



ENTRE CIEL ET TERRE

Climat et sociétés

Esther Katz, Annamária Lammel et Marina Goloubinoff
(éditeurs scientifiques)



Pluie, vent, foudre, éclairs, tornades, typhons... ces étranges phénomènes climatiques provoquent universellement incertitudes et peurs. De tous temps, les hommes ont cherché à les prévoir, à se les concilier, mais nul n'est parvenu à les maîtriser. Pire encore, les aléas du climat semblent par-tout s'aggraver.

A l'heure où se multiplient les interrogations et les controverses sur les causes et les conséquences des changements climatiques, il importe que les sciences humaines se penchent sur les relations que les hommes entretiennent avec le climat. *Entre ciel et terre : climat et sociétés* rassemble ainsi les contributions de vingt-six chercheurs sur ce thème encore peu exploré.



L'ouvrage montre que si la plupart des sociétés sont encore tributaires de leur climat, la manière de s'y adapter et de se le représenter leur est propre. Les savoirs sur le temps, accumulés au fil des générations, ne sont plus respectés en certains endroits, du fait de la transformation des modes de vie et de la mondialisation. Cet héritage culturel, précieux pour la compréhension et la gestion d'un fragile équilibre entre l'homme et la nature, mérite d'être reconsidéré à la lumière des changements rapides et de l'augmentation des risques climatiques. Ces pages dessinent les premiers contours d'une anthropologie du climat.



Un ouvrage de 510 pages au format 16 x 24 cm co-édité et diffusé par l'IRD et les éditions Ibis Press au prix public de 35 euros ttc.

Pour commander auprès de l'IRD
<http://www.bondy.ird.fr/editions>
diffusion@bondy.ird.fr
ou IRD éditions
32 avenue Henri Varagnat
93143 Bondy cedex
Tél. 01 48 02 56 49

Pour commander auprès d'Ibis Press
<http://www.ibispress.com>
contact@ibispress.com
ou Ibis Press
23 rue Servan
75011 Paris
Tél. 01 43 71 28 87



ENTRE CIEL ET TERRE

Climat et sociétés

Esther Katz, Annamária Lammel et Marina Goloubinoff
(éditeurs scientifiques)

IBIS
PRESS

IRD
ALTISS

Sommaire

Éléments pour une anthropologie du climat
Esther Katz, Annamária Lammel & Marina Goloubinoff

LE CLIMAT : SAVOIRS ET REPRÉSENTATIONS
Ethnopsychologie et climats en Grèce ancienne.
Bernard Sergent

Des humeurs, des saints et du temps. Climat et santé chez les
P'urhépecha de la Sierra Tarasca (Michoacan, Mexique).
Élizabeth Motte-Florac

Rites,représentations et météorologie dans la Terre de la Pluie
(Mixteca, Mexique).
Esther Katz

Les couleurs du vent, la voix de l'arc-en-ciel.
Perception du climat chez les Totonagues (Mexique).
Annamária Lammel

Savoirs et pratiques liées aux variations saisonnières
chez les pêcheurs viii du Congo.
Jean-Claude Nguinguir

La rose des vents et l'orientation en Bretagne.
Catherine Corvec

Neiges en Margeride.
Hivers paysans dans une région de montagne française.
Martin de La Soudière

MÉTÉOROLOGIE SCIENTIFIQUE ET POPULAIRE
OBSERVATION ET PRÉVISION DU TEMPS QU'IL FAIT
Notre temps quotidien.
Pour une ethnographie de la météorologie ordinaire.
Martin de La Soudière

Demandes sociales,savoirs populaires et observation
météorologique scientifique en France au XIX^e siècle.
Le cas des Sociétés savantes de province.
Valentin Pelosse

Ethno-meteorology : a modern view about folk signs.
Vyasheslav Rudnev

Entre bonnes et mauvaises années au Sahel.
Climat et météorologie populaire en pays soninké
(Mauritanie,Sénégal)au XIX^e et XX^e siècles.
Monique Chastanet

CLIMAT,VARIATIONS SAISONNIÈRES ET CALENDRIERS
Saisons mouvantes, prévisions, présages et décisions
chez les Peul du Yatenga (Burkina Faso).
Anne Bergeret

Lire la lune : Cours du temps, rythmes climatiques et
pratiques agricoles. L'exemple des communautés rurales
des Hautes Terres centrales de Madagascar.
Chantal Blanc-Pamard & Hervé Rakoto Ramiarantsoa

Le "chemin de croix" de l'eau. Climat, calendrier agricole et
religieux chez les Nahuas du Guerrero (Mexique).
Aline Hémond & Marina Goloubinoff

Perception du climat et calendrier agricole
chez les Fon du sud du Togo et du Bénin.
Dominique Juhé-Beaulaton

RITES DE PLUIE, PRÊTRES, CHAMANES ET MAGICIENS
L'action rituelle pour la pluie (Anti-Atlas, Maroc du Sud).
Narijs El Alaoui

Climat et activités saisonnières dans une communauté
forestière du Kivu (République Démocratique du Congo).
Denis Malasi Ngandu

Les Khmers et la pluie.
Marie-Alexandrine Martin

Temps,pouvoir et société dans les communautés
aymaras de l'altiplano (Bolivie).
Gilles Rivière

Southeast European weather magicians :
Indo-European agrarian shamanism.
Éva Pócs

LES ALÉAS DU CLIMAT
Saint Gaudérique et la pluie dans les Pyrénées catalanes :391
de la fertilité aux grandes inondations.
Jean-Louis Olive

Risque climatique et changement social
dans la région de Maradi (Niger).
Anne Luxereau

La pluie et le soleil,le soleil avec la lune.
Climat, anomalies du ciel et maladies des plantes
dans les Andes vénézuéliennes.
Pascale de Robert

Quand sécheresse se conjugue avec "conjoncture".Les aléas
contemporains du climat selon les Gouro de Côte d'Ivoire.
Claudie Haxaire

Le rôle de l'information dans les attitudes et les opinions
individuelles face aux changements climatiques. Enquête
comparative au Québec (Canada) et dans le sud-est de la France.
Judith Epstein

**Esther KATZ,
Annamária LAMMEL,
Marina GOLOUBINOFF
(éditeurs scientifiques)**

ENTRE CIEL ET TERRE

Climat et sociétés

Éditions Ibis Press
8 rue des Lyonnais
75005 Paris

Éditions IRD
32, rue Henri Varagnat
93143 Bondy

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS	11
<i>Esther Katz & Marina Goloubinoff</i>	
INTRODUCTION	
Éléments pour une anthropologie du climat	15
<i>Esther Katz, Annamária Lammel & Marina Goloubinoff</i>	
LE CLIMAT : SAVOIRS ET REPRÉSENTATIONS	
Ethnopsychologie et climats en Grèce ancienne.	25
<i>Bernard Sergent</i>	
Des humeurs, des saints et du temps. Climat et santé chez les P'urhépecha de la Sierra Tarasca (Michoacan, Mexique).	39
<i>Élizabeth Motte-Florac</i>	
Rites, représentations et météorologie dans la Terre de la Pluie (Mixteca, Mexique).	63
<i>Esther Katz</i>	
Les couleurs du vent, la voix de l'arc-en-ciel.	89
Perception du climat chez les Totonèques (Mexique).	
<i>Annamária Lammel</i>	
Savoirs et pratiques liées aux variations saisonnières chez les pêcheurs vili du Congo.	109
<i>Jean-Claude Nguingiri</i>	
La rose des vents et l'orientation en Bretagne.	121
<i>Catherine Corvec</i>	
Neiges en Margeride.	143
Hivers paysans dans une région de montagne française.	
<i>Martin de La Soudière</i>	

MÉTÉOROLOGIE SCIENTIFIQUE ET POPULAIRE : OBSERVATION ET PRÉVISION DU TEMPS QU'IL FAIT

Notre temps quotidien. 163
Pour une ethnographie de la météorologie ordinaire.
Martin de La Soudière

Demandes sociales, savoirs populaires et observation 171
météorologique scientifique en France au XIX^e siècle.
Le cas des Sociétés savantes de province.
Valentin Pelosse

Ethno-meteorology : a modern view about folk signs. 183
Vyasheslav Rudnev

Entre bonnes et mauvaises années au Sahel. 189
Climat et météorologie populaire en pays soninké
(Mauritanie, Sénégal) au XIX^e et XX^e siècles.
Monique Chastanet

CLIMAT, VARIATIONS SAISONNIÈRES ET CALENDRIERS

Saisons mouvantes, prévisions, présages et décisions 213
chez les Peul du Yatenga (Burkina Faso).
Anne Bergeret

Lire la lune : Cours du temps, rythmes climatiques et 233
pratiques agricoles. L'exemple des communautés rurales
des Hautes Terres centrales de Madagascar.
Chantal Blanc-Pamard & Hervé Rakoto Ramiarantsoa

Le "chemin de croix" de l'eau. Climat, calendrier agricole et 253
religieux chez les Nahuas du Guerrero (Mexique).
Aline Hémond & Marina Goloubinoff

Perception du climat et calendrier agricole 277
chez les Fon du sud du Togo et du Bénin.
Dominique Juhé-Beaulaton

rites de pluie, prêtres, chamanes et magiciens

L'action rituelle pour la pluie (Anti-Atlas, Maroc du Sud). 299
Narjys El Alaoui

Climat et activités saisonnières dans une communauté forestière du Kivu (République Démocratique du Congo). 321
Denis Malasi Ngandu

Les Khmers et la pluie. 339
Marie-Alexandrine Martin

Temps, pouvoir et société dans les communautés aymaras de l'altiplano (Bolivie). 357
Gilles Rivière

Southeast European weather magicians : 375
Indo-European agrarian shamanism.
Éva Pócs

LES ALÉAS DU CLIMAT

Saint Gaudérique et la pluie dans les Pyrénées catalanes : 391
de la fertilité aux grandes inondations.
Jean-Louis Olive

Risque climatique et changement social 417
dans la région de Maradi (Niger).
Anne Luxereau

La pluie et le soleil, le soleil avec la lune. 433
Climat, anomalies du ciel et maladies des plantes
dans les Andes vénézuéliennes.
Pascale de Robert

Quand sécheresse se conjugue avec "conjoncture". Les aléas 457
contemporains du climat selon les Gouro de Côte d'Ivoire.
Claudie Haxaire

Le rôle de l'information dans les attitudes et les opinions 481
individuelles face aux changements climatiques. Enquête
comparative au Québec (Canada) et dans le sud-est de la France.
Judith Epstein

ANNEXE

Pistes bibliographiques. 505
Esther Katz

LE “CHEMIN DE CROIX” DE L’EAU CLIMAT, CALENDRIER AGRICOLE ET RELIGIEUX CHEZ LES NAHUAS DU GUERRERO (MEXIQUE)

Aline HÉMOND* & Marina GOLOUBINOFF**

RÉSUMÉ

Dans la région nahua du haut bassin du fleuve Balsas, zone semi-aride de l'état du Guerrero (Mexique), tout ce qui touche à la pluie est d'un intérêt crucial. En effet, la crainte que les eaux du ciel se “tarissent” est vive, l'essentiel de l'agriculture étant tributaire d'une bonne saison des pluies. Nous nous proposons dans cet article de décrire les activités agricoles annuelles en les mettant en correspondance, d'une part, avec les phénomènes météorologiques observables à des moments précis de l'année et, d'autre part, avec les rites agraires qui leur sont associés. Nous insisterons sur les fêtes patronales qui ponctuent le cycle agricole et qui sont aussi une manière d'évoquer le rapport à l'environnement et en l'occurrence aux changements climatiques. Nous décrirons également le rôle des entités surnaturelles responsables de la formation des nuages et de l'arrivée des eaux pour ainsi dégager les spécificités symboliques du rapport homme-climat propre à cette région.

