Tutul Xiu
il n'a eu ni mère ni nourrice
né d'une souche de fruit sauvage
voilà donc son vrai lignage.*

33 Ce jour-là, il n'envoya pas chercher H-es parce que l'on était en pleine nuit et il se mit à se demander com-

bin wa ma' tu kimsike', tia'an tu ts'i' yool u pitk'esa'al tu hala'ach k'anche' tumen H-es.

H-es tuun bine' kooh tu xikin u tsikbalile mu'uhul bisa'ab ti' u chiicho'. Noh k'an peetlak bine mu'uhule'. Le tuune chiiche' ka'a tu ch'a'ah bine mu'uhulo' ka'a tu mukah yaanal u k'oobenil u ka'aak'. H-es tuun bine' mants' taan u maan u kaxante mu'uhulo', ba'ale' mix hun teen bin ku xantal p'ata'an tumen u chiich.

34 Hum p'eel u k'inil tuun bine' ku ya'alik H-es tubae' :
– Bin in ka'a in hol u p'uul in chiicha', tu yo'ola'al u xantal yo'ch'e'en beyol ku paahtal, in xak'lik tulaakal u ba'aluba'ao'ob.

Ka'a bin tu holah u p'uul u chiicho'. Le tuun bin chiich ka'a tu ch'a'ah u p'uul u bin ch'a ha'a'e' holol, taan bin u t'ohike', ma' tu chu'upul, beyo' taan u xantal yook'ol ch'e'en. Ba'ale' H-ese' taan bin u maan u xak'al, ka'a h-k'uch u xak'al bin tak yaanal u k'oobenil u k'aak' u chiich, ti' tuun yane mu'uhulo', hum p'eel nonoh k'anpeetlak. Yan tuun bin humum p'eel hol tu oox matil yok, ka'a tuun bin tu tah ustahe' hach hats'uts wa bin humnahik, tulaakal bin u kaahil Uxmal u'uya'abi. H-es tuun bine' ha'ak' yool, ka'a bin tu haan muhak tu ka'teen yaanal u k'oobenil u k'aak' u chiiche'.

35 Le u chiich tuun bine' h-eem yaalkab yo'ch'e'ene', mix u p'uul tu ch'a'ah tumen ma' chu'upki'. Le bin ka'a h-k'uch tu yotoche' H-ese' tu baaxal, u k'oobenil u k'aak'e' tu bailie', ma' chika'an wa bin paana'ani'.
– Paa'tik in bin tu ka'teen yo' ch'e'en, kense' ba'axe humnaho', ki bin le x-pulya'ah x-nuko', ka'a h-bin tu kaateen ch'a' ha'.

ment il allait s'en séparer ; s'il ne le tuait pas, il lui vint à l'esprit que H-es pourrait le jeter à bas de son trône.

Pendant ce temps, il était parvenu aux oreilles de H-es que l'on avait apporté autrefois une dot²⁰ à sa grand-mère. Cette dot consistait en un grand disque d'or. Et la grand-mère l'avait enterré sous le foyer de la cuisine. H-es passait et repassait pour chercher cette dot, seulement sa grand-mère ne le laissait pas faire.

34 Un jour H-es se dit :

– Je vais faire un trou dans la cruche de ma grand-mère, afin qu'elle tarde à la remplir lorsqu'elle ira au puits, et de cette manière j'aurai le temps de fouiller dans toutes ses affaires.

Et il perça la cruche de sa grand-mère. Et lorsque la grand-mère alla prendre sa cruche pour aller chercher de l'eau, elle se mit à puiser mais elle ne se remplissait pas, et ainsi elle tarda au bord du puits. Et ainsi, H-es se mit à fouiller, et il finit par fouiller sous le foyer de la cuisine de la grand-mère, là où se trouvait l'objet reçu en dot, un très grand disque d'or qui avait un trou sur chacun de ses pieds. Il se mit à souffler dedans et un très joli son en sortit qui fut entendu dans toute la ville d'Uxmal. H-es fut effrayé et l'enterra à nouveau sous le foyer de la cuisine de la grand-mère.

35 La vieille descendit rapidement de la margelle du puits, elle n'apporta pas sa cruche car elle ne s'était pas remplie. Lorsqu'elle arriva à la maison, H-es jouait et on ne voyait pas que l'on avait creusé autour du foyer de la cuisine.
– Je m'en vais à nouveau près du puits, qui sait ce qui a produit ce son, fit la vieille jeteuse de sorts, je vais à nouveau chercher de l'eau.

20 La grand-mère a donc autrefois été mariée, avec qui ? le récit ne le dit pas. Plus loin le récit parlera d'un vol. A nouveau, on peut y lire une ambiguïté sur la paternité du souverain : H-es serait bien son fils car sa grand-mère aurait été unie (illégitimement ?) au souverain, et c'est ainsi qu'elle aurait obtenu le plat.

Yum ahaw tuun bine' tu yu'ubah bin xan u pa'axale k'anpeetlako'. Kya'alik bine':

– Lela' hach bey in k'anpeetlake humnaha', hach bey u hum le in tia'al okla'an ten uuche', ku ts'e' le bin ti' ts'amail.

36 Tumen bin tulaakal u kaahil Uxmal u'uye', tu ya'ahtubae' okol t-bih menta'an ti' uuchi. He'e tuun bin ku bin bahun maako'ob tu noh ototch yum nuxib ahawo', tumen bin aak'ab ts'iibe' u ya'almae', le maax bin paxik u k'anpeetlak yum ahawe' leti' biin u ment u ahawil. Chup wa bin u noh taanah yum ahaw yeetel nukuch Hala'ach Wiiniko'ob taan u k'aatiko'ob ti' yum ahaw wa ts'o'ok u siihil tu yototch maax kun **helintik***, tumen ts'o'ok u yu'ubiko'ob u pa'axal u k'anpeetenlak yum ahaw, he'ebix u ya'almail uuchben ts'iibo'obe'. Yum ahaw bine' ma' tu kaxtik ba'al* u ya'ale, saatal yool.

37 H-es tuun bine' le ka'a tu yilah ts'o'ok u bin u chiich yo'ch'e'ene', ka'a h-bin tu ka'teen u haal yaanal u k'oobenil u k'aak' u chiiche' le mu'uhule', ka tu tah ustah. Hats'uts wa bin hamnahik, ta'k'in bine mu'uhulo', ka'a bin tu haan mukah.

Le tuun bine nukuch Hala'ach Wiiniko'ob yano'ob tu hol u taanah yum ahawo', kya'aliko'ob bin ti':

– Yum, he'e ts'o'ok u ka'a hum a k'anpeetlaka' a'al to'on maax a hel. Tu'ux yan, le champal ts'o'ok u siihilo'?

Kya'ik bin yum ahawe':

– He'ets'ek a woole'ex, tene' ma' siihik mix hun

Le père souverain entendit le son du disque d'or et il se dit en lui-même :

– Cela ressemble beaucoup au son de mon disque d'or, comme le son de celui que l'on m'a volé autrefois, et il se sentit très mal.

36 Car dans la ville d'Uxmal, tout le monde avait entendu, et savait que c'était celui qui avait été volé autrefois. Et donc une grande foule de personnes arrivèrent devant la grande maison du grand souverain, car les écritures au dessin obscur racontaient que celui qui jouerait du grand disque d'or du souverain deviendrait le souverain. La grande maison du père souverain était pleine de grands gouverneurs, *Halach Winikob*, qui venaient demander au père souverain si dans sa maison un successeur était né, car ils avaient entendu le son du disque d'or du père souverain comme le racontaient les anciennes écritures-dessins. Le père souverain ne trouvait rien à dire, son esprit était égaré.

37 H-es donc, lorsqu'il vit que la vieille était retournée au puits, s'en fut à nouveau chercher la dot de sa grand-mère sous le foyer de la cuisine. Il souffla à nouveau doucement dedans. Le son en était d'une belle brillance, l'objet était rayonnant, et il l'enterra à nouveau.

