Autopsie d'un meurtre

Enquête autour du cadavre décapité et démembré de Coyolxauhqui

Patrick Saurin

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/kentron/1864>

DOI : 10.4000/kentron.1864

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2003

Pagination : 223-239

ISBN : 2-84133-222-5

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Patrick Saurin, « Autopsie d'un meurtre », *Kentron* [En ligne], 19 | 2003, mis en ligne le 12 avril 2018, consulté le 13 octobre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1864> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1864>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

AUTOPSIE D'UN MEURTRE

Enquête autour du cadavre décapité et démembré de Coyolxauhqui

La nuit du 20 au 21 février 1978 à Mexico, à l'angle des rues Guatemala et Argentina, la découverte fortuite par des ouvriers creusant une tranchée d'un énorme monolithe circulaire, enfoui à 1,80 mètre en dessous du sol, fut à l'origine d'un chantier archéologique sans précédent au cœur de la capitale mexicaine : le « Projet Templo Mayor ». Le caractère exceptionnel de la pièce mise au jour justifiait incontestablement une telle entreprise. En effet, sur la partie supérieure de ce disque en pierre volcanique, une sculpture en bas-relief illustre un épisode d'un mythe essentiel des *Mexica* : la mise en pièces de la déesse Coyolxauhqui (fig. 1). Cette représentation est traditionnellement identifiée comme la Lune défaite par le Soleil levant. Or, la Coyolxauhqui du monolithe, par ses parures et ses marques corporelles, nous semble plutôt s'apparenter aux divinités de la terre et plus précisément recouvrir les forces et les aspects néfastes de ces puissances telluriques. Notre communication se propose d'avancer quelques pistes et arguments pour étayer cette interprétation et, à partir de là, analyser et interroger les mythes et les événements historiques auxquels la mise à mort de la déesse est susceptible de se rapporter. Dans un premier temps, nous allons examiner la pièce découverte et donner quelques informations utiles à notre analyse.

Le monolithe de Coyolxauhqui

La pièce se présente sous la forme d'un monolithe circulaire de 3,25 mètres de diamètre pesant 8 tonnes taillé dans de la pierre volcanique de couleur claire¹. Sur la face mise au jour, Coyolxauhqui est représentée décapitée et démembrée, le corps découpé en six parties. La tête, le tronc, les bras et les jambes portent les marques de l'objet contondant utilisé pour le découpage². À ses coudes, ses genoux et

1. Les dimensions précises sont : 3,26 m x 2,98 m x 0,35 m.

2. La pratique de la décollation est attestée par les rituels de certaines fêtes où des femmes représentant des déesses étaient mises à mort de cette manière. Ainsi, lors des cérémonies accomplies au cours du mois Tecuilhuitontli, des prêtres décapitaient Uixtocihuatl, la déesse des sauniers, à l'aide du cartilage

ses talons, Coyolxauhqui arbore six faces monstrueuses pourvues de crocs³. Cinq serpents bicéphales⁴ sont noués autour de ses membres et de sa taille et un autre serpent est lové dans sa chevelure. Derrière son dos, elle arbore un crâne⁵. La déesse est nue à l'exception de ses sandales et de sa parure, à savoir ses anneaux de cheville, ses bracelets, ses boucles d'oreille représentant le signe de l'année et sa coiffe en plumes d'aigle. Dans sa coiffure, outre le serpent, on observe de petites boules de coton⁶. Sur sa joue droite, on remarque un grelot, *coyolli* en nahuatl d'où la déesse tire son nom. Coyolxauhqui signifie littéralement « Celle au visage paré de grelots ».

Lors de la découverte du monolithe, la communauté des chercheurs s'accorda vite à reconnaître dans ce vestige l'illustration d'un mythe fameux des *Mexica* relatant la naissance de leur dieu tutélaire. Voici ce mythe tel qu'il nous est rapporté par le franciscain Fray Bernardino de Sahagún⁷.

rostral d'un poisson-scie. Le cartilage rostral, constitué par la projection de la mâchoire supérieure du poisson scie, possède 24 à 32 paires de dents. Le poisson-scie, *acipactli* en nahuatl, symbolisait le monstre appelé à devenir la terre après l'acte créateur accompli par les dieux.

3. Ces faces monstrueuses se retrouvent également chez d'autres divinités. López Austin a relevé de tels masques sur une sculpture du dieu du feu découverte lors des fouilles sur le *Templo Mayor* le 26 août 1981. Selon le chercheur mexicain, « La nature des masques sur les coudes et sur les genoux du dieu comme créatures de mort-terre-eau est claire. Des yeux en forme de disques, une bouche boudeuse dotée de crocs ou de dents de requin apparaît fréquemment sur des représentations de *tlaloc* ou sur des couteaux de silex ; de plus, la déesse de la terre était imaginée comme un monstre avec les articulations pourvues de crocs. Les masques grotesques sur les articulations signifient à la fois que les créatures de la mort ont pris possession du corps d'un homme ou d'une divinité, et que la personne / divinité possédée est capable d'agressions multiples, dès lors qu'elle a été elle-même transformée en un monstre de la mort. La place des masques sur les coudes et sur les genoux obéit à l'idée que ces articulations permettant à l'organisme de bouger sont des endroits où sont concentrés des êtres-esprits. En tant que lieu de concentration de substance vitale, c'étaient les parties qui étaient attaquées par les êtres froids de la pluie, de la terre et de la mort occasionnant des maladies froides, telle que les rhumatismes. Une fois les articulations d'un corps contaminées, le corps devenait ensuite, comme tout corps possédé, un instrument dont son possesseur ne pouvait plus se servir » (López Austin 1987, 268).
4. D'après Carmen Aguilera, il s'agit de serpents appelés *maquizcoatli* ou *tetzauhcoatli* (Aguilera 1978, 98).
5. Carmen Aguilera veut reconnaître un crâne de singe (*ibid.*, p. 91). Au contraire, pour Leonardo López Luján (communication personnelle du 11 novembre 2003) il s'agit d'un crâne humain, la petitesse de la boîte crânienne et la dimension excessive de la mâchoire résultent selon lui du peu de place dont disposait le sculpteur. Nous penchons pour cette seconde interprétation car nous avons relevé dans plusieurs manuscrits pictographiques la représentation de crânes humains peu conformes à la réalité ou marquant un prognathisme important (cf. par exemple le *Codex Borgia* et le *Codex Fejérváry-Mayer*).
6. Selon Carmen Aguilera, les onze disques sont des étoiles représentant la Voie lactée (Aguilera 2001, 19). Pour Eduardo Matos Moctezuma, il s'agit de boules de duvet caractéristiques de la coiffure des sacrifiés (Matos Moctezuma 1991, 24).
7. Il existe d'autres versions de ce mythe : cf. *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* 2002, 48-51, Durán 1967, 2, 33-34, Tezozómoc 1992, 34-37 et 1980, 229.