ABSTRACT

Water's “Via Crucis”

Climate and the agrarian and religious calendars of the Nahua of Guerrero (Mexico)

In the semi-dry Nahua region of the Balsas river in Guerrero State, Mexico, everything that concerns rain is fundamental. As agriculture depends on a good rainy season, it is much feared that heaven's water will dry up. Annual agricultural activities are described in this article and linked to meteorological phenomena observed throughout the year and associated with agrarian rites. We focus on saints' festivals which punctuate the agricultural cycle and also reveal the relationship people establish with their environment and, in this case, with climate change. The symbolic specifics of the relationship between people and climate in this region are examined through the role of supernatural entities who are responsible for clouds and coming of the rains.

* Ethnologue, CIESAS-DF, Juarez 87, 1400 Tlalpan, Distrito Federal, Mexique

E-mail : alinehemond@hotmail.com

** Ethnologue, ICRAF, Jalan CIFOR, Situ Gede, Sindangbarang, Bogor Barat 16680, Indonésie

E-mail : mgoloubinoff@hotmail.com

Les Indiens Nahuas du bassin du fleuve Balsas sont extrêmement dépendants des aléas climatiques car, dans cette région semi-désertique, les précipitations sont parmi les plus faibles du Mexique. Les Nahuas pratiquent en majorité une agriculture pluviale dite de *temporal*, même si des techniques d'irrigations élaborées sont utilisées à certains endroits du fleuve Balsas. Quand les pluies arrivent en retard ou tombent trop irrégulièrement, la récolte est compromise, ce qui génère une forte angoisse au sein de la population. Seule une relation profonde, régulière et ritualisée avec les êtres surnaturels responsables des éléments peut pallier cette incertitude.

Nous nous proposons de parcourir le cycle annuel en décrivant les activités agricoles, mises en correspondance avec des phénomènes météorologiques observables à des moments précis de l'année, de même que les rites agraires qui lui sont associés pour en dégager ainsi les spécificités symboliques et le système de représentation.

Les données présentées ici ont été recueillies au cours d'un travail de terrain de plusieurs années dans les villages des Nahuas *amateros*, producteurs des artisanats de peinture sur papier d'écorce (*amates*), et de séjours plus brefs dans la région nahua voisine du centre proche de Chilapa, en particulier dans les villages d'Acatlán et de Zitlala (cf. fig. 1)¹.

SITUATION DE L'ÉTUDE

L'état du Guerrero, situé dans le sud-ouest du Mexique, abrite une population indienne importante dont l'ethnie majoritaire, les Nahuas, se concentre en particulier dans la région administrative du Centre et du Nord. Sur les 7 millions d'Indiens que compte actuellement le pays (sur une population totale de plus de 80 millions de personnes), les Nahuas représentent l'ethnie la plus importante avec plus d'un million d'individus (*IX Censo general de población y vivienda, 1990*). Originaires du nord-ouest du pays, ils arrivèrent par vagues successives jusqu'au Plateau Central et aux régions voisines. L'une des branches les plus connues de cette ethnie est sans doute celle des Aztèques qui fondèrent Mexico-Tenochtitlan, capitale d'un empire prospère qui fut ensuite détruit par les armées de Cortez. Les Nahuas du Guerrero sont issus

1. Notre travail de terrain s'est déroulé dans le cadre d'une thèse de Doctorat en Ethnologie à l'Université de Paris X-Nanterre, sous la direction de Danièle Dehouve. Ces recherches ont été financées par une bourse des Ministères des Affaires Étrangères français et mexicain, de 1986 à 1988 pour M. Goloubinoff, et de 1987 à 1989 pour A. Hémond. L'obtention de la Bourse Lavoisier du Ministère des Affaires Étrangères français en 1989, pour M. Goloubinoff et d'une allocation "Jeune Chercheur" du service des "Aires Culturelles" du Ministère de la Recherche et de l'Éducation Nationale français en 1991 pour A. Hémond, ont permis d'effectuer des missions complémentaires. Nous avons également reçu un financement de la part du CEMCA. Des enquêtes sur la symbolique climatique et les techniques de divination ont été effectuées en juillet 1993 et en juin 1995 par M. Goloubinoff. Des crédits accordés par l'URA 882 APSONAT (Appropriation et Socialisation de la Nature) du CNRS ont permis également à A. Hémond d'effectuer une mission en juin-juillet 1995.

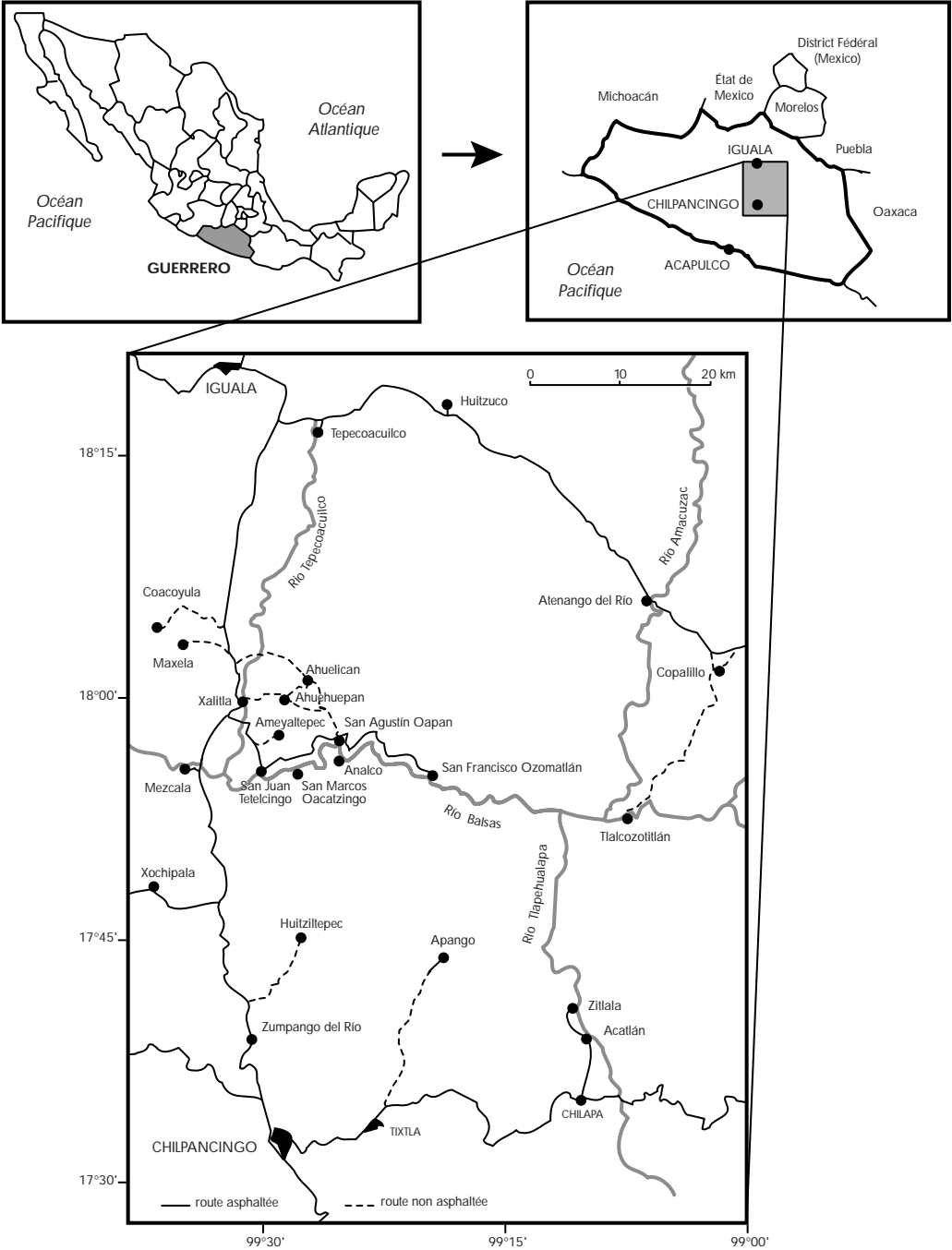


Fig. 1 : Localisation des villages nahuas des régions Centre et Nord de l'état du Guerrero

d'une migration antérieure à celle des Aztèques (XII^e siècle). Après avoir été soumis à leurs "cousins" de Tenochtitlan au XIV^e siècle, ils subirent la conquête des Espagnols au XVI^e siècle. À l'époque coloniale, la région du Nord-Guerrero connut une grande activité autour des mines d'argent, dont les principales furent Taxco et Zumpango. Les habitants furent contraints d'y travailler pour payer les tributs. Mais les Nahuas qui se trouvaient au bord du Balsas échappèrent néanmoins aux *congregaciones* (remaniement territorial déplaçant et concentrant des villages) grâce à leurs fonctions de passeurs. En effet, leur activité était d'une importance capitale pour l'économie de la région, longeant le *Camino real* qui reliait le port d'Acapulco à la ville de Mexico. Les Nahuas du Balsas sont parmi les rares habitants de la région à être restés sur les mêmes terres depuis le XII^e siècle.

Les Nahuas sont traditionnellement des agriculteurs. Ils vivent de la culture pluviale du maïs (*Zea mays*) et des plantes qui lui sont associées, principalement les haricots (*Phaseolus acutifolius* et *Vigna unguiculata*), les courges (*Cucurbita spp.*) et le piment (*Capsicum annum*). Ils pratiquent diverses activités complémentaires en saison sèche, notamment la production d'un artisanat domestique destiné au marché local. Une petite fraction des villages situés dans la dépression du Balsas, à la hauteur du fleuve Mezcala (fig. 1), se consacre également depuis la fin des années 1950 à la production et au commerce d'artisanats touristiques, tout en continuant à pratiquer une agriculture d'auto-subsistance. Dans cette région semi-désertique, zone de transition entre les climats subhumide et semi-aride (Álvarez, 1990 : 4), aux températures moyennes annuelles de 29,2°C, l'irrigation est très peu développée et les agriculteurs dépendent des précipitations, parmi les plus faibles de la zone tropicale du pays : moins de 700 mm de moyenne annuelle (cf. fig. 2). De plus, la saison des pluies accuse un retard de trois semaines à un mois par rapport à d'autres régions du Mexique comme le Plateau central. Elle ne commence qu'à la fin mai ou au début juin pour se terminer à la fin septembre/mi-octobre. Ces conditions climatologiques entraînent la perte des récoltes sur un bon nombre d'années. L'on comprend donc pourquoi les éléments climatiques occupent une place prépondérante dans les pensées et les pratiques des Nahuas.