Et donc les grands gouverneurs se rendirent à la porte de la maison du père souverain, et ils lui dirent :

– Père, voilà que l'on entend à nouveau le son du disque d'or, dis-nous quel est ton successeur. Où est-il, ce jeune garçon qui vient de naître ?

Et le père souverain répondit :

– Calmez-vous, il ne m'est né aucun enfant. Le disque d'or dont vous avez entendu la musique, je l'ai perdu il y a

tuul in pali'. Le in k'anneetlak ta wu'uyahe'ex u pa'axlo' uuch sa'atak, uuch okla'a k-ten.

Kya'alik bine maako'ob much'ukbalo'ob tu hol u ahawil taanaho':

38 «Yum ahaw tuux t-kaxambil hona hona, ma' u hechik mix hum p'eel nah, wa ma' u xak'la'al, ka'a paatak beyo' u yila'al maax ti' yan. Le ka'a ta wilah mina'ane' ba'ax ta paa'tah ma' ta wa'ahi', bele' tuux t-kaxtbil?»

Ka'a bin tu nuuktah ti' le maako'obe':

– Bele' ma' tin tuuxtik kaxambil, tumen ts'o'ok in tuuxtik ch'a'bil ten H-es, tumen bul aak'ab taan in tuklik kin in tselik be, tumen leti'e' in k'uxlantambal. Saamale' yan hum p'eel chan ki' ootsilil k'iiwik tu'ux kin in tselk'ese H-eso', ku ts'o'okole', k-kaxantike'ex in k'anpeetlak maax ti' yan, maax okoltmail ten. Bele' xene'ex ta wotoche'ex, saama ha'atskabe' hook'ene'ex a wile'ex bix kin in p'iskimba yeetel H-es, way k'iiwike'.

39 Ka'a h-bin tulaakal maax tu yotoch u paa'at u laa' k'in u tia'al le chan ki' ootsilile'. Le kiimil p'isbae'.

Ka'a bin k'uh'sa'ab H-es tu taan yum ahawe', ka'a bin h-a'ala'ab ti'e':

– Wa tumen hach tu hahil H-esече', saama ha'atskabe' chiimuk^d u k'iikil Uxmal, tu taan tulaakal u palal in kaahale' yan k paa'ik huhum p'eelil huhum p'is tuk' t-pol. Tech taanil kana ts'a a pol ku ts'e ten.

– Ma'alob in yum, ki bin H-es.

longtemps, on me l'a volé autrefois.

Et les gens qui étaient rassemblés à la porte de la maison du souverain dirent :

38 «Père souverain, ordonne que l'on cherche de porte en porte, qu'il ne reste aucune maison où l'on n'ait pas fouillé pour voir qui l'a en sa possession. Lorsque tu as vu qu'il avait disparu, pourquoi n'as-tu rien dit ? Aujourd'hui, où le chercher ?»

Et il répondit aux gens :

– Aujourd'hui, je ne le ferai pas chercher parce que j'ai ordonné que l'on aille me chercher H-es. Toute la nuit, j'ai réfléchi à la manière de m'en débarrasser, parce que c'est notre ennemi à tous. Demain, il y aura une fête sur la place et là, je me débarrasserai de H-es. Lorsque ce sera fini, je chercherai qui possède mon disque d'or, qui me l'a volé. Maintenant retournez chez vous, demain à l'aube, vous sortirez et verrez de quelle manière je me mesurerai avec H-es, ici sur la place.

39 Et tout le monde rentra chez soi attendre le jour suivant où aurait lieu la fête et la joute à mort.

L'on amena H-es en face du père souverain, et il lui déclara :

– Si tu es vraiment H-es, demain à l'aube, au centre de la place d'Uxmal, devant tous les enfants de cette ville, nous briserons chacun notre tour une mesure de cocoyols²¹ sur notre tête. Tu mettras d'abord ta tête au milieu puis ce sera mon tour.

– Très bien, mon père, fit H-es.

d Variante idiolectale : *chiimuk* au lieu de *chuumuk*.

21 Un fruit extrêmement dur (cf. Glossaire).

40 Le tuun bin ka'a h-k'uch H-es tu yotoche' ka'a tu ya'alah ti' u chiich ba'ax a'ala'ab ti' tumen yum ahaw. Le chiich tuun bine' ka'a tu ya'alah ti' H-es u yaabil:

– H-es ko'oten in ch'a' u p'is a ho'ol, ka'a in pol le tunich u solint a pola'.

Le tuun bine x-nuko', le x-pulya'aho', ka'a bin tu poolahe tunicho', hach tu bel, tu ch'akah bin hach ma'alo'obe, ma' ta wa'aik wa ma' bin u pol H-esi'. Tak u tso'otsel bine' hach ma'alob tu ki'poo l hilak. Yeetel tu bonhilak tie' tunicho'. Le bin ka'a tu ts'aahe sool tu polo' mixmaak biin uunchak ya'alike' wa ma' u pol H-esi', wa cheen tutus*.

41 «H-es, kya'ala'al bin tumen u chiich, walkil saamala' tech u ahawil Uxmal, tene' in wohel, tumen tech ta paxah u k'anpeetelak yum ahaw. Aak'ab ts'iibe' u ya'al mae' le maax biin paxik u k'anpeetlakil yum ahawe' leti' kun helintik. Teche' ka' teem ta paxah ho'olhe.»

Le bin ka' saashi tu laa' k'ine', ka'a h-ts'a'ab le sool tu pole' mixmak bin k'ahootik, wa poolbil tunich yan tu pol, bey bin hach tu hahil u pole'. Ka'a bi h-ook' H-es chuuumuk u k'iwikil Uxmal, chup bin yeete tulaakal u maakilo'ob. Huhum p'is tuk' bin tuukentuuk kun u pa' tu polo'ob huhum p'eelil. Ma' bin ohela'a hay p'eel tuk' tasik hum p'isil. He'e tuun bin ku xobta'a H-eso', ku p'a'asta'al, kya'ala'al ba'alo'ob ti', le bin ti'e' mix hum peel sashkil ku ye'esik yich. Le maako'ol bin chupmail le k'iwke', taan u kikirankilo'ob yeetel peek oolal, tulaakal maak bin saatal yool. Ka'a tuun bin h-ma'ach H-ese', ka'a h-bisa'ab t'alkuntbil u pol yook'ol hum p'eel tuunich, tu'ux kun bin paa'bil le tuk ti' huhun p'eelile'.

40 Et lorsque H-es rentra chez lui, il raconta à sa grand-mère ce que le souverain lui avait dit. Et la grand-mère alors dit à H-es, son petit-fils :

– H-es, viens pour que je mesure la tête, je vais te faire un casque de pierre qui te couvrira la tête.

Et donc la vieille, la sorcière, s'en fut, et elle alla sculpter la pierre parfaitement, elle la travailla si bien que l'on ne pouvait pas voir que ce n'était pas la tête de H-es. Même les cheveux étaient bien façonnés et elle teignit aussi la pierre. Et lorsqu'elle plaça le casque sur la tête, personne ne pouvait se rendre compte que ce n'était pas la tête de H-es, que c'était un postiche.

41 «H-es, lui dit la vieille, demain à cette heure-ci, tu seras le souverain d'Uxmal, je le sais, parce que tu as joué du disque d'or du père souverain. Les écritures au dessin obscur rapportent que celui qui jouera du disque d'or du père souverain lui succédera. Tu en as joué deux fois.»

Lorsque se leva le jour suivant, le casque était placé sur sa tête et personne ne pouvait savoir qu'il avait une sculpture de pierre sur la tête, cela paraissait sa véritable tête. Et H-es entra au centre de la place d'Uxmal ; elle était remplie de monde. Il y avait une mesure de cocoyols afin de les rompre sur la tête de chacun. On ne savait pas combien de cocoyols contenait une mesure. Et on se mit à siffler H-es, à se moquer de lui, à lui dire des choses, mais il ne montrait sur son visage aucune peur. Les gens qui remplissaient la place étaient très émus et leur esprit vacillait, tous les gens étaient comme égarés. On attrapa H-es et on le conduisit à une pierre où placer sa tête afin qu'on brise dessus les cocoyols un à un.

