Le *nahualli-tlahuipuchtli* dans le monde nahuatl

Roberto Martínez González

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/3127>

DOI : 10.4000/jsa.3127

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2006

Pagination : 111-136

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Roberto Martínez González, « Le *nahualli-tlahuipuchtli* dans le monde nahuatl », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 92-1 et 2 | 2006, mis en ligne le 15 janvier 2012, consulté le 03 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/3127> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.3127>

LE NAHUALLI-TLAHUIPUCHTLI DANS LE MONDE NAHUATL

Roberto MARTÍNEZ GONZÁLEZ *

Parmi les « quarante magiciens du monde nahuatl » identifiés par López Austin (1967), l'un des personnages les moins connus est sans doute le *tlahuipuchtli*, terme qui aujourd'hui se trouve associé à des sorcières suceuses de sang. L'intention principale de cet article sera donc de définir la signification et la fonction sociale de la croyance à ce type d'être surnaturel. Étant donné que ce personnage est très vaguement décrit dans les sources anciennes, il faudra rechercher ce qu'en disent les données ethnographiques contemporaines pour le définir et en expliquer le sens. Nous passerons d'abord en revue les informations anciennes, pour ensuite élaborer le stéréotype du *tlahuipuchtli* contemporain et montrer de quelle façon l'image de la sorcière espagnole intervient dans la construction de l'imaginaire du *tlahuipuchtli*. Finalement, on tentera d'expliquer son symbolisme et de déterminer si la croyance en des sorciers suceurs de sang existait à l'époque préhispanique. [Mots clés : *nahualli*, sorcellerie, vampirisme, croyances nahua.]

El nahualli-tlahuipuchtli en el mundo náhuatl. Entre las « cuarenta clases de magos », identificadas por López Austin (1967), uno de los personajes peor conocidos es, sin duda, el *tlahuipuchtli*, un término que, en la actualidad, es usado para designar a una suerte de bruja chupa-sangre. Considerando tal situación, la intención principal de este artículo será definir el significado y la función social de la creencia en este tipo de entidad sobrenatural. Mas, siendo que, en las fuentes antiguas, el *tlahuipuchtli* es descrito de manera muy vaga, para su definición, será necesario comparar las informaciones antiguas con los datos procedentes de documentos etnográficos contemporáneos. Así pues, comenzaremos por hacer una revisión de los datos proporcionados por los textos del siglo xvi para, posteriormente, definir el estereotipo contemporáneo del *tlahuipuchtli* y describir el modo en que la imagen de la bruja española intervino en la construcción del imaginario del *tlahuipuchtli*. Por último, procuraremos explicar el simbolismo de este personaje y determinar si la creencia en brujos-chupa sangre existió en la época prehispánica. [Palabras claves : *nahualli*, brujería, vampirismo, creencias nahuas.]

The nahualli-tlahuipuchtli in the nahuatl world. One of the least known characters in Lopez Austin's (1967) article « Forty magician classes in the nahuatl world », is the

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Avenida del Imán 660, Ed 30-501. Col. Pedregal del Maurel. CP 04720, Coyoacan, México DF [nahualogia@yahoo.com.mx].

Journal de la Société des Américanistes, 2006, 92-1 et 2, pp. 111-136. © Société des Américanistes.

tlahuipuchtli, a name given actually to some kind of bloodsucking witches. The goal in this work is to define the meaning and function of the belief in this kind of supernatural beings. If we consider that the sixteenth century sources do not present an exhaustive description of this supernatural character, then we must compare the ancient information with recent ethnographic data in order to explain and define its meaning. In the first part of the article, we review the ancient data ; secondly we attempt to define the contemporary stereotype of the *tlahuipuchtli* and then describe how the Spaniard witchcraft concepts participated in the construction of modern *tlahuipuchtli* image. In the last section of this work, we define its symbolism in order to evaluate if the belief in bloodsucking witches existed in pre-hispanic times. [Key words : *nahualli*, witchcraft, vampirism, *nahuatl* beliefs.]

LE *TLAHUIPUCHTLI* DANS LES SOURCES ANCIENNES

L'origine et la signification du terme *tlahuipuchtli* restent incertaines. López Austin (1967, p. 93) propose la signification de « brasero lumineux ». Pourtant si l'on considère que *tlahuipuchtli* est composé du verbe *tlahuia*, « allumer une torche »¹, et de *pochtli*, « fumée, brume légère » (Wimmer 2003), ce terme pourrait vouloir dire en réalité « fumée ou brume lumineuse ». Une autre possibilité, qui m'a été suggérée par Sybille de Pury (2003, communication personnelle), consiste à considérer le mot *pochtli* non pas dans son sens de « fumée, brume... », mais dans celui de « jeune personne » : on le retrouve notamment dans des expressions comme *tehpochtli*, « jeune homme » et *ichpochtli*, « jeune fille » ; *tlahuipochtli* pourrait alors signifier « jeune personne lumineuse ».

Les informateurs de Sahagún (*Codex de Florence*, IV, p. 43) rapportent que le *nahualli*² « était un *tlahuipuchtli* ; quelqu'un qui s'enlève la [ou les] jambe[s], vraiment c'était ça son travail »³. Dans d'autres sources, le *tlahuipuchtli* est mentionné comme étant un type de *nahualli* capable de se changer en feu (Torquemada 1943-1944, II, p. 83). On dit aussi que les *tlahuipuchtin* « marchent durant la nuit, jettent du feu par la bouche et font peur à qui ils veulent [faire du] mal, de sorte qu'ils [les effrayés] deviennent fous ou meurent. Ils se promènent dans les montagnes pendant la nuit et portent du feu sous la forme d'une torche en flammes... » (Bautista 1965, p. 152). Les *tlahuipuchtin* « disaient apparaître comme des feux dans la montagne et que, tout de suite, ils voient ce feu à un autre endroit... » (Mendieta 1945, p. 119). Malinalxochitl, la sœur de Huitzilopochtli, est devenue – ou s'est transformée en – *tlahuipuchtli*, « *ihuan tlahuipuchtli mocuepa...* », mais aucune explication n'est donnée sur ce à quoi elle ressemblait ou sur ce qu'elle faisait ainsi transformée (Tezozómoc 1991, p. 28). Dans un autre passage du *Codex de Florence* (IV, p. 101), il est dit à propos de ceux qui naissaient sous le signe 1-Pluie : « si c'était une femme, elle serait *mometzcopinqui*, celle qui s'enlève les jambes... ». Ce qui pourrait impliquer un certain rapport entre la féminité et le fait de s'enlever les jambes. Cependant, rien ne permet de dire

précisément ce que l'on faisait en acquérant cette forme. On peut juste affirmer que le *tlahuipuchtli* préhispanique était un type de *nahualli* (ou de femme-*nahualli*) qui était censé(e) s'enlever les jambes et apparaître sous forme d'un feu – ou portant un feu – dans les montagnes pour faire peur aux gens.

LE NAHUALLI-TLAHUIPUCHTLI À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

Les Nahua de la Huasteca de Veracruz classent le *nahualli* parmi les différents types de sorciers qui sont désignés par le terme *tetlachihuiquetl*. Sandstrom (1991, pp. 234, 251), à qui nous devons cette information, explique que « certains sorciers peuvent se changer à volonté en animaux (particulièrement en oiseaux) pour faire du mal [...]. Ils ont aussi le pouvoir de se transformer en un être, qui ressemble à un oiseau, appelé *nahualli* [...]. Le *nahualli* suce le sang des gens quand ils dorment... ». L'existence des *nanahualtin*, suceurs de sang et « mangeurs de cœurs », est également attestée à Xalitla, Guerrero (Goloubinoff 1994, pp. 579-581). À Milpa Alta et dans les montagnes de Puebla, il existe aussi un type de *nahualli*, appelé *tlacihque* ou *tlahuépoche*, voué à sucer le sang des enfants (Zantwijk 1960, p. 58 ; Chamoux 1989, p. 307). Enfin, chez les Nahua de la région de Cuetzalan, plusieurs récits évoquent des « apparitions d'animaux qui sucent le sang... ». Ces animaux sont appelés *nahuales* (Vélez Cervantes 1996, p. 34).

Dans d'autres régions nahua, le *tlahuipuchtli* – aussi appelé *tlahuelpuchi*⁴, *chixtle*⁵, *tlahuilpuche*, *mazacat*, *brujas*, *tlacique* et *tzitzime* – est un personnage indépendant du *nahualli*. C'est le cas par exemple dans la vallée de Tlaxcala (Nutini et Forbes 1987, p. 343), à Chalco-Amecameca (Fabregas Puig 1969, p. 107)⁶ et dans le sud du Veracruz (Münch 1983, p. 375), tandis qu'ailleurs – à Milpa Alta (Zantwijk 1960, p. 58 ; Madsen 1960, p. 203), dans la région de Cuetzalan (Signorini et Lupo 1989, p. 86) et dans la Sierra Norte de Puebla (Montoya Briones 1964, p. 153) – les deux personnages semblent se confondre⁷. De plus, il s'avère que la croyance à *tlahuipuchtli* n'est pas exclusive des Nahua, ou des peuples indigènes⁸, mais est répandue un peu partout au Mexique. Mendoza (1952, pp. 285-289) présente des informations provenant de Mexico⁹, Zacatecas, Monterrey¹⁰, les États de Guanajuato, Hidalgo, Mexico, Puebla, Tlaxcala, Michoacan, Guerrero, Oaxaca, Yucatan, Campeche et Veracruz.

La conception nahua du *tlahuipuchtli* semble être synthétisée dans un récit répandu dans toutes les populations de langue nahuatl et, peut-être, ailleurs.

1. Un homme épousa une femme qui « ne voulait pas dormir avec lui, ne voulait rien manger et sortait pendant la nuit » (Campos 1982, p. 183). Un homme épousa une femme qui lui donnait toujours du sang à manger. « Un jour il pensa : "d'où ma femme obtient-elle le sang ? Nulle part on ne tue des bœufs et je ne lui donne pas d'argent pour qu'elle achète du sang au marché" » (Barrios 1949-1957, p. 59 ; Fabregas Puig 1969, p. 108 ; Pury 1982, p. 80). Une belle femme, qui était en très bonne santé quand elle

était célibataire, ne pouvait plus sortir la nuit, après son mariage, et « était devenue maigre, pâle, paresseuse... » (Madsen 1960, p. 202).