ALTERNANCES ET COMPLÉMENTARITÉS NÉCESSAIRES À LA VIE

Dans le marquage du temps, le calendrier religieux catholique joue un rôle primordial, puisque les Nahuas ont été christianisés après la Conquête, comme la majeure partie des populations indiennes du Mexique. On se sert du calendrier catholique comme point d'ancrage pour baliser les temps de préparation ou les temps forts de l'année. Celle-ci est conçue de façon cyclique en relation avec les travaux agricoles, comme c'était le cas chez les anciens Mexicains, qui se servaient de calendriers rituels. Le maïs, en tant qu'élément de base de l'alimentation, occupe une place tout à fait remarquable dans la symbolique et les mythes de création. Les rituels agraires célèbrent en particulier l'association homme-maïs.

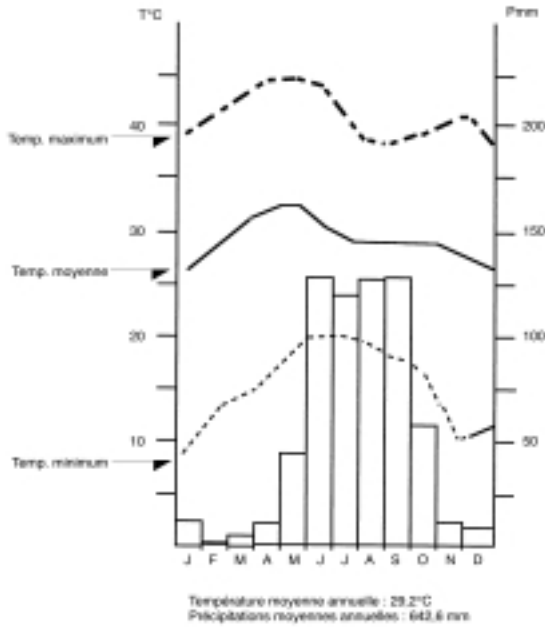


Fig. 2 : Graphique des températures et précipitations

Source : Station météorologique de San Juan Tetelcingo (In Alvarez, 1990, fig. 3).

La région est marquée par l'alternance entre une saison sèche d'octobre à mai, où ne tombent que 25 mm d'eau en moyenne, et la saison humide de juin à septembre, où se concentrent toutes les précipitations. Le contraste est saisissant dans les paysages de la vallée du fleuve Balsas, qui passent de collines desséchées aux tons ocres à une végétation florissante et abondante recouvrant les flancs rocheux naguère pelés. Cette alternance si frappante n'est cependant pas conçue dans l'esprit des villageois comme une opposition mais comme une complémentarité, l'une donnant naissance à l'autre. Les villageois ne souhaitent pas qu'il pleuve tout le temps, ce qui ne conviendrait pas au maïs qui a aussi besoin de soleil pour croître. Tout l'art réside en fait dans l'obtention de l'élément idoine — eau ou soleil — en quantité désirée et à son alternance dans un moment précis de la croissance de la plante. Ce sont ces principes croisés de chaleur et d'humidité d'une part, de sécheresse et de froid d'autre part, qui donnent naissance à la vie et sont nécessaire à sa croissance (cf. López-Austin, 1980 ; Katz, dans ce volume). Ces catégories s'insèrent dans une conception plus vaste du principe de vie partagée par tout être qu'il soit humain, animal ou végétal. Dans cette bi-polarité saison sèche-saison humide il existe, à l'intérieur de chaque saison, une parcelle de la saison qui lui est opposée. Ainsi au cœur de la saison sèche (mai-octobre), il y a une période autour de Noël où il peut pleuvoir. Inversement, dans la saison des pluies, est contenu un court laps de temps de sécheresse appelé *canícula* (canicule) qui engendre la crainte que les pluies ne reprennent pas.

Mise en place d'un nouveau cycle

Le début d'année

La fin décembre et le mois de janvier sont marqués par un climat qui, généralement, est sec et frais pour la région, surtout pendant la nuit. Il arrive même qu'il pleuve exceptionnellement en cette saison, comme nous l'avons déjà énoncé. Du fait de l'instabilité du temps durant 10 à 12 jours, cette période se prête à des rituels de prévision annuels. A partir du 1^{er} jour du mois de janvier, et cela pendant douze jours, les agriculteurs observent le temps de chaque journée, notant les nuages, les averses éventuelles, les vents, le temps de chaque journée qui donne la couleur générale du climat qu'il fera pendant un mois de l'année. Cette méthode de prévision du temps, appelée *cabañuelas*, est d'origine européenne mais s'appuie également sur des systèmes indigènes (Katz, 1994). Elle est appliquée avec des variantes locales dans de nombreuses régions du Mexique. L'intérêt de cette pratique est donc d'établir un pronostic de la pluviosité à venir et d'adapter les différentes tâches agricoles en conséquence. Par exemple, la date des semailles qui se situent généralement autour du 13 juin (fête de saint Antoine) peut être avancée ou reculée si l'on sait que les pluies seront abondantes et régulières ou encore, sporadiques.

La période suivante de février-mars est marquée par le passage des vents. Le dictionnaire mexicain dit : "*Febrero loco, Marzo otro poco*" ("février fou, mars encore un peu"). Les vents, ou *aires*, appelés *yeyekamê* en nahuatl moderne local, chargés de poussière, sont cause de maladies respiratoires². Néanmoins, ils sont considérés comme nécessaires car ils "balayent" et "nettoient", préparant le chemin pour l'arrivée de la pluie. Mais on regroupe aussi sous ce terme des êtres surnaturels aux fonctions assez diverses. Ils sont protecteurs de lieux et de sources d'eau mais ils sont aussi liés à la terre. Par leur action desséchante et balayante, certains peuvent provoquer chez les humains des maladies dites "chaudes" (*calientes*) telles que les maux de têtes causés par les tourbillons d'air appelés *comalacotzin pitzawak* et *comalacotzin tomawak* (Audenet & Goloubinoff, 1993)³. D'autres *aires* vivant dans l'eau suscitent des maladies "froides", comme les rhumatismes par exemple. Cet aspect pathogène n'est qu'une de leurs facettes. On les valorise par ailleurs pour leur aspect bénéfique : ils jouent également le rôle d'annonceurs de la pluie puisqu'ils "préparent son arrivée". Il est d'ailleurs probable que ce que l'on appelle aujourd'hui *aires* étaient regroupés dans des catégories différentes à l'époque aztèque, celles des *ehecamê* et des *tlaloquê*. Les *ehecamê*, ou vents aztèques, étaient les serviteurs de Quetzalcoatl, sous la forme d'Ehecatl, dieu du vent dont la fonction était de préparer le chemin pour Tlaloc le dieu de la pluie, pluies qui n'arrivent que deux mois plus tard. Ehecatl avait comme attribut une conque marine et un animal

2. Les termes espagnols seront indiqués en italique, les termes nahuas en italique et soulignés.

3. Sur les rapports entre maladies et *aires*, cf. Motte Florac, dans ce volume.

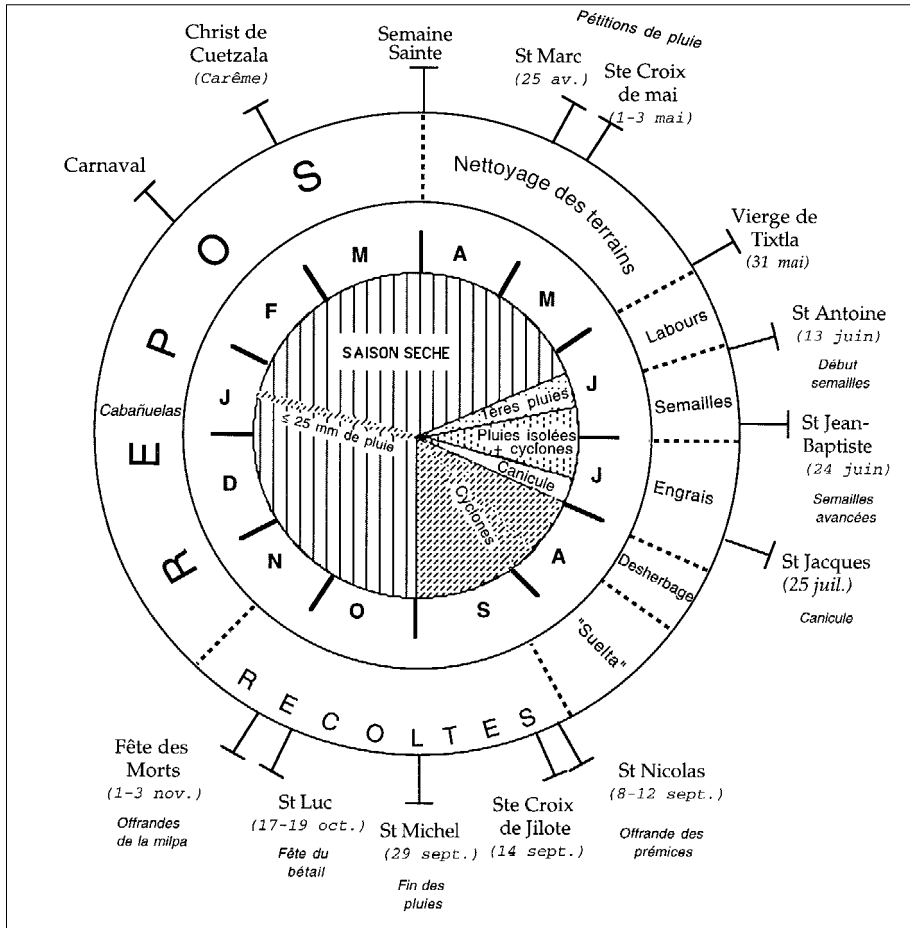


Figure 3 : Calendrier climatique, agricole et religieux

amphibien. Cette conque reproduisait, en passant par sa spirale, le bruit du vent, ce qui crée une liaison symbolique entre le vent, la pluie et la mer⁴ ; on construisait à cette divinité des temples circulaires et ses prêtres portaient des chapeaux coniques, tous symboles évoquant le mouvement circulaire du tourbillon dont l'image est encore très présente chez les Nahuas actuels. D'autre part, on distinguait les *tlaloqué*, serviteurs du dieu de la pluie, Tlaloc⁵. La mythologie aztèque les représentait sous forme de nains, vivant en haut des montagnes, là où se condensent les nuages (Sahagún, 1992). Les Nahuas modernes décrivent toujours certains *aires*, en particulier ceux qui président au monde aquatique, sous les traits de nains.