42 Yum ahaw tuun bine' ka'a hook' tu p'is ch'inile'. Ka'a ho'op u ch'inik H-es tu pol, le bi kaan paa'xak le tuk'o', H-ese' ku ch'i'ik bin u noye' ku hantik. Le bin ka'a ts'o'ok u pa'abal le hum p'is tuk' tu pole' bey bin mixba'al ucha'an ti'e'.

Ka'a bin tu ya'alah ti' yum ahawe':

– Bele' ts'o'ok teni' in yum, bele tech. Tene' cheen hum p'eelili' kin in pa' ta poli', ma' tin in paa'e hum p'iso.

43 Le ka'a bin tu yu'ubah yum ahaw beyo ka'a bin tu ya'alah ma'lobil, ka'a bin tu ki' t'alkuntah u pol yo'ole tuniche' tu'ux luk' u tia'al H-ese'. H-es ka'a hook' tu p'is chinil bin xan, le ka'a tu ch'inah yum ahaw tu pole' homk'aha tu mentahe' tak tu tuch hook'i: kiimil tu mentah hum puli'.

Le u maakilo'ob bin Uxmale' hook' u yaalkabo'ob bin u kiimso'ob H-es, ba'ale' le x-pulya'ah x-nuke' u chiich H-ese', sahbe'entsil, tu taan tulaakal le kaahe tumen ohela'an maaxi', le ka'a h-k'uch yaalkab tu yiknal H-ese', ka'a tu ts'aah ti' le k'an peetenlake' u paxe, i ka tu yustah H-ese', hats'uts wa bin humnahik he'e mi hun teene'. Le maako'ob tuun ku bino'ob lobitike' t chiiinpoltaho'ob bin H-es, ka tu k'amaho'ob u helint ahawil Uxmal.

42 Le père souverain sortit donc et se plaça à une bonne distance pour tirer. Il commença à tirer à la tête de H-es, lorsque les cocoyols se cassaient en morceaux, H-es ramassait délicatement leur amande et la mangeait. Après avoir cassé une mesure de cocoyols sur sa tête, il ne lui était rien arrivé.

Et il dit alors au père souverain :

– Maintenant j'ai fini, mon père. Et maintenant je vais simplement t'en rompre un seul sur la tête, je n'en briserai pas une mesure entière.

43 Lorsque le père souverain entendit cela il dit que c'était bien, et il alla poser doucement sa tête sur la pierre à l'endroit où H-es venait d'enlever la sienne. H-es se mit à une bonne distance, et lorsqu'il tira sur la tête du père souverain, cela lui entra directement et ressortit par le nombril : il le tua d'un seul coup.

Les gens d'Uxmal se mirent à courir pour tuer H-es, mais la vieille jeteuse de sorts, la grand-mère de H-es, crainte de tout le village car ils savaient de qui il s'agissait, se mit à courir aux côtés de H-es et lui donna le disque d'or pour qu'il en joue. H-es souffla dedans, il fit un son plus beau encore que ceux qu'il avait faits. Les gens alors s'inclinèrent devant H-es et ils le reconnurent comme le successeur du roi d'Uxmal.

SOMMAIRE GÉNÉRAL DE L'ENCYCLOPÉDIE

(Première livraison .
tomes 3, 4, 6, 7, 8 et 15)

Tome 3
X-tabay, mère cosmique :
mythologie de l'amour
Textes & documents

Prologue : Fatale

I. Ah Tabay, Ix tab, Ix chel (XVI^e et XVII^e siècles)

- Texte 1 Invocation de Ah Tabay (Extrait du chant XI du Livre des Bacabs, XVI^e siècle ?)
- Texte 2 Invocation de Ah Tabay (Extrait du chant XIX du Livre des Bacabs, XVI^e siècle ?)
- Texte 3 Présentation d'Ix tab (Landa, 1560)
- Texte 4 Sip y Tabay (Landa, 1560)
- Texte 5 Bak : la dive dame héron et la jeune fille
(Chant LXVII du Livre des Bacabs, XVI^e siècle ?)
- Texte 6 Ix chel enclose (Relaciones de Yucatán, 1579)
- Texte 7 Ix chebel yax et Ix chel (Lopez de Cogolludo, 1640)

II. La X-tabay au XI^{xe} siècle

- Texte 8 La fiancée déguisée en X-tabay ou la fausse X-tabay (Carvajal, 1846)
- Texte 9 Rencontre avec la X-tabay (Carrillo, 1846)
- Texte 10 Description de la X-tabay (1) (Brinton 1885)
- Texte 11 Description de la X-tabay (2) (Palma y Palma, 1901)

III. Origine de la X-tabay

- Texte 12 La pécheresse et la bonne femme ou la parfumée et la puante (Rosado Vega, 1934)
- Texte 13 La fille folle d'amour (1) (Souza Novelo, vers 1950)
- Texte 14 La fille folle d'amour (2) (Negron Perez, 1944)
- Texte 15 Ix kit chel ou la Tante arc-en-ciel (Cornnyn, 1933)

IV. La grande trompeuse

- Texte 16 La trompeuse de Tabi (Placida Gamboa, Tabi, 1984)
- Texte 17 Les Tabay, vencêtres trompeurs (Thompson, San Antonio (Belize), 1930)
- Texte 18 Les trompeurs trompés (Thompson, San Antonio (Belize), 1930)
- Texte 19 La X-tabay et l'engoulevent (Garcia Erosa, 1953)

V. La dame du fromager

- Texte 20 Les Tabay trompeurs et le fromager guérisseur
(Thompson, San Antonio (Belize), 1930)
- Texte 21 La femme aux pieds et aux mains de poil (Rosado Vega, 1938)

VI. La Chayil kan ou Mélusine maya

- Texte 22 L'église du diable (Mario Ewan Chan, Tabi, 1983 et 1989)
- Texte 23 Mœurs de la *chayil kan* et croyances à son sujet (Mario Ewan Chan, Tabi, 1989)

Tome 3
X-tabay, mère cosmique :
mythologie de l'amour
Textes & documents

Texte 24 La *chayil kan* (Pacheco Cruz, 1958)

Texte 25 Le vampire (Rosado Vega, 1934)

VII. Le cœur est un chasseur solitaire (la X-tabay chasserresse et enchanteresse)

Texte 26 La X-tabay-biche (Rosado Vega, 1934)

Texte 27 La vierge et les animaux (Placida Gamboa, Tabi, 1984)

VIII. La terrible patronne des alcooliques et des amoureux

Texte 28 Apparition de la X-tabay (Mimenza Castillo, 1923)

Texte 29 Histoire de don Boni (1) (Bonifacio Moo Moo, Tabi, 1984)

Texte 30 Histoire de don Boni (2) (José Moo Moo, Tabi, 1984)

Texte 31 Histoire de don Boni (3) (Timiteo Dorantes Gamboa, Tabi, 1984)

Texte 32 Orfeo Yucatèque (1) (José Tec Poot, Ixil, 1985)

Texte 33 Orfeo Yucatèque (2) (Sobrino Vivas, Merida, 1930)

Texte 34 Ravissement en deux étapes (1939)

Texte 35 La dame de la corde (1939)

Texte 36-37 et 38 Trois histoires de Mama Nas (Nazari Montejo, vers 1950)

Texte 39 Le rendez-vous (José Francisco Mendoza, La Libertad (Peten), 1984)

Texte 40 La X-tabay, patronne des animaux fêtée le 15 août
(Gardien de musée, Tikal (Peten), 1983)

Texte 41 La femme aux pattes de dindon sauvage (Rosado Vega, 1934)

Texte 42 X-tabay lacandon (Bormanse, 1986)

Texte 43 Le père Pluie et la X-tabay (Villa Rojas, Tusik, 1944)

Texte 44 Tentative de séduction par un X-Tabay (Barrera, San Ignacio, 1984)

IX Poèmes et opéras

Texte 45 X-tabay l'enchanteresse (Manzur Isbir, 1930)

Texte 46 X-tabay (Rio Escalante, 1928)