2. L'homme se rend compte en l'espionnant durant la nuit que la femme est une *tlahuipuchtli* et découvre la procédure qu'elle suit pour se transformer en animal et obtenir le sang : la nuit tombée, quand le conjoint est en train de dormir, la *tlahuipuchtli* commence à sauter au-dessus du feu – soit en croix ou en ligne sept fois ou un multiple de sept –, puis elle s'enlève les jambes ¹¹, les dépose à côté du foyer, pour qu'elles restent bien au chaud, sous le lit ou dans un coin de la maison, se change en animal et part en volant. Puis, la *tlahuipuchtli* rentre chez elle et vomit le sang dans une marmite (Vélez Cervantes 1996, p. 36 ; Madsen 1960, p. 203 ; Gamio 1922, p. 306 ; Fabregas Puig 1969, p. 108 ; Montoya Briones 1964, p. 173 ; Mendoza 1952, p. 287 ; Barrios 1949-1957, p. 59 ; Nutini et Roberts 1993, pp. 58-59).

3. La nuit suivante, l'homme récupère les jambes de la femme-*tlahuipuchtli* et les détruit ou les remet aux autorités. Ne pouvant plus marcher, la *tlahuipuchtli* est incapable de se défendre ou de s'échapper. Finalement, son capteur la tue, la laisse mourir ou la remet aux autorités locales qui finissent par la tuer ¹².

LE *TLAHUIPUCHTLI* PROTO-TYPIQUE ET SA TRANSFORMATION

Selon Fabregas Puig (1969, p. 107), Martínez del Río (1962, pp. 80-81), Barrios (1949-1957, p. 59) et Zavala (2001, p. 31), dans les régions de Chalco-Amecameca, Morelos et San Luis Potosí, la transformation des *brujas*, lorsqu'elles vont sucer du sang, se produit par l'ajout de certains éléments sur le corps : elles « se mettent des pattes de dindon et des ailes en *petate* [natte] » et, parfois, une queue de balai. Mendoza (1952, p. 287) évoque le remplacement des jambes par des gourdins ou des pattes de dindon, et celui des yeux par ceux d'un chat ou d'une chouette. Dans ces cas, les *tlahuipuchtlin* se servent d'instruments pour acquérir une forme semblable à celle d'un dindon, tandis que les yeux de chat ou de chouette les aident à améliorer leur vue dans la nuit.

Malheureusement, on ne connaît vraiment pas la signification de l'action d'ôter une jambe. La seule autre référence à ce type d'opération apparaît dans les *Procesos de indios...* (1912, pp. 179-180, 183 ; Olivier 1997, p. 98) où il est dit à propos de Chantico, la déesse du feu domestique, que son image « était faite de telle façon qu'on pouvait retirer la cuisse et la jambe de l'idole et, avec elles, ils [les Indiens] frappaient la terre, et ainsi, disaient-ils, ils vainquaient, conquéraient et assujettissaient leurs ennemis... ». Pourtant, les faits de ce récit présentent des différences fondamentales. En effet, il apparaît que, dans les *Procesos de indios...*, il est question d'une *idole* et non d'une entité animée. De plus, le *tlahuipuchtli* se désarticule lui-même les jambes, tandis que c'est quelqu'un d'autre qui désarticule les jambes de l'effigie de Chantico.

L'absence d'un pied ou d'une jambe est l'un des attributs caractéristiques de Tezcatlipoca et de ses représentants ¹³. D'après Olivier (1997, p. 272), le pied manquant de Tezcatlipoca « représentait, en quelque sorte, le stigmate de la

faute »¹⁴. Ce même auteur s'appuie sur le fait que, dans la *Relación de Michoacán* (1977, p. 112 ; Corona Núñez 1946, p. 139), est expliquée la mésaventure de la divinité purépecha, Tares Upeme (la divinité du pulque), qui fut précipitée du haut du ciel sur la terre par les autres dieux et c'est « pour cela [que] ce dieu était boiteux ». Tedlock (1982, p. 110) signale que, pour les Quichés de Momostenango, l'expression *c'at rakan* (« brûler sa jambe ») qualifie les rapports sexuels adultères. Il existe un récit tepehua dans lequel les personnes décédées qui ne se sont jamais mariées à l'Église n'ont pas de jambes et marchent sur les genoux (Williams García 1972, p. 40). Plus explicitement, Galinier (1984, p. 45) ajoute que, pour les Otomi, le pied symbolise le pénis et la perte de la jambe, la castration. En fait, d'après cet auteur, les hommes qui se transforment en animaux en enlevant leur jambe se changent d'abord en femmes : « cette opération leur permet d'effectuer une transexualisation (d'homme à femme) puis de s'envoler sous l'apparence d'un oiseau... »¹⁵. D'ailleurs, les contes mésoaméricains parlent souvent d'hommes émasculés qui deviennent des femmes (Galinier *ibid.* ; Barrios 1949-1957, pp. 56, 61).

Quant à la forme qu'ils adoptent le plus souvent, les *tlahuipuchtin* se changent en dindons¹⁶, animal qui semble aussi être associé à la répression sexuelle et à la sexualité illicite. Les informateurs de Sahagún (1969, p. 85) disent que les petits dindons risquent de mourir au contact de personnes adultères et que la protubérance sur la tête des dindons rend les hommes impuissants (*Codex de Florence*, XI, pp. 53-54). D'après Olivier (1997, p. 272), c'est à cause de cette fonction répressive que le dindon était associé à Tezcatlipoca¹⁷.

Actuellement, dans les montagnes de Puebla, le dindon est un animal associé à la femme. C'est pour cela que, parfois, les personnages des récits compilés par Taggart (1984, p. 98) chez les Nahuas de la région de Cuetzalan appellent leurs femmes « ma dinde »¹⁸. Pour les Nahuas du centre de Veracruz, le dindon, comme objet de transformation des *tlahuipuchtin*, est tellement associé à la féminité que même si le *sorcier* est un homme, l'oiseau est toujours une femelle. On raconte en effet que, ayant entendu le battement des ailes d'un oiseau, les habitants de la maison effectuèrent un rituel leur permettant de le paralyser. Ce fut à ce moment-là qu'ils virent tomber l'énorme dinde qui était posée sur leur toit. Se voyant paralysé, le sorcier-dinde, qui était en réalité le compère du propriétaire de la maison, un homme-*tlahuipuchtli*, dit : « Non, compère, ne me tues pas ! » (Robe 1971, p. 148).

Par ailleurs, dans les données anciennes, le dindon est un animal en rapport avec le feu. Selon la *Leyenda de los Soles* (1945, p. 119) et l'*Histoire du Mexique* de Thevet (Jonghe 1905, p. 23), « ceux qui vécurent durant le troisième [âge] au temps du soleil 4-Pluie périrent aussi, il plut du feu sur eux et ils se transformèrent en dindons... »¹⁹. La partie essentielle du rite de transformation des *tlahuipuchtin* contemporains – sauter ou passer au-dessus un feu²⁰ – reproduit d'ailleurs le même schéma que le mythe de la *Leyenda de los Soles* : c'est par le feu que

l'homme se change en dindon. Cet animal est en même temps associé à la pluie et au tonnerre : dans le *Codex Borgia* (1963, I, p. 150), il est relié à Tlaloc et à la pluie et préside la treizaine 1-Eau²¹. Chez les Nahuas de la région de Cuetzalan, il existe « une sorte de *jumeau méchant* du Baptiste (divinité locale de la pluie), appelé Ahuehuexcho (dindon d'eau)... [qui] provoquerait d'énormes inondations » (Lupo 2001, p. 350). Un personnage semblable se présente aussi chez les Nahuas de Veracruz sous le nom de *totole* et on affirme que c'est « un être surnaturel qui représente le temps de la saison des pluies. Le mouvement de ses ailes produit le vent, et son chant le tonnerre » (Noriega Orozco 1997, p. 561)²². Ce qui semble coïncider avec le fait que, suivant Fabregas Puig (1969, p. 109) et Nutini et Roberts (1993, p. 60), la saison des pluies est celle qui convient le plus aux *tlahuipuchtin* lorsqu'ils vont sucer le sang des enfants.

Une autre caractéristique importante est la luminosité des *tlahuipuchtin* ; la source de lumière peut changer d'une région à l'autre, mais le fait que ce personnage soit visible la nuit est un élément constant²³. Outre la capacité de transformation, les pouvoirs surnaturels qu'on attribue le plus souvent aux *tlahuipuchtin* sont la capacité de se rendre invisible (Madsen 1960, p. 202) ou d'obscurcir son environnement afin de pouvoir se cacher (Fabregas Puig 1969, p. 108), le pouvoir d'instiller le sommeil chez leurs victimes (Madsen *ibid.* ; Nutini et Roberts 1993, p. 66 ; Fabregas Puig *ibid.*)²⁴, celui d'entendre tout ce qu'on dit sur eux (Nutini et Roberts *ibid.*, p. 56) et celui de se faire tout petits pour pénétrer dans les maisons en passant par la serrure (Fabregas Puig *ibid.* ; Mendoza 1952, pp. 287-288).

Aujourd'hui, la croyance au *tlahuipuchtli* est répandue dans tout le Mexique, aussi bien chez les Indiens que chez les métis. Généralement, il s'agit d'un être lumineux essentiellement féminin qui, la nuit, se change de préférence en dindon pour aller sucer le sang des enfants. Même si parfois cette métamorphose est censée se produire à l'aide d'instruments, le plus souvent le *tlahuipuchtli* doit passer par le feu pour s'enlever les jambes et adopter la forme d'un dindon, d'un oiseau de nuit ou d'un autre animal. L'absence de jambes semble être en relation avec le péché sexuel. Le dindon, forme la plus adoptée par les *tlahuipuchtin*, peut être associé à l'impuissance, à la féminité, à la pluie, au feu, au tonnerre ; et, selon le même schéma que celui du mythe de la destruction du troisième soleil, c'est le feu qui transforme l'humain en dindon.

MOYENS PRÉVENTIFS

D'après les informateurs de Sahagún (*Codex de Florence*, v, p. 157 ; *Historia General* 1938, v, p. 35), une des méthodes employées pour se protéger des *nanahualtin-tlahuipuchtin*²⁵ consistait à mettre une obsidienne dans un récipient rempli d'eau et à le placer derrière la porte ou dans la cour.

Dans la nuit, avancent les hiboux-hommes [*tlacatecolo*], peut-être les *nanahualtin*, les *tlahuipuchtin*, et ils s'attaqueront aux foyers des gens [...]. Alors [ceux-ci] mettent une obsidienne dans l'eau derrière la porte, peut-être la mettent-ils dans la cour, pendant la nuit. Ils disent : « ici les hiboux-hommes, les *tlahuipuchtin* se regardent dans le miroir en allant faire du mal aux gens. Mais il [le sorcier] fuit. Il ne fait pas de mal aux gens quand il voit l'obsidienne qui est dans l'eau ».