4. Sur la conception aztèque des pluies procédant de la mer, voir Broda (1991).

5. Rappelons que les personnes qui mouraient foudroyées ou d'une maladie de peau allaient dans le Tlalocan, le paradis de Tlaloc, où ils aidaient le dieu dans sa tâche (Sahagún, 1992).

Le Carnaval

Le Carnaval, qui en Europe signifiait le retour prochain du printemps, a été introduit au Mexique où il est perçu également comme un rite propiciatoire, bien que le contexte culturel et les conditions climatiques soient différents. L'époque du Carnaval (février) est considérée comme une période de transition, de préparation et de gestation. Elle est marquée par un rituel d'inversion — les hommes se déguisent en femme —, des parodies de mariage et des formes de charivari. Pour éviter que des tendances centripètes ne menacent la société d'éclatement, le Carnaval ouvre un espace d'expression à la remise en question de l'ordre social par l'humour. Après cela, tout peut revenir à la normale jusqu'à l'année suivante. Dans le village de Xalitla, on parodie un mariage avec deux mannequins. Le "clou" de cette mascarade se produit lorsque les fiancés "éconduits" font éclater des pétards pour exprimer leur "mécontentement". Ce rituel a une fonction d'exutoire puisqu'il "malmène" l'ordre social mais il relève aussi d'une symbolique de fertilité, celle d'une nouvelle génération. Rappelons que le Carnaval précède le Carême, période pendant laquelle on n'avait pas autrefois le droit de se marier. L'Église tolère dorénavant les mariages pendant cette période, même si les Anciens de la communauté le désapprouvent.

Le Carnaval est donc une période charnière pendant laquelle se joue une des "premières manches" dans la lutte pour la prospérité future du village. Cela est mis en évidence, sur le plan symbolique, par les combats qu'engagent les *nahuales* pour l'eau, à cette époque de l'année. Les *nahuales* sont les *alter ego* de certains individus qui opèrent sur un plan "magique" pour des intérêts personnels mais également en faveur de leur communauté. Une certaine catégorie appelée *caballero* ("cavalier"), qui se manifeste sous la forme de comète ou d'étoile filante, est notamment spécialisée dans la tâche de chercher des sources d'eau, de garder celles de leur communauté ou d'accaparer celles des villages voisins au profit de leur communauté. Ils se montrent particulièrement actifs à cette époque de l'année en engageant des combats nocturnes qui peuvent se solder par la mort des protagonistes⁶.

Le Carême

Exception faite des quelques parcelles d'irrigation, il y a peu d'activités agricoles en ces mois de février et de mars. C'est le moment des pèlerinages de Carême qui sont considérés comme un temps de préparation et d'attente active. Ceux-ci jouent un rôle capital dans la cohésion sociale en favorisant les échanges

6. La croyance en la nécessité des "lutes nocturnes" pour assurer la survie d'un groupe existait aussi dans certaines parties de l'Europe. Nous pensons en particulier aux *benandanti*, ces magiciens agraires du Frioul en Italie, qui étaient chargés de protéger les récoltes (Ginzburg, 1984).

entre villages. Le maïs commence à manquer, on cherche à renforcer les liens intercommunautaires d'où l'importance des fêtes déjà évoquées qui prennent alors aussi une dimension économique de subsistance. On peut ainsi échanger les denrées que l'on possède contre d'autres qui font déjà défaut.

Chaque vendredi de Carême a lieu une fête dans un village en l'honneur d'un saint patron. Cuetzala, village situé près de Teloloapan, est le pèlerinage majeur de la région en cette époque. Il se double d'une foire où se rassemblent les villages indiens et métis des environs. Il se déroule en même temps que celui de Chalma qui se situe sur le Plateau Central, dans l'état de Mexico et qui est l'un des plus hauts lieux de pèlerinage du pays. On vient de tout le Mexique y adorer un Christ qui est réputé pour exaucer les vœux les plus difficiles à réaliser et de nombreux groupes indiens exécutent des danses rituelles sur le parvis de l'église⁷. Une parenté symbolique relie le Christ de Cuetzala à celui de Chalma, que l'on dit être frères. Plus modeste, le pèlerinage de Cuetzala n'est connu que des habitants du Nord du Guerrero mais il tire un certain prestige de sa "parenté" avec Chalma. A Cuetzala, on vient adorer un crucifix qui, dit-on, aurait surgi de la source locale. Les pèlerins essayent d'apercevoir une croix dans l'eau du bassin. C'est un signe ambigu : en effet, ceux qui ont la grâce de contempler cette vision se considèrent comme bénis ; mais cela peut présager aussi de leur entrée prochaine dans le Royaume des Cieux... A côté de la source actuellement canalisée dans un bassin, on a construit une chapelle. Les gens cherchent auprès du bassin des cailloux en forme de grains de haricot, de pastèques, etc., considérés comme signes de chance pour les récoltes futures. Cette coutume est attestée dans d'autres endroits du Guerrero (Neff, 1994).

En cette époque de l'année, il fait extrêmement chaud et certains pèlerins effectuent toujours ce voyage à dos d'âne, selon le tracé traditionnel à travers les collines. Au terme de un ou deux jours de route sous un soleil torride (après avoir "offert" leur sueur en sacrifice), ils s'immergent avec délice dans le bassin dont l'eau, dit-on, a également des vertus thérapeutiques. Beaucoup ont actuellement le sentiment que la source est en train de se tarir. On surveille le niveau de l'eau qui semble baisser d'une année à l'autre, d'où une inquiétude vague : quelle faute a-t-on pu commettre ? Et si les pluies ne revenaient pas ? En effet, les Nahuas pensent que les calamités sont souvent la conséquence des fautes commises par un groupe ou des individus qui perturbent l'équilibre social et naturel⁸.

Cuetzala n'est qu'une étape dans ce "chemin de croix de l'eau" où il faut "mériter" les bienfaits futurs. La chaleur continue à augmenter et peut atteindre des pics de 40 à 45°C au mois de mai.

7. D'où l'expression populaire "*Ni yendo bailar à Chalma*" (Même en allant danser à Chalma ...) pour signifier que quelque chose est impossible à obtenir.

8. A ce sujet, voir Motte-Florac, dans ce volume.

La Semaine Sainte : “Si le grain ne meurt”...

La symbolique sacrificielle de la Semaine Sainte trouve un écho amplifié chez les Nahuas du Balsas. On suit la passion du Christ, on partage ses souffrances, pour mériter les bienfaits de la nature. Ce peuple agricole adhère à cette liturgie du Carême chrétien, moment d'attente et moment pénitentiel à la fois. L'attention se porte, non sur la résurrection du Christ en tant que telle, mais en tant que métaphore de la renaissance de la végétation.

Le Vendredi Saint, à l'heure la plus chaude, certains suivent la procession tête et pieds nus. Dans d'autres parties du Guerrero, à Taxco par exemple, des processions de pénitents défilent. La procession est divisée en deux parties, les hommes suivent le Christ, les femmes la Vierge comme cela se pratique un peu partout au Mexique mais aussi en Europe. Chacun des groupes part en sens opposé, pour se rencontrer dans un point stratégique du village, au centre (vers le presbytère juché sur une ancienne pyramide) en ce qui concerne le village de San Agustín Oapan, ou au bord du fleuve pour Xalitla. Tout le monde sue à grosses gouttes, l'eau étant l'élément métaphore du sang que le Christ a transpiré lors de sa passion. Dans l'esprit des participants, s'accomplit ici un acte sacrificiel puisque l'effort du Christ, le sang, est versé pour la fertilité. Les gens doivent être en compassion et éprouver des souffrances approchantes, pour qu'en se rachetant ils donnent l'énergie nécessaire à la renaissance d'une nouvelle vie⁹.

Si le Vendredi saint est placé sous le signe du sang et du sacrifice, le Samedi saint (*Sábado de Gloria*) est marqué par la symbolique de l'eau et de la fertilité. Dans tout le Mexique, on fête la gloire de la résurrection¹⁰ en s'aspergeant copieusement dans les rues et dans les maisons, où même en allant à la piscine ! La symbolique chrétienne est celle de l'eau lustrale qui permet de retrouver la pureté indispensable pour ressusciter avec le Christ. Dans la région de Xalitla, ce jour-là, les enfants sont mis à genoux devant l'autel familial et fouettés de manière à les faire pleurer “pour qu'ils grandissent” et “pour qu'ils se rappellent les souffrances du Seigneur” (on les consolera ensuite avec quelques friandises). Le même sort est réservé aux animaux et aux plantes que l'on souhaite voir prospérer durant l'année.

9. On pense ici à l'importance du sacrifice chez les Aztèques et à la conception du sang comme élément indispensable à la marche de l'univers (Duverger, 1979). En parallèle, le sang du Christ est le prix de la rédemption des humains. Les cultures européennes et la civilisation aztèque ont ceci en commun qu'elles sont marquées par le sacrifice et l'importance du don de sang. La différence réside en ce que, chez les Aztèques, le sacrifice doit être renouvelé régulièrement et concrètement pour que le soleil trouve l'énergie de poursuivre sa course. Dans le dogme catholique, le sacrifice du Christ a racheté une fois pour toute l'humanité, la libérant de la nécessité de recourir cycliquement aux sacrifices sanglants. Ce sacrifice est rappelé sous la forme de l'eucharistie puisqu'il y a transsubstantiation (le pain et le vin étant le corps du Christ).

10. C'est aussi un rappel de la traversée de la Mer Rouge.

Ce rite n'est pas sans rappeler l'ancienne coutume des Aztèques qui consistait à battre des enfants pour les faire pleurer afin de s'attirer les grâces de Tlaloc (Sahagún, 1992 ; Fournier, 1988).

Les prémices des champs irrigués sont déposées sur l'autel familial. Les aliments sucrés et farineux dominant : maïs, pastèques, melons ou courges et patates douces cuites dans du sucre. Certains paysans déposent aussi sur l'autel les graines des semailles futures afin de les faire bénir.

Favoriser la venue des pluies

De la Saint-Marc aux premières demandes de pluie

A partir de cette période, commence à proprement parler le cycle des pétitions de pluie. Les températures ont encore augmenté et atteignent facilement 40 à 45°.

Des processions et des rituels de pétition de pluie sont alors directement adressées aux divinités responsables de la pluie. Certains saints catholiques qui sont considérés comme les véritables responsables des précipitations, sont invoqués au même titre que des divinités. Beaucoup de saints ont d'ailleurs pris les attributs d'anciens dieux préhispaniques, en particulier saint Marc, fêté le 25 avril¹¹. Saint Marc est devenu la représentation catholique de Wuigo, le dieu de la foudre chez les Tlapanèques de la Montaña du Guerrero (Dehouve, 1987 : 357). Chez les Mixtèques de cette même région, saint Marc est appelé *Sávi*, comme l'ancien dieu de la pluie (Casas *et al.*, 1994 : 59-63). Dans d'autres régions du Guerrero, il s'est substitué à d'anciens dieux de la pluie et de la nouvelle végétation (Dehouve, 1975 : 216 ; Villela, 1990 : 2 & 9). Dans la région du Balsas, saint Marc est considéré comme le patron du *monte* (monde sauvage), des animaux et des doubles-animaux (*nahuales*) (Goloubinoff, 1994 ; Hémond, sous presse a). Territoire broussailleux et montagneux, le *monte* s'oppose au village, territoire socialisé des hommes (Katz, 1991 ; Hémond, 1994). A ce titre, c'est un territoire d'abondance où se forment les nuages et la pluie. Les villageois viennent faire bénir leurs graines par saint Marc. Comme cet évangéliste apparaît dans l'iconographie chrétienne accompagné d'un lion, les Nahuas considèrent que ce dernier représente son double-animal. Celui-ci, bien que ne faisant pas partie des grands prédateurs américains, rentre en effet dans la catégorie des félins, animaux associés à la pluie (en particulier le jaguar).