Analyse

Prologue

Chapitre 1 : Tabay et ses compagnons

1. Ix chel et la X-tabay, du monde céleste au monde souterrain

2. Le bestiaire de Tabay dans le Livre des Bacabs

- a. Mukuy, la colombe
- b. Puhuy, l'engoulement
- c. La fourmi
- d. Les serpents

Tome 3
X–tabay, mère cosmique :
mythologie de l'amour
 Analyse

- e. La dive dame héron
- f. Yuk, le cerf daquet : Tabay et Sip
- 3. Le *tankas* ou l'engendrement cosmique
- 4. La parfumée et la puante
- 5. X/H–tabay, patron(ne) de la chasse et des rapports sexuels
- 6. L'arbre cosmique
- 7. Le *k'ay nikte'* ou chant des frangipaniers
- 8. La X–tabay et l'engoulevent

Chapitre 2 : Diane et Mélusine : X–tabay et H–tabay à l'époque coloniale

- 1. De la chasse à l'élevage
- 2. La *chayil kan*, Mélusine ou Morgane ?
 - a. La *chayil kan*, serpent maya
 - b. L'église du Diable
 - c. La *chayil kan*, Mélusine et Morgane
 - d. La danse du serpent ou la logique de la mante religieuse
 - e. Femme poilue et femme sauvage

Chapitre 3 : Clinique du vécu mythique : Je t'aime, moi non plus !

- 1. Histoire de Boni
- 2. Rencontre avec la X–tabay : comiques ou tragiques ?
 - a. Attitudes de défense
 - b. La X–tabay ne fait pas peur
 - c. La Guerre des Couleurs, hommes doux et hommes violents
 - d. L'élargissement du lien social aux animaux
 - e. Régulateurs et révélateurs mythiques
- 3. Histoire de Tabi
 - a. Prise de femme, prise de guerre
 - b. Après la prise, la tromperie
 - c. Les deux Tabi

Tome 4
H–wan tul,
maître du monde souterrain :
mythologie du bétail
et de l'argent
 Textes & documents

Prologue : Mon premier k'as

I. Taureaux sauvages

- Texte 1 Wan tul avertit les animaux de leur capture prochaine
 (Evangeline Diaz de Santos, Yaxcaba, 1984)
- Texte 2 Wan tul, le patron des animaux domestiques (Anonyme, Chemax, 1989)

Tome 4

H–wan tul, maître du monde souterrain :
mythologie du bétail et de l'argent
 Textes & documents

II. Origine de H–wan tul

- Texte 3 Origine de (X)H–wan tul, patron des taureaux (Bernabe Cen, Coba, 1975)
- Texte 4 Danse du Way tul (Mediz Bolio, 1922)
- Texte 5 Le H–way tul (Palma y Palma, 1901)
- Texte 6 Le Way t'ul et le Santo Winik (Sixto Canul, Xocen, 1992)
- Texte 7 Le roi rouge (Fulgencio Noh, Xocen, 1983)
- Texte 8 Le roi de pierre ou le retour du roi rouge (Sullivan, Dzula, 1985)

III. Pactes et initiations

- Texte 9 L'avalement initiatique par le serpent, maître des nawals
 (Nuñez de la Vega, Chiapas, 1703)
- Texte 10 H–wan tul à Tabi (José Moo Moo, Tabi, 1983)
- Texte 11 La danse sur une fourmilière (Mario Ewan Chan, Tabi, 1983)
- Textes 12 et 13 Le pacte de don Aguilar (Theodoro Villanueva, Chemax,
 seconde moitié du XIX^e siècle) suivi de Maria Itzim Cab morte
 d'avoir été prise pour un way *wakax* (Rejón Garcia, 1905).
- Texte 14 Le pacte de mon grand-père (Timoteo Dorantes Gamboa, Tabi, 1983)
- Texte 15 H–wan del monte, patron des collecteurs de résine de sapotillier
 (Andres Medina, Chemax, 1989)
- Texte 16 Le *k'ex* de H–wan del monte (Anonyme, Quintana Roo, 1933)
- Texte 17 La bouvière de Halacho (Doña Nah, Halacho, 1983)
- Texte 18 Don Ros et H–wan tul (José Moo Moo, Tabi, 1983)

IV. Visions

- Texte 19 H–wan tul m'est apparu sur un cheval blanc
 (Luis Arceo Marufo, Tabi, 1983 et 1990)
- Texte 20 H–wan tul sous la forme d'une belle jeune fille
 (Leonardo Moo, Dzas, 1984)

V. Histoires de way *wakax*

- Texte 21 Histoire de way *wakax* (Salvador Ku Salazar, Tinum (Campèche), 1989)
- Texte 22 L'homme dont la femme se transformait en vache
 (Tiburcio Coyo, Chan Kom, 1930)
- Texte 23 En poursuivant un way *wakax* (Tiburcio Coyo, Chan Kom, 1930)
 Voir aussi texte 13

Tome 4
**H-wan tul, maître du monde souterrain :
 mythologie du bétail et de l'argent**
 Textes & documents

VI. Pratiques mythiques

- Texte 24 Une fête des bouviers au XIX^e siècle
 (Barbachano y Tarrazo, Merida, vers 1850)
 Doc. 25 La harana ou danse des bouviers (film, Tabi, (1995) 1996)
 Texte 26 Le *loh koral*, cérémonie de purification du bétail (Rejón Garcia, 1905)
 Texte 27 Les préparatifs d'un *loh koral* (Leonardo Moo, Dzitas, 1984).
 Texte 28 Le mariage de l'initié (Lugo, Santa Maria Acu, 1983)
 Doc. 29 Carnaval maya (film, Chemax–Sotuta (1989) 1994)

VII. Folklore du diable

- Texte 30 *U baalob* Kisin : les faits et gestes de Kisin (Rosado Vega, 1938)
 Texte 31 K'akasbal et le chien (Abreu Gomez, 1961)
 Texte 32 Les farces perverses de H-wan t'ul (Rosado Vega, (1934) 1957)
 Texte 33 Le pari de saint Pierre avec le diable ou pourquoi le diable a les yeux rouges
 (Anonyme, Tabi, 1980)
 Texte 34 Sinsinito et H-wan (Teodoro Canul, Xocen, 1992)

VIII. Récits historiques de 1970

- Texte 35 Réformes à la loi sur l'élevage (Décret du 31 mars 1971)
 et Loi sur l'élevage du 29 septembre 1972
 Texte 36 Récit des modifications entraînées par la nouvelle loi sur l'élevage
 (Mario Ewan Chan et Luis Arceo Marufo, Tabi, 1984)

Analyse

Chapitre 1 : Taureaux sauvages

Chapitre 2 : Le serpent, le grand lapin et le roi rouge

1. L'avalement et l'expulsion par le serpent : un rite d'origine préhispanique
2. Le grand lapin
 - a. Le lapin et la lune, l'écriture glyphique et le tissage
 - b. Itsamna tul et T'ul kaan chakil : le lapin et la plénitude
 - c. Balam t'ul, le gardien lapin
 - d. Le way tul
3. Tentative de déchiffrement du nom de H-wan tul : le grand Lapin et le grand Un
4. Le roi Rouge
5. Le maître des way
6. H-wan tul et l'arbre-croix

Tome 4
H–wan tul, maître du monde souterrain :
mythologie du bétail et de l'argent
Analyse

Chapitre 3 : Le pacte avec le diable

1. Folklore du Diable
 - a. Kisin
 - b. K'ak'asbal
 - c. H–wan t'ul trickster ou Jeannot lapin
2. La corrida et le pacte avec H–wan tul, le Diable
 - a. Pourquoi un maître taureau ?
 - b. Corrida maya et corrida espagnole
3. Le bouvier rouge et le feuillu vert
 - a. Le bouvier rouge
 - b. Le feuillu vert
4. La danse du Diable : la femme, H–wan tul et le taureau

