

# **Théoriser le genre en Mésoamérique: dimension ontologique d'une approche féministe et décoloniale**

**Sylvia Marcos** (Universidad Nacional Autonoma de México, Claremont Graduate University)

*Traduction Claude Bourguignon Rougier et Laura Nguyen*

Les cultures mésoaméricaines, qu'il s'agisse des Nahuas, des Mayas ou des autres groupes d'Amérique centrale, ont toutes partagé certaines croyances et concepts relatifs au cosmos, au temps, à l'espace et au corps (voir Kirchoff, 1968 López Austin 1984).

Dans cet article, nous explorerons plus particulièrement les aspects de la pensée mésoaméricaine relatifs à la conception de la corporalité et à la vision du cosmos. On ne saurait aborder la cosmovision mésoaméricaine sans insister sur l'importance qu'y tient le genre. Nous avons identifié quatre grandes catégories analytiques, qui peuvent nous aider à conceptualiser la relation unissant genre et cosmovision. Il s'agit de la dualité, de la fluidité, de l'équilibre et de la corporalité.

Les outils forgés par les études de genre s'avèrent d'une portée limitée lorsqu'il s'agit d'aborder toutes les dimensions des concepts de genre dans la pensée mésoaméricaine. Cela peut s'expliquer, entre autres, par le poids que la tradition philosophique occidentale fait peser sur les présupposés implicites des études en question. Comment rendre compte d'un système de pensée fondé sur des dualités qui sont fluides, non hiérarchisées, et dont les mouvements incessants permettent d'assurer l'indispensable fluidité de l'ensemble ? Comment décoloniser le genre ?

Remarquons toutefois que certaines analyses féministes théoriques, surtout celles qui concernent la théorie de la corporalité, ont contribué à nous rapprocher de l'univers mésoaméricain. Certaines approches remettent en effet en question une bonne partie des postulats de la philosophie classique. Elles ouvrent de nouvelles perspectives quant à la corporalité. La prééminence de la corporalité, c'est-à-dire,

du corps dans sa totalité, dans tout processus spirituel ou mental, y est à nouveau affirmée.

L'étude de métaphores, puisées dans la tradition oratoire nahua ou dans des textes qui transcrivent fidèlement des récits oraux, nous aidera à appréhender les concepts mésoaméricains relatifs à la corporalité et à percevoir toutes les nuances qu'ils apportent à la notion de genre.

### *Contexte théorique*

En tant qu'outil au service de la théorie féministe, le genre, comme le signalent diverses auteures (Ortner y Whitehead, 1989), est une stratégie analytique qui permet d'établir au sein des sciences sociales une différence entre le niveau biologique de la sexualité et les caractéristiques sociales, qui dans, toutes les cultures, sont attachées aux différences sexuelles anatomiques (masculines et féminines). Ainsi, les relations de genre sont incrustées, imbriquées, dans un support culturel et déterminées par les contextes locaux. La compréhension de ces processus a eu pour effet de modifier l'objet de la théorie féministe : on est passé d'une approche centrée sur la femme à une étude du rapport entre les deux genres. Cela nous a également amené.e.s à dépasser une vision des rôles jusqu'à perçus comme figés et à nous pencher sur l'analyse des variations inter et intraculturelles. Finalement, cela a entraîné un déplacement : aux spéculations sur les caractéristiques supposées universelles du genre a succédé la prise en compte des implications multiples des divers contextes socioculturels dans la construction des « faits naturels » ou des « données biologiques ». Il est difficile de détacher le genre de l'épistémè d'une époque et d'un lieu donnés, pour reprendre une formulation foucauldienne. C'est la compréhension du cadre épistémologique de tous les signifiés culturels qui rend intelligible les « idéologies » du genre. Gewerts, par exemple, affirme que si l'on ne sait pas ce que veut dire le mot « personne » pour les Txchambouli de Papouasie, en Nouvelle Guinée, il est impossible de comprendre les relations de genre ou le comportement des femmes.

### *Vers une relecture des concepts*

Pour aborder avec rigueur la pensée mésoaméricaine, je propose de revenir sur certains concepts d'usage courant dans l'analyse des rapports de genre. Nous devons remettre en question un isomorphisme implicite : nous nous servons des catégories de la modernité pour analyser les concepts de féminin et de masculin

propres à la pensée mésoaméricaine. Cet article s'efforce de présenter les ruptures et /ou discontinuités entre, d'un côté, les outils d'analyse (ces « stratégies » indéniablement très utiles pour la théorie féministe en élaboration) et de l'autre, ce que la lecture des documents mésoaméricains dont nous disposons fait émerger quant aux relations de genre et à la représentation du masculin et du féminin.

Dans ce travail, je me réfère pour l'essentiel aux sources suivantes : les livres III y VI de *L'Histoire Générale des Choses de la Nouvelle Espagne* (Codex Florentin). De nombreux chercheurs ont déjà signalé la richesse et la pertinence de ces documents - le livre VI en particulier. Ce sont des ouvrages « passeurs », qui nous permettent d'approcher les valeurs morales et la pensée des Anciens Mexicains (voir León Portilla, 1983; Klor de Alva, 1988; López Austin, 1984). Nous avons également consulté cette autre version de la « grande histoire » que constitue le *Codex Matritense* conservé au Palais Royal de Madrid, dans la traduction établie par León Portilla à partir du nahuatl. Les contributions de López Austin y León Portilla à la compréhension de l'univers philosophique des Mésoaméricains ont été un appui important pour l'interprétation de ces sources primaires.