11. La fête de Saint-Marc était également la date des rogations majeures en Europe (Voragine, 1967 : 351). En Espagne cette fête était associée aux pluies de printemps (Mesa *et al.*, 1997), de même qu'en Italie : "*L'Apulie entière était en proie à la stérilité et pas une goutte de pluie n'arrosait cette terre. Alors il fut révélé que c'était un châtement de ce qu'on ne célébrait pas la fête de Saint-Marc. Donc on invoqua ce saint et on promit de fêter avec solennité le jour de sa fête. Le saint fit cesser la stérilité et renaitre l'abondance en donnant un air pur et une pluie convenable*" (Voragine, 1967 : 307).

Comme le résume un informateur : “*Saint Marc n’est-il pas accompagné de son lion ? Et le lion n’est-il pas le roi des animaux ? C’est pour cela qu’il les commande tous*” (Goloubinoff, 1994). C’est ainsi que saint Marc, sous la forme de son lion, est le patron des *nahuales*, associés eux aussi comme on l’a vu au *monte*, donc à la fertilité¹².

La Sainte-Croix de mai

D’importantes cérémonies sont organisées sur les montagnes entre le premier et le troisième jour du mois de mai, la Sainte-Croix (*Santa Cruz*) étant célébrée le 3 mai¹³. Les villageois déposent leurs offrandes au pied des croix et des calvaires, en haut des montagnes ou des collines avoisinantes¹⁴. La croix symbolise les cinq points cardinaux (les quatre plus le centre) et les quatre vents des différentes directions qui lui sont associés. Une couleur est attribuée à chaque direction, donc au vent correspondant. Ce symbolisme est patent dans la danse des *Coatlatlatzin* qui a lieu à Acatlán durant ces fêtes. Les danseurs font tourner un cylindre orné des cinq couleurs entrelacées en spirales qui évoquent le mouvement des vents-tourbillons.

Examinons maintenant le rôle de certains “messagers” de la pluie, comme le vautour (*zopilote*). Dans le village de San Agustín Oapan, l’offrande faite aux *aires* consiste en *mole de guajolote* (dindon en sauce pimentée) et en *tamales* (pâte de maïs fourrée de différents ingrédients) que plusieurs fillettes vont déposer en haut de la montagne au pied de la croix. Les villageois observent attentivement le vol des vautours (*zopilotes*). Si le premier à s’approcher de l’offrande est un vautour à tête rouge, cela laisse présager de bonnes pluies. Par contre, s’il est à tête noire, on dit que les précipitations de l’année risquent d’être moyennes ou mauvaises. A Zitlala, des offrandes de viscères de poulets et dindons sont également déposées auprès des croix, afin que les vautours descendent les manger (Suárez Jacome, 1978 : 9). Dans ce village, le *zopilote* à tête noire est associé au vent du nord, qui apporte “*la grêle, les gelées et la mauvaise pluie*” (*op.cit.* : 5)¹⁵ ; à Ostotempa il est dit que c’est le géant de l’est qui attire les bonnes pluies, ce qui correspond au *chichiltik yeyekatl* (air rouge) (Sepulveda, 1973 : 10). La couleur rouge est par

12. En Europe, on retrouve l’association entre le lion et le domaine agraire : des lions figuraient sur certaines des bannières des *benandanti* (Ginzburg, 1984 : 24).

13. Avant la réforme du calendrier catholique, la Sainte-Croix était fêtée deux fois par an : le 3 mai (Sainte-Croix de mai) et le 14 septembre (Sainte-Croix de septembre) (Voragine, 1967). On ne conserve officiellement que celle de septembre à l’heure actuelle.

14. Voir également Villela (1990) et Neff (1994).

15. C’est ce que confirme la météorologie moderne : Les *nortes* ou vents irréguliers venant du nord soufflent froid et avec irrégularité ; on les doit à la différence de pression entre l’anticyclone de Manitoba (Canada) et les pressions barométriques correspondantes du Golfe du Mexique (Sánchez, 1990 : 67).

conséquent associée au point cardinal oriental et le vautour à tête rouge auquel les Oapanecos laissent une offrande, serait le messager du vent rouge bénéfique de l'est. A Acatlán et Zitlala, les enfants, déguisés en vautours, exécutent une danse au bord du fleuve. On voit donc clairement que les vautours sont des messagers des vents. En mangeant les immondices et les cadavres, ces oiseaux contribuent au nettoyage de la terre. En cela, ils participent de la même symbolique que les vents qui balayent le ciel. Ces oiseaux sont également les grands nettoyeurs, purifiant le monde des immondices dans leur fonction de mangeur de vermine, de la même façon que les *aires* qui demeurent dans la montagne nettoient le ciel. A Xalitla, ce sont des fillettes qui, de même qu'elles apportaient les offrandes aux *zopilotes*, ont aussi pour tâche de laver les croix à l'aube pour appeler la pluie.

Autre "allié" de la pluie : le "tigre" (jaguar)¹⁶. Cet animal, qui vit généralement dans la brousse, les reliefs accidentés et les cavités, est lié symboliquement à la montagne dont il est l'habitant par excellence. Dans la pensée locale, il est par conséquent l'émanation du monde souterrain et donc en rapport avec la pluie et la fertilité puisque l'on pense que les nuages se forment souterrainement. Le pelage de cet animal a aussi été associé à l'époque préhispanique aux étoiles et à Tezcatlipoca, divinité nocturne.

Dans la région nahua du Centre du Guerrero, à Zitlala, des combats rituels opposent des jeunes hommes déguisés en "tigres" regroupés en équipe de quartier. Ils sont vêtus d'une combinaison jaune tachetée de noir imitant le pelage du jaguar et portent à la taille une corde dont l'extrémité durcie sert à fouetter l'adversaire. Autrefois, les coups entraînaient souvent la mort. Pour favoriser les pluies et l'abondance future, les "tigres" en se frappant doivent verser leur sang qui, en gouttant, préfigure la pluie qui fertilisera la terre. Les circonvolutions amples et tourbillonnantes de la corde "queue du tigre" évoquent la symbolique des vents et du tonnerre (Goloubinoff & Hémond, 1992). De même cette queue est-elle symbole d'ouragan, comme le serait le dessin sinueux de la colonne vertébrale (Guaraldo, 1997). Le claquement des cordes-queues et les grondements des tigres rappellent aussi le tonnerre¹⁷. Le rapport entre le "cri-tonnerre" et la pluie se marque d'ailleurs dans le terme nahuatl désignant les pétitions de pluie : *atzatziliztli* (*a* : eau, *tzatziliztli* : cri). On peut ajouter à ces correspondances entre le "tigre," le tonnerre et la pluie, le *teponaztli*, tambour rituel doté d'une gueule de félin sculptée en bois. Considéré comme une divinité à Acatlán (et dans les autres villages voisins), sa sonorité caverneuse imiterait le tonnerre et la pluie.

16. Au Mexique, on appelle du nom de "tigre" certaines espèces de félins tels que le jaguar, le lynx ou l'ocelot. Les Nahuas le désignent sous le nom de *tecuani*, ce qui signifie "celui qui a pour fonction de manger les hommes" (Toumi, 1992) et regroupe les grands prédateurs.

17. Ce symbolisme du tonnerre se retrouve dans les hululements des *Coatlatlatzin* et le fouet qu'agitent les *Tlacoleros*, danse des agriculteurs, que l'on exécute aussi à cette époque de l'année.

A Zitlala, on sacrifiait autrefois un premier-né en le laissant dans une grotte de la montagne, le *Cerro Cruzco* au sommet duquel étaient placées les croix (Suárez Jacome, 1978 : 9). Des offrandes sont également déposées au bord du fleuve. Dans le village d'Acatlán, des présents sont consacrés aux sources, le troisième jour, après la croix du “haut”, et la croix du “bas”. Dans cette disposition cérémonielle et spatiale du déroulement des offrandes, on retrouve la conception de différentes catégories d'eau : les nappes phréatiques ou sources souterraines contenues dans la montagne¹⁸ ; l'eau de convection apportée par le ciel ; et l'eau en mouvement du fleuve. Chez les Mixtèques de la Montaña de Guerrero, on retrouve une catégorisation semblable avec l'eau qui tombe des nuages, celle qui ruisselle le long de la montagne et l'eau de source (Neff, 1994).

Les entités du fleuve comme les “sirènes” (*sirenas*) du village d'Acatlán reçoivent également des offrandes. Dans la région même de Xalitla, on ne fait pas d'offrandes aux “habitants du fleuve” à ce moment-là mais il est entendu que ces êtres-là sont de même nature que ceux qui conduisent la pluie. Comme les *aires*, ils peuvent causer des frayeurs (*sustos*). Il existe de même des tourbillons (*remolinos*) dont la nature est double : tourbillons d'air et tourbillons d'eau (qui peuvent vous tirer vers le bas alors que l'on tente de traverser le fleuve).

L'eau est également associée au serpent (*culebra de agua*). Vers Ixcateopan, on parle du serpent d'eau qui va vers la mer souterrainement¹⁹. Dans les villages d'Acatlán ou de Zitlala, on fait des offrandes de *tamales* en forme de serpent pour la pluie (Neff, 1994). A Xalitla, lorsqu'une personne est victime d'une frayeur due à un serpent, elle est atteinte de maux de tête et perd ses cheveux. On doit alors faire une offrande aux entités de l'eau avec des petites figurines de pâte de maïs personnifiant les *aires* dont l'une a la forme d'un serpent (Audenet & Goloubinoff, 1993).

Pour comprendre le cycle de l'eau, il faut se transporter à Ostotempa, lieu d'un important culte, considéré par les gens de la région comme le nombril du monde, l'*omphalos*. C'est un gouffre dont on n'aperçoit pas le fond et où, selon les dires, de nombreux oiseaux se perchent sur un arbre d'*amate* (*Ficus spp.*) “dont les racines plongent dans le monde souterrain” (Sepulveda, 1973 : 10-11). Celui-ci serait peuplé par des géants - ou bien des nains selon les versions - représentant chacun l'un des vents des points cardinaux et vivant à l'intérieur d'un monde d'abondance. Les cinq premiers jours du mois de mai, des pèlerins viennent de toute la région pour jeter des offrandes dans la faille béante qui symbolise les entrailles de la terre. Ils lancent des poulets vivants dont la chute permet de prédire

18. La montagne où l'on va porter ses offrandes à Acatlán s'appelle le *Cerro Azul* (la Montagne Bleue), couleur de Tlaloc et de la pluie.