Chapitre 4 : Dinero, dinero, dinero

1. Le développement de l'élevage bovin au XX^e siècle et l'avènement de la loi de 1971-1972
2. Logique de la métamorphose et logique monétaire
 - a. *ayik'al*
 - b. *nahal*
 - c. *tak'in*
3. H–wan del monte, le patron des sapotilliers
4. Les tendances actuelles
 - a. l'élevage
 - b. le travail salarié
 - c. la banque
 - d. la richesse

Tome 6
**Le Way kot,
dans le brasier de l'aigle :
mythologie du sacrifice,
du commerce et de la guerre**
Textes & documents

Prologue : Don Clot

I. L'enlèvement des gardes (type «semana»)

- | | |
|---------|--|
| Texte 1 | Maximiliano Padilla, Way kot de Yaxcaba
(Timoteo Dorantes Gamboa, Tabi, 1983) |
| Texte 2 | Le Way pop de Santa Maria Acu (Un ancien, Halacho, 1983) |
| Texte 3 | Le Way pop de Tenabo (Hernan Camal, Teabo 1989) |
| Texte 4 | Le Way kot de Sanahkat (don Max, Sanahkat, 1986) |

II. Vécus mythiques

- | | |
|---------|--|
| Texte 5 | Première description du Way pop (Palma y Palma, 1901) |
| Texte 6 | L'origine des machines à coudre «Singer»
(Antonio Pacheco Tun (don Tono), Tabi, 1979 et 1990) |

Tome 6
Le Way kot,
dans le brasier de l'aigle :
mythologie du sacrifice,
du commerce et de la guerre
 Textes & documents

- Texte 7 L'homme noir surpris sur un arbre (Roman Teratol, Zinacantan, 1960)
 Texte 8 Le Way pop perché sur un fromager (André Medina, Chemax, 1989)
 Texte 9 Le Way pop voleur de saskil (fibres d'agave) (Doña Nah, Halacho, 1983)
 Texte 10 La mort d'un Way kot (don Joaquim, Hochtun, 1983)
 Texte 11 Le Hats hol de Chetumal (Juan Cetz, Tabi, 1980)

III. Raps et sacrifices

- Doc. 12 Iconographie, les disques d'or de Chichen Itza et le guerrier aigle de Cacaxtla.
 Texte 13 Nawals pumas, jaguars et renards gris (Gage, (Guatemala), 1648).
 Texte 14 La danse du tum (Archives Nationales- Inquisition, province de Zapotitlan (Guatemala), 1623-24)
 Texte 15 Danse sacrificielle (Tovilla Guatemala, 1635)
 Texte 16 X-kolomche, la colonne du supplice (Dzitbalche' XVII^e siècle)
 Texte 17 Le Way pach, voleur de jeunes filles (Rosado Vega, 1934)
 Texte 18 Sakmunyal, le nuage blanc (Rosado Vega, 1938)
 Texte 19 Le Way kot transforme les jeunes filles en colombes messagères (José Luis Dominguez, Yaxcaba, 1979)
 Texte 20 Le Way et la jeune fille oiseau (Granado Baeza, Yaxcaba, 1813).
 Texte 21 Le fils du Way pop (ou le bon et le mauvais Way pop) (Anonyme, Maxcanu, 1984)
 Texte 22 Ekbalam, Way pop de Tikibalon (Gutierrez Picon, 1579)
 Texte 23 Balam Iki, Way kot et serpent à plumes (San Buenaventura, 1725)
 Texte 24 Le Way pop oiseau du sacrifice : 1, les nouveaux-nés (Rosado Vega, 1934)
 Texte 25 Le Way pop oiseau du sacrifice : 2, le sang du jeune homme (Rosado Vega, 1938)

IV. Les demeures et les lieux

- Texte 26 La fondation de Yaxata (Anselmo Canche Canul (don Chem), Tabi, 1983)
 Texte 27 La maison du Way kot de Yaxcaba I (Ramirez Aznar, Novedades de Yucatan, 1983)
 Texte 28 Le château du Way kot de Tekax (don Machin, Tekax, juillet 1983)

V. Les personnages historiques

- Texte 29 Origine de Yaxcaba et histoire véridique de don Claudio Padilla, Way pop de Yaxcaba (Clotildio Kob (don Clot), Yaxcaba, 1983)
 Texte 30 Qui était don Claudio Padilla ? (Ramirez Aznar, Novedades de Yucatan, 1983)
 Texte 31 Don Claudio Padilla, Way pop de Yaxcaba (Moises Santos, Yaxcaba, 1984)
 Texte 32 Commentaires sur le Way kot de Yaxcaba et sa maison,

Tome 6
Le Way kot,
dans le brasier de l'aigle :
mythologie du sacrifice,
du commerce et de la guerre
 Textes & documents

- Evangelina Diaz de Santos, Yaxcaba, 1984)
 Texte 33 Le commerçant de Sotuta (Mario Ewan Chan, Tabi, 1979)
 Texte 34 Don Jacinto Herrero, Way pop de Tinum (Joaquim Ku, Tinum (Campeche), 1989)
 Texte 35 Le père de don Andres, Way kot de Xocen (Benito Aban May, Xocen, 6/6/1985)
 Texte 36 Glose sur le Way kot de Bekal (Domingo Dzul Poot, Merida, 1984)

VI. Discussions autour du Way kot

- Texte 37 Les nouveaux Way kot : techniciens, voleurs d'enfants...
 (avec Mario Ewan Chan, Tabi, 1983)
 Texte 38 L'aigle et le serpent (avec le sous-commandant Marcos, montagnes du Chiapas, 1994)
 Texte 39 La contrebande (avec Moises Santos, Yaxcaba, 1984)
 Texte 40 Etre Way kot, c'est bien...
 (avec Antonio Pacheco Tun (don Tono), Tabi, 1983)
 Texte 41 Le Way et le Way kot (avec Alfredo Barrera Vazquez, Mérida, 1980)

VII. Du commerce à la guerre

- Texte 42 Les quatre nawal de Zinacantan (Roman Teratol, Zinacantan, 1971)
 Texte 43 Le nawal quetzal Tecum Umam contre le nawal colombe des Espagnols
 ou la bataille de Quetzaltenango (Recinos, Guatemala), 1957).
 Texte 44 La bataille de Quetzaltenango (Alvarado, Espagne, 1524)

VIII. Sacrifice du cochon

- Doc. 45 Sévillane pour un cochon défunt (Tabi, film vidéo, (1993) 1995)
 Texte 46 Description du *k'ub pol* de San Bernardo (Miguel Chak Nah, Halacho, vers 1982)

Analyse

Chapitre 1 : Nawal et nawalisme

1. Proposition de définition et hypothèse théorique sur le nawal et le nawalisme
2. Petite promenade historique autour de la notion de nawal
3. Les quatre grands groupes de récits et de pratiques
4. Phénoménologie du nawal

Chapitre 2 : Le Way kot ou Way pop maya

1. Les premiers textes
2. Les noms
 - a. Le terme *kot*
 - b. Le terme *pop*
 - c. le Hats' hol

Tome 6
Le Way kot,
dans le brasier de l'aigle :
mythologie du sacrifice,
du commerce et de la guerre
 Analyse

3. Typologie des récits
4. Géographie mythique et politique
 - a. Les voyages internationaux
 - a.1. Les États-Unis d'Amérique
 - a.2. Jérusalem
 - b. Les liaisons intérieures
 - b.1. Tabi et Yaxcaba : le village maudit et le village prospère
 - b.2. Yaxcaba et Tekax : les principaux centres

Chapitre 3 : Le mythe et l'histoire

1. Vécu mythique et vécu historique, la guerre entre Tecum Umam, nawal Quetzal et Tunadiú, nawal Colombe
2. A l'origine des échanges marchands

Chapitre 4 : Mythe et politique : le sacrifice et la spectacularisation des rapports sociaux

1. Logiques mayas du sacrifice
 - a. Hats' hol et jeu de balle
 - b. Le motif de l'aigle
 - c. Le vol des victimes
 - d. Transformations des victimes en nourriture
 - e. Le sacrifice du cochon à l'époque contemporaine : l'homme cochon et le cochon humanisé
 - f. La contrebande