*Interpréter les sources à partir de concepts qui leur sont propres*

J'essaie d'interpréter les sources à l'aide des concepts sur lesquels elles reposent : lorsque j'étudie les rites de guérison décrits par Sahagún, je mets systématiquement entre parenthèses les certitudes issues des sciences biologiques et de la médecine moderne. Ces certitudes ne sont pas des universels, elles sont aussi des constructions historiques. Dans cette optique, certaines des stratégies d'analyse mentionnées plus haut s'avèrent très problématiques en tant que médiation vers les univers en question. La division entre le biologique (le sexe) et le culturel (le genre) l'est particulièrement. J'ai identifié trois grandes lignes de rupture avec les conceptions qui ont cours dans la théorie du genre.

1. La conception mésoaméricaine de la dualité
2. Le concept d'équilibre fluide.
3. La conception de la corporalité (Corps entier ou physicalité)

### **1. La dualité dans l'univers mésoaméricain.**

*La dualité originelle.*

L'un des traits caractéristiques de la pensée mésoaméricaine est la fusion du féminin et du masculin en un seul principe polaire. On ne peut pas comprendre la création du cosmos, sa régénération, son ordonnancement, sans la dualité-unité féminin-masculin. Le fait que les dieux soient représentés sous forme de paires tient à ce principe à la fois unique et duel. (Olmos, 1973 [1533]; González Y., 1991; Sahagún, 1989; López Austin, 1984). Beaucoup de divinités mésoaméricaines étaient des paires, formées d'un dieu et d'une déesse, à commencer par Omeotl, créateur suprême, dont le nom signifie Dieu Deux, ou Dieux Douze. Demeurant au-delà des treize ciels, Oemotl était conçu comme une paire féminin-masculin (Omecihuatl-Ometecuhtli). Et les autres divinités duelles, elles-mêmes engendrées par cette paire suprême, incarnaient à leur tour les phénomènes naturels. Le bref manuscrit du XVI siècle attribué par Ángel Garibay à Fray Andrés de Olmos expose magistralement cette conception de la dualité. Et c'est précisément le caractère succinct de ces énumérations qui fait de l'œuvre de l'un des premiers compilateurs chrétiens l'une des sources primaires les moins remaniées et, partant, les moins déformées (Olmos, 1973 [1533]).

Cette conception d'une unité duelle, nous la retrouvons partout dans l'aire mésoaméricaine. Thompson, par exemple (1975), nous parle de Itzam Na et de sa compagne Ix Chebel Yax. Las Casas (1967) mentionne le couple que formaient Ixona y sa femme et Diego de Landa (1960) présentait Itzam Na et Ixchel comme des dieux de la médecine. Pour les premiers habitants du Michoacán, le couple-créature était composé de Curicuauert y Cuerauahperi. Comme l'écrit López Austin à propos des cultures mésoaméricaines, « elles se représentaient le monde agencé et mis en mouvement par les mêmes lois divines et elles adoraient les mêmes dieux, sous différentes appellations » (López Austin, 1976).

### *Particularités de la dualité mésoaméricaine*

De même que les divinités liées aux phénomènes naturels sont engendrées par le couple Ometeotl-Omecihuatl, les multiples dualités qui structurent la vision mésoaméricaine du cosmos s'enracinent dans cette dualité originelle que constitue le genre. Prenons par exemple la dualité vie-mort. Comme l'expriment si puissamment ces têtes sculptées de Tlatilco, mi têtes de mort, mi visage vivant, la vie et la mort ne sont que les deux faces d'une même réalité duelle.

Souvenons-nous de la cosmologie : l'alternance du soleil et de la lune était une des manifestations de la complémentarité dynamique du masculin et du féminin (Báez-

Jorge, 1988). Lors des rites de baptême des nouveaux nés, les eaux féminines et les eaux masculines étaient invoquées. Cette dualité cosmique était présente au quotidien dans la nature : le maïs, par exemple, était parfois féminin (Xilonen-Chicomocoatl) et parfois masculin (Cinteotl-Itztlacoliuhqui). Principe ordonnateur du cosmos, cette dualité s'exprimait également dans la chronologie. Il y avait deux calendriers. Le premier était un calendrier rituel, il comptait 260 jours, c'est à dire 13 fois 20 jours. Certains chercheurs ont émis l'hypothèse d'un rapport avec le cycle humain de la gestation (Furst, 1986). L'autre calendrier, solaire, était agraire. Il comptait 360 jours, soit 18 cycles de 20 jours. Pour rattacher ce calendrier à l'année astronomique, on ajoutait cinq jours. Ils comptaient le premier jour, et ensuite, vingt fois vingt jours (l'équivalent d'un mois), ce qui correspondait à une année. Il restait alors cinq jours, de sorte que leur année n'avait que trois cent soixante jours (Olmos, F.A. 1553. in : Garibay, 1973).

L'art oratoire lui-même, et la poésie rendaient compte de cette constitution duelle de l'univers. Les séquences oratoires les plus importantes se répétaient deux fois, avec des modifications minimales mais toujours porteuses de sens. León Portilla qualifie ce type de rhétorique de « disphrasie » (León Portilla, 1984; voir aussi : Garibay, 1964; Sullivan, 1983) et les poètes faisaient alterner des paires de vers dont l'ordre variait mais dont aucun élément ne pouvait être isolé. Parmi les chercheurs spécialistes du monde mésoaméricain, López Austin a été le plus réceptif à cette pensée pénétrée du principe de dualité (1984). Thelma Sullivan, quant à elle, fait preuve d'une compréhension tout en finesse lorsqu'elle parle de l'agencement de la pratique oratoire et des récits en « paires redondantes ».