19. On retrouve la même conception chez les Mixtèques de la Montaña où le serpent entre dans la montagne par des galeries souterraines pour rejoindre la mer, ce qui occasionne la formation de brumes retombant ensuite sous forme de pluie (Neff, 1994).

les pluies prochaines et leurs qualités. Si le poulet tombe directement au fond, c'est là un signe de bonnes pluies. Si, au contraire, il se heurte aux parois ou s'il se produit un accident lors de sa descente, c'est de mauvais augure pour les pluies futures (Neff, 1994). La trajectoire de l'offrande est ainsi associée à celle de l'eau de pluie qui tombera sporadiquement et de manière saccadée ou bien régulièrement et de façon continue. De ce gouffre s'échappe de la brume. Les villageois considèrent que les nuages se forment donc souterrainement, puis montent et sont condensés, comme retenus dans les montagnes : le cycle de la pluie est bouclé.

L'arbre d'Ostotempa est un *axis mundi*, reliant l'inframonde au ciel pour retomber ensuite sur la terre, tel le cycle de la pluie. Chez les anciens Nahuas, il est dit que les nuages se forment dans le monde souterrain et s'élèvent par les brumes, formant alors des nuages qui sortent de certaines grottes (Broda, 1991)²⁰. De même, la croix est-elle un *axis mundi*, d'où son importance dans tous les rituels de pétition de pluie.

Enfin les pluies...

Début des travaux agricoles et arrivée de la pluie

Jusqu'à la mi-mai, il ne pleut toujours pas dans la région bien que des nuages se profilent déjà à l'horizon. Les villageois se rendent en masse au pèlerinage de la Vierge de Tixtla, le 15 mai, où ils vont également faire bénir leurs graines. Les premières pluies, qui commencent dans la deuxième quinzaine du mois de mai, sont encore peu abondantes. La terre est plus meuble, alors les Nahuas commencent à essarter mais ils ne sèmeront qu'après une bonne semaine de pluie de manière à ce que la terre soit bien détrempée. Dans une saison normale, les semailles sont en principe réalisées entre la Saint-Antoine, le 13 juin, et la fête de saint Jean-Baptiste, le 24 juin.

Avec les premières averses importantes, la floraison de la végétation est instantanée, le paysage se transforme du tout au tout ; le fleuve rentre en crue. On sème, on sarcle. On s'active aux travaux agricoles.

La saison des pluies commence vers la fin du mois de mai et se termine vers la mi-octobre. Cependant, il y a une interruption des pluies au milieu du mois de juillet. On l'appelle "canicule" (*canicula*) ou parfois "carême" (*cuaresma*)²¹. Cette période fait renaître les incertitudes de la saison sèche, car le moment est critique, les pousses sont hautes de trente à quarante centimètres et nécessitent un arrosage

20. Cf. Katz, dans ce volume.

21. Canicule que l'on retrouve dans l'ensemble du Mexique (cf. Katz, Lammel et Motte-Florac, dans ce volume). Cette interruption des pluies est provoquée par le renforcement des alizés.

régulier pour que le sol ne s'assèche pas. Si la pluie s'interrompt, les chenilles risquent aussi d'envahir les champs et de manger les jeunes pousses, il faut qu'il pleuve suffisamment pour les noyer.

La Saint-Jacques marque ce moment. Selon certaines versions, les villageois font exprès d'énerver le saint pour qu'il pleuve. On lui annonce quelques jours avant le 24 juillet que cela va être sa fête. Le saint, tout à sa joie, se met, dit-on, à boire abondamment. Mais lorsqu'il "dessoûle", il s'aperçoit que les festivités tant attendues sont passées. Il se met en colère et fait tomber une grosse averse (*aguacero*) (Goloubinoff, 1994). Selon d'autres récits recueillis à Oapan, où son culte est le plus fervent, on dit que saint Jacques commence à boire et à cavalier dans le ciel sur son cheval blanc lorsque sa fête s'approche et que son état d'ébriété l'empêche de se rendre compte du jour exact de sa fête (Hémond, sous presse b). Une observation ancienne de la nature voulait que cette période de la Saint-Jacques soit marquée par des grondements de tonnerre au loin, vers l'est, avec des éclairs scintillants. Semblable à l'approche d'un tremblement de terre, le ciel, pourtant sans nuages apparents, changeait de couleur, s'obscurcissant dans l'attente d'une ondée qui ne tombait pas (*ibid*). C'est la raison pour laquelle, lorsque arrive la fête de saint Jacques, beaucoup de gens pensent qu'il est en train de cavalier sur son cheval (*ibid*). Quelle que soit la version, il est clair que saint Jacques est le maître de la foudre, il provoque des bourrasques et, par le biais de son cheval blanc, il est associé à la voie lactée, appelée *camino de Santiago* (chemin de saint Jacques)²².

Dans la région nahua du Guerrero, saint Jacques est le patron des *caballeros*, dont nous avons déjà parlé plus haut. Ceux-ci sont décrits par les *xalitecos* comme des boules de feu (*bolas de fuego*). Il s'agit probablement d'étoiles filantes, peut-être de feux de saint Elme, de comètes ou de la foudre. Ce sont des feux du ciel qui précèdent et qui provoquent la pluie. Les personnes ayant les *caballeros* comme *nahuales*, comme on l'a dit précédemment, sont chargés de défendre les sources, élément instable et versatile par excellence. Il faut les empêcher de partir, soit par des combats, soit par des offrandes. En cette époque de l'année, leur combat pour la possession de l'eau reprend de plus belle, d'où une dimension symbolique cachée des combats pour la terre²³.

Si l'interruption des pluies se prolonge démesurément (au-delà de deux semaines), on fait sortir les nourrissons et les enfants en bas âge et on les expose au

22 Le cheval a pris la place du tapir en Amérique dans une symbolique liée à la lune et à la voie lactée (Bocarra, 1983). Le cheval est perçu par les Mayas contemporains comme la monture des esprits pluie (*op. cit.*: 51). De même, les sabots du cheval au galop évoquent le bruit du tonnerre, alors que saint Jacques est dit être le fils du Tonnerre dans la Bible (Voragine, 1967 : 471). Sur ce saint dans les Andes, voir Rivière (dans ce volume).

23. La notion d'eau est d'ailleurs indissociable de celle de village : pour qu'il y ait village, il faut qu'il y ait eau. C'est ce que nous rappelle le terme *altepetl*, littéralement "eau-montagne", qui veut dire "village".

soleil, nus, pour que “Dieu prenne en pitié ces petits enfants qui pleurent”. Ceci rappelle les rites anciens des Aztèques déjà évoqués plus haut, où les larmes des enfants devaient attirer la pluie et nous renvoie à la symbolique contemporaine du *Sábado de Gloria*.

L’achèvement du cycle

Septembre est l’époque des prémices. C’est le moment où sortent les inflorescences de maïs (*el maíz está jiloteando*). On peut consommer les jeunes épis de maïs, les premières courges, les pastèques et les melons. Les dernières ondes se produisent à la date butoir de la Saint-Michel.

Xilocruz : La Sainte-Croix de Septembre

Le 14 septembre a lieu la fête de *Xilocruz* (littéralement la *Santa Cruz de jilote* : “Sainte-Croix de maïs en inflorescence”). Cette fête est le pendant de la Sainte-Croix de mai. Ce redoublement rituel appartient à la tradition catholique²⁴ mais il existait, dans le calendrier préhispanique également, un redoublement symbolique de certaines fêtes²⁵.

Dans le village de San Juan Tetelcingo, du 12 au 14 septembre, on désigne plusieurs adolescents qui doivent être “sans péché” (comme les fillettes déposant des offrandes aux vautours au moment de la Sainte-Croix de mai). Ces adolescents

24. Dans la tradition catholique, la fête de la Sainte-Croix de septembre s’est conservée dans le calendrier au détriment de la fête de mai. Là-aussi, il s’agit d’une fête des prémices : “*les troisièmes jeûnes s’observent en septembre, avant la fête de Saint-Michel, parce qu’on fait alors la récolte des fruits et que nous devons rendre à Dieu les fruits des bonnes œuvres*” (Voragine, 1967 : 183). Notons par ailleurs que, selon la tradition, le bois de la sainte Croix a été donné par l’Archange saint Michel, ce qui en Europe associe la Sainte-Croix de septembre à la fin des pluies et aux prémices (*ibid.* : 342).

25. Le calendrier aztèque solaire, de 365 jours, était divisé en 18 mois de 20 jours, plus cinq jours néfastes. Hors, comme chacun sait, l’année solaire est d’environ 365 jours un quart (ce qui est approximativement rattrapé dans notre calendrier chaque année bissextile). Les événements décrits dans ce calendrier au moment initial (vers 682) correspondaient aux événements climatiques et agricoles, par exemple le mois *Atemoztli* (“chute d’eau”) correspondait au départ avec la saison des pluies. Le mois *Tepeilhuitl*, fête des montagnes, tombait en mai. Mais un glissement successif a décalé ces fêtes par rapport aux événements saisonniers. Ainsi, en 1519, la fête *Tepeilhuitl* tombait en octobre. D’après Graulich (1994), les Aztèques ne pouvaient ignorer ce glissement et auraient volontairement laisser “dérivée” le calendrier solaire par rapport à l’agriculture car ce décalage offrait une possibilité de fêter deux fois le même événement, donc de rendre plus efficace le rituel. Les fêtes étaient alors redoublées puisqu’il y avait l’événement agricole ou climatique d’une part et la fête calendaire à un autre moment de l’année. Par ailleurs, le principe de dualité est fondamental dans les religions mésoaméricaines, en particulier dans les oppositions entre ce monde et “l’autre” : celui des morts et des divinités. On peut alors considérer que la fête agricole, ou réelle, a son double dans l’autre monde à travers la fête calendaire décalée.

montent au sommet des montagnes environnantes chercher les croix et les ramener dans l'église où on leur fait des offrandes durant une semaine. Du monde sauvage - le sommet des montagnes et les vents -, on repasse donc au monde de l'homme, dans l'église du village.

Un hommage est également rendu aux croix chez des particuliers. A Xalitla, dans la *milpa* (champs de maïs), on brûle de l'encens, des pétards et on dépose des guirlandes de fleurs. La *milpa*, de par la présence du maïs - composant essentiel de la nourriture donc du corps de l'homme -, est considérée comme un lieu socialisé. Des messes y sont célébrées en cette époque de l'année. A Zitlala, la fête majeure de cette période est la Saint Nicolas de Tolentino du 8 au 12 septembre. Des offrandes sont faites aux croix situées dans le village même et au bord du fleuve. Les "tigres" ont continué sporadiquement à combattre durant toute la saison des pluies. Mais seuls deux d'entre eux, les gardiens du *teponaztli* (le tambour-divinité), font leur dernière apparition à l'occasion de cette fête. Le premier, habillé d'une combinaison vert/bleu (végétation/eau), le second en jaune (symbolisant probablement le soleil, et peut-être la plante de maïs mure) évoquent les conditions nécessaires à la croissance de la plante (eau et soleil) et ses différents stades de mûrissement. Le clou de la fête est l'escalade périlleuse des deux "tigres" chargés du *teponaztli* sur les clochers de l'église. Y a-t-il ici référence à la symbolique de la montagne ou à la suprématie du *teponaztli* sur l'Église ? Sans doute est-ce un peu de tout cela...