Le mythe de la naissance de Huitzilopochtli

Sur une montagne appelée Coatepec (la « Montagne du Serpent ») près de Tula, vivait une femme, Coatlicue (« Celle à la jupe de serpents »). Cette femme était la mère de garçons, les Centzonhuitznahua (les « quatre cents près des épines » ou les « quatre cents méridionaux ») et d'une fille Coyolxauhqui (« Celle au visage paré de grelots »). Un jour qu'elle faisait pénitence en balayant, Coatlicue vit tomber du ciel une petite boule de plumes. Elle la prit et la glissa contre son sein. Mais lorsqu'elle voulut la reprendre après avoir balayé elle ne la retrouva pas et l'on raconte qu'elle tomba enceinte de ce fait. Ses enfants se sentirent très offensés et leur sœur exigea qu'ils tuent leur mère pour venger cet outrage. Apprenant ce funeste projet, Coatlicue fut prise d'une grande terreur, mais l'enfant qu'elle portait la rassura en lui disant de ne pas se faire de souci car il savait ce qu'il avait à faire. L'enfant dans le ventre de la mère n'était autre que Huitzilopochtli (le « colibri de la gauche » ou le « colibri du sud »). À l'insu des assaillants, un des Centzonhuitznahua appelé Cuahuitlicac (« Arbre dressé » ou « Poutre dressée ») informait Huitzilopochtli des faits et gestes de sa sœur et de ses frères qui avaient décidé sa mort. Lorsque Coyolxauhqui et les Centzonhuitznahua en armes se mirent en route en direction du Coatepec pour exécuter leur projet, Cuahuitlicac tenait Huitzilopochtli informé de l'avancée du cortège en armes en lui indiquant les endroits que les assaillants traversaient. C'est ainsi que la troupe arriva à Tzompantitlan, puis à Coaxalpa, ensuite à Apetlac, un peu plus loin à mi-hauteur de la montagne, enfin lorsque la troupe menée par Coyolxauhqui parvint à l'endroit où se trouvait Coatlicue, Huitzilopochtli naquit tout armé du ventre de sa mère, le visage et le corps peints en bleu. Même ses armes étaient bleues. Aussitôt, Huitzilopochtli demanda à un dénommé Tochancalqui (« Celui dans notre demeure ») de mettre le feu au *xiuhcoatl* (le « serpent de turquoise » ou « serpent de feu »). Avec cette arme, il foudroya Coyolxauhqui dont le corps fut mis en pièces et précipité au pied de la montagne à l'exception de la tête qui demeura en ce lieu. Puis Huitzilopochtli poursuivit et extermina la quasi-totalité de ses frères.

Eduard Seler a vu dans ce récit la victoire du soleil sur les étoiles et la lune⁸, interprétation que reprendra après lui Jacques Soustelle⁹. Emily Umberger précise que Coyolxauhqui peut représenter la lune dans le mythe sans être une déesse lunaire,

8. « C'est sans aucun doute le jeune dieu du Soleil qui tue le fantôme de la nuit et chasse l'armée des étoiles » (Seler 1904, 965).

9. « Le sens cosmologique de la légende est bien net. Le soleil triomphant, né de la terre (*Coatlicue*), anéantit les ténèbres (*Coyolxauhqui*) et efface les étoiles : les *Centzon Huitznahua* sont les étoiles du Sud qui font pendant au *Centzon Mimixcoa*, les étoiles du Nord. Mais ce n'est pas tout. La balle de plumes qui a fécondé *Coatlicue*, n'est-ce pas l'âme d'un guerrier sacrifié qui est redescendue du ciel sous cette forme, analogue aux oiseaux-mouches où se réincarnent les *Quauhteca* ? *Huitzilopochtli* n'est pas seulement le soleil, un des aspects du soleil, mais le dieu tribal de la guerre et du sacrifice » (Soustelle 1979, 104).

en tant que la lune incarne le perdant d'une bataille¹⁰. Par la suite, d'autres chercheurs ont apporté de nouvelles interprétations du mythe. Michel Graulich a raison selon nous lorsqu'il avance que le mythe du Coatepec renvoie à celui du Mixcoatepec, lequel est lui même une transformation du mythe relatant la naissance des dieux à Teotihuacan¹¹, mais son interprétation souffre selon nous d'être trop générale. Pour Graulich,

dans tous ces mythes, le sujet principal est celui de sédentaires qui s'efforcent d'immobiliser les migrants nouvellement arrivés, de les absorber ou de les sédentariser pour éviter d'être dominés par eux¹².