Conclusion : Les fondements mythiques du pouvoir

Prologue : A.R.O

Textes

- | | |
|---------|---|
| Texte 1 | Le labyrinthe sonore (Nacho Santiago, Tabi, 1989) |
| Texte 2 | Incantation pour détruire un arouche (Livre des Bacabs, incantation LXIII) |
| Texte 3 | Portrait de l'arouche, chasseur mythique (Bonaventure Cetz Pech, Tabi, 1983). |
| Texte 4 | Le duende de Valladolid (Sanchez de Aguilar, 1611, Valladolid) |
| Texte 5 | Description des arouches 1 (Carrillo, 1846) |
| Texte 6 | Description des arouches 2 (Brinton, 1885) |
| Texte 7 | Une battue collective (Timotéo Dorantes Gamboa, Tabi, 1985) |
| Texte 8 | La chasse à l'affût (Deux récits de Pedro Kantuk Chak, Chemax, 1989) |

Tome 7
Les arouches, capteurs d'ancêtres :
mythologie de la fabrication
des dieux
 Textes & documents

Tome 7
**Les arouches, capteurs d'ancêtres :
 mythologie de la fabrication
 des dieux**
 Textes & documents

- Texte 9 Offrande d'eau blanche (Antonio Pacheco Tun (don Tono), Tabi, 1983)
- Texte 10 Les pastèques (Clefas Balam, Tabi, 1989)
- Texte 11 La récolte de haricots ou l'arouche déréglé (Pedro Kantuk Chak, Chemax, 1989)
- Texte 12 La lettre inconnue (Bonaventure Cetz Pech, Tabi, 1983).
- Texte 13 Arouche de cire et arouche d'argile (Antonio Pacheco Tun (don Tono), Tabi, 1989)
- Texte 14 La vengeance de l'arouche. (Anonyme, Teabo-Tabi, 1984)
- Texte 15 L'homme qui fut converti en arouche (Xiu Cachon, Mani, 1992)
- Texte 16 La mort de l'arouche ravisseur (Alfonso Dzib, Xocen, 1992)
- Texte 17 Les différentes catégories d'herboristes et la fabrication de l'arouche (Juan Kob, Yaxcaba, 1989)
- Texte 18 La fabrication des «dieux» (Diego de Landa, 1560)
- Texte 19 Le chien de cire (Dzul Poot, Bekal-Merida)
- Texte 20 Tentative manquée pour fabriquer un arouche (Marcos Poot et Valentina Mas, Chemax, 1989)
- Texte 21 Le meurtre d'un arouche 1 (Bonaventure Cetz Pech, Tabi, 1983)
- Texte 22 Le meurtre d'un arouche 2 (Florencio Poot May, Tabi, 1983)
- Texte 23 Los *katitos* ou les petits bonshommes d'argile (Concepcion Dorantes, Tekax, 1983)
- Texte 24 L'arouche dans la maison (Juan Kob, Yaxacaba, 1989)
- Texte 25 L'arouche séducteur (Pedro Kantuk Chak, Chemax, fév. 1989)
- Texte 26 Les arouches ravisseurs (Xiu Cachon, Saban (Quintana Roo), [1954] 1992).
- Texte 27 Le nain d'Uxmal, père des arouches (Mediz Bolio, 1922)
- Texte 28 Arouches et *Pu'usob*, les nains bossus (Victorio Peraza, Chemax, f1989)
- Texte 29 Le cheval de pierre (Antonio Pacheco Tun (don Tono), Tabi, f1989)
- Texte 30 La dame arouche (Timotéo Dorantes Gamboa, Tabi, 1985)
- Texte 31 Les enfants enlevés par les arouches (Mario, instituteur, Valladolid, 1983)
- Texte 32 La femme des arouches (Joaquim Ku Quen, Tinum (1989)
- Texte 33 Les arouches en costume trois pièces (Joaquim Ku Quen, Tinum, 1989)
- Texte 34 Les arouches maîtres de musique (Romaldo Ho'il, Balamkanche-X-calakop, 1959)
- Texte 35 L'arouche et les deux dieux (José Cetz, Tabi, 1989)
- Texte 36 Les saintes croix vivantes (Pedro Kantuk Chak, Chemax, 1989)
- Texte 37 L'arouche et le saint (Clefas Balam, Tabi, 1989)
- Texte 38 Le Christ d'Ixmul ou Christ aux ampoules (Alejandro Cervera Andrade Ichmul-Mérida, 1982)
- Texte 39 Discussion autour des arouches comprenant un récit d'origine des cyclones (Mario Ewan Chan, Tabi, 1989)

Tome 7
**Les arouches, capteurs d'ancêtres :
 mythologie de la fabrication
 des dieux**
 Textes & documents

Analyse

- Texte 40 Arouches et travail salarié (José Moo Moo, Tabi, 1983)
 Texte 41 Arouches et extraterrestres (Laura Line Estrada Molina, Sotuta, 1995)
 Doc. 42 Une conversation avec Juan Kob (Film, Yaxcaba (1989) 1993)

Chapitre 1 : Aux origines de la vie, l'homme fabriqué fabriquant

1. La notion de ik': le champ vital et l'ancêtre mythique
 - a. Les idolâtres
 - b. L'enveloppe de vie
 - c. Les paroles énigmatiques
 - d. Le champ vital
 - e. énergie vitale libre et énergie vitale liée
 - f. capter le ik'
 - g. Le degré d'identité des ancêtres mythiques
 - h. La question de l'être
 - i. Projection et régulation
2. Le faiseur
 - a. Fabriquer un objet
 - b. capter la vie
 - c. Chamanaïser ou réguler la circulation du ik'
3. La nourriture
 - a. le sang
 - b. l'eau de maïs
 - c. Par fumée
 - d. La parole

Chapitre 2 : Sur le chemin de l'invention des dieux

1. L'origine du «je suis»
 - a. Le sang des rois
 - b. Les spirites
2. Faire des dieux
 - a. De bois et d'argile
 - b. De cire
 - c. Le k'u et le dieu
 - d. Le combattant
 - e. Les croix vivantes
3. Donner un corps aux vengétrs
 - a. Arouches et pu'usob
 - b. Le créateur d'arouches

Tome 7
**Les arouches, capteurs d'ancêtres :
 mythologie de la fabrication
 des dieux**
 Textes & documents

- c. L'arouche, vencêtre
- 4. Arouche de Dieu et arouche du Diable

Chapitre 3 : Le chasseur mythique

- 1. Le labyrinthe sonore
 - a. Un maître de musique
 - b. Les armes de l'arouche
- 2. La chasse, activité essentielle
- 3. Le chasseur chassé
- 4. Le cueilleur cueilli
- 5. L'arouche séducteur
- 6. L'allié : rapports de production et liens de sang

Chapitre 4 : La voix du mythe

- 1. Introduction
- 2. Le mythe du mythe
- 3. Pensée et affectivité
- 4. Mythe et maladie

Tome 8
**Chak et ses chevaux :
 mythologie de la pluie
 et de la fertilité**
 Textes & documents

Prologue : La tempête

I. l'Origine de l'eau, les cénotes.

Origine

- Texte 1 Le rêveur d'eau (Rosado Vega, 1938)
- Texte 2 X–ha'il, l'eau originelle (Dzul Poot, 1985)
- Texte 3 Les arbres qui pleurent (Rosado Vega, 1934)
- Texte 4 La pierre de maïs triangulaire (Chilam Balam de Chumayel, XIX^e siècle)
- Texte 5 L'origine du maïs (Thompson, San Antonio, Mayas mopans (Belize), 1930)

Eau suhuy

- Texte 6 La recherche de l'eau *suhuy* (Anonyme, Izamal, 1983)
- Texte 7 Santo ha', l'eau sainte (Anonyme, Sotuta, 1994)

La dame cachée

- Texte 8 La bonne dame des cénotes (Rosado Vega, 1938)
- Texte 9 Le serpent à sonnettes, compagnon de pluie (Rosado Vega, 1938)
- Textes 10, 11, 12 X–ta'akumbil Xunan, «la Dame cachée»
 (Anonyme, Bolochenticul, 1981)
- Texte 13 Sayam ha', l'eau inépuisable (Redfield et Villa Rojas, Chan Kom 1930)
- Texte 14 La calebasse, le ciel, et l'eau de pluie (Rosado Vega, 1938)