Les fidèles font le tour (*recorrido*) de chaque chapelle marquant les différents quartiers du village. A l'inverse des offrandes faites au mois de mai avec les combats de "tigres" et le sang versé entre membres de différents quartiers, on renoue à cette époque de l'année le système d'échange social entre les quartiers par offrandes réciproques. A Zitlala, sont faites des offrandes massives de dindons, de bananes plantains et de pain. De nouveau, les enfants déguisés en vautours dansent au bord du fleuve : c'est une action de grâce, de remerciement pour la récolte. En remerciant Dieu, on "paye" (*tlaxtlahui* : signifie payer ou remercier) ses dettes envers ceux qui ont apporté la pluie, la fertilité. En même temps, tout ceci doit inciter les entités et les divinités responsables de la pluie à finir leur "travail" car il ne manque plus que quelques jours faiblement arrosés pour que les plantes atteignent le maximum de leur croissance.

Le cycle des défunts : L'arrêt des pluies et la récolte

Dès les prémices, on renoue le contact avec les morts. Les défunts sont étroitement reliés au cycle agricole et à la pluie puisqu'ils appartiennent désormais à l'autre monde, monde d'abondance (cf. Katz, dans ce volume). Il faut donc les remercier des bonnes pluies qui ont permis de nourrir les vivants. En témoignent les prières rassemblées en un petit livret "*Devoto Ejercicio para levantar la Santa Cruz de los difuntos*", utilisée par les *rezanderos* (les prieurs traditionnels). Certaines

de ces oraisons peuvent être utilisées aussi bien pour la fête de la sainte Croix de mai (qui, nous l'avons vu, est une pétition de pluie) que pour les prières aux défunts. Dans la région, nombre de villageois enterrent encore leurs morts avec un petit sachet de graines et des gallettes miniatures (Goloubinoff, 1988 : 31). Par ce geste, ils témoignent également d'une forme de permanence envers les défunts et de la chaîne ininterrompue entre les générations. Il existe aussi une association entre la croix, les morts, la fertilité et les pluies. De nombreuses croix mortuaires sont d'ailleurs peintes en bleu, couleur éminemment associée à la pluie.

Ainsi, les prémices sont offertes en priorité aux morts. Le 10 septembre, à Zitlala, lors de la fête de San Nicolas de Tolentino (qui est lié au culte des âmes du purgatoire), les villageois font le tour de toutes les croix du village avec le *teponaztli*. Ils font également des offrandes, dansent pour les morts sur l'esplanade à côté du cimetière. Le 14 septembre, jour de Xilocruz (journée suivant la descente des croix de la montagne jusqu'à l'église du village), les habitants de San Juan se rendent au cimetière pour laisser des offrandes et des œillets d'Inde sur les tombes. On fait également des offrandes aux morts à Acatlán pour la Saint-Mathieu (21 septembre) ainsi qu'à la Saint-Michel, le 29 septembre. La fête de ce dernier marque la fin de la période des pluies. Dans la tradition chrétienne européenne, saint Michel est associé au culte des montagnes, aux points culminants²⁶. En Europe il vainc le dragon et au Mexique on considère qu'il terrasse le serpent de la pluie. En effet, s'il continuait à pleuvoir, ce serait nocif pour les cultures, l'important étant l'alternance des éléments climatiques.

A la Saint-Michel, tout comme à la Saint-Nicolas, les villageois dansent aux portes du cimetière. L'humeur est plus débridée, plus licencieuse, car soulagée. L'ébriété est de règle. Si l'on se permet autant de joie, c'est que cette période marque la fin des dangers pour la récolte, - excepté une éventuelle invasion de sauterelles que l'on mange à la Saint-Luc (17-19 octobre) - mais le maïs ne requiert plus d'eau. Le cycle annuel des travaux agricoles est terminé. Pour la fête des Morts, du 1^{er} au 3 novembre, les villageois offrent du maïs vieux car le maïs jeune est dit "trop léger" pour les défunts. Les greniers et les ventres sont pleins. De tout cela, on remercie les morts. Mais il ne faut pas non plus se montrer ingrat envers les vivants. Parents, voisins et *compadres* (compères) s'offrent des *tamales*, du pain et du chocolat. La fête des morts est l'occasion de resserrer les liens communautaires

La température commence à baisser légèrement, on entre dans l'époque de l'Avent et de Noël où la nuit se révèle souvent froide. Une fois la récolte terminée, reste à égrener une partie du maïs pour les besoins immédiats, l'autre partie étant engrangée sous forme d'épis entiers. Les villageois choisissent avec soin les épis

26. L'un de ses principaux sanctuaires est le Mont Gargan (une grotte située dans une montagne en Italie). Saint Michel, en Bretagne et en Normandie, possède des chapelles sur des points culminants.

qu'ils utiliseront pour les semailles en fonction de la qualité du grain ou de sa grosseur, mais aussi d'après des formes et couleurs qui leur plaisent ou présentent quelque chose d'inhabituel comme par exemple un maïs double, un épi qui rappelle un serpent par sa forme ou par l'implantation de ses grains semblables aux écailles du reptile.

Conclusion

Au terme de ce cycle, une question reste posée : pourquoi tel ou tel saint a-t-il été mis en relief dans ce cadre rituel des Nahuas autour de la pluie ? Plusieurs pistes peuvent être proposées pour comprendre ces choix. Elles sont essentiellement basées sur l'analogie et certaines coïncidences :

- **L'hagiographie.** L'adoption d'un saint peut s'expliquer par certains épisodes de sa vie ou des miracles qui lui sont attribués. Cela peut aussi venir du fait qu'il se substitue parfois une divinité antérieure dont il partage certains traits et qu'il remplace sur le lieu même de son ancien culte. L'exemple type est sans doute celui de la Vierge de Guadalupe, sainte patronne du Mexique et des Amériques qui vient supplanter sur la colline de Tepeyac la déesse aztèque Toci. Mais la Vierge (dont la Guadalupe est la représentation la plus emblématique) a tendance à "absorber" ou à synthétiser toutes les anciennes divinités féminines liées généralement à la fertilité. Si le rôle des Vierges dans le cycle que nous venons d'évoquer ne semble pas prédominant (exception faite de la Vierge de Tixtla), elles n'en sont pas moins présentes en tant que figures identitaires. Ce sont les saintes patronnes de plusieurs villages dont Xalitla, Maxela et Ameyaltepec.
- **Attributs et iconographie**²⁷. Ces éléments découlent bien entendu de l'hagiographie mais parfois ils donnent lieu à de nouvelles interprétations locales comme dans le cas du lion de saint Marc qui est perçu comme représentant le nahual de l'évangéliste. Or nous avons déjà expliqué que, dans la région, les grands félins sont associés symboliquement aux rites de pluie...
- **Coïncidence des dates.** C'est là un des aspects les plus frappant. Il ne suffit pas qu'un saint ait "un bon potentiel symbolique", encore faut-il que sa fête tombe à un moment clef du cycle. Par exemple, sainte Barbe qui est en Europe une sainte "météorologique" associée à la foudre, ne trouve pas sa

27. Il est important de rappeler que l'image a été abondamment utilisée par les ordres mendiants comme outil pédagogique d'évangélisation. D'autre part, si les Indiens n'ont pas toujours eu accès à des récits de vies de saints (même si leur diffusion a été beaucoup plus importante que ce que l'on a longtemps cru), ils ont toujours pu en voir des représentations dans les églises et même acquérir des images et des statues pour leurs autels domestiques.

place chez les Nahuas du Guerrero car sa fête ne tombe pas à un moment “pertinent”. En revanche, les deux fêtes de la Sainte-Croix sont bien plus “parlantes”, étant situées à la fin de la saison sèche (mai) et aux prémices (septembre). La croix est d’ailleurs un complexe symbolique idéal puisqu’elle associe les quatre vents, l’autre monde, la pluie, le maïs, etc. Saint Jacques est également un bon exemple. Sa fête a lieu au moment critique de la canicule. Ses attributs, cheval et épée (tonnerre et foudre), et son lien avec la voie lactée en font un saint “météorologique” puissant.

Un contre-exemple à cette “loi” des coïncidences et analogies pourrait être apporté par celui de San Isidro Labrador (saint Isidore le laboureur). Sa fête tombe au début des travaux agricoles et il est représenté sous les traits d’un paysan tenant une charrue tirée par des bœufs. Les Nahuas, qui travaillent de la même manière, auraient pu s’identifier à ce saint d’ailleurs très vénéré en Espagne et dans d’autres régions du Mexique. Or sa fête n’est pas spécialement commémorée, si ce n’est par quelques particuliers. Ce saint est sans doute un peu trop modeste et humble dans son apparence pour plaire aux Nahuas qui ont une prédilection pour les “fortes personnalités” comme saint Jacques sur son cheval blanc, saint Marc avec son lion ou saint Michel terrassant le dragon. Il faut dire que même la Vierge a la réputation d’être extrêmement irascible quand on l’offense. Alors ce brave saint Isidore serait-il à la hauteur de sa tâche dans un lieu difficile, aride et où les gens ont, dit-on, le sang chaud²⁸. Les saints expriment ce que sont les hommes. Mais les Nahuas croient aussi à l’inverse. Ainsi affirme-t-on dans la région que les habitants de San Miguel ont mauvais caractère parce qu’ils l’ont hérité de leur saint patron²⁹.

Parler des saints est aussi une manière d’évoquer le rapport à l’environnement et en l’occurrence les changements climatiques. Le récit de Oapan sur la colère de saint Jacques est l’occasion pour les habitants de se rappeler qu’*“avant, il pleuvait, alors que maintenant il n’y a même pas de nuages !”* L’idée corollaire en est que la conduite des hommes est responsable des phénomènes climatiques. Deux autres récits, également recueillis à Oapan, expriment cette même idée. Le premier raconte qu’à Oztotempa des protestants avaient enlevé les croix qui entouraient le gouffre sacré et les avaient précipitées dedans. Il s’était alors mis à pleuvoir pendant trois jours. Les habitants du village le plus proche trouvant cela anormal se rendirent alors sur les lieux et constatèrent les dégâts. Puis, après avoir réussi à récupérer les croix ils les remirent en place et la pluie s’arrêta (Hémond, sous presse b). Le second parle d’un homme originaire de San Miguel, village voisin de Oapan, qui avait volé les offrandes faites aux vautours lors des pétitions de pluies. Il fit ensuite des cauchemars horribles jusqu’à ce qu’il se décide à acheter un dindon et faire du

28. Les habitants du Guerrero incarnent aux yeux des autres Mexicains l’image du révolté. On dit d’eux qu’ils sont *bravos* ce qui signifie à la fois courageux, fiers et sauvages. Ce sont un peu les Corses du Mexique.