Selon cet auteur, les femmes représentent les autochtones car elles sont liées à la terre, et à son côté obscur et lunaire, dans le même temps que leur place dans la maison les identifie à des sédentaires par excellence à la différence des hommes. Graulich s'oppose ici radicalement à Yólotl González Torres à laquelle il reproche de voir dans l'histoire du Coatepec, « la mythisation... de la lutte pour le pouvoir qui opposa deux groupes mexicas rivaux »¹³. Eduardo Matos Moctezuma pense au contraire que « ce qui est proposé par Yolotl González a du sens »¹⁴.

Toutes les informations données dans le mythe apportent la preuve que les édifices et les espaces contenus dans l'enceinte cérémonielle du *Templo Mayor* reproduisent des lieux et des espaces évoqués dans le mythe, lequel était régulièrement réactualisé lors des grandes cérémonies publiques de la société mexica.

Ainsi, le *huey teocalli*, le Grand Temple de Mexico au pied duquel a été découvert le disque de pierre représentant Coyolxauhqui était appelé le Coatepec¹⁵. C'est au sommet de ce temple que se trouvaient les oratoires de Huitzilopochtli et de Tlaloc. Les lieux mentionnés dans le mythe se retrouvent également dans la réalité. Le Tzompantilan (« l'endroit du mur des crânes ») se rapporte probablement à l'un des multiples édifices consistant en une sorte de palissade supportant des perches sur lesquelles étaient enfilés des crânes transpercés à hauteur des tempes. Le Coaxalpan (« l'endroit du serpent de sable ») « était un espace qui se trouvait entre les escaliers

10. Umberger 1987, 427-428.

11. Avant Michel Graulich, Laurette Séjourné avait relevé la parenté entre le mythe de création du soleil à Teotihuacan et celui de la naissance de Huitzilopochtli. Parlant de cette dernière légende, elle écrit : « Ce mythe ne fait... que répéter celui de la naissance, à Teotihuacan, du Cinquième Soleil » (Séjourné 1982, 155).

12. Graulich 2000, 87.

13. Graulich 1987, 227. Yólotl González ne croit pas que « le mythe de la naissance de Huitzilopochtli représente la lutte du soleil contre la lune, mais qu'il recréait plutôt la lutte entre deux groupes, clans ?, pour le pouvoir : le groupe de Huitzilopochtli et celui des Huitznahua » (González 1975, 80).

14. Matos Moctezuma 1991, 17.

15. Tezozómoc 1980, 503 et 625.

du temple et la cour en bas »¹⁶ et l'Apetlac (« sur la natte d'eau ») était « l'entrée du temple... là où commençaient les marches »¹⁷. Une cérémonie accomplie au cours du mois Panquetzaliztli commémorait la victoire de Huitzilopochtli sur les Centzon-huitznahua¹⁸.

Les protagonistes du mythe sont également présents sur le Grand Temple¹⁹. Au sommet, même si aucun vestige ne subsiste, nous savons que se trouvait le sanctuaire de Huitzilopochtli renfermant la statue du dieu. Outre le monolithe représentant Coyolxauhqui, d'autres représentations de cette déesse ont été mises à jour sur le *teocalli*. L'archéologue Eduardo Matos Moctezuma a recensé une énorme tête en diorite et les vestiges de trois autres sculptures incomplètes²⁰. Ainsi, les deux acteurs essentiels du mythe se trouvaient réunis sur le temple-montagne.

Les mythes étant souvent le produit de la recomposition et de la reformulation de mythes précédents, il se pourrait fort que le mythe de la naissance de Huitzilopochtli soit le prolongement ou une variante d'autres histoires, ou pour le moins qu'il leur emprunte des matériaux. Pour paraphraser une formule célèbre on pourrait dire qu'un mythe est la continuation d'autres mythes par d'autres moyens.

Le mythe de la création de la terre

Pour notre part, nous voulons relier le mythe du Coatepec et la mise à mort de Coyolxauhqui à un autre mythe relatant la création de la terre. Rapportée dans un manuscrit connu sous le nom d'*Histoire du Méchique*²¹, cette création intervient après l'échec des quatre premiers soleils, les quatre premiers mondes qui précédèrent celui dans lequel nous vivons. Voici un extrait de ce récit :

Ceste dernière creacion attribuent les Mechiquiens au dieu *Tezcatlipuca* et à ung aultre dict *Ehecatl*, c'est-à-dire aér, les quels disent avoyr faict le ciel en ceste sorte. Il y avoyt une déesse nomée *Tlaltentl* qui est la mesme terre la quelle selon eux avoyt figure de homme, autres disent que de femme, par la bouche de la quelle entra le dieu

16. Sahagún 2002, 1, 234.

17. *Ibid.*, 246.

18. Sur cette question se reporter à Saurin 1999, 48-53 et 81-83.

19. À mi-distance entre le sanctuaire et la base du temple où fut exhumée la représentation de Coyolxauhqui, les archéologues ont mis à jour lors des fouilles huit statues de porte-étendards derrière lesquels Matos Moctezuma a reconnu les Centzonhuitznahua (Matos Moctezuma 1994, 73). Pour López Luján (communication personnelle du 11 novembre 2003), ces statues, de par leur décoration faciale (face peinte en rouge et noir parée du *xiuhuitzollí* et du *yacameztli*), représenteraient plutôt les divinités lunaires du pulque.

20. Matos Moctezuma 1991, 23-29.

21. *Histoire du Méchique* 1905. Ce manuscrit en français ayant appartenu à Thévet, le cosmographe du Roi, est la traduction d'un texte en espagnol qui a peut-être été rédigé par Olmos à partir de notes établies par Juan de Padilla.

Tezcatlipuca, et ung sien compaignon, dict Ehecatl, entra par l'ombrill, et tous deux se assemblèrent au cœur de la déesse qui est le milieu de la terre et se estant assemblé formèrent le ciel fort poissant, à cause de quoy beaucoup de aultres dieux vindrent aider à le monter en hault et après qu'il fut monté là où il est à présent quelques ungs de eux demeurèrent le soubstenant a fin qu'il ne tomba²².