Ainsi, le fait que le malfaiteur se regarde dans un miroir d'eau et d'obsidienne est une condition nécessaire pour le faire fuir. Si, comme on l'a dit plus haut, en les regardant, les *tlahuipuchtin* « font peur à ceux à qui ils veulent nuire... » (Bautista 1965, p. 152), il est possible qu'en voyant leur propre reflet dans un miroir l'effet se retourne contre eux. De semblables méthodes sont encore employées par divers peuples nahua²⁶. Pour éviter qu'un *tlahuipuchtli* n'entre dans la maison, « on met, au milieu de la cour, soit un récipient avec de l'eau, soit un miroir sur la porte, soit des ciseaux en croix à l'entrée des chambres... » (Fabregas Puig 1969, p. 109 ; Mendoza 1952, p. 288 ; Fagetti 1996, pp. 215-216). L'usage de substances aromatiques, d'objets en métal, de chapelets bénits, de minuscules répliques des évangiles, de cordelettes rouges est aussi mentionné (Mendoza *ibid.* ; Nutini et Roberts 1993, p. 70). Quant aux ciseaux, il est possible que ce soit leur forme en croix qui les font fuir car, comme les vampires, les *tlahuipuchtin* sont des êtres diaboliques qu'un symbole chrétien peut repousser ; de plus, à Tlaxcala, il est connu que les « *tlahuelpuchis* ont par nature peur des métaux... » (Nutini et Roberts *ibid.*, p. 68)²⁷.

Pour les Nahua de Puebla, du centre de Veracruz, de la vallée de Tlaxcala et de la région de Chalco-Amecameca, le moyen le plus efficace pour tuer les *tlahuapoches* consiste à « enlever leurs vêtements rapidement devant eux et à les mettre à l'envers. Avec cela ils tombent morts ». D'une façon similaire, d'autres Nahua de Chalco-Amecameca et de la vallée de Puebla soutiennent qu'il faut « retourner un chapeau, le jeter par terre et lui clouer un couteau sur la calotte. [Mais] si la sorcière est sur le toit, il suffit de sortir complètement nu pour qu'elle meure [...] on peut arriver à la capturer en récitant le Magnificat mais à l'envers »²⁸. On croit aussi que, pour y parvenir, un homme doit lancer un *rebozo* (une sorte de large écharpe) au *tlahuipuchtli* et une femme doit faire pareil avec un chapeau (Montoya Briones 1964, p. 174 ; Fabregas Puig 1969, p. 109 ; Robe 1971, p. 147 ; Nutini et Roberts 1993, p. 71 ; Fagetti 1996, p. 216). Ainsi, les moyens de prévention et de neutralisation des *tlahuipuchtin* peuvent être répartis en deux groupes : celui des moyens à symbolisme chrétien ou d'origine européenne et celui qui provoque des inversions.

TLAHUIPUCHTLI, DE L'IMAGINAIRE À LA REPRÉSENTATION

Les ethnologues n'ont pas enregistré beaucoup de cas d'individus particuliers accusés d'être *tlahuipuchtin*²⁹. D'après Nutini et Roberts (1993, p. 55), « l'un des

signes le plus évident pour dire que quelqu'un est *tlahuelpuchi* est le rôle dominant et possessif joué par la femme dans une relation de couple »³⁰.

Nous avons vu que, parmi les moyens préventifs, l'inversion tue le *tlahuipuchtli* ou le rend immobile. Si nous revenons au récit initial, remarquons que l'histoire a comme point de départ une situation anormale par rapport aux règles qui régissent les relations de couple : une femme qui ne couche pas avec son mari, un homme qui ne donne pas d'argent à sa femme, une femme qui obtient de la nourriture pour son homme, etc. À Tlaxcala, on soupçonne une femme d'être *tlahuipuchtli* quand elle est dominante, ce qui pourrait être compris comme une inversion des genres³¹. Retenons également que l'activité du *tlahuipuchtli* se rapproche de la tromperie et de la clandestinité. Il s'agit d'un acte fait en cachette du conjoint. La clandestinité peut clairement devenir infidélité. Un récit nahuatl, recueilli par Campos (1982, p. 183), mentionne le cas d'une femme-*tlahuipuchtli* qui se transformait en ânesse pour avoir des rapports sexuels avec un diable métamorphosé en âne. Par ailleurs, le *tlacique* de Milpa Alta a pour caractéristique de ne pas manger de viande. Ce trait se retrouve également dans un conte de la Sierra Norte de Puebla qui parle d'une fille à la sexualité débridée. Sa mère lui offre toutes sortes de viandes qu'elle refuse : « mon Dieu, et alors, quelle viande veux-tu ? » et la fille répond : « je veux de celle avec laquelle les hommes urinent... » (Taggart 1984, pp. 241-243 ; Madsen 1960, p. 202). À la fin des récits, la punition permet de restaurer l'ordre perdu : le mari détruit les jambes du *tlahuipuchtli*, l'homme domine la femme...³².

Ainsi, le *tlahuipuchtli* contemporain symbolise, la plupart du temps, une féminité aberrante ; il n'est pas un spécialiste rituel, mais une représentation sociale de l'inversion des genres. Une inversion qui, loin de se percevoir seulement dans les méthodes préventives, est explicitement décrite par les informateurs indigènes.

TLAHUIPUCHTLI ET SORCIÈRE

Les *tlahuipuchtlin* ne se limitent pas à sucer le sang, ils utilisent aussi leurs pouvoirs surnaturels pour attaquer leurs ennemis, pour se venger d'offenses reçues ou, simplement, par envie. Les *tlahuipuchtlin* égarent les gens grâce à l'hypnose ou en provoquant chez eux des hallucinations quand ils sont dans la forêt. Ils les mettent en danger, près d'un précipice, par exemple. « Il cherche à épouvanter les promeneurs attardés, il saccage les récoltes ou s'introduit chez les gens pour faire du mal aux enfants » (Nutini et Roberts 1993, p. 63 pour la région du Tlaxcala ; voir Mendoza 1952, pp. 286-287 pour l'ensemble du Mexique ; Goloubinoff 1994, pp. 579-581 pour la région du Guerrero).

Le *tlahuipuchtli* est donc un être clairement maléfique pour la communauté. Il est d'ailleurs associé à tout ce qui est démoniaque et, en conséquence, identifié à

la sorcière espagnole. Dans un récit du Veracruz, la « sorcière » et son mari assistent à un festin de sang humain en compagnie d'autres sorciers – comme si c'était un sabbat ³³ : « Et on dit que là-bas, celui-ci [le mari], lorsque les autres commencèrent à manger, prit une *tortilla* [et dit :] "Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, Amen". L'endroit se vida. Tous [les gens] disparurent, tous ! » (Robe 1971, p. 101) ³⁴. Ce dernier détail – la mention du Dieu catholique qui met fin à la réunion – se retrouve dans la description d'un sabbat du xvii^e siècle à Zugarramurdi, en pays basque espagnol : « vu qu'elle était une très bonne danseuse, elle faisait dans sa danse des sauts aussi hauts que les toits des maisons [...] María Irarte admira et s'exclama : "Jésus ! Mais qu'est-ce que c'est ?" À cet instant tout disparut » (Lison-Tolosana 1996, p. 127) ³⁵. De fait, un informateur de Robe (1971, p. 101) semble faire une référence explicite à l'origine espagnole de la croyance aux sorcières suceuses de sang en disant : « Et la source de la sorcellerie est en Espagne » ³⁶.

L'image de la sorcière volante fut importée dès les premières années de l'époque coloniale. On en retrouve dans les procès inquisitoriaux à partir de la fin du xvi^e siècle. En 1751, une Indienne tlaxcaltèque, nommée María ou Gregoria Borrego, fut accusée d'être sorcière et de voler dans les airs ; elle reconnut être *hechicera*, « ensorceleuse », et admit avoir rencontré le démon, mais « elle répond qu'elle n'a jamais volé, ni ne sait comment voler, ni n'a jamais été *bruja* [sorcière]... ». Pourtant « en prison, l'Indienne Eugenia dit qu'elle volait quelque-fois » (AGN Inquisición 1751, 939.8, fol. 296v) ³⁷.

Un autre trait qui semble venir de la sorcellerie espagnole est le type de punition appliquée aux *tlahuipuchtin* que l'on capture. Dans la région de Chalco-Amecameca, « quand on capturait une sorcière ³⁸, on l'emmenait faire un tour [dans le village] en compagnie d'une bande de musiciens, pendant qu'on préparait le feu où elle allait être brûlée » (Fabregas Puig 1969, p. 109). On retrouve aussi des histoires de *tlahuipuchtin* brûlés dans la Sierra Norte de Puebla (Montoya Briones 1964, p. 52), à Hueyapan, Morelos (Barrios 1949-1957, p. 60) et dans le sud du Veracruz (Münch 1994, p. 173). Robe (1971, p. 143), Goloubinoff (1994, pp. 609-610) et Refugio Miranda (2002, communication personnelle) font aussi référence au fait de brûler des *nanahuallin* non considérés comme suceurs de sang. Cependant, il s'agit d'une situation très différente car ce qu'on brûle n'est pas l'être humain, mais son double-*nahualli* et, lorsqu'on le brûle, il est déjà mort ³⁹. Il ne s'agit donc pas d'une façon de tuer le malfaiteur, mais d'un moyen pour empêcher que le *nahualli* ne revive. Tuer une sorcière en la brûlant est un acte typiquement associé à la sorcellerie européenne ⁴⁰. Ainsi, ce n'est pas un hasard si plusieurs peuples indigènes traduisent le mot *tlahuipuchtli* par *bruja* (« sorcière ») ; la sorcellerie espagnole fait partie intégrante de leur croyance.

Cependant, une différence importante entre les *tlahuipuchtin* et les sorcières espagnoles est que, souvent, la capacité maléfique des premiers est considérée comme innée et non optionnelle. Ainsi, par exemple, dans les montagnes de

Puebla, le mari demandait à la femme-*tlahuipuchtli* : « Comment fais-tu pour enlever ton pied ? [La femme répond :] Depuis ma naissance j'ai toujours, toujours pu le faire, j'ai grandi comme ça [...]. Mais celui qui ne peut pas le faire, ne pourra jamais le faire ; même s'il le voulait » (Segre 1990, pp. 312-313)⁴¹. Dans la vallée de Tlaxcala « les *tlahuelpuchis* naissent avec leurs pouvoirs maléfiques [...]. Si une personne naît *tlahuelpuchi*, elle conserve ce statut durant toute sa vie... » (Nutini et Forbes 1987, p. 341). On dit encore que « pour subsister, la sorcière a besoin de sang humain... ». Les *tlacique* de Milpa Alta sont « destinés dès la naissance à développer des pouvoirs surnaturels maléfiques sans aucun entraînement. Vu qu'un vampire [*tlacique*] ne peut pas manger de viande, il doit se nourrir de sang humain ». Puisque la nature des *tlahuipuchtin* ne se manifeste qu'à la puberté, c'est à partir de ce moment qu'ils « peuvent se changer en animaux et se sentent envahis par un besoin irrésistible de sucer le sang des enfants, qu'ils doivent satisfaire au moins une fois par mois, sous peine de mort » (Mendoza 1952, p. 286 ; Madsen 1960, p. 202 ; Nutini et Forbes 1987, pp. 341-342). Il est possible qu'à l'époque précolombienne le type de double-*nahualli* ait été supposé avoir une certaine influence sur l'assignation du rôle de *tlahuipuchtli* à un individu. Même si, pour les Mixe contemporains, « les sorciers reçoivent leur pouvoir de Luzbel [...], dans les villages les plus traditionnels, le pouvoir de faire du mal aux autres en leur suçant le sang est acquis à la naissance par la possession d'une certaine co-essence animale » (Lipp 1991, p. 161). Pour les Nahuas de la vallée de Puebla, ceux qui ont comme *nahualli* le dindon seront destinés à sucer le sang des enfants (Fagetti 1996, p. 212). Chez les Zapotèques, les sorcières ont toujours le chien comme double (Parsons 1966, p. 133). De la même façon, chez les Totonèques, si un individu a comme double le « *coyolite* (*piçawa*) ou faisan sauvage, il est franchement néfaste, suçant l'âme des enfants endormis » (Ichon 1969, p. 179). Au final, même si certaines de ces caractéristiques semblent être empruntées à la sorcière espagnole, le *tlahuipuchtli* conserve des traits reconnaissables appartenant à son modèle préhispanique.