Mais qu'est-ce qui caractérise cette dualité mésoaméricaine ? En quoi est-elle différente de ces agencements binaires qui fondent la théorie féministe du genre ? Frances Karttunen et Gary Gossen insistent tous les deux sur le fait qu'il s'agissait d'un principe dynamique (Karttunen, 1986; Gossen 1986). D'autres auteurs ajoutent qu'il n'y avait pas seulement une polarisation de principes contraires mais une complémentarité entre les pôles, la dualité s'avérant être toujours en mouvement (López Austin 1984). En fait, on pourrait parler d'une certaine réversibilité des termes et ajouter que la masculinité n'existe que dans son rapport à la féminité et vice versa. Chaque pôle est le référent de l'autre, d'où une multiplicité de nuances et de degrés, puisqu'ils sont tous deux en cours de déplacement l'un vers l'autre. Cette fluidité à la recherche d'un équilibre, ou, pour le dire autrement, cet équilibre fluide, est ce qui distingue de façon déterminante

la polarité ou le dualisme mésoaméricain des catégories figées et exclusives propres à la théorie du genre.

### *Hiérarchies stratifiées versus fluidité.*

Avec une organisation du cosmos de ce type, l'ordre hiérarchique – par strates, dans le cadre d'un système pyramidal – était resignifié. Et dans les récits, qu'il s'agisse des *ilamatlatolli* (discours des vieilles qui savaient) ou des *huehuetlatolli* (discours des vieux) ou des diverses sources qui font état des paires de divinité, on n'observe jamais la valorisation d'un pôle aux dépens de l'autre. En revanche, le dédoublement de la dualité semblait être une caractéristique récurrente de cet univers conceptuel. Il touchait les niveaux célestes, terrestres, ceux du sous-sol et les quatre directions de l'univers.<sup>1</sup> Il ne prenait jamais la forme d'une entité figée. Il s'agissait plutôt d'un processus de dédoublement constant, un flux incessant. Ainsi la dualité était présente partout dans le cosmos et elle marquait de son sceau tous les objets, toutes les situations, toutes les divinités, tous les corps. Dans ce flux de dualités métaphoriques, divines et corporelles, seul le besoin mutuel de connexion et de relation était permanent. En haut et en bas, ne voulait pas dire supérieur et inférieur comme pour les Occidentaux (Quezada, communication privée)

Les évangélistes, dans leur volonté de se rapprocher de cet univers si différent, nommèrent « cieux » et « enfers » les niveaux célestes et souterrains de l'univers nahua. C'est ainsi que le monde aquatique du Tlalocan, lieu de prédilection des oiseaux et paradis des noyés, se trouvait dans l'inframonde, à l'est. Nous avons là un exemple de lieu délicieux qui n'était pas au ciel. De même, entre le bien et le mal, entre le divin et le terrestre ou entre la vie et la mort, le principe de hiérarchisation, qui nous est si familier, articulé à une valorisation positive ou négative des positions, n'opérait pas. Prenons un exemple: la vie naissait de la mort. Dans la Grande Mère Tellurique, vie et mort se conjuguèrent et formèrent un ciel de contraires complémentaires : la vie portait le germe de la mort, mais sans la mort, il ne pouvait y avoir de renaissance, car la grossesse était la mort d'où surgissait la vie (López Austin. 1984. pp. 103). À ce sujet, Alfredo López Austin remarque que la corruption de la semence dans le ventre de la mère donnait lieu à une nouvelle vie (1984). Les forces divines habitaient les inframondes (les quatre enfers) et la guerre fleurie, qui était une forme de destruction, ne maintenait pas en vie les seules divinités mais l'univers tout entier.

Ce mouvement de balancier permanent entre les opposés ou les pôles de la

dualité mésoaméricaine se réalisait d'une façon extrêmement fluide. Pour prendre la mesure de cette spécificité, il faut imaginer un ordre fondé sur des paires, alors que la représentation propre à la théorie féministe du genre fait état d'un ordre stratifié et pyramidal. Ce que certains auteurs nomment « dynamisme » et d'autres « complémentarité », est en réalité le fruit d'un ordonnancement duel typique de la pensée mésoaméricaine. Il s'agit d'une pensée dans laquelle les catégories fermées et exclusives n'existent pas.

Les Dieux/Déesses n'étaient pas les seuls à participer de cette oscillation fluide entre le bien et le mal. Tous les êtres avaient un double rôle : ils étaient à la fois agresseurs et bienfaiteurs. Les eaux célestes et les vents, bénéfiques ou mauvais, venaient des quatre points cardinaux, des quatre piliers du cosmos (López Austin, 1984). Étroitement liées à la pluie, les montagnes apportaient le liquide de vie mais elles pouvaient aussi causer la maladie ou la mort. Elles pouvaient aussi produire des accidents; être à l'origine de météores aqueux qui endommageaient les récoltes. Dans la vision du cosmos des mésoaméricains, la dualité n'était ni figée, ni statique ; au contraire, elle était partie prenante d'une dynamique de changement incessant. Cette mobilité, qui était un ingrédient essentiel de la pensée Nahua, était à partout l'œuvre. Les divinités, les gens, les animaux, l'espace lui-même, les points cardinaux et le temps appartenaient au même genre : ils étaient à la fois masculins et féminins. Selon des proportions qui n'arrêtaient pas de se modifier. Le genre, qui touchait tous les aspects de la vie était lui-même relié au mouvement qui engendre l'identité et la transforme (Gossen 1986).