Plus loin, il nous est proposé une autre version de ce mythe :

Quelques autres disent que la terre fut créée en ceste sorte : deux dieux *Calcoatl* et *Tezcatlipuca* apportèrent la déesse de la terre *Atlalteutli* des cieus en bas, la quelle estoit pleine par toutes les jointures de ieux et de bouches, avec les quelles elle mordoyt, comme une beste saulvaige, et, avant qu'ils fussent bas, il y avoyt desia de l'eau, la quelle ils ne savent qui la créa, sur la quelle ceste déesse cheminoit. Ce que voiant les dieux dirent l'ung à l'autre : « il est besoing de faire la terre », et ceci disant se changerent tous deux en deux grands serpents, des quels l'ung saisit la déesse depuis la main droite iusques au pied gauche, l'autre de la main gauche au pied droit, et la pressèrent tant que la firent rompre pour la moitié, et de la moitié devers les espauls firent la terre, et l'autre moitié la emportèrent au ciel, de quoi les dieux furent fort fâchés. Après ce fait, pour récompenser la dite déesse du domage que les deux dieux lui avoient fait, tous les dieux descendirent la consoler, et ordonnèrent que d'elle sortit tout le fruit nécessaire pour la vie des hommes ; et pour ce faire, firent de ses cheveux arbres et fleurs et herbes, de sa peau l'herbe fort menue et petites fleurs, des ieux puix et fontaines et petites cavernes, de la bouche rivières et grandes cavernes, du nais valées de montaignes, des espauls montaignes. Et ceste déesse pleuroyt quelques fois la nuit, désirant manger ceurs de hommes, et ne se vouloyt taire iusques à ce que l'on luy bailla, ni vouloyt porter fruit si n'estoyt arrousée de sang de hommes²³.

Ce dernier passage est suffisamment convaincant à nos yeux pour rattacher la mort de Coyolxauhqui à celle de Tlaltecuhli, la déesse de la terre. De nombreux points communs corroborent ce rapprochement. À l'image de la terre « pleine par toutes les jointures de ieux et de bouches, avec les quelles elle mordoyt, comme une beste saulvaige », le monolithe représente Coyolxauhqui arborant six faces monstrueuses pourvues de crocs à ses coudes, ses genoux et ses talons. Tout comme Tlaltecuhli écartelée et séparée en deux pour créer le ciel et la terre, Coyolxauhqui est démembrée, son corps est découpé en six parties²⁴. Le serpent lové dans sa chevelure et les cinq

22. *Histoire du Méchique* 1905, 25-26.

23. *Ibid.*, 28-29. Torquemada propose une description de la terre très proche de celle de l'*Histoire du Méchique* : « Et bien qu'ils tenaient la Terre pour une déesse, ils la décrivaient comme une étonnante bête féroce avec des bouches pleines de sang à toutes ses articulations, et ils disaient qu'elle mangeait et avalait tout » (Torquemada 1943, 1, 79).

24. À défaut d'apporter une explication définitive, nous pouvons essayer d'avancer un début d'interprétation quant aux deux mises en pièces en question. La première, celle qui voit Tlaltecuhli séparée

serpents bicéphales noués autour de ses membres et de sa taille rappellent le monde chthonien à défaut de se référer explicitement aux deux serpents qui écartelèrent Tlaltecuhtli. Ces serpents évoquent également une autre déesse terrestre, Coatlicue, « Celle à la jupe de serpents », bien connue par une célèbre statue conservée au Musée national d'anthropologie de Mexico. Cette énorme sculpture représente une créature massive de près de 3 mètres de hauteur, vêtue d'une jupe faite de serpents entrecroisés. La tête de la déesse est représentée selon le procédé du dédoublement de la représentation. Lorsque l'on fait face à la statue de Coatlicue, du tronc de la déesse sortent deux têtes de serpent figurées de profil et se rejoignant pour former une face hideuse.

Si l'on reconnaît en Coyolxauhqui une représentation de la terre, comment comprendre dans le mythe sa relation conflictuelle avec Coatlicue, la déesse chthonienne par excellence ? Avant toute chose, rappelons la souplesse et la plasticité de la pensée nahua dans laquelle non seulement une divinité peut représenter plusieurs réalités mais où, dans le même temps, une même réalité peut s'incarner dans plusieurs dieux. Ainsi, il n'est pas aberrant ou contradictoire de reconnaître en Coatlicue et Coyolxauhqui deux divinités telluriques. La première de ces déesses renvoie à l'aspect fécondant de la terre, la seconde illustrerait l'impasse de la stérilité ou de la maternité infructueuse.

Enfin, nous avons relevé précédemment que Huitzilopochtli naquit tout armé du ventre de sa mère, le visage et le corps peints en bleu. Ne peut-on pas voir dans cette naissance le ciel se séparant de la terre, symbolisée par une jupe de serpents ?

De la création de la terre à la naissance de Huitzilopochtli

Dans le mythe de création de la terre, une fois démembrée, la terre devient fertile. Rendue inoffensive, la terre qui se révélait être un monstre stérile se transforme en une puissance créatrice. Dans le mythe de la naissance de Huitzilopochtli, on peut déceler une opposition de même nature entre Coatlicue et Coyolxauhqui. Nous pouvons relever les couples d'oppositions suivants :

Mythe de Création de la terre		Mythe de la naissance de Huitzilopochtli	
Terre primordiale dévore	Terre séparée du ciel	Coyolxauhqui stérile / inféconde	Coatlicue fertile / féconde
vit dans l'eau	produit des substances	en bas du Coatepec	en haut du Coatepec
bestialité	sort de l'univers aqueux	fait la guerre	fait pénitence
vit pour elle-même	civilisation (les cultures)	commande aux hommes	obéit à son fils
est mobile	nourrit les hommes	est mobile	est statique
est informe	devient un paysage	a ses membres dispersés	est attachée au centre
	prend forme		

en deux, est un découpage « constructif » puisqu'il permet de créer le ciel et la terre. La seconde, le morcellement en six parties de Coyolxauhqui, serait un découpage destructeur car il est question d'anéantir la déesse. La dualité renvoie à des notions essentielles dans la pensée méso-américaine et à l'idée de complémentarité. Le chiffre 6 en revanche ne me semble pas chargé de fortes valorisations, il serait à nos yeux indifférent ici, l'essentiel étant d'exprimer la désagrégation, la destruction d'une entité.