29. L’idée n’est sans doute pas du goût des intéressés qui en disent autant sur le compte de leurs voisins.

mole pour remplacer l'offrande dérobée (*ibid.*). L'offense faite aux entités responsables de la pluie a donc des conséquences graves. Il est intéressant de remarquer au passage que les coupables sont "les autres": des protestants et un habitant d'un village ennemi. Il arrive néanmoins que l'on reconnaisse aussi sa propre faute. Ainsi, en été 1992, alors que la sécheresse accablait les villages en pleine période d'une canicule qui n'en finissait pas, une des prieuses traditionnelles se demanda si cette épreuve n'était pas due au comportement des villageois qui se disputaient alors en différentes factions et jusqu'au sein d'une même famille ! : "*s'il ne pleut pas, c'est peut-être que nous sommes en train de nous disputer entre nous car, là-bas, à Iguala (la ville voisine, réputée pour sa chaleur), il pleut !*".

Les changements climatiques sont réels. Si l'on s'en tient aux sources ethnohistoriques, une partie des habitants de Chilapa seraient venus s'installer au moment de la Révolution dans la région, parce qu'ils pensaient y être plus à l'écart des troubles révolutionnaires mais aussi parce que Oapan avait une réputation de grenier à maïs - ce que nous confirment les sources du XVI^e siècle (Acuña, 1985). Ceci semble correspondre avec une légende contemporaine qui court à Oapan à propos du *Santo Entierro* (statue du Christ au tombeau). Il est dit que "*quand le saint apparut à Oapan, il pleuvait alors beaucoup et le maïs croissait en quantité, alors que maintenant il ne pleut plus*". Pour les villageois, le changement est lié au déplacement du *Santo Entierro* par des soldats durant la Révolution qui l'emmenèrent jusqu'à Taxco (Hémond, sous presse b).

L'explication "métaphysique" ne contredit pas l'expérience empirique puisque l'on arrive à la même conclusion : les actions humaines ont un impact sur le changement climatique. A un niveau local, les Nahuas sont bien conscients par exemple du fait que l'augmentation de la population et la mauvaise gestion des ressources ont entraîné la surexploitation d'un milieu déjà fragile. Ils savent notamment que le déboisement est l'une des causes de la sécheresse croissante. C'est entre autres pour cela qu'ils sont en train de promouvoir un projet de reboisement et que certaines familles veulent acquérir des gazinières. Mais il est aussi évident que les changements climatiques que les Nahuas constatent dans leur milieu, trouvent aussi leurs causes à une échelle plus vaste. Les Indiens qui possèdent la radio, la télévision et même des antennes paraboliques reçoivent des informations sur ce qui se passe dans le monde entier. Catastrophes naturelles, accidents, guerres et autres événements survenus aux quatre coins de la planète deviennent une réalité proche qui, paradoxalement, ne s'oppose pas à leur manière de percevoir l'interaction entre l'homme et le climat. Bien au contraire, elle lui donne une dimension planétaire. Ce qui se passe à l'autre bout de la terre peut produire des effets sur leur environnement et leurs propres actes ont des conséquences qui dépassent le niveau régional. La conception qu'ont les Nahuas des changements climatiques est finalement assez proche de celle de scientifiques tels que Lorenz (1979, cité par Gleick, 1991 : 27-51) (l'effet papillon) ou des spécialistes environnementaux adeptes de l'idée du "village global".

BIBLIOGRAPHIE

- ACUÑA R. (ed.), 1985 — « Relación de Iguala y su partido, 1579 ». In *Relaciones geográficas del siglo XVI : México*. T. 1, México, IIA-UNAM : 337-356.
- ALVAREZ C., CORDOVA C., FUENTES C., VILLA KAMEL A. & V. A., 1990 — *Proyecto de estudios ambientales en la cuenca media del Balsas Guerrero*. Licenciatura en Arqueología. Laboratorio de Estudios Ambientales. ENAH.
- AUDENET L. & M. GOLOUBINOFF, 1993 — « El maíz, el copal y la jícara. Estudio de un sistema adivinatorio entre los Nahuas de Guerrero ». In Dahlgren Jordan B. (ed.) : *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*. México, IIA-UNAM : 276-289.
- BOCCARA M., 1983 — *Les rêveurs d'eau. Analyse du mythe de fondation d'un village maya yucatèque*. Doctorat en Ethnologie. Paris, Université de Paris X-Nanterre.
- BRODA J., 1991 — « Cosmovisión y observación de la naturaleza : el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica ». In Broda J., Iwaniszewski S., Maupomé L. (eds.) : *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mésoamérica*. México, IIH-UNAM : 461-500.
- CASAS A., VIVEROS J. L. & J. CABALLERO., 1994 — *Etnobotánica mixteca. Sociedad, cultura y recursos naturales en la Montaña de Guerrero*. México, Instituto Nacional Indigenista, 366 p.
- Collectif., 1992 — *XI Censo general de población y vivienda, 1990*, México, INEGI.
- DEHOUE D., 1975 — *Corvée de saints et lutte de marchands*. Paris, Klincksieck.
- DEHOUE D., 1987 — La communauté indienne, une survivance ? Une municipalité mexicaine du XIX^e siècle à nos jours. *Information sur les Sciences Sociales*, 26 (2) : 345-368.
- DUVERGER C., 1979 — *La fleur létale. Economie du sacrifice aztèque*. Paris, Seuil, 249 pp.
- FOURNIER D., 1988 — Les larmes fécondes de la mort aztèque. *Les lieux de l'enfance*, n° spécial *L'enfant et l'eau*, 13 : 107-127.
- GINZBURG C., 1984 — *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVI^e et XVII^e siècles*. Paris, Champs-Flammarion, 270 pp.
- GLEICK J. 1991 — *La théorie du chaos. Vers une nouvelle science*. Paris, Flammarion, 431 pp.
- GOLOUBINOFF M., 1988 — « La vie des morts chez les Nahuas du Guerrero ». In : *La fête des Morts*. Paris, Association d'Idées : 27-35.
- GOLOUBINOFF M., 1994 — *Les relations sociales et le commerce de l'artisanat chez les Nahuas du Balsas*. Doctorat en Ethnologie, Université de Paris X-Nanterre, 636 pp.
- GRAULICH M., 1994 — « Elementos astronómicos en las fiestas de las veintenas ». In Iwaniszewski S. et al. (eds.) : *Tiempo y astronomía en el encuentro de los dos mundos*. Warszawa, Centro de Estudios Latinoamericanos, Uniwersitet Warszawski : 79-83.
- GUARALDO A., 1997 — « Imágenes teomorfas de aires rodantes en culturas del Golfo de México : un problema abierto ». In Goloubinoff M., Katz E., Lammel A. (ed.) : *Anthropología del clima en el mundo hispano-americano*. T. 1. Quito, Abya-Yala : 157-180.
- HEMOND A., 1994 — Indiens ou civilisés ? L'affaire du barrage San Juan Tetelcingo (Mexique). *Cahiers des Sciences Humaines. N° spécial "Incertitudes identitaires"* : 391-410.

- HEMOND A., sous presse a — « Espacios, identidad y técnicas artesanales entre los Nahuas amateros ». In Pérez Zevallos J. M., Amith J. D. (ed.) : *Identidad : entre la tradición y la modernidad*. México, CIESAS/INAH/CEMCA.
- HEMOND A., sous presse b — « Saint Jacques, la foudre et l'apocalypse. Représentation de l'eau et mobilisation religieuse contre un projet de barrage en milieu nahua (Mexique) ». In Roué M., Nakashima D. (ed.) : *Pueblos indígenas y represas ; impactos socio-ambientales*. Quito, Abya-Yala.
- HEMOND A. & M. GOLOUBINOFF, 1992 — Combates de Tigres. La ceremonia de petición de lluvias. *México Desconocido*, 184 : 62-67.
- KATZ E., 1991 — Représentation de l'environnement et identité chez les Mixtèques du Mexique. *Ecologie Humaine*, 9 (2) : 25-37.
- KATZ E., 1994 — « Meteorología popular mixteca : tradiciones indígenas y europeas ». In Iwaniszewski S. et al. (eds.) : *Tiempo y astronomía en el encuentro de los dos mundos*. Warszawa, Centro de Estudios Latinoamericanos, Uniwersitet Warszawski : 105-122.
- KATZ E., dans ce volume — « Rites, représentations et météorologie dans la Terre de la Pluie (Mixteca, Mexique) ».
- LAMMEL A., dans ce volume — « Les couleurs du vent, la voix de l'arc-en-ciel. Perception du climat chez les Totonèques (Mexique) ».
- LOPEZ AUSTIN A., 1980 — *Cuerpo humano e ideología*. México, UNAM, 2 vols., vol. I : 490 pp. ; vol. II : 334 pp.
- LORENZ E., 1979 — « Predictability : does the flap of a butterfly's wings in Brazil set off a tornado in Texas ? ». Communication, *American Association for the Advancement of Science Annual Meeting*, Washington.
- MESA S., E. BLANCO & A.B. DELGADO., 1997 — « Ritos de lluvia y predicción del tiempo en la España mediterránea ». In Goloubinoff M. et al. (eds) : *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Quito, Abya-Yala. T. I : 93-128.
- MOTTE-FLORAC E., dans ce volume — « Des humeurs, des Saints et du temps. Climat, saisons et santé chez les P'urhepecha de la sierra Tarasca (Michoacán, Mexique) ».
- NEFF F., 1994 — *El rayo y el arco-iris*. Mexico, Instituto Nacional Indigenista.
- RIVIÈRE G., dans ce volume — « Temps, pouvoir et société dans les communautés aymaras de l'altiplano (Bolivie) ».
- SAHAGUN Fray B. (de), 1992 — *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Porrúa, 1093 pp. (1^{ère} édition : 1582).
- SANCHEZ MOLINA A., 1990 — *Síntesis geográfica de México*, 11^{ème} édition, Editorial Trillas, México, 265 pp.
- SEPULVEDA M. T., 1973 — Pétition de lluvias en Ostotempa. *Boletín del INAH*, Epoca II (4) : 9-20.
- SUAREZ JACOME C., 1978 — Pétition de lluvia en Zitlala, Guerrero. *Boletín del INAH*, Epoca II (22) : 3-13.
- TOUMI S., 1992 — *Sur les traces des indiens nahuatl, mot à mot. Le contact entre langues et cultures. Essai d'ethnolinguistique*. Préface de Claude Hagège. Avant-propos de Tobie Nathan. Paris, Editions La Pensée Sauvage, 269 pp.
- VILLELA S., 1990 — Ritual agrícola en la Montaña de Guerrero. *Antropología (Boletín del INAH)*, 30 : 2-9.
- VORAGINE J. (de), 1967 — *La légende dorée*. Paris, GF-Flammarion, T. I, 507 pp.