A propos de l'aire maya, Gary Gossen remarque que leur dualité primordiale était dynamique et il ajoute que ce dynamisme, de valence masculine et féminine, en constante mutation, était manifeste dans la religion et la vie quotidienne. Dans l'univers, des attributs féminins et masculins se croisaient, produisant des entités fluides. L'équilibre de forces contraires, toujours changeant, qui était constitutif de l'univers, de la société et du corps (reflet et image du cosmos), doit se comprendre à la lumière de cette interpénétration des genres. Jacques Soustelle (1940) qualifia ainsi la pensée méso-américaine : « Dans ce monde, la loi, c'est l'alternance de qualités différentes. Elles s'évanouissent et réapparaissent éternellement ».

## 2. **L'équilibre**

*Dualité: tradition orale vs. Tradition écrite.*

Les considérations historiographiques qui suivent vont nous permettre d'analyser avec plus de précision la pensée mésoaméricaine. Etant donnée la particularité des archives mexicaines, il nous faudra différencier les sources orales mésoaméricaines de leurs transcriptions par les copistes. D'où la nécessité d'articuler les diverses formes d'interaction entre l'oralité originelle et la « scripturarité » des chroniqueurs. Le produit le plus connu de ces interactions est le texte hybride qui transmet par écrit des traditions orales. L'école fondée par Milman Parry, qui se consacre à l'étude du monde oral (1971), a insisté sur la spécificité de l'oralité et ses différences avec la culture écrite. En particulier, elle a permis de montrer que l'apparition de polarités fermées et le tiers exclus dans la Grèce antique correspondent grosso modo à la vulgarisation des techniques scripturaires au Vème siècle. Éminemment orale, la dualité mésoaméricaine n'a rien à voir avec la polarité de la pensée grecque qu'a pu étudier un Lloyd (Lloyd, 1966). Les polarités classiques grecques sont marquées par les disjonctions de la logique formelle manifestes dans le principe du tiers exclu. Parce qu'elle est très plastique, parce que les pôles opposés y sont pris dans une dynamique permanente qui redéfinit constamment leur position, la pensée nahua/mésoaméricaine est étrangère au monde culturel classique. Une citation de Soustelle nous permettra peut-être de mieux comprendre l'univers nahua

Ainsi, ce qui caractérise la pensée du cosmos mexicaine, c'est le lien entre des images traditionnellement associées. Le monde est un système de symboles en miroir. Nous n'avons pas affaire à de longues chaînes de raisonnements mais à l'implication continue et réciproque des divers éléments d'un tout (Soustelle, 1940). Bien entendu, la culture classique des premiers chroniqueurs donna parfois une touche « classique » aux textes qu'ils élaborèrent à partir de la transcription de déclarations orales autochtones.

### *Pensée et narration orales*

Rappelons que dans le cadre de cette étude, nous nous référons à des textes "hybrides". Ils appartiennent à deux types de narrations, orales ou écrites, c'est à dire récit autochtone ou récit de copiste. Par exemple, dans les diverses mentions du travail de Sahagún, nous avons à la fois la transcription de récits locaux, d'histoires épiques (comme celle de Tohuenyo, dont nous parlerons plus loin) et des exhortations au contenu moralisant. Ces textes, qui sont la transcription de discours traditionnels, oraux, correspondent probablement à ce que Perry définit comme un « texte authentique ». Pour lui, on peut parler de texte authentique



lorsqu'on est face à la transcription, par un scribe, d'une narration qui jusque-là était exclusivement orale. La littérature orale ne se laisse pas définir par les canons de la littérature écrite. Elle se meut dans un autre type de réalité. Elle n'est jamais la récitation d'un texte appris par cœur. Elle n'est pas non plus une création originale du narrateur. D'après Perry, c'est une « rhapsodie », mot grec qui veut dire « patchwork ». C'est une composition, un ravaudage, faits à partir d'un ensemble de formules traditionnelles. Celui qui récite un texte qu'il a appris déroule un tapis préfabriqué (le texte retenu) à ceux qui l'écoutent. Le narrateur oral, lui, compose sa toile à partir d'éléments familiers. Le rythme de sa respiration a un effet sur la narration (Tedlock, 1983) scandée par les pauses qu'exige la parole. Lorsqu'on déclame, on met en valeur les actions héroïques des personnages, on aide à comprendre les intentions des dieux, on insiste sur les faits d'importance et on souligne les idées par le biais de redondances. De fait, la répétition d'un même épisode, formulé de façon différente ou non, et l'abondance des métaphores, est une des caractéristiques les plus remarquables des textes nahuas. Elle tient au fait qu'il s'agit de transcriptions de récits oraux (Sullivan 1983; León Portilla, 1983). Les méandres et les devenirs de la pensée orale, ses flux circulaires et ses innovations parfois totalement inattendues ressemblent à ce fleuve dont nous parla Héraclite ; toujours le même et toujours un autre. Une eau en perpétuel devenir, qui bouillonne entre les pierres, s'engouffre dans un ravin ou coule sans retenue jusqu'à la mer qui l'accueille. La pensée qui sous-tend ces récits oraux est comme ces eaux parfois impétueuses, parfois paisibles et retenues, que leurs imprévisibles changements ne modifient pas en profondeur.