Dans les deux mythes, la mise en œuvre du principe de maternité (ou de fertilité) nécessite la neutralisation d'un état de stérilité, lequel est la conséquence de l'appropriation coupable de la puissance masculine par le principe féminin. Pour que le principe de fertilité fonctionne, il faut procéder à une juste répartition des rôles entre homme et femme. Huitzilopochtli corrige la mauvaise répartition antérieure à sa naissance. Il prive sa sœur de son rôle de commandement, de sa mobilité, de sa puissance guerrière afin de permettre à sa mère de demeurer à son foyer, au centre, pour y assurer ses activités domestiques. Pour que la puissance féminine avant tout symbolisée par le pouvoir de procréation puisse s'exprimer, il faut au préalable la priver de sa puissance masculine illustrée dans les mythes par une nature bestiale, le principe d'oralité et l'activité guerrière. En définitive, il s'agit de faire en sorte que la femme retrouve sa véritable sexualité. Nous souhaitons revenir ici au monolithe représentant Coyolxauhqui. La déesse apparaît avec des seins tombant sur son ventre marqué de plis, autant de signes pouvant évoquer la maternité. Bien que surprenante, une telle lecture semble recevable si l'on compare la position de Coyolxauhqui (fig. 1) à celle de la princesse Trois Silex Quechquemilt de coquillage (fig. 2) représentée nue en train de donner le jour à sa fille sur la planche XVI du *Codex Nuttall*. La princesse mixtèque, dessinée dans un cercle, rappelant la forme du monolithe, adopte une posture identique à celle de Coyolxauhqui, qu'il s'agisse de la position de sa tête renversée en arrière, de son tronc, de ses bras et de ses jambes, la seule différence tient au fait que les parturientes sont dans une position inversée l'une par rapport à l'autre, la déesse offrant son profil droit, la princesse son profil gauche. Une telle similitude dans la gestuelle, si l'on sait l'importance des codifications en cette matière dans les représentations, est incontestablement porteuse de sens. Deux différences relevées entre les deux œuvres sont susceptibles de nous éclairer sur ce sens. Tout d'abord, en arrière-plan de la princesse Trois Silex Quechquemilt, un gigantesque Serpent à plumes, symbole de fertilité et de prospérité, se déploie. Ensuite, face à la princesse, on voit sa fille qui vient de naître encore reliée à elle par le cordon ombilical. Sur le monolithe du *Templo Mayor*, en lieu et place du Serpent à plumes, nous avons la trace de l'action du Serpent de feu, symbole de destruction et de mort, sous la forme du corps démembré de Coyolxauhqui²⁵. Enfin, la déesse arbore, attaché à ses reins, un crâne qui contraste radicalement avec le nouveau-né placé devant Trois Silex Quechquemilt. Coyolxauhqui est représentée dans la position d'une parturiente, mais il s'agit d'une parturiente qui accouche de la mort et non de la vie, telle pourrait être selon nous la lecture du monolithe du *Templo Mayor*.

25. Le serpent lové dans la chevelure de Coyolxauhqui pourrait être interprété comme étant le *xiuh-coatl* car devant la tête du reptile et sur sa queue se trouvent superposés, par un artifice du sculpteur, les ornements d'oreille de la déesse représentant le signe *xihuítl*.

Avec la séparation du ciel et de la terre, le mythe de création instaure le temps, l'apparition de l'humanité et la mise en ordre du monde. On peut lire en filigrane une telle mise en ordre dans le mythe relatant la naissance de Huitzilopochtli. En effet, Huitzilopochtli est aidé dans son action par deux de ses frères : Cuahuitlicac le tient informé de l'avancée de ses autres frères et de sa sœur tandis que Tochancalqui est le boutefeu du *xiuhcoatl* qui va foudroyer Coyolxauhqui. Cuahuitlicac, on l'a dit, signifie « Arbre dressé » ou « Poutre dressée ». Ce nom renvoie aux quatre arbres ou piliers qui soutiennent le ciel et définissent les quatre directions, c'est-à-dire l'espace. Tochancalqui, « Celui dans notre demeure », évoque le centre, le foyer et en définitive le feu. Il est intéressant d'observer que le *xiuhcoatl* est représenté avec un motif semblable à celui du signe de l'année. Le mot *xihuitl* signifie en nahuatl « turquoise », « herbe », mais également « année ». Par ailleurs, dans la description des parures des divinités donnée par les informateurs de Sahagún, seuls deux dieux possèdent le *xiuhcoatl* comme attribut : Huitzilopochtli et Ixcozauhqui, le dieu du feu²⁶.

À l'instar de Quetzalcoatl et de Tezcatlipoca, Huitzilopochtli apparaît en ordonnateur / créateur²⁷ capable de rétablir ou d'établir le nécessaire équilibre entre le principe masculin et le principe féminin qui aura pour conséquence la mise en place d'un nouvel ordre, à savoir la prise du pouvoir par le peuple mexica et son dieu. À ce stade de notre analyse, nous souhaitons rapprocher le contenu narratif des mythes de la naissance de Huitzilopochtli et de la création de la terre auquel il se réfère avec le célèbre mythe mésopotamien selon lequel Marduk terrasse Tiamat.