Tome 8
Chak et ses chevaux :
mythologie de la pluie
et de la fertilité
 Textes & documents

Déluges et régulation de l'eau

- Texte 15 L'étang de Yatzi (Montejo, Yatzi, 1939)
 Texte 16 El cenote Tikin Ha, eau sèche (Rosado Vega, 1934)-
 Texte 17 L'arche de Noé (Fulgencio Noh, Xocen, 1992)
 Texte 18 Le déluge (Doña Nolberta, Dzitas, 1935)
 Texte 19 Conte des anciens hommes face au déluge
 (Bonaventura Cetz Pech, Tabi, 1985)
 Texte 20 Les quatre âges (Tozzer, environs de Valladolid, 1907)

Identités de Pluie

- Texte 21 Les sept cieus (Tozzer, environs de Valladolid, 1907) -
 Texte 22 Les multiples corps de Pluie (Redfield et Villa Rojas, Chan Kom, 1934) -
 Texte 23 Chak et les arbres (Sixto Canul, Xocen, 1992) -
 Texte 24 Chak ancêtre 1 (Diccionario de Motul, XVI^e siècle) -
 Texte 25 Chak ancêtre 2 : Chak patron de Xocen (Relación de Xocen, 1579, région 1) -
 Texte 26 Chak ancêtre 3 : patron de la province de Coahuah
 (Relación de Tihotzuc et Chikindzonot, 1579)
 Texte 27 Chak ancêtre 4 : Hunuik'il Chak, premier ancêtre
 (Relación de Tiab et Tiek, 1581)
 Doc. 28 Images des pères Pluie
 (Documents préhispaniques, Codices de Dresde et Madrid)

II. Au pays des pères Pluie, enlèvements

Apprentissages

- Texte 29 Les grenouilles de Pluie
 (Thompson, San Antonio, Mayas mopans (Belize), 1930)
 Texte 30 Le filleul de Pluie (Alfonso Dzib, Xocen, 1992)
 Texte 31 L'enfant chamane (Bonaventure Cetz Pech, Tabi, 1983)
 Texte 32 L'enfant qui voulait apprendre à chanter les chants de Pluie
 (Bonaventure Cetz Pech, Tabi, 1986)
 Texte 33 Foudre ravisseur (Abreu Gomez, 1961)

Chevaux (et tapirs) de Pluie

- Texte 34 Les ts'imín chak
 (chevaux/tapirs de Pluie) de pierre (Leonardo Moo, Dzitas, 1984)
 Texte 35 Le cheval de Cortez 1 (Cortez, 1525 et Lopez de Cogolludo, 1618) 2
 Texte 36 Le cheval de Cortez 2
 (Ricardo Tsul Tesucum, San Andres, Mayas itzas (Peten), 1986)
 Texte 37 Les lumières du lac de Flores
 (Ricardo Tsul Tesucum, San Andres, Mayas itzas (Peten), 1986)

- Texte 38 L'incrédule (Antonio Pacheco Tun (don Tono), Tabi, 1986)
Texte 39 L'homme qui tenta de chevaucher la tempête
(Eustaquio Ceme, Chan Kom, 1930)
Texte 40 Descente et remontée d'un cheval de Pluie (Manuel Moo, Tabi, 1989)
Texte 41 Chutes de chevaux de Pluie
(six courts récits de la région d'Oxcutzcab, divers narrateurs, vers 1985)
Texte 42 La chute d'un cheval de Pluie entraîne une mauvaise récolte
(Eduviges Mex Mex, Kimbila, vers 1983)
Texte 43 L'origine des chevaux de Pluie (Caledonio Ake, Oxcutzcab, vers 1985)
Texte 44 Le nawal cheval (de la Gala, Yikal Maya Than, 1952)
Texte 45 Le cheval qui sauta le cénote
(Anselmo Canche Canul (don Chem), Tabi, 1980)
Texte 46 Divination avec l'eau *suhuy* (Landa, 1562)
Doc. 47 Les chevaux de Pluie (Film, Sanahkat, (1985) 1988)

III. Éteindre le feu (*tup k'ak'*), combats de la sécheresse et de la pluie

- Texte 48 Le rituel du *tup k'ak'*, extinction du feu, au XVI^e siècle, I (Landa, 1562)
Texte 49 Le rituel du *tup k'ak'*, extinction du feu, au XVI^e siècle, II
(Relación de Merida, 1579)
Texte 50 Le rituel du *tup k'ak'*, extinction du feu, au XVI^e siècle, III
(Relación de Valladolid, 1579)
Texte 51 Le rituel du *tup k'ak'*, extinction du feu, au XVI^e siècle, IV
(Relación de Dzonot, 1579)
Texte 52 Le rituel du *tup k'ak'*, extinction du feu, au XVI^e siècle, V
(Documents de Sotuta, 1560)
Texte 53 Le rituel du *tup k'ak'*, l'extinction du feu au XX^e siècle
(Mario Ewan Chan, Antonio Pacheco Tun, Anselmo Canche Canul,
Timoteo Dorantes Gamboa, Tabi, 1986)
Texte 54 Le *k'ex** et le *tup k'ak'*: l'extinction de l'ancien sur la colline
(anonyme, Dzilbalche', XVIII^e siècle)
Texte 55 Le *helep* ou la permutation des pères Pluie (Rasmunsen, Xocen, 1989)
Texte 56 Le rituel du feu nouveau (Alonso Diaz, 1982)
Texte 57 Le roi des *kulubchak*, rats laveurs de Pluie (Pacheco Cruz, 1958)
Texte 58 Père Feu et père Pluie (Severaino Ucan, Oxcutzcab, vers 1985)
Texte 59 Les serpents à crinières protecteurs des cénotes et les causes de sécheresse
(Angel Pech et Desiderio Tec Sulub, Telchak Pueblo, vers 1985)
Texte 60 La fin d'un mauvais vent (Timoteo Dorantes Gamboa, Tabi, 1983)
Texte 61 La délivrance d'un Père Pluie (Timoteo Dorantes Gamboa, Tabi, 1983)

Anciens rituels de Pluie

- Texte 62 Un appel de la pluie au XVIII^e siècle (Thiburcio Montero, Hunucma, 1786)
 Texte 63 Une messe milpera (del Granado Baeza, Yaxcaba, 1813)
 Texte 64 Rituel de pluie (Barbachano y Tarrazo, vers 1850)

IV. L'appel de la pluie

- Texte 65 Origine de l'appel de la pluie (Escolastico Ucan Tuz, Pixoy, 1982)
 Doc. 66 Chanter et danser la pluie qui tombe (Film, Tabi, (1986 et 1990) 1991)
 Texte 67 L'appel de la pluie (Rejón Garcia, 1905)
 Texte 68 L'appel de la pluie (Gann, Belize (ancien Honduras britannique) 1918)
 Doc. 69 Variations sur un thème de Pluie
 (Film, Tabi-Uahtunil-Sotuta-Sanahkat (1985-89) 1995).
 Doc. 70 Pourquoi chanter la pluie ? (Film, Tabi, (1986-1990) 1991).
 Texte 71 Dialogues de Pourquoi chanter la pluie ?
 (Mario Ewan Chan, Antonio Pacheco Tun, Anselmo Canche Canul,
 Timoteo Dorantes Gamboa, Tabi, 1986)
 Doc. 72 Le *bolon ixim*, divination maya
 (Film avec don Fulgencio Albornoz, Yaxcaba, 1989)
 Texte 73 La geste de don Lino : divination (José Moo Moo, Tabi, 1983)
 Texte 74 L'âne et les météorologues (Florencio Poot May, Tabi, 1983)
 Texte 75 Rêves de Pluie (Don Fulgencio Albornoz, Yaxcaba, 1983)
 Texte 76 La geste de don Lino : bataille de chamanes
 (José Moo Moo, Tabi, déc. 1983)
 Texte 77 La geste de don Lino : l'appel de la pluie en mars
 (José Moo Moo, Tabi, 1983)
 Texte 78 La colère des Pères Pluie (Florencio Poot May, Tabi, 1976)