Ainsi, les récits oraux et les écrits appartiennent à des registres et à des ordres distincts. Ils sont animés par des logiques qui entrent parfois en contradiction. Il me semble que ces contradictions se reflètent dans les écrits de Sahagún surtout dans le Codex florentin, c'est à dire dans les textes qu'il a établis à partir des témoignages oraux collectés par ses assistants. La comparaison du récit oral et du texte écrit nous permettra de mieux éprouver la particularité du concept nahua d'équilibre. *L'Histoire des choses de la Nouvelle Espagne* et le *codex Florentin* étaient composés pour une bonne part de chants épiques et poétiques, de chroniques et d'histoires, d'hymnes et de discours rituels, tous destinés à être déclamés en public. C'était des fragments de connaissance et d'histoire orale, traditionnellement nommés *chalchihuitl* (jades), car on leur accordait une valeur inestimable et une permanence que connaissent seules les pierres. La métaphore employée pour désigner les discours des vieilles et des vieux sages exprime de

façon admirable cet impératif : on les nommait « ruissellement de jades » (T. Sullivan, 1983; León Portilla, 1983). Cela étant, malgré leur caractère éminemment oral, les textes dont nous parlons furent transformés : Sahagún en élimina certaines parties, en synthétisa d'autres et les réorganisa pour qu'ils soient conformes aux conventions littéraires de l'époque (Lopez Austin, 1971. pp.52-53). Cette combinaison de littérature orale et de manipulations littéraires est à l'image de l'affrontement entre deux mondes qui se produisait alors. Voilà pourquoi de nombreux chercheurs ont signalé la valeur immense de ces textes, leur propriété éminemment « dialogique », au sens où s'y déploie un dialogue entre deux logiques. Mais ils ne rendent pas seulement compte de l'affrontement de deux logiques. C'est aussi la domination coloniale exercée par le Vieux Monde sur le Nouveau qui s'exprime dans ces archives. (Burckhart, 1989; Klor de Alva, 1988). Si nous comparons aujourd'hui la version Nahuatl du *Codex Matritense* à la traduction qu'en fit Sahagún en 1577, plusieurs aspects de ce dialogue et de cette confrontation deviennent manifestes. Nous verrons plus loin que le tissage des deux styles opère comme un filtre des pensées et des concepts nahuatl. Nous accorderons une attention particulière à certains d'entre eux.

### *L'équilibre fluide*

Il y avait dans la pensée mésoaméricaine une autre notion qui était aussi importante que celle de dualité et qui lui apportait des nuances : l'équilibre. Ce que je désigne sous ce terme n'a rien à voir avec l'inertie de deux masses ou de deux poids égaux. Pour commencer, je dirai que cette notion recouvre en réalité quelque chose de complètement étranger à notre façon de penser. Comme la dualité, l'équilibre n'innervait pas seulement les relations homme/femme; il imprégnait aussi les rapports qu'avaient les divinités entre elles ou avec les êtres humains, entre les éléments et entre les forces de la nature. De surcroît, si nous songeons que la recherche de cet équilibre était indispensable à la préservation d'un ordre quel qu'il soit, dans le monde du quotidien comme dans le cosmos, nous comprendrons pourquoi cette notion était aussi importante que celle de dualité.

### *La notion d'équilibre et la dualité.*

Aujourd'hui, pour accéder à cette fluidité de « l'équilibre » mésoaméricain et au flux qui caractérisait les narrations nahuatl, il ne nous reste que le reflet d'une pensée orale, filtrée par la maille hybride de ces textes. Dans *L'histoire de*

*Mexicains racontée par leur peinture*, attribuée par Angel Garibay à Andrés de Olmos (Garibay, 1971, Cap. V y VI), on trouve un récit cosmogonique qui narre ce moment où la terre se sépara du ciel : « Lorsque les quatre dieux virent que le ciel était tombé sur la terre ... ils donnèrent l'ordre... de creuser quatre chemins au centre de la terre, afin d'y entrer » (López Austin, 1984). Décodant le mythe, López Austin ajoute :

Les quatre piliers qui maintiennent les couches célestes à distance de la surface de la terre sont décrits comme quatre arbres à partir desquels les courants qui portent l'influence des Dieux et de l'inframonde circulent jusqu'à l'espace intermédiaire (López Austin, *ibid.* p. 104).

Dans la construction symbolique de l'univers, la fluidité était la caractéristique principale du contact permanent entre les treize étages célestes, les quatre couches terrestres intermédiaires et les neuf niveaux du monde souterrain. En réalité, nous connaissons mieux les effets de cet équilibre que sa nature même : il déterminait le concept de dualité et le modifiait, tout en étant la condition indispensable de la permanence du cosmos. (López Austin, 1984, p. 105; Burckhardt 1989. p. 79). On voit bien que la dualité mésoaméricaine n'est pas un ordonnancement binaire entre des pôles statiques, comme c'est le cas avec une théorie féministe du genre qui, à cet égard, reste dans la lignée de la tradition classique. Une première approche du concept d'équilibre consiste à le comprendre comme un opérateur, qui modifie constamment la composition des dualités. Cette centralité de la paire, formée d'opposés qui sont complémentaires, traverse toute la pensée mésoaméricaine, et en fait quelque chose d'absolument unique. Elle donne forme à la dualité, la rend fluide et empêche sa pétrification. Condition incontournable de la permanence du cosmos, cette idée « d'équilibre fluide » ne pouvait pas coexister avec des catégories de pensée closes, inamovibles et unitaires. Il fallait constamment recréer cet équilibre, essentiel dans un univers que les Mésoaméricains concevaient comme mobile. C'est pourquoi tout point d'équilibre devait être constamment en déplacement. Les catégories du féminin et du masculin elles-mêmes devaient être ouvertes, fluides. Comme semble le suggérer López Austin : « Il n'existe pas d'être purement féminin ou purement masculin mais différentes nuances dans les combinaisons possibles » (conférence DEAS. Janvier 1990).