Marduk et Tiamat

L'intérêt du mythe proche-oriental à nos yeux est qu'il rassemble en un seul récit l'Épopée de la création et la glorification du héros tutélaire d'une grande cité et de son peuple. Les ressemblances sont nombreuses entre le mythe du Proche-Orient antique et ceux de l'ancienne Mésopotamie. Citons notamment un combat entre une puissance masculine associée à des forces cosmiques et une puissance féminine alliée à des forces sauvages et bestiales, se terminant par la défaite de cette dernière qui finit décapitée et démembrée, enfin l'instauration d'un nouvel ordre à l'issue de ce dénouement avec en particulier la séparation du ciel et de la terre²⁸.

26. Sahagún 1993, f° 261 r° et 262 v°.

27. David Stuart a relevé une inscription à Yaxchilán attestant chez les Mayas de la période classique un lien évident entre le sacrifice par décapitation et la notion de « réveil » et de « création » (Stuart 2003, 28).

28. Il existe bien d'autres correspondances entre les deux mythes. Relevons que le *Huey Teocalli*, le « Grand Temple » situé au centre de la capitale des Mexica signifie littéralement « grande maison divine » ou « grande maison des dieux », or dans l'*Enûma elish*, la célèbre épopée relatant la glorification de Marduk, le nom de Babylone se traduit par « le Temple des Grands-dieux » (Bottéro & Kramer 2000, 637). Par ailleurs si Huitzilopochtli dispose de son célèbre *xiuhcoatl*, Marduk est doté de l'Arme-

Au-delà de ces ressemblances tenant à la fois au thème et aux motifs de ces mythes²⁹, Huitzilopochtli et Marduk partagent la caractéristique d'être des héros tard venus dans leurs panthéons respectifs, cela expliquant selon nous la nature apologétique des mythes les mettant en scène. Une des interrogations posée par le mythe de la naissance de Huitzilopochtli est de savoir « dans quel registre exactement doit se situer la lecture de ce texte », pour reprendre la formulation du questionnement de Jean-Pierre Vernant à propos de la *Théogonie* d'Hésiode³⁰.

À défaut d'apporter une réponse certaine, osons une proposition. Mais au préalable, présentons les données sur lesquelles repose notre supposition. Le mythe de la naissance de Huitzilopochtli cristallise trois événements essentiels : un homme remplace une femme pour commander un peuple, la maternité prime sur la stérilité, un nouvel ordre s'instaure. Précédemment, nous avons présenté un certain nombre d'interprétations du mythe de la naissance de Huitzilopochtli qui, si elles diffèrent dans leurs conclusions, voient leurs auteurs respectifs s'accorder pour éviter de contextualiser le mythe. Dans l'histoire agitée des *Mexica*, nous pensons avoir identifié un épisode qui pourrait, selon nous, avoir donné lieu à ce mythe.

Mythe et histoire

Si l'on retient 1325 comme date de fondation de Tenochtilan, les chercheurs s'accordent à faire débiter le règne des *Mexica* à partir d'Acamapichtli en 1375. Or, les sources nous apprennent que ce souverain ne régna que grâce à sa femme Ilan-cueitl, laquelle se révéla stérile et ne put lui donner d'enfants. Les princes de l'entourage d'Acamapichtli se réunirent et décidèrent chacun de lui donner une fille afin d'assurer sa descendance. Sept fils naquirent de ces unions, mais Acamapichtli avait également succombé aux charmes d'une belle esclave qui lui donna un fils illégitime, Itzcoatl. Ce dernier fut le quatrième souverain des *Mexica* succédant à son père et à deux de ses frères légitimes. Le règne d'Itzcoatl fut marqué par un développement significatif des conquêtes, mais également par le fait que ce roi fit détruire les livres relatant l'histoire de son peuple pour lui substituer une nouvelle histoire, plus conforme à ses ambitions et surtout à son souci de légitimation de la prise de pouvoir

sans-pareille » qui jette à terre les ennemis (*ibid.*, 626), ensuite Coyolxauhqui tout comme Tiamat aura la gorge tranchée. Enfin, si les déesses féminines sont entourées de forces brutes, ambiguës et sauvages, les puissances masculines au contraire disposent de forces de la nature maîtrisées, symbolisées notamment par le feu.

29. Nous aurions pu opérer de tels rapprochements avec des mythes provenant d'autres sociétés. Ainsi, en Afrique, Luc de Heusch analysant les cosmogonies bantoues relève que « dans la geste luba, la décapitation d'un premier roi arc-en-ciel, Nkongolo, sépare le ciel de la terre, garantit le rythme des saisons et la fécondité », et il observe que Nkongolo peut présenter plusieurs visages, ainsi, « dans la geste lunda, il s'agit d'une princesse autochtone stérile » (Bonnetfroy (éd.) 1981, 1, 244).

30. *Ibid.*, 254.

des *Mexica* dans la région de l'Anahuac³¹. Le récit de la naissance de Huitzilopochtli pourrait, sur le plan du mythe, rappeler et légitimer la prise de pouvoir des *Mexica* débutant avec Acamapichtli et fortifiée avec Itzcoatl³². Le tableau ci-dessous récapitule quelques points de comparaison que l'on peut relever :

Mythe de la naissance de Huitzilopochtli	Généalogie d'Itzcoatl
La maternité de Coatlicue vainc la stérilité de Coyolxauhqui	La maternité de l'esclave d'Acamapichtli triomphe de la stérilité d'Illancueitl
Huitzilopochtli est un enfant illégitime ³³	Itzcoatl est le fils d'une esclave
Après la mort de Coyolxauhqui Huitzilopochtli est investi du pouvoir de commandement	Après la mort d'Illancueitl Acamapichtli est véritablement reconnu comme un souverain
Un nouvel ordre s'instaure avec les <i>Mexica</i> comme peuple dominant	Le règne initié par Acamapichtli et poursuivi par Itzcoatl voit la domination des <i>Mexica</i>
La puissance guerrière de Huitzilopochtli assoit son pouvoir	Les <i>Mexica</i> justifient leur suprématie par leur courage à la guerre

En clair, dans les deux histoires, la légitimité est conférée par l'aptitude guerrière et non par la naissance. Il s'agit dans les deux cas d'apporter une réponse à la vacance d'un pouvoir masculin³⁴. Le thème essentiel est la justification de la légitimité d'un chef de sexe masculin issu d'une naissance illégitime, prenant le pouvoir consécutivement à la mort d'une femme d'un lignage apparemment supérieur au sien. Existe-t-il, en plus de notre démonstration, des éléments de preuve plus factuels pouvant corroborer notre propos ?