V. Chants et signes de Pluie

- Texte 79 Chants préhispaniques
 extraits du Codex de Dresde, interprétation de Thompson)
 Texte 80 Appel de la pluie, fragments de prière à Itsam, Chak suprême
 (Relación de Kampocolche et Cholola, XVI^e siècle)
 Texte 81 Chant de la pluie au XIX^e siècle, extrait
 (Anonyme, Hacienda de X-kanchakan, vers 1860)
 Texte 82 Chant de la pluie de Pustunich (Anonyme, vers 1970)
 Texte 83 Chant du *balche'* (Antonio Pacheco Tun (don Tono), Tabi, juillet 1986)
 Texte 84 Chant de la grotte de Balamkanche', extrait
 (Romualdo Ho'il, Balamkanche'/ X-calakop, 1959)

Tome 8
**Chak et ses chevaux :
 mythologie de la pluie
 et de la fertilité**
 Textes & documents

- Texte 85 Chant de la pluie de Chan Kom, extrait (Anonyme, Chan Kom, 1930)
 Texte 86 Chant de Pluie de Sotuta (Anonyme, Sotuta, vers 1975)
 Texte 87 Cahier de chamane, extrait
 (Sebastian Caamal (don Seb), Tibolon, années 1970)
 Texte 88 Chant d'*okobatom*, l'implorante, extrait (anonyme, Tusik, 1944)
 Texte 89 La fabrication du *balche'*
 (Chilam Balam de Chumayel et Tusik, XIX^e siècle, version Boccara, 1995).
 Texte 90 La fabrication du *balche'*
 (Chilam Balam de Chumayel, XIX^e siècle, version Mediz Bolio 1930-1941).
 Texte 91 La fabrication du *balche'*
 (Chilam Balam de Chumayel, XIX^e siècle, version Roys 1933).
 Texte 92 La fabrication du *balche'*
 (Chilam Balam de Chumayel, XIX^e siècle, version Edmunson 1986)
 Texte 93 La fabrication du *balche'*
 (Chilam Balam de Chumayel et de Tusik, XIX^e siècle,
 version Barrera Vazquez, Silvia Rendon 1949).
 Doc. 94 La boisson de l'arbre secret (Film du chant du *balche'* du texte 83)
 Texte 95 K'ex dans le cenote Uaymil (Rosado Vega, 1934)
 Texte 96 La geste de don Lino :
 histoire de doña X-mas qui voulait écouter le chant de la pluie
 (José Moo Moo, Tabi, 1983)
 Texte 97 L'enfant qui était monté sur l'autel de la pluie (José Moo Moo, Tabi, 1983)
 Texte 98 Signes de pluie (Alberto Chan Matu, Tabi, 1983)
 Texte 99 Signes de pluie (Bonaventure Cetz Pech, Tabi, 1983)
L'art du faiseur
 Doc. 100 L'art du faiseur (Film, Tabi, 1989)
 Doc. 101 Une visite (Film, Tabi, 1989)

Analyse

Introduction

- I. Paysage
- II. Pluie, le premier ancêtre

Première partie : Le cycle de Pluie

Chapitre 1 : Pluie et les anciens Mayas

- I. Chak dans le *Codex de Dresde*
 1. Chak et l'agriculture
 2. Chak et le feu ou la sécheresse

Tome 8
Chak et ses chevaux :
 mythologie de la pluie
 et de la fertilité
 Analyse

- 3. Les animaux
 - A. Les reptiles et els amphibiens
 - B. Les mammifères
 - C. Les poissons
 - D. Les oiseaux
- 4. Les offrandes et le cycle de pluie, les pronostiques
- 5. Chak et l'arbre cosmique
- 6. Les chemins de Pluie
- II. Chak dans le *Codex de Madrid*
 - 1. Chak et l'agriculture
 - 2. Chak et le feu ou la sécheresse
 - 3. les animaux
 - A. Serpents, iguanes, batraciens et tortues
 - B. Les mammifères
 - C. Les poissons
 - D. Les oiseaux
 - E. Arachnides
 - 4. les offrandes et le cycle de Pluie
 - 5. Chak et l'arbre cosmique ou *yaxche'*

Chapitre 2 : Les métamorphoses de Pluie

- I. Le corps de Chak et le principe de métamorphose
- II. Les parties du corps de Chak
- III. Le minéral
- IV. Le végétal
- V. L'animal
 - 1. les serpents
 - 2. Les grenouilles
 - 3. Canidés et procyonidés, chiens, rats laveurs et coatis.
 - 4. Les cerfs
 - 5. la taupe

Chapitre 3 : Le cycle de Pluie

- I. X-ha'il, la jeune fille vierge et l'eau *suhuy*
- II. La recherche de l'eau *suhuy*
- III. Le cycle de *chu'*
- IV. Le cycle du *ts'imin*, le tapir-cheval fertile

Tome 8
Chak et ses chevaux :
mythologie de la pluie
et de la fertilité
Analyse

Deuxième partie : Voyages au pays de Pluie

Introduction : Pluie et les hommes, enlèvements et captation

- I. Les enlèvements
- II. Les captations

Chapitre 4 : L'enlèvement ou l'enseignement de Pluie

- I. L'écriture de pluie, livre de vie et arbre de vie
- II. du bon usage du ravissement

Chapitre 5 : *Tup k'ak'* ou l'extinction du feu

- I. Le combat du feu et de l'eau
- II. Le rituel du *tup k'ak'* au XVI^e siècle
- III. Les documents de l'époque coloniale
- IV. Le *tup k'ak'* aujourd'hui

Chapitre 6 : Le *cha'chak*, appel de la pluie

- I. Historique
- II. Prévoir
- III. Les boissons
 1. Le vin maya et le secret
 2. Le *saka'* ou eau de maïs
- IV. *Pay* ha'*, l'appel de l'eau
 1. Les circuits
 2. les gestes
 3. Les chants et les paroles
 - A. Analyse du chant de don Tono, Tabi (corpus, texte 83).
 - B. Analyse du chant de Pustunich (corpus, texte 82)
 4. Conclusion
- V. Le banquet de pluie
 1. Les nuages et le monde, le ciel et la terre
 2. Le chiffre treize
 3. La consommation des offrandes
 4. La place des femmes
 5. La viande
- VI. la messe de la milpa
 1. L'*oxdia* chez les Mayas du groupe de X-cacal, Quintana Roo
 2. Le *cha'chak* de Xocen, région orientale.

Tome 8
Chak et ses chevaux :
 mythologie de la pluie
 et de la fertilité
 Analyse

VII. Le *pa'ik'* ou la rupture des vencêtres

Chapitre 7 : Accidents, séjours involontaires des vencêtres sur la terre

I. La chute des chevaux de Pluie

II. Le père Pluie prisonnier

Conclusion : Eau de Pluie et eau du gouvernement

Les unités d'irrigation à Tabi (municipio de Sotuta)

1. La main d'œuvre

2. les machines

Tome 15
Outils de recherche :
Vocabulaire, bibliographie,
glossaire

I. - Vocabulaire

Vocabulaire philosophique et religieux

Introduction

1. Pourquoi un vocabulaire philosophique et religieux ?

2. Orientations de ce vocabulaire

3. Critères de choix et thèmes traités

Vocabulaire

II. – Bibliographie

Liste des abréviations utilisées

A. Sources

A.1 Sources préhispaniques

A.2 Sources coloniales

A.3 Littérature orale contemporaine

B. Dictionnaires mayas

C. Littérature secondaire

C.1 études mayas

C.2 Varia

D. Liste des récits recueillis et notices sur les conteurs

III. - Glossaires

1. glossaire général

2. glossaire des vencêtres

3. glossaire des plantes

4. glossaire des animaux

4.1 classification par ordres et familles zoologiques

4.2 ordre alphabétique