Toujours en déplacement, les catégories de genre mésoaméricaines étaient elles aussi marquées par cet équilibre fluide. Le point d'équilibre était en perpétuel mouvement : il se redéfinissait à chaque instant, pris dans le fluide mouvement

d'un cosmos en mutation constante. Dans ce déplacement permanent, ce rééquilibrage constant des rapports entre les pôles, aucun des deux ne pouvait prendre le dessus sur l'autre, ou alors pour un bref instant. Tous les êtres, pierres, animaux, êtres humains, avaient une charge masculine ou féminine, souvent les deux, suivant des combinaisons diverses, toujours en devenir, toujours changeante (López Austin, 1984).

### *Le Concept d'équilibre chez les Grecs et chez les Mésoaméricains.*

La notion d'équilibre ou de balancier qui nuance la conception de la dualité chez les Mésoaméricains, est bien évidemment étrangère au monde classique. L'*aurea mediocritas* de l'Antiquité fait partie de notre héritage culturel. D'après certains auteurs (Foucault, 1984), pour les Romains, équilibre et harmonie étaient des vertus intérieures, qu'il fallait cultiver pour atteindre la perfection dans une sphère privée. Le juste milieu dont parlait Aristote, apparemment, renvoyait à un équilibre statique, à une « stase ». C'était une « homéostasie », dans laquelle, le moyen terme apparaissait comme un point fixe entre deux extrémités immobiles.

Certains chercheurs se sont intéressés au concept d'équilibre très différent qui existait en Mésoamérique. Parlant de la métaphore nahua de la vie bonne qu'on trouve chez les *ilamatlatolli*, Gingerich remarque que le principe du juste milieu y jouait un rôle central. Mais il précise tout de suite que ce moyen terme n'avait rien à voir avec le juste milieu aristotélicien car il s'agissait d'un concept profondément indigène (Gingerich, 1988:522). Dans la philosophie grecque classique, si quelqu'un n'observe pas la règle du juste milieu, s'il s'aventure hors des limites fixées par la Némésis, il en résulte une perte qui n'affecte que sa vertu personnelle et son comportement. A la différence de ce qui se passe dans le cas mésoaméricain, la perte du juste milieu ne met pas en danger la structure du cosmos ni sa permanence. De nombreux auteurs ont déjà signalé le caractère radical du concept de responsabilité collective chez les Nahuas, chaque individu étant personnellement impliqué dans la réalisation de cet équilibre mobile, fluide et vital. Les Nahuas avaient un sens collectif de la responsabilité et ils croyaient que les actes humains pouvaient provoquer un cataclysme qui en finirait avec l'univers (Burckhardt, 1989, p. 79). Le moyen terme des Nahuas, même s'il renvoie aussi à des qualités personnelles, était d'abord un impératif : soutenir l'univers par la participation de chacun afin de préserver le cosmos

Pour continuer avec les parallélismes, nous dirons que l'équilibre nahua, plus

qu'une homostase, était une *homéorhesis* (de rheo, flux), un équilibre d'ensembles fluctuants. C'est à dire que nous pourrions le définir, comme un équilibre homéorhétique, à l'inverse des équilibres homéostatiques de la tradition occidentale. Pour les nahuas, interagir avec des pôles opposés supposait une négociation permanente avec des opposés plastiques, en mouvement, toujours en train de se transformer dans un jaillissement infini.

La recherche d'un juste milieu, conçu comme un positionnement au centre d'un équilibre immobile était quelque chose d'étranger à la pensée nahua. Infléchir cette stase classique à l'aide notions empruntées à la tradition hégélienne serait également hors de propos. L'équilibre homéorhétique nahua ne s'obtient pas grâce à la synthèse d'une thèse et d'une antithèse, ni grâce à un compromis pragmatique entre des extrêmes inconciliables. Il faut plutôt le comprendre comme une tension dynamique extrême, comme deux forces qui se rencontreraient sans se réconcilier et qui avanceraient l'une vers l'autre en tanguant jusqu'au bord du chaos. Le chemin médian nahua pourrait se définir ainsi : l'ordre, c'est de ne pas aller au-delà de cette limite.

Dès sa naissance, l'être nahua, était conçu comme équilibre. Dans le livre VI du Codex Florentin, on trouve une métaphore qui fait bien passer la vision que les Nahuas avaient du nouveau-né. Elle définit l'individu comme le produit d'une alchimie particulière de bons et de mauvais éléments (Gingerich. 1988, p. 532) Pour les Mexica, la nature de l'enfant qui venait de naître n'était ni totalement mauvaise, ni totalement bénéfique ; il n'était ni libre, ni totalement déterminé. Il naissait avec son désert et avec ses mérites : « *in iilhuil in imahceual* » (Codex Florentin, livre VI, chapitre XXXVI). Mais cet équilibre n'était pas stable; il pouvait se modifier. Si un enfant naissait sous un signe néfaste, on pouvait espérer qu'après un baptême effectué un jour faste, son *tonalli*, principale entité animique, finirait par acquérir des tendances et des penchants positifs. S'il parvenait à trouver un équilibre harmonieux, l'individu optimisait les tendances et les penchants propres à son *tonalli* ; dans le cas contraire, sa vie pouvait prendre une direction moins favorable et sa vitalité, diminuer (López Austin 1984, traduction faite par l'auteur à partir de la version anglaise).