EXISTAIT-IL UN NAHUALLI SUCEUR DE SANG À L'ÉPOQUE PRÉHISPANIQUE ?

Aucune source ancienne n'affirme que le *tlahuipuchtli* ou le *mometzcopinqui* suce le sang des enfants ; en revanche, en plusieurs endroits de la Mésoamérique, il est fait mention de sorciers suceurs de sang. Sahagún (1938, X, p. 33) affirme que « le *nahualli* proprement dit s'appelle sorcier qui, pendant la nuit, effraie les hommes et suce les enfants »⁴². Cette caractéristique n'est nulle part ailleurs mentionnée à propos du *nahualli*, ni dans le *Codex de Florence*, ni dans aucune autre source aztèque du xvi^e siècle⁴³. Ixtlilxochitl (1975-1977, II, p. 54) dit que Tezozomoc rêva que Nezahualcoyotl se transformait en aigle et en tigre, lui mangeait le cœur et buvait son sang. Cependant, parce qu'il ne s'agit que d'un

rêve prémonitoire, il ne mentionne pas le terme indigène qui aurait fait référence à une telle action. En fait, le seul cas dans lequel un Indien accuse un autre de consommer du sang apparaît dans l'un des procès inquisitoriaux du Chiapas. D'après le texte (AHDCH 1778, fol. 8-9), Sebastián Gómez déclara qu'Antonio Morales lui avait dit « qu'il allait me boire mon sang et celui de Santos Ruiz [...] ». À partir de ce moment, mes proches commencèrent à tomber malades d'un mal inexplicable... ».

Molina (1970) traduit « sorcière qui suce le sang » par *teyollocuani* « celui qui mange les cœurs des gens ». Urbano (1990, fol. 66), dans son *Vocabulario Trilingüe...*, traduit en nahuatl « sorcier qui suce le sang » par *teyollocuani*, *techichinani* « celui qui suce les gens »⁴⁴ et en otomi par *nogatzahmate* « celui qui mange l'esprit ou souffle vital »⁴⁵, *nogatzamamuayte* « celui qui mange l'âme ou cœur »⁴⁶. Dans le *Diccionario otomi* (1640 in Carrasco 1950, p. 224), on trouve « sorcière qui suce le sang se dit : *nodiyēttī* ; *nogazynaqhy* ; *nogazamamyi* ; *noyagāmmague* ». *Nodiyēttī* – terme formé sur la racine « *yethi* » (« médecine, remède »)⁴⁷ – est un des noms de « l'enchanteur qu'ils adoraient comme un dieu » et un des termes employés par Urbano (*ibid.*) pour traduire les vocables nahua « *nahualli*, *tizitl* ». *Nogazynaqhy* signifie « celui qui suce le sang ou le sperme », *nogazamamyi* « celui qui suce le principe vital ou le cœur (*mbui*) » et *noyaganmmague* « celui qui mange la chair » (Galinier 2004, communication personnelle). Dans le *Vocabulario matlatzinca de Basalenque* (1642 in Carrasco 1950, p. 225), « sorcier qui suce le sang » est traduit par « *inmuchuchi intzimumi* »⁴⁸. Même si je ne connais pas la signification exacte de ces vocables, il est évident que le terme « sang », « *chijabi* » ou « *nyijia* »⁴⁹, n'en fait pas partie. Enfin, en 1559, Gilberti (1901, p. 230), dans son *Diccionario en lengua tarasca o de Michoacán*, traduit « sorcière qui suce le sang » par « *siquame huriata pitsipe* », « sorcier qui enlève la chaleur ou souffle vital »⁵⁰. On voit donc que les termes employés pour désigner les sorciers suceurs de sang peuvent être classés en trois groupes :

- a) Ceux qui nomment l'action de manger l'âme, le cœur ou le souffle vital des gens.
- b) Ceux qui désignent les guérisseurs et les personnages qui « étaient adorés comme des dieux » ou « qui se prenaient pour des dieux ».
- c) Ceux qui font référence à l'action de sucer ou consommer des parties ou substances corporelles.

Ce qui montre chez les Espagnols une certaine tendance à réduire une multiplicité d'idées différentes à un seul et même concept. En fait, il est possible que la mention de sorciers suceurs de sang soit le produit d'une interprétation espagnole puisque cette croyance était aussi présente en Europe. Elle est signalée par Las Casas (1967, I, p. 478) dans un récit où il compare les pratiques de sorcellerie de l'Ancien et du Nouveau Monde : « Vicentino dans son *Speculo Historial*, livre II, chapitre 95, fait aussi référence [à la transformation] et ajoute

que certains affirment qu'avec des incantations des hommes se changent en oiseaux de nuit comme les hiboux et les chouettes, appelés *stryx*, ou *strigas*, en latin, et que la nuit ils sucent le sang des enfants dans les berceaux... »⁵¹. Les caractéristiques communes au *nahualli* et à la stryge [vampire tenant de la femme et du chien] – leur supposée capacité de transformation – portent Sahagún et Olmos à croire que les autres traits particuliers des *stryx* étaient aussi présents chez le *nahualli*.

CONCLUSION

Comme on l'a vu, dans les sources anciennes, les *tlahuipuchtin* sont définis comme étant des êtres lumineux épouvantables, essentiellement féminins et capables d'enlever leurs jambes. Aujourd'hui, l'activité principale des *tlahuipuchtin* – ou leur équivalent – est de sucer le sang des enfants. Même si la signification de l'action de s'enlever les jambes reste difficile à comprendre, tout semble indiquer qu'il s'agit d'un symbole de transgression. Le dindon, la forme préférée des *tlahuipuchtin* actuels, est associé à l'impuissance, la féminité, la pluie, le feu et le tonnerre. Le rituel de transformation du *tlahuipuchtli* suit d'ailleurs le même schéma que le mythe de la destruction du troisième soleil, c'est le feu qui transforme l'humain en dindon.

Dans la plupart des cas, le *tlahuipuchtli* contemporain semble incarner ce qui est aberrant et inversé : c'est quelqu'un qui se nourrit du sang des enfants, une femme qui domine un homme, une femme qui sort en cachette pendant la nuit, qui au lieu d'être une bonne chrétienne s'unit avec le diable et a, parfois, des rapports sexuels avec lui. Et c'est à cause de cette image inversée que le *tlahuipuchtli* a été rapproché de la sorcière espagnole, un être qui représente aussi une morale et un comportement invertis⁵². De sorte que les moyens de neutralisation seraient de nouvelles inversions qui permettent de rétablir le *tlahuipuchtli* en un être humain normal.

Bien évidemment, il s'agit d'un personnage qui relève de la croyance ; en d'autres termes, dans la réalité, personne ne se conçoit comme *tlahuipuchtli*. Ce n'est pas un spécialiste rituel, mais le fruit d'un imaginaire collectif qui reflète la condamnation sociale d'un comportement vu comme anormal, voire nocif. Parfois, les principaux traits du *tlahuipuchtli* sont attribués au *nahualli*, d'autres fois le *tlahuipuchtli* est considéré comme étant un esprit de la nature – le *mazacatl* des montagnes de Puebla – et, le plus souvent, il est assimilé à la sorcière espagnole. Le *tlahuipuchtli* contemporain ne serait donc pas un personnage autonome, mais renverrait à la somme d'une série de traits pouvant être attribués à un autre personnage, le *nahualli* ou la sorcière. On ne prétend pas que tous les *tlahuipuchtin* soient des *nanahualtin* ou inversement, mais que la fonction du *tlahuipuchtli* est équivalente à celle que l'on attribue aux *nanahualtin* dans certaines régions.

Il semble douteux en définitive que la croyance en des *nanahuallin* suceurs de sang ait existé à l'époque préhispanique. Le fait que le *tlahuipuchtli* contemporain partage avec le *nahualli-tlahuipuchtli* préhispanique son caractère féminin, son association au *nahualli*, son aspect lumineux, le fait qu'il enlève ses jambes et a une allure épouvantable suggèrent pourtant l'existence d'une fonction chez l'homme-*nahualli* ancien semblable à celle du *tlahuipuchtli* moderne. Il est possible qu'il soit censé avoir une autre action, comme celle de manger l'âme des gens peut-être, provoquant également la mort des individus. En tout cas, l'influence de la sorcellerie européenne sur l'image du *nahualli-tlahuipuchtli* paraît avoir donné lieu à un nouveau personnage, produit du mélange entre le *tlahuipuchtli* de l'époque préhispanique et la stryge européenne. *

* Manuscrit reçu en septembre 2005, accepté pour publication en février 2006.

NOTES

Remerciements : Même si j'assume l'entière responsabilité de ce qui est écrit dans ce texte, je dois bien admettre que sa conception n'aurait pas pu être réalisée sans l'estimable aide de Michel Graulich, de Sybille de Pury, de Danièle Dehouve, d'Erika Araiza, de Francisco Lugo, de Refugio Miranda, de Jacques Galinier et de Roberte Hamayon. Je remercie aussi le CONACYT et le programme de bourses postdoctorales de l'UNAM pour leur soutien économique et logistique.

1. Ce qui peut être confirmé par le fait que le terme *tlahuipuchtli* servait aussi à désigner des insectes lumineux (*Codex de Florence*, xi, p. 100).

2. Généralement, dans le contexte mésoaméricain, le terme *nahualli* (qui se dit aussi *nagual* ou *nahual*) est employé pour faire référence à deux notions différentes : il fait référence, d'une part, à un certain type de spécialistes rituels, mentionnés dans les sources comme étant capables de changer de forme à volonté et, d'autre part, à une sorte d'*alter ego* (ou double animal) qui se trouve tellement lié à l'identité des individus que sa mort entraînerait simultanément la mort de son correspondant humain.

3. Serna (1953, II, pp. 169) traduit *mometzcopinani* (ou *mometzcopinquí*) par « celles à qui l'on arracha les jambes » ; Key et Ritchie (1953) traduisent le verbe *metzcopina* par « se désarticuler les os des jambes ». Pourtant, selon López Austin (1967, p. 92) et de Pury (2003, communication personnelle), le terme *mometzcopina* (ou *mometzcopinquí*) n'implique ni la désarticulation des os, ni l'arrachement des jambes ; le terme en question veut seulement dire « celui qui s'enlève les jambes ».

4. Dans cette variante dialectale, la racine *tlahui*, de *tlahuia* « allumer », est remplacée par *tlahuel*, de *tlahueliloc* « méchant, maléfique » (Molina 1970).

5. Ce terme, d'après Wimmer (2003), signifie à la fois « sifflet avec lequel jouent les enfants » et « chouette ». Le plus intéressant est que, selon Álvarez Heidenreich (1987, p. 199), « les *nahualli*-sorciers sont facilement reconnaissables parce qu'ils s'approchent des gens en produisant un bruit semblable au bourdonnement d'une abeille, ils produisent ce bruit parce qu'ils arrivent toujours en volant ». De la sorte, le mot *chixtle* dont la signification est liée au fait de siffler pourrait renvoyer aux caractéristiques attribuées au *nahualli* dans cette région.

6. Les informations apportées par cet auteur semblent être contradictoires. En effet, même si, dans le travail cité, il ne mentionne jamais le *tlahuipuchtli* comme un type de *nahualli*, dix-neuf ans après, Fabregas Puig (1998, p. 188) affirme que « La *nahualla* est un être craint. Elle reçoit le nom *nahua* de *Tlahuilpoche...* ». Nous ne savons pas avec certitude qui, de Fabregas Puig ou des informateurs *nahua* de la région qu'il étudie, appelle *nahualla* le *tlahuipuchtli*.

7. Chez les *Nahua* de Cuetzalan, la situation est beaucoup plus complexe que dans les autres régions *nahua* car, d'après Signorini et Lupo (1989, pp. 86-87), personne n'est d'accord sur l'aspect humain des suceurs de sang. Certains de leurs informateurs disent qu'il s'agit d'un type de *ehecame* (des

esprits de la nature amoraux et dangereux pour les êtres humains), tandis que d'autres l'identifient avec le *nahualli*. Segre (1987, p. 84) affirme que « *mazaca* est aussi la sorcière qui désarticule ses jambes jusqu'aux genoux et vole ». De plus, Signorini et Lupo (*ibid.*) précisent que les Nahuas de Cuetzalan considèrent qu'il existe un autre type de *mazacat* : il s'agirait d'un être burlesque de nature lumineuse qui a la capacité de disparaître et de changer de forme à volonté, qui n'est jamais confondu avec le *nahualli*-suceur de sang. D'après Carrasco (1960, p. 111), chez les Chontal de Oaxaca, les suceurs de sang ne sont pas considérés comme des sorciers, mais comme des esprits de la nature qui agissent sous les ordres des sorciers : « Il existe un esprit mauvais qui suce et mord ses victimes [...] ce mauvais esprit tellurique fait ça à cause d'un sorcier ».

8. Ce personnage est présent chez les Otomi (Tranfo 1974, p. 238 ; Galinier 1990, p. 599) sous le nom de *nagual* ou *a'skayo* « héron », chez les Mixe sous le nom de *ko :zpi* (Lipp 1991, p. 160), chez les Pame sous celui de *ganjáo gankjl* « bois son sang » (Chemin Bässler 1984, p. 198), parmi les Mazahua (Morales Sales 1985, p. 227), les Zapotèques (Parsons 1966, p. 131), les Totonagues (Ichon 1969, p. 175) et les Popoloca (Jäklein 1974, p. 263) sous celui de *bruja* « sorcière ».

9. Un enfant de la banlieue de Mexico mentionne que, dans les contes d'épouvante, les sorcières se changent en boules de feu.

10. Par exemple, Francisco Lugo (2003, communication personnelle), doctorant en anthropologie, originaire de Monterrey, raconte que sa grand-mère disait avoir capturé deux sorcières suceuses de sang qui avaient pris la forme de poules.

11. La transformation des *tlahuipuchtin* n'est pas identique chez tous les Mésoaméricains : chez les Mixe (Lipp 1991, p. 161) et les Mayas du Belize (Thompson 1927-1932, p. 158), « on dit qu'à minuit les sorciers vont à la croisée des chemins, se déshabillent et enlèvent leur tête ». Pour reprendre leur forme humaine, il leur suffit de remettre leur tête. D'après les Otomi d'El Mezquital, pour se transformer, la sorcière « devait tuer un chat et, après minuit et avant que le coq ne chante, elle devait le saigner à un carrefour. Une fois qu'elle avait fait cela, elle demandait au chat la permission de prendre sa forme » (Tranfo 1974, p. 239). Tandis que, dans la croyance zapotèque, pour se transformer, « la sorcière va d'abord à l'église prier Dieu (*pedir Dios*), à la rivière [et] sur un monticule de cendres dans lesquelles, après s'être déshabillée, elle roule et immédiatement prend sa forme animale. Puis, elle va sucer le sang des gens... » (Parsons 1966, p. 132).

12. Ce sont les autorités qui tuent *tlahuipuchtli* au sud de Veracruz (Münch 1994, pp. 172-173), elle est assassinée par son conjoint à Chalco-Amecameca (Fabregas Puig 1969, p. 108) et au Morelos (Barrios 1949-1957, p. 59), le mari l'a laissée mourir à Milpa Alta (Madsen 1960, p. 203) et chez les Nahuas de la région de Cuetzalan (Segre 1990, p. 405). On retrouve dans le sud Veracruz un récit presque identique, excepté que dans cette région les rôles sont inversés : c'est l'homme qui suce le sang et la femme qui finit par vaincre son mari (Münch 1994, pp. 172-173). Cependant, il existe un autre conte, dans cette même région, où la femme-sorcière (non-*tlahuipuchtli*) est aussi capturée par son mari (Münch *ibid.* ; García de León 1969, p. 287).

13. Olivier (1997, p. 264) a compilé de nombreuses images qui montrent le caractère unijambiste de ce dieu. Tepeyollotl, dans le *Codex Borbonicus* (1988, p. 3), Itztli, dans le *Codex Borgia* (1963, p. 14) et Huitzilopochtli, dans le *Teocalli de la guerre sacrée*, sont aussi représentés avec un pied en moins. Enfin, dans les *Anales de Cuauhtitlan* (1945, p. 5), les géants sont appelés *tzocuilicxeque* ou *tzocuilicxime* « ceux qui ont des pattes de chardonnerets ». Selon les informateurs de Sahagún (1938, pp. 50-51), le géant était l'un des doubles-*nahualli* de Tezcatlipoca.

14. Le *Codex Telleriano-Remensis* (1995, 5r, p. 13) dit explicitement qu'« ils ne représentent pas ici Tezcatlipoca avec le pied cassé, parce qu'ils disent que cette fête [Panquetzaliztli] avait lieu avant qu'il ne devienne pêcheur... ».

15. Aucun récit ne dit de façon explicite que Tezcatlipoca est castré ; il est en quelque sorte efféminé, puisqu'on l'appelle *cuiloni*, c'est-à-dire « sodomite » (*Codex de Florence*, IV, p. 35), mais je ne crois pas que cela ait à voir avec la castration.

16. Selon Montoya Briones (1964, p. 174), dans la Sierra Norte de Puebla, la seule espèce mentionnée est le dindon. Chez les Nahuas de Tlaxcala, Nutini et Forbes (1987, p. 341) parlent d'une grande

variété de formes, mais ils spécifient que « l'animal préféré est le dindon et c'est sous cette forme que les *tlahuelpuchis* doivent sucer le sang des bébés » ; en effet 75 % des 300 légendes provenant de Tlaxcala parlent de dindons (Nutini et Roberts 1993, p. 54). Selon Fabregas Puig (1969, p. 107), les *brujas* de la région de Chalco-Amecameca se changent en « chat, dindon, poule et zopilote ». Une exception notable est celle des Nahuas du Guerrero qui, d'après Goloubinoff (1994, p. 579), prennent « l'apparence d'un gros cochon *pitzonahuahli*, d'un grand chien ou encore d'un animal monstrueux comme, par exemple, un âne sans tête... ». Concernant les Mixes, Lipp (1991, p. 160) précise qu'« à Chiltepec, les sorciers voyagent [sous la forme] de vigoureuses boules de lumière [...], tandis qu'à Ixcatlan ils prennent la forme de cochons, d'ânes, de chats ou de chiens ».

17. Le *Codex Telleriano-Remensis* (1995, planche 26) dit que le *chalchiuhtotolin* « est la même chose que le Diable avant le déluge ou Tezcatlipoca qui veut dire miroir fumant... ». Le *Códice Vaticano* 3738 (1966, lam. XL, p. 96) signale qu'« ils représentaient Tezcatlipoca avec un pied de coq [Molina (1970) traduit *huexolotl* "dindon" par "coq"] ce qui fait référence à son nom... ». La divinité en question apparaît sous forme de dindon ou habillée en dindon dans le *Codex Borbonicus* (1988, p. 17), le *Codex Telleriano-Remensis* (1995, planche 26) et le *Codex Borgia* (1963, p. 64).

18. D'après Erika Araiza (2004, communication personnelle), ethnologue et sociologue, cette pratique est aussi présente dans la région d'Ecatepec, banlieue nord de Mexico.

19. Galinier (1984, p. 50) signale que, pour les Otomi, le dindon est aussi « associé à la divinité du feu ».

20. Voir Barrios (1949-1957, p. 59), Madsen (1960, pp. 193, 196), Buchler (1980, p. 8) et Nutini et Roberts (1993, pp. 58-59).

21. Actuellement, le dindon est une offrande typique à « San Juan del Monte ou des esprits de la montagne ; et chez plusieurs peuples du nord de Veracruz il n'y a rien de plus efficace [que le sacrifice d'un dindon] pour demander la pluie » (Noriega Orozco 1997, p. 562).

22. Les Chinantèques et les Popoluca contemporains identifient également le dindon avec le vent qui attire le tonnerre et la pluie (Weitlaner 1981, pp. 97-98 ; Foster 1945-1951, p. 199).

23. Par exemple, Fabregas Puig (1969, p. 107) explique que les *brujas* de la région de Chalco-Amecameca « portent une marmite pleine de charbon brûlant entre les bras, qu'elles soufflent à travers les petites fenêtres de la marmite. Chaque fois qu'elles soufflent, une lumière très intense se produit... ». Pour la Sierra Norte de Puebla, Montoya Briones (1964, p. 174) affirme que « les *tlahuipuchtin* peuvent être reconnus par le feu qu'ils portent et par la lumière qu'ils émettent... ». Chamoux (1989, p. 308) précise que les Nahuas de la même région considèrent que les *tlahuipuchtin* sont des êtres de lumière.

24. De plus, Nutini et Roberts (1993, 63) et Signorini et Lupo (1989, 86) affirment que les *tlahuipuchtin* de Tlaxcala et les *mazacame* des montagnes de Puebla peuvent aussi utiliser leur pouvoir hypnotique « pour entrer chez leurs victimes durant la nuit, les faire se lever, marcher jusqu'à un endroit dangereux, comme un précipice, et les faire sauter dans le vide... ».

25. Il est possible que cette méthode ait été utilisée particulièrement contre les *tlahuipuchtin* ; car ce terme est l'un des plus mentionnés dans cette citation.

26. González Jácome (1997, p. 480) précise que les Nahuas contemporains de Xiloxotla, Tlaxcala, considèrent que la méthode du miroir ou du miroir d'eau est efficace parce que les *tlahuipuches* « s'effraient quand ils regardent le reflet de leur propre image ». Chez les Mixes aussi, un individu peut se protéger des *tlahuipuchtin* « en plaçant un grand miroir sur une jarre sous le lit... » (Lipp 1991, p. 160).

27. Vu que les Mésoaméricains n'ont commencé à travailler et utiliser couramment les métaux qu'à partir de l'arrivée des Espagnols, il est possible que ce matériel soit conçu par les indigènes contemporains comme un signe de « civilisation ». Ainsi, si cette proposition est juste, la peur des métaux qu'on attribue au *tlahuipuchtli* et à d'autres types de *nanahuatl* correspond au caractère sauvage ou non humain du personnage. Dans cette même veine, on rappellera que, d'après Muñoz Camargo (1998, pp. 77, 79), les Chichimèques – qualifiés de « sorciers et nécromanciens » – « buvaient et suçaient le sang des animaux qu'ils tuaient ».

28. Cette croyance s'appuie probablement sur les inversions dont parle le Magnificat : « [...] il renverse les puissants de leur trône, il élève les humbles ; il comble de biens les affamés, renvoie les riches les mains vides ».

29. Il existe néanmoins une certaine tendance à dire qu'ils sont dans les villages voisins. Par exemple, Madsen (1960, p. 203) précise que le seul *tlahuipuchtli* connu à Tecospa – région de Milpa Alta – est un habitant de Ohtenco marié avec une fille du village ; Montoya Briones (1964, p. 174) rapporte que les gens du village de Atla – dans les montagnes de Puebla – estiment que les *tlahuipuchtin* abondent à Xolotla et San Pablito (un village otomi) ; Nutini et Roberts (1993, p. 55) affirment eux aussi que « les gens tendent, de façon chauviniste, à situer les *tlahuelpuchis* plus dans d'autres communautés que dans les leurs. Au niveau régional, les petits villages de Olintla et Hueyotlchico [...] sont célèbres et universellement connus comme étant des endroits de résidence d'innombrables *tlahuelpuchis* ».

30. Les Otomi d'El Mezquital, Hidalgo, caractérisent le *nagual-tlahuipuchtli* comme une femme sans mari. Selon Tranfo (1974, p. 238), « seules les femmes ont la capacité de se transformer en *nagual* ; les personnes que l'on soupçonne [de se transformer en *nagual*] sont des vieilles femmes, presque toujours célibataires ou veuves [...] Ces femmes se transforment en animal, c'est-à-dire qu'elles prennent la forme du *nagual* qui leur est particulier, uniquement pendant la nuit, et sortent vagabonder en commettant des crimes parmi lesquels le pire est celui de sucer le sang des enfants ». Chez les Mixtèques, une femme accusée d'être *nagual*-sueur de sang avait une apparence peu commune – car elle était grande et obèse – et avait une occupation peu habituelle pour les femmes : elle vendait de l'eau-de-vie (Kaplan 1956, p. 366). Pour les Mazahua, « les sorcières sont des femmes post-ménopausiques devenues dangereuses parce qu'elles ont perdu leur capacité reproductrice, mais elles n'ont pas perdu leur besoin de sperme » (Oemichen 2002, p. 139). Chez les Purépecha, les sorcières *sakuapiri*, « femmes de la rue », sont toujours imaginées comme des femmes sans mari. « Généralement celles-ci sont, soit des vieilles femmes sans famille, soit des femmes, souvent veuves, considérées comme des prostituées » (Beals 1946, p. 156). Comme on le voit dans le récit initial, la plupart du temps, les *tlahuipuchtin* sont des femmes : selon Fabrega Puig (1969, p. 107), dans la région de Chalco-Amecameca, les *tlahuipuchtin* sont exclusivement des femmes ; Nutini et Forbes (1987, p. 341) affirment qu'à Tlaxcala « la plupart des *tlahuelpuchis* sont des femmes et on considère que celles-ci sont plus maléfiques, plus puissantes et plus sanguinaires que les hommes ». Même si, *a priori*, les *tlahuipuchtin* peuvent être des hommes ou des femmes, tous les récits provenant de la vallée de Puebla parlent de femmes-suceuses de sang (Fagetti 1996, p. 219). Chamoux (1989, p. 308) dit que, pour les Nahua de Huauchinango, les *tlahuipuchtin* peuvent être aussi bien des hommes que des femmes, tandis que, selon Münch (1994, pp. 172-173), au sud de Veracruz, les *tlahuipuchtin* – appelés *brujos* – sont uniquement des hommes. Pour les Mazahua (Morales Sales 1985, p. 229), les Otomi d'El Mezquital (Tranfo 1974, p. 239) et les Zapotèques (Parsons 1966, p. 131), les *tlahuipuchtin* sont exclusivement des femmes. Galinier (1990, p. 647) affirme que, pour certains peuples otomi, les *tlahuipuchtin* sont presque toujours des femmes.

31. Nutini et Roberts (1993, pp. 55, 74) affirment que, sous leur forme humaine, les *tlahuipuchtin* sont des femmes normales, « à part le fait qu'elles sont considérées comme étant colériques (*geniudas* [mot espagnol du Mexique qui qualifie les femmes qui se fâchent facilement]), très dominantes et possessives... ». On suppose qu'il y a chez les *tlahuipuchtin* « une complète inversion dans la relation homme-femme ».

32. Le seul homicide connu d'un *tlahuipuchtli* est rapporté par Nutini (Nutini et Roberts 1993, p. 74) qui affirme avoir été témoin de ce fait. Cependant, il faut signaler qu'il s'agissait d'une situation hors du commun, un moment de crise, car il y avait eu plusieurs enfants qui étaient morts durant les nuits précédentes sans que l'on puisse établir la cause de leur décès.

33. Les réunions secrètes de *tlahuipuchtin* sont aussi mentionnées par Montoya Briones (1964, p. 174), Gamio (1922, p. 307) et Mendoza (1952, p. 288). Il faut remarquer que, même si la croyance aux sabbats des *tlahuipuchtin* est très répandue, elle n'est pas universelle. La seule région connue où cet élément est absent est la vallée de Tlaxcala. Nutini et Roberts (1993, pp. 36, 61) affirment qu'« il n'y a

aucun type de réunion [de *tlahuelpuchis*] [...], les gens regardent les *tlahuelpuchis* comme étant des agents indépendants, non reliés à aucun autre être surnaturel maléfique plus puissant... ». Cependant, dans cette région, l'image de la sorcière a été remplacée par celle du vampire européen ; cette influence est évidente dans le fait que l'on considère qu'« il n'y a que deux choses qui peuvent offrir une vraie protection et empêcher que les enfants soient sucés par les *tlahuelpuchis* : l'ail et l'oignon » (*ibid.*, p. 70).

34. Gamio (1922, p. 307) présente un récit, presque identique, où une sorcière et son mari vont rendre visite au démon à l'intérieur d'une caverne. La sorcière du récit conseillait à son mari – qui assistait pour la première fois à la réunion : « On va bientôt arriver là où l'on va. De cette caverne sortira un homme que l'on adore ; ne t'effraye pas, ne mentionne pas Dieu [...]. Et lui [le mari], en regardant [un homme] très épouvantable, s'effraya et dit : “*Ave Maria purísima ! Jésus !*” [...] les ennemis s'enfuirent vers l'intérieur de la caverne... ». De leur côté, Signorini et Lupo (1989, p. 87) présentent un autre épisode où les *mazacame* s'enfuirent uniquement parce qu'un individu dit « au nom de Dieu ! ».

35. D'après Dehove (2004, p. 232), les prières et les mentions de Dieu et des saints qui font disparaître le démon et les animaux diaboliques apparaissent en Europe dans des *exempla* du ^{xv}e siècle. Elle signale que « d'un point de vue indien, il est possible d'identifier des *nahuales* dans les animaux diaboliques ».

36. En comparant le *tlahuipuchtli* nahuatl contemporain avec la *bruja* « sorcière » de Monterrey – dans un contexte complètement urbain où l'on ne parle aucune langue indigène et, *a priori*, plus proche de la croyance espagnole –, on trouve les différences suivantes : la *bruja* ne s'enlève pas les jambes pour effectuer sa métamorphose, elle remplace ses yeux par ceux d'un chat, elle ne se change pas en dindon, mais en chouette, et ce n'est pas son destin qui détermine sa condition de *bruja* mais un pacte démoniaque (Francisco Lugo 2004, communication personnelle).

37. En 1594, une mulâtresse du Veracruz fut accusée d'être sorcière et de voler dans les airs pendant la nuit (AGN Inquisición 1594, 206.9, fol. 290rv). Il est dit, en 1737, d'une autre mulâtresse, appelée María Nieves Montiel, qu'elle était sorcière et qu'elle volait en une seule nuit de Guatemala à Lima (AGN Inquisición 1737, 864. s/n, fol. 312r).

38. « Sorcière » est le mot qu'utilise l'auteur et/ou ses informateurs pour traduire le terme nahuatl « *tlahuipuchtli* ».

39. D'après Miranda, « on dit que si nous tuons un *nahualli* [jeteur de sorts], nous devons le brûler [...]. Parce que si on ne le brûle pas, son ombre, son esprit ou son âme, tel que nous pouvons l'appeler, peut s'introduire dans – je ne sais pas – l'un de nos chiens, même peut-être dans l'un des membres de notre famille et eux, ils nous feraient du mal ». C'est vrai que, d'après les mythes, la déesse *Itzpapalotl* fut brûlée par Iztac Mixcoatl ; pourtant, les *Anales de Cuauhtitlan* (1945, p. 3) spécifient qu'il lui envoya auparavant des flèches.

40. En effet, au ^{xvi}e siècle, Castañega (1994, p. 19) affirmait à propos de la sorcière espagnole que « ce nom *bruxa* [sorcière] est un vocable italien qui veut dire brûlé ou brûlée, parce que la peine infligée à de tels magiciens et enchanteurs était celle de les brûler, c'est pour cela que ce nom leur a été attribué... ». Le personnage de la sorcière est donc, en soi, étroitement associé au type de punition.

41. Les seules exceptions que j'ai pu trouver sont le *tlahuipuchtli* de Chalco-Amecameca et le *nahual* de Xalitla, Guerrero. D'après Fabregas Puig (1969, p. 111), la *tlahuipuchtli* de la région de Chalco-Amecameca obtient ses pouvoirs, de la même façon que la sorcière espagnole, par un pacte avec le démon, pacte qui « est consolidé au moyen d'une relation sexuelle ». Tandis que Goloubinoff (1994, p. 579) affirme qu'à Xalitla, Guerrero, « il s'agit d'un homme ou d'une femme ayant acquis le pouvoir de se métamorphoser grâce à des pratiques magiques apprises par d'autres ou dans des livres ». Le cas des *mazakame* des montagnes de Puebla est assez contradictoire car, malgré le caractère inné de leur activité, dans l'un des récits de Segre (1990, pp. 404-405), il est fait mention d'un prêtre catholique qui explique au mari d'une *mazacatl* : « Ta femme n'est pas une personne, c'est le diable. C'est une personne parce qu'elle a été créée par Dieu, elle est humaine, mais elle veut être un diable, c'est pour cela qu'elle devient un diable, elle fait ce qu'elle veut [...]. Laisse-la, elle va mourir... ».

42. Dans l'espagnol actuellement parlé au Mexique et, probablement, en Espagne, la phrase « *chupa a los niños* » est très souvent interprétée comme « suce le sang des enfants ». On observe par

ailleurs que, dans le langage populaire de la ville de Mexico, un synonyme de « mourir » est « *ser chupado por la bruja* », « être sucé par la sorcière ».

43. Olmos (1990, pp. 68-69), dit que les *nahuales* sont « des vieilles femmes qui font naître des petits enfants chéris, pour leur sucer le sang [...] ». Le diable enseigne beaucoup de choses inquiétantes aux sages-femmes, à celles qui font naître les enfants, de sorte qu'elles ne consomment que leur sang [celui des enfants] ». Néanmoins, on sait que le texte d'Olmos n'est qu'une adaptation en nahuatl d'une œuvre espagnole sur la sorcellerie. Le démon « fait que les prêtres, de la manière la plus subtile et secrète qu'ils peuvent, tuent des enfants comme le font plusieurs sages-femmes sorcières ou sucent du sang humain par des moyens secrets et cauteleux que le démon leur enseigne » (Castañega 1994, fol.18r, p. 27).

44. Comme en témoignent les informateurs de Sahagún (1946-1947, pp. 151, 241-242 ; *Codex de Florence* 1959, I, p. 4, x, p. 29 ; López Austin 1967, p. 110), ce terme ne désignait pas une quelconque action maléfique, mais l'action de sucer les corps malades pour en extraire des objets pathogènes.

45. Composé de *nogue* « manger » et *nate* « esprit ou souffle » (Urbano 1990, p. 202 ; *Diccionario castellano-otomí...* 1956, pp. 222, 261).

46. *Mamuayte*, « cœur ou âme » (Urbano 1990, pp. 98, 28).

47. *Nēyethi* « chose médicale », *anteyethhi* « médicament », *ñethi* « médecine, remède » (Urbano 1990, p. 206 ; *Diccionario castellano-otomí...* 1956, p. 236).

48. *Chuchi* « mâcher, sucer », *tzitzí* « manger » (Escalante Hernández 1997, pp. 31, 129).

49. Deux termes dérivés de la racine *j'abi* qui signifie « jour, âme, esprit, temps » (Escalante Hernández 1997, pp. 24, 38 ; Reynoso González 1998, p. 82).

50. *Siquame* signifie « devin, sorcier, ensorceleur, magicien, chamane » (Velázquez Gallardo 1978, p. 184). *Huriata*, « soleil », semble partager la même racine que *huriaqua* « jour » et *hiretequa* « esprit ou souffle » ; les termes dérivés de la racine *pitz* ont une signification proche de « enlever, quitter, lâcher » (Gilberti 1901, pp. 28, 45, 86).

51. Voir aussi Caro Baroja (1972, pp. 55-56) et Rodríguez-Virgil (1996, p. 84).

52. Rappelons que, pour la scholastique, le sabbat était une véritable inversion du rituel chrétien. À ce propos, Castañega (1994, p. 16) affirme que la cérémonie diabolique « contrefaisait les sacrements, comme si elle se moquait d'eux... », tandis que, dans le procès inquisitorial des sorciers de Zugarramurdi (in *Proceso a la brujería...* 1989, p. 56), on dit parfois que les sorciers « se confessent devant lui [le démon] et s'accusent de certains péchés, comme celui d'être entré dans une église, d'[avoir] écouté des messes et d'autres choses que font les chrétiens, mais aussi des maux qu'ils n'ont pas commis quand ils pouvaient les faire ».

Abréviations

AHDCH	Archivo Histórico Diocesano de Chiapas
AGN	Archivo General de la Nación
CEMCA	Centre d'études mexicaines et centre-américaines
CNRS	Centre national de la recherche scientifique
CONACULTA	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
ECN	<i>Estudios de Cultura Náhuatl</i>
EHESS	École des Hautes études en sciences sociales
ENAH	Escuela Nacional de Antropología e Historia
FCE	Fondo de Cultura Económica
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas
IIF	Instituto de Investigaciones Filológicas
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas
INI	Instituto Nacional Indigenista
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia

JSA	<i>Journal de la Société des Américanistes</i>
JAF	<i>Journal of American Folklore</i>
SAF	Secretaría de Agricultura y Fomento
SEP	Secretaría de Educación Pública
SHCP	Secretaría de Hacienda y Crédito Público
SIW	Smithsonian Institution of Washington
SMA	Sociedad Mexicana de Antropología
UAEM	Universidad Autónoma del Estado de México
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana
UAP	University of Arizona Press
UCP	University of California Press
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UTP	University of Texas Press

SOURCES CONSULTÉES

Documents de l'Archivo General de la Nación

- AGN. Inquisición. 206.9. *Proceso contra Andrés de Villalobos*, 1594, Veracruz.
 AGN. Inquisición. 864.s/n. *Proceso contra María de Nieves Montiel*, 1737, Granada, Guatemala.
 AGN. Inquisición. 939.8. *Declaración de María Borrego*, 1751, Santiago de Monclova.

Documents de l'Archivo Histórico Diocesano de Chiapas

Sobre idólatras del pueblo de San Andrés, Partido de Chamula, 1778, San Andrés Larráinzar.

RÉFÉRENCES CITÉES

- ÁLVAREZ HEYDENREICH Laurencia
 1987 *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, INI, Mexico.
Anales de Cuauhtitlan
 1945 Voir *Codex Chimalpopoca*
 BAUTISTA Juan Fray
 1965 « Algunas abusiones antiguas », in Angel María Garibay (éd.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ed. Porrúa, Mexico, pp. 140-156.
 BARRIOS E. Miguel
 1949-1957 « Textos de Hueyapan, Morelos », *Tlalocan*, III, pp. 53-75, Mexico.
 BEALS Ralph
 1946 *Cheran. A Sierra Tarascan village*, SIW, Social Anthropology, Washington.

BUCHLER Ira

- 1980 « Nagualism : a structural sketch of tales from a Mexican village », *Anthropology*, IV (2), pp. 1-14, State University of New York, New York.

CAMPOS Julieta

- 1982 *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*, FCE, Mexico.

CARO BAROJA Julio

- 1972 *Les sorcières et leur monde*, traduit par M.- A. Sarrailh, Gallimard, Paris.

CARRASCO Pedro

- 1950 *Los otomis. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, IIH/UNAM-INAH, Mexico.
- 1960 *Pagan rituals and beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico*, UCP, Anthropological records, Berkeley/Los Angeles.

CASTAÑEGA Martín de

- 1994 *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio de ellas*, édité et introduit par Juan Robert Maro Abad, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño.

CHAMOUX Marie-Noëlle

- 1989 « La notion nahua d'individu : un aspect du *tonalli* dans la région de Huauchinango, Puebla », in Dominique Michelet (éd.), *Enquêtes sur l'Amérique moyenne*, INAH/CONACULTA/CEMCA, Mexico, pp. 303-310.

CHEMIN BÄSSLER Heidi

- 1984 *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, INI, Mexico.

Codex de Florence

- 1950-1963 Voir Sahagún.

Codex Telleriano-Remensis : ritual, divination and history in a pictorial Aztec manuscript

- 1995 édité par Eloise Quiñones Keber, UTP, Austin.

Codex Borbonicus

- 1988 édité par Francisco del Paso y Troncoso, Siglo XXI, Mexico.

Codex Borgia

- 1963 commentaires d'Eduard Seler, FCE, Mexico.

Codex Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles

- 1945 traduit par Primo Feliciano Velázquez (avec facsimilé), UNAM, Mexico.

Códice Vaticano 3738, Códice Ríos ou Códice Vaticano A Soles

- 1964-1966 in *Antigüedades de México, manuscritos mexicanos compilés par Lord Kingsborough*, édité par José Corona Núñez, 4 vols, SHCP, Mexico, vol. III, pp. 7-314.

CORONA NÚÑEZ José

- 1946 « Esquema de deidades de los Tarascos », in Jorge A. Vivo (éd.), *4a Mesa Redonda de la SMA : el Occidente de México*, Museo Nacional de Historia, Mexico, p. 139.

DEHOUE Danièle

- 2004 *L'évangélisation des Aztèques ou le pêcheur universel*, Maisonneuve-Larose, Paris.

Diccionario castellano-otomí, otomí-castellano

- 1956 Instituto Lingüístico de Verano, Cuadernos del Valle del Mezquital/
Instituto Lingüístico de Verano, Itzmiquilpan, Hidalgo.

ESCALANTE HERNÁNDEZ Roberto

- 1997 *Diccionario matlatzinca-español*, Colegio de lenguas y literatura indígenas/
Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca.

FABREGAS PUIG Andrés

- 1969 *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca*, mémoire de maîtrise en anthropologie, ENAH/INAH/SEP, Mexico.
- 1998 « El mundo de los nahuales : un rasgo de religiosidad popular en el centro de México », in Angel Espina Barrio (éd.), *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidad popular*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Castilla-León, pp. 185-195.

FAGETTI Antonella

- 1996 *Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino*, mémoire de maîtrise en anthropologie, ENAH/INAH/SEP, Mexico.

FOSTER George

- 1945-1951 « Sierra Popoluca folklore and beliefs », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, XLII, pp. 177-250, Berkeley/Los Angeles.

GALINIER Jacques

- 1984 « L'homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique », *L'Homme*, XXIV (2), pp. 41-58.
- 1990 *La Mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*, UNAM/CEMCA/INI, Mexico.

GAMIO Manual

- 1922 *La población del valle de Teotihuacan. Representativa de los que habitan en zonas rurales del Distrito Federal y de los Estados de Hidalgo, Puebla, México y Tlaxcala*, 3 tomes, SAF/Dirección de Antropología, Mexico.

GARCÍA DE LEÓN Antonio

- 1969 « El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz », *ECN*, VIII, pp. 279-312, Mexico.

GILBERTI Maturino

- 1901 *Diccionario en lengua tarasca o de Michoacán*, édité par Antonio Peñafiel, Palacio Nacional, Mexico.

GOLOUBINOFF Marina

- 1994 *Relations sociales et commerce chez les Indiens nahuas du Balsas*, thèse de doctorat de 3^e cycle, université de Paris X, Nanterre.

GONZÁLEZ JÁCOME Alba

- 1997 « Agricultura y especialistas en la ideología agrícola : Tlaxcala, México », in Beatriz Albores et Johanna Broda (éd.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, IIH/UNAM, Mexico, pp. 467-501.

ICHON Alain

- 1969 *La religion des Totonagues de la Sierra*, CNRS, Paris.

IXTLIXÓCHITL Don Fernad de Alva

- 1975-1977 *Obras históricas*, 2 tomes, édités par Edmundo O'Gorman, IIH/UNAM, Mexico.

JÄKLEIN Klaus

- 1974 *Un pueblo popoloca*, INI/SEP, Mexico.

JONGHE Édouard de

- 1905 « *Histoyre du Mechique*. Manuscrit français inédit du xvi^e siècle d'André Thevet », *Journal de la Société des Américanistes* de Paris, nouvelle série, II (1), pp. 1-41.

KAPLAN N. Lucille

- 1956 « Tonal and nagual in the coastal Oaxaca, México », *JAF*, LXIX (274), pp. 363-368, Philadelphie.

KEY Harold et Mary RITCHIE

- 1953 *Vocabulario mejicano de la Sierra de Zacapoaxtla, Puebla*, Instituto Lingüístico de Verano/Dirección General de Asuntos Indígenas, Mexico.

LAS CASAS Bartolomé de

- 1967 *Apologética historia sumaria*, édition préparée par Edmundo O'Gorman, avec une étude préliminaire, des appendices et un index thématique, IIH/UNAM, Mexico.

Leyenda de los soles

- 1945 Voir *Codex Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan*.

LIPP Frank J.

- 1991 *The Mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing*, UTP, Austin.

LISON-TOLOSANA Carmelo

- 1996 *Las brujas en la historia de España*, Ed. Temas de hoy, Collection Bolsite-mas, Madrid.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo

- 1967 « Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl », *ECN*, VII, pp. 87-117, Mexico.

LUPO Alessandro

- 2001 « La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla », in Johanna Broda et Jorge Félix Baez (éd.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Biblioteca Mexicana/FCE, Mexico, pp. 335-389.

MADSEN William

- 1960 *The Virgin's Children. Life in an Aztec village today*, Greenwood Press Publishers, Westport, Connecticut.

MARTÍNEZ DEL RÍO Amalia

- 1962 « Leyendas de Tetelcingo », *Tlalocan*, IV, pp. 80-85, Mexico.

MENDIETA Jerónimo de

- 1945 *Historia eclesiástica indiana*, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, Mexico.

MENDOZA R. R. Virginia

- 1952 « La bruja en México », in Sol Tax (éd.), *Aculturation in the Americas. XXXIXth International Congress of Americanists*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 285-289.

MOLINA Alonso de

- 1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, étude préliminaire de Miguel León-Portilla, fac-similé, Ed. Porrúa, Mexico [1571].

MONTROYA BRIONES José de Jesús

- 1964 *Alta, etnografía de un pueblo náhuatl*, INAH, departamento de Investigaciones Antropológicas, Mexico.

MORALES SALES Edgar Samuel

- 1985 *La tradición oral y la lengua mazahua en el Estado de México*, UAEM, Cuadernos de Investigación, Toluca.

MÜNCH Guido

- 1983 « Cosmovisión y medicina tradicional entre los popolucas y nahuas del sur de Veracruz », in Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee Jr (éd.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Franz Blom*, UNAM/Brigham Young University, Mexico, pp. 367-381.
- 1994 *Etnología del Istmo veracruzano*, IIA/UNAM, Mexico.

MUÑOZ CAMARGO Diego

- 1998 *Historia de Tlaxcala : Ms 210 de la Biblioteca Nacional de París*, Luis Reyes (paléographie), Gobierno del Estado de Tlaxcala/Universidad Autónoma de Tlaxcala, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Mexico.

NORIEGA OROZCO Blanca Rebeca

- 1997 « Tlamatines : los controladores de tiempo de la falda de Cofre de Perote, Estado de Veracruz », in Beatriz Albores et Johanna Broda (éd.), *Graniceiros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, IIH/UNAM, Mexico, pp. 525-563.

NUTINI Hugo et Jean FORBES

- 1987 « Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural », in Susana Glantz (éd.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Angel Palerm*, FCE, Mexico, pp. 321-346.

NUTINI Hugo et John ROBERTS

- 1993 *Blood-sucking witchcraft. An epistemological study in anthropomorphic supernaturalism in rural Tlaxcala*, UAP, Arizona.

OEMICHEN Cristina

- 2002 « Comunidad y cosmovisión entre los mazahuas radicados en la ciudad de México », *Estudios de Cultura Otopame*, 3, pp. 123-148, IIA/UNAM, Mexico.

OLIVIER Guilhem

- 1997 *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le seigneur au miroir fumant*, Institut d'Ethnologie, Paris.

OLMOS Andrés de

- 1990 *Tratado de hechicerías y sortilegios*, paléographie du texte en nahuatl, version en espagnol, introduction et notes d'Henrico Martínez, avec une étude introductive de Asunción H. de León-Portilla, IIH/UNAM, Mexico.

PARSONS Elsie Clews

- 1966 *Mitla. Town of the souls. And other Zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, Mexico*, University of Chicago Press, Chicago/Londres.

Proceso a la brujería. En torno al auto de fé de los brujos de Zugarramundi, Logroño 1610

- 1989 Manuel Fernández Nieto (éd.), Ed. Tecnos, Madrid.

Procesos de indios idólatras y hechiceros

- 1912 Estados Unidos Mexicanos/Secretaría de Relaciones Exteriores/Publicaciones del AGN, Mexico.

PURY Sybille de

- 1982 « Cuentos y cantos de Tlaxcalancingo, Puebla », *Tlalocan*, IX, pp. 71-105, Mexico.

Relación de Michoacán.

- 1977 José Corona Núñez (éd.), Ed. Balsal, Morelia.

REYNOSO GONZÁLEZ Elpidia

- 1998 *Vocabulario español-tlahuica*, Instituto Mexiquense de Cultura/Colegio de lenguas y literatura indígenas, Toluca.

ROBE Stanley L.

- 1971 *Mexican tales and legends from Veracruz*, introduction, classification et notes de Stanley L. Robe, University of California, Los Angeles/Berkeley/Londres.

RODRÍGUEZ-VIRGIL Rubio Juan L.

- 1996 *Bruxas, lobos e inquisición. El proceso de Ana María de Lobera*, Ed. Nobel, Oviedo.

SANDSTROM Alan R.

- 1991 *Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec village*, University of Oklahoma Press, Norman/Londres.

SAHAGÚN Bernardino de

- 1938 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ed. Pedro Robledo, Mexico [1969].
- 1946-1947 «Paralipómenos de Sahagún», fac-similé de Del Paso y Troncoso, tome VI, cahier 2 (127), traduit par Ángel María Garibay, *Tlallocan. A journal of source materials on the native cultures of Mexico*, II (2-3), pp. 164-174, 135-254, La Casa de Tlaloc, Mexico.
- 1950-1963 *Florentine Codex. General history of the things of New Spain*, traduit par Arthur J. O. Anderson et Charles E. Dibble, Monographs of the School of American Research, Santa Fe, New Mexico.
- 1969 *Augurios y abusiones, fuentes indígenas de la cultura náhuatl*, textes des informateurs de Sahagún, introduction, version, notes et commentaires d'Alfredo López Austin, IIH/UNAM, Mexico.

SEGRE Enzo

- 1987 *Las máscaras de lo sagrado*, INAH, Colección divulgación, Mexico.
- 1990 *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, INAH, Colección divulgación, Mexico.

SERNA Jacinto de la

- 1953 «Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas», in *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. I, notes, commentaires et étude préliminaire de Francisco del Paso y Troncoso, Ed. Fuente Cultural, Mexico, pp. 47-368.

SIGNORINI Italo et Alessandro LUPO

- 1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

TAGGART James

- 1984 *Nahuat myth and social structure*, UTP, Austin.

TEDLOCK Barbara

- 1982 *Time and the Highland Maya*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

TEZOZÓMOC Fernand Alvarado

- 1991 *Crónica mexicayotl*, traduit du nahuatl par Adrián León, IIH/UNAM, Mexico.

THOMPSON J. Eric S.

- 1927-1932 *Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras*, Field Museum of Natural History, Anthropological Series, XVII (1-4), Chicago.

TORQUEMADA Juan

- 1943-1944 *Monarquía indiana*, 3 vols, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, Mexico.

TRANFO Luigi

1974 *Vida y magia en un pueblo otomi del Mezquital*, INI/SEP, Mexico.

URBANO Alonso

1990 *Arte breve de la lengua otomi y vocabulario trilingüe español-nahuatl-otomi*, édité par René Acuña, IIF/UNAM, Mexico.

VELÁZQUEZ GALLARDO Pablo

1978 *Diccionario de lengua phorhepecha*, FCE, Mexico.

VÉLEZ CERVANTES Jorge César

1996 « El nahualismo y los tepahtiani/nahualmej de Cuetzalan, Sierra de Puebla », *Alteridades*, 6 (12), pp. 33-38, Mexico.

WEITLANER J. Roberto

1981 *Relatos mitos y leyendas de la Chinantla*, INI, Antropología Social 53, Mexico.

WILLIAMS GARCÍA Roberto

1972 *Mitos tepehuas*, SepSetentas, SEP, Mexico.

WIMMER Alexis

2003 *Dictionnaire nahuatl français [Remi Siméon-Molina]*, avec la collaboration de Marc Thouvenot, Ed. SUP/INFOR, CNRS/CELIA, Paris [www.sup-infor.com].

ZANTWIJK Van Ram

1960 *Los indígenas de Milpa Alta*, Instituto real de los Trópicos, sección de antropología cultural y física, Amsterdam.

ZAVALA Mercedes

2001 « Leyendas de la tradición oral del noreste de México », *Revista de literaturas populares*, I (1), pp. 25-45, Mexico.