La théorie à l'épreuve des faits

Pour que nos suppositions aient quelque chance de validité, il faudrait que les vestiges lapidaires affairant à Coyolxauhqui rencontrés sur le *Templo Mayor* soient contemporains ou postérieurs au règne d'Itzcoatl qui gouverna de 1427 à 1440. Or, deux des trois vestiges représentant Coyolxauhqui trouvés sur le Grand Temple ont

31. Sahagún 2000, 2, 974.

32. Les *Primeros Memoriales* récapitulent la liste des souverains mexicains dont de petites vignettes nous donnent la représentation. À partir d'Itzcoatl, nous relevons des changements importants puisque chaque souverain est assis sur *itepotzoicpal*, « son siège à dossier » (remplaçant le rustique siège en roseau), paré de *ixiuhztzon*, « sa couronne de turquoise », *ixiuhyacamiuh*, « sa parure nasale de turquoise », *ixiuhtilmatenechilnaoayo*, « sa cape turquoise ornée d'un liseré de cercles ». Le chef tribal des premiers temps a laissé sa place à un authentique souverain.

33. Du moins, aux yeux de sa sœur et de ses frères.

34. La *Leyenda de los Soles* souligne cela en précisant que préalablement au règne d'Acamapichtli, « pendant cinquante ans les Mexicas n'eurent pas de souverain » (*Leyenda de los Soles* 2002, 200-201).

été mis à jour dans des contextes datés précisément du début de la deuxième moitié du xv^e siècle, le troisième appartenant probablement aux dernières étapes du *Templo Mayor*. La quatrième pièce, la sculpture monumentale représentant la tête de Coyolxauhqui est datée du Postclassique tardif. Ces témoignages attestent une apparition tardive de cette dernière dans le panthéon mexica car nous n'en retrouvons pas la trace avant cette période.

Un autre indice, trouvé dans les textes cette fois, semble conforter notre hypothèse d'un lien entre le mythe voyant le dieu tutélaire des Mexicains mettre à mort une divinité féminine et la généalogie royale initiée par Acamapichtli. Dans plusieurs sources, le début du règne des *Mexica* est relaté immédiatement après le récit du combat de Huitzilopochtli contre Coyolxauhqui. C'est notamment le cas dans la *Crónica Mexicana* de Tezozómoc ou dans la *Historia de las Indias de Nueva España* de Durán³⁵.

Même si les fouilles archéologiques nous mettent en présence d'objets susceptibles de déplacement, rendant délicate une datation certaine, l'identification des différents contextes nous amène à penser que nous sommes en présence d'un faisceau d'indices concordants rendant plausible notre supposition de faire remonter le mythe mettant aux prises Huitzilopochtli et Coyolxauhqui ainsi que les rituels s'y rapportant au temps d'Itzcoatl, certaines sources essentielles semblant confirmer une telle contemporanéité.

Bilan provisoire

Les motifs et les thèmes observés dans l'histoire et la mythologie méso-américaines semblent se répéter et se décliner inlassablement. Tout d'abord, l'opposition entre un frère et une sœur se retrouve dans les relations difficiles entre Huitzilopochtli et sa sœur Malinalxochitl au cours de l'errance des *Mexica* préluant à la fondation de Mexico. Ensuite, nous relevons dans la mythologie mexica, et plus généralement dans la mythologie méso-américaine, l'idée de la succession de mondes fruits de l'alternance de phases de construction et de destruction. Enfin, les récits des sacrifices font souvent état d'un acharnement sur le cadavre. Décollation, écorchement et démembrement observés dans nombre de rituels sont autant de pratiques qui accompagnent l'arrachement du cœur de la victime. Pourtant, ces permanences ne doivent pas nous faire mésestimer la part de contingence qu'il peut y avoir dans les mythes.

Le monolithe de Coyolxauhqui se rattache incontestablement au mythe de la naissance de Huitzilopochtli, or nous sommes convaincu que ce mythe doit s'analyser à la lumière du climat d'instabilité, des rapports de force, des guerres, des intrigues

35. Tezozómoc 1980, 227-233 et Durán 1967, 2, 27-60.

entre lignages et seigneuries caractéristiques du Plateau central au ^{xv}^e siècle. Durant la période qui court de la création de Tenochtitlan en 1325 à sa fin brutale moins de deux siècles plus tard, il est inconcevable que la mythologie et les rituels en vigueur à cette époque n'aient pas reflété les enjeux agitant la société mexicaine et ses relations avec les autres cités.

La force des auteurs de l'histoire mettant en scène Huitzilopochtli et sa sœur est d'être parvenu à condenser en un seul récit, un enchevêtrement de mythes relatant simultanément la création du monde, la victoire d'une divinité sur une autre, la fondation de la cité d'un peuple, la légitimité d'un nouveau pouvoir, autant d'événements se conjuguant pour dessiner en filigrane le devoir des *macehualtin*, des « gens du commun », à l'égard de leur chef, de leur cité, de leur dieu et du cosmos plus généralement : obéir et servir. Et pour exprimer ces multiples messages en un seul, quel meilleur support que le corps, en l'espèce le corps démembré de Coyolxauhqui.