Myerhoff est très proche du concept nahua d'homéorhésis lorsqu'il définit l'équilibre comme un état instable obtenu grâce à la résolution d'une opposition (Myerhoff, 1976:102). Homéorhétique, l'impératif d'équilibre exigeait de chaque homme, en toutes circonstances, qu'il recherchât l'axe du cosmos et de se

positionnât en fonction de celui-ci.

Parvenir à l'équilibre passait par une harmonisation des contraires. Cela ne voulait pas dire qu'on gommait la contradiction mais plutôt qu'on l'approfondissait, qu'on essayait de l'embrasser tout en cherchant le point où les flux contraires parvenaient à un équilibre. Le principe d'exclusion, le fameux tiers exclu de la logique formelle classique, n'existait pas dans le monde nahua. C'était une pensée qui intégrait les oppositions : le chaud et le froid, la nuit et le jour, le soleil et la lune, le sacré et le profane, le féminin et le masculin. Il ne fallait pas éviter la confrontation des extrêmes, mais les projeter l'un contre l'autre (Burckhardt, 1989, p. 130-131). Cette position fluide garantissait l'équilibre cosmique. La fusion-tension des contraires dans l'univers cosmique mésoaméricain était à la fois la mesure de l'équilibre primordial et fondateur et le moyen de l'obtenir

### *Equilibre cosmique et moral.*

De cette responsabilité collective (pas seulement du maintien de l'équilibre mais aussi de sa production), découlait un type de codes moraux spéciaux. Aucun document n'en rend compte aussi bien que les fameux *huehuetlatolli* et *ilamatlatolli*. Nous avons déjà remarqué que pour de nombreux chercheurs, le livre VI du Codex Florentin de Sahagún, constitue une sorte de miroir, de *summa* de la pensée nahua. C'est lui qui atteint le plus profondément les croyances et les prescriptions propres à cette société. Les *ilamatlatolli* cités dans le livre VI du Codex Florentin sont parfaitement explicites quant aux implications du concept d'équilibre pour les hommes et les femmes.

Ne marche pas trop vite, ni trop lentement parce que marcher lentement est trop solennel et marcher vite dénonce l'inquiétude ou l'instabilité. Observe un juste milieu lorsque tu te déplaces. N'incline pas trop la tête et ne courbe pas trop le dos ; ne marche pas la tête très droite car cela dénote une mauvaise éducation. (Sahagún, p. 371).

Prend soin de t'habiller décentement, comme il convient. Ne te pare pas de vêtements trop originaux ou trop recherchés; mais ne porte pas non plus des habits sales, déchirés, ou de qualité exécrable. Quand tu parles, ne le fais pas trop vite, tu ne dois ni hausser la voix ni parler trop doucement. Quand tu salues quelqu'un, ou que tu prends la parole, ne baisse pas trop la voix, ne parle pas du nez. Adopte une tonalité intermédiaire (conseils aux jeunes garçons, p. 415).

Dans les *ilamatlatolli*, nous pouvons apprécier cette constante de la pensée nahua pour tout ce qui relève de la vie quotidienne et des rapports entre les

genres. Rappelons cependant que ces recommandations avaient un caractère normatif, et qu'elles n'étaient pas nécessairement observées au quotidien

### *Implications de la pensée mésoaméricaine pour une théorie du genre*

Il apparaît clairement qu'une théorie du genre qui partirait des sources mésoaméricaines se doit d'être suffisamment « fluide » et « ouverte » pour faire place à cette particularité mésoaméricaine : la dualité des contraires y est quelque chose d'ouvert et de fluide. Contrairement à ce qui se passe avec les catégories de genre héritées de l'horizon classique qui s'excluent mutuellement, la dualité du genre semble être ouverte et fluide ; elle est le véritable prototype de toutes les dualités fluides qu'il faut maintenir dans un équilibre dynamique, toujours précaire et toujours à réajuster.

Plusieurs critiques féministes ont interrogé la validité de ces catégories fermées et unitaires pour analyser le genre (Rosaldo, 1980; Yaganisako, 1987; Collier, 1987; Nash y Leacock 1981). Certaines d'entre elles signalent que le classement binaire en catégories qui s'excluent mutuellement comme les dichotomies Culture vs Nature et Public vs Privé sont en soi le produit d'un style de pensée, d'une construction épistémologique circonscrite par les logiques philosophiques de la pensée rationnelle patriarcale. Louise Lamphere note ainsi (1991) : « la théorie féministe a remis en question nos catégories d'analyse sapant ainsi les fondements des premières recherches féministes ».

Si nous appelons « catégories de genre » les conceptions du masculin et du féminin telles qu'elles apparaissent dans la pensée mésoaméricaine, nous découvrons alors qu'elles forment des paires de concepts qui sont certes opposés, mais fluides, ouverts, sans stratification hiérarchique, mouvants, qui se construisent et se reconstruisent en se définissant et en se redéfinissant de manière permanente.

Nous pouvons mesurer avec cette analyse l'écart qui sépare les catégories de la théorie du genre de celles qui peuvent émerger d'une étude attentive des sources. Ni le classement hiérarchique de pôles contraires, ni les catégories qui s'excluent mutuellement ne peuvent nous permettre de saisir la conception du genre telle qu'elle existe dans la pensée mésoaméricaine. Le processus de constitution et de reconstitution des dites catégories, son mouvement et sa fluidité permettent en revanche de saisir son essence de manière plus appropriée. C'est pourquoi je

suggère un concept de genre qui s'établit à partir de ces sources. Ses caractéristiques seront :

-L'ouverture mutuelle des catégories.

-La fluidité.

-La non-organisation hiérarchique entre les pôles contraires.

Il nous faut maintenant revenir sur un élément de la théorie féministe. Je veux parler de la division conventionnelle entre sexe et genre : « Le système sexogéné », comme l'appelle Teresa de Laurentis (1991). Cette formulation a beau souder les deux mots en un seul, elle ne remet pas pour autant en question le type de conceptualisation dualiste qui sépare le corps de son contexte culturel et/ou social. Nous ne pourrions pas théoriser le genre sans l'inévitable schizme entre ce que nous appelons aujourd'hui « sexe » et ce que nous désignons par « genre ». Cette division est à la base de toutes les théorisations féministes - avec toute une gamme d'approches sémiotiques (Laurentis, 1991), dialogiques (Flax, 1990 ; Gallop 1988), ou ethnographiques (Rosaldo, 1980; Collier, 1987; Yanagisako, 1987).

Cet axe de la théorie féministe, qui nous est si nécessaire pour articuler et pour ordonner nos spéculations, n'a cependant que peu - ou rien - à voir avec les structures cognitives que permettent d'entrevoir une lecture attentive et une analyse des archives de la pensée mésoaméricaine. Le « biologique » et le « culturel » n'y étaient pas perçus comme des ordres distincts. On peut aller même dire que l'immersion du corps dans le cosmos, et du cosmos dans le corps, rendaient impossible la simple pensée de cette séparation. Comme nous le verrons plus tard dans l'analyse des concepts de corporalité, le monde symbolique (ou culturel) était considéré comme relevant lui aussi de la perception

Austin signale qu'au cours de ces multiples recherches, il n'a rien trouvé qui justifie l'idée que les Nahuas faisaient une séparation entre le monde spirituel et le monde matériel (communication personnelle). Nous pourrions dire que les différences génitales n'étaient pas perçues comme appartenant à un autre ordre que celui qui régulaient les normes de conduite. Le tangible et l'intangible n'étaient pas nettement séparés, tout au moins, on ne les différençait et ne les distinguait pas de la même façon qu'aujourd'hui.

Dans ce concept de dualité des contraires, l'ordre provenait de l'équilibre atteint



par la motion constante, dite *ollin*. Nous verrons plus loin que le corps nahua est l'expression de ce mouvement vital.

### 3. **La conceptualisation de la Corporalité**

#### *Corporalité et théorie du genre*

Jusqu'à présent, le corps n'avait jamais occupé dans un corpus théorique la place centrale qui est désormais la sienne dans la théorie du genre. Les travaux féministes et leurs discours sur le corps ont permis de construire des postures critiques face au rationalisme scientifique ; et certaines ont débouché sur une historicisation de l'anatomie et la biologie (Laqueur, 1988; Duden, 1990; Petcheeky, 1988). Grâce à ces révisions critiques, la biologie, le « sexe » (tout comme sa contrepartie d'un genre culturellement produit), ne sont plus définis comme des axiomes. La théorie féministe propose dans ce champ d'analyse de la corporalité une perspective rafraichissante, flexible et innovante avec des développements plus ou moins articulés.

Dans l'épistémologie contemporaine féministe, disent Bordo y Jaggar, (1989), la conviction que le cadre de référence cartésien est fondamentalement inadapté, obsolète - qu'il requiert une reconstruction et des ajustements- est communément partagée. Le corps a émergé comme un thème récurrent dans les écrits féministes récents. La dimension corporelle a toujours été identifiée avec le féminin et a été définie, de Platon à Descartes jusqu'au positivisme moderne, comme le principal ennemi de l'objectivité. En réponse à cela, les théoriciennes féministes contemporaines ont commencé à explorer d'autres approches de la connaissance, qui ne soient plus centrées sur l'activité mentale. Elles sont en train de repenser la participation du corps dans la cognition et dans l'activité intellectuelle ; elles insistent sur le rôle fondamental du corps pour la reproduction et la transformation de la culture (voir en particulier les anthologies suivantes : Jaggar y Bordo, 1989; Rubin Suleiman, 1986; y Gallop, 1988; Laqueur, 1990).

Dans la théorie féministe récente, le corps des femmes, autre *locus* de toutes nos oppressions, redevient le lieu privilégié des reconceptualisations et la source d'inspiration principale. Produire une théorie désincarnée reviendrait à suivre « la vieille habitude philosophique masculine » (de Lauretis, 1990). La théorie féministe peut, comme toute pensée, porter en son sein un certain degré d'abstraction, mais elle est inévitablement incarnée ; incrustée dans la chair, notre chair féminine avec

ses désirs et ses plaisirs, avec sa potentialité de grossesse et de maternité, avec son sang, ses flux, ses fluides (Gallop 1988).

Parce qu'elle peut historiciser, comme nous l'avons déjà remarqué, les catégories conceptuelles dont elle hérite, la théorie du genre propose quelques perspectives qui peuvent inspirer de nouvelles incursions sur le terrain des conceptions du corps propres à