Empressons-nous d'ajouter que pour nous, un mythe ne saurait se résumer en une succession plus ou moins réussie de rapports de polarité, en un agencement astucieux d'une panoplie de motifs et en une juxtaposition plus ou moins heureuse de thèmes. Le secret du mythe réside précisément dans sa capacité à construire à partir de ces polarités, ces motifs et ces thèmes une histoire originale.

Nul doute que le récit de la fondation de Mexico a été élaboré bien après cette même fondation, la venue des *Mexica* s'apparentant probablement plus à une installation progressive sur une localité déjà existante qu'à une création *ex nihilo*³⁶. Ce récit, cette réécriture de l'histoire furent probablement l'œuvre d'Itzcoatl et de ses conseillers. Au terme de cette approche, nous avons conscience que nombre d'éléments de notre réflexion doivent être complétés, réinterprétés, corroborés, discutés, amendés, voire contredits par des investigations complémentaires. Mais nous sommes convaincu de la nécessité de rapprocher le mythe de la naissance de Huitzilopochtli d'un contexte historique pour en tirer tous les enseignements qu'il recèle. Ce travail se veut modestement un premier pas dans cette direction. Enfin, si était vérifiée l'intentionnalité politique que nous supposons dans ce mythe, quel statut donner alors à cette histoire si l'on admet comme l'écrit Nicole Belmont que « la mythologie est générée et fonctionne dans l'histoire, sans doute, des hommes, mais presque totalement en dehors de leur volonté »³⁷ ?

Patrick SAURIN

Docteur en histoire

36. Graulich 1987, 207.

37. Nicole Belmont, citée par Kamieniak 2003, 11.

Fig. 1 – Monolithe représentant la déesse Coyolxauhqui décapitée et démembrée
(photographie : Marco Antonio Pacheco / Raíces, *Arqueología Mexicana*)

Fig. 2 – Détail de la planche XVI du *Codex Nuttall* représentant la princesse Trois Silex Quechquemiltl de coquillage en train de donner le jour à sa fille (photographie : Marco Antonio Pacheco / Raíces, *Arqueología Mexicana*)

Références bibliographiques

- AGUILERA C. (1978), *Ensayo iconográfico*, Mexico, BNAH-INAH.
- AGUILERA C. (2001), *Coyolxauhqui. The Mexica Milky Way*, Lancaster, Labyrinthos.
- BONNEFOY Y. (éd.) (1981), *Dictionnaires des mythologies*, Paris, Flammarion, 2 vol.
- BOTTÉRO J., KRAMER S.N. (2000), *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard.
- DURÁN D. (1967), *Historia de las Indias de Nueva España*, Mexico, Porrúa, 2 vol.
- GONZÁLEZ TORRES Y. (1975), *El culto a los astros entre los Mexicas*, Mexico, SEP.
- GRAULICH M. (1987), *Mythes et Rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, Académie royale de Belgique.
- GRAULICH M. (2000), « Más sobre la Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco », *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 31, p. 77-94.
- HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS (2002), in *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, R. Tena (éd. et trad.), Mexico, Conaculta.
- HISTOIRE DU MÉCHIQUE (1905), manuscrit français inédit du XVI^e siècle, texte publié par É. de Jonghe, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 2, p. 1-41.
- KAMIENIAK J.-P. (2003), *Mythe et Fantasme*, Paris, Delachaux et Niestlé.
- LEYENDA DE LOS SOLES (2002), in *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, R. Tena (éd. et trad.), Mexico, Conaculta.
- LÓPEZ AUSTIN A. (1987), « The Masked God of Fire », in *The Aztec Templo Mayor*, E. Hill Boone (éd.), Washington, Dumbarton Oaks, p. 257-292.
- MATOS MOCTEZUMA E. (1991), « Las seis Coyolxauhqui : variaciones sobre un mismo tema », *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 21, p. 16-29.
- MATOS MOCTEZUMA E. (1994), *The Great Temple of the Aztecs. Treasures of Tenochtitlan*, Londres, Thames and Hudson.
- SAHAGÚN Fray B. de (1993), *Primeros Memoriales*, édition en fac-similé, photographies de F. Anders, Norman, University of Oklahoma Press.
- SAHAGÚN Fray B. de (2002), *Historia General de las cosas de Nueva España*, Mexico, Conaculta, 3 vol.
- SAURIN P. (1999), *Teocuicatl. Chants sacrés des anciens Mexicains*, Paris, Publications scientifiques du Muséum (Mémoires de l'Institut d'ethnologie).
- SÉJOURNÉ L. (1982), *La Pensée des anciens Mexicains*, Paris, Maspéro (Fondations).
- SELER E. (1904), « Die religiösen Gesänge der alten Mexicaner », in *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, vol. 2, Berlin, A. Asher & Co.
- SOUSTELLE J. (1979), *L'Univers des Aztèques*, Paris, Hermann.
- STUART D. (2003), « La ideología del sacrificio entre los Mayas », *Arqueología Mexicana*, vol. XI, n° 63, p. 24-29.

TEZOSÓMOC F.A. (1980), *Crónica Mexicana*, Mexico, Porrúa.

TEZOSÓMOC F.A. (1992), *Crónica Mexicáyotl*, Mexico, UNAM.

THE CODEX NUTALL (1975), *A Picture Manuscript from Ancient Mexico : The Peabody Museum Facsimile*, New York, Dover Publications.

TORQUEMADA Fray J. de (1943), *Monarquía Indiana*, vol. 1, Mexico, Chávez Hayhoe.

UMBERGER E. (1987), « Events Commemorated by Date Plaques at the Templo Mayor : Further Thoughts on the Solar Metaphor », in *The Aztec Templo Mayor*, E. Hill Boone (éd.), Washington, Dumbarton Oaks, p. 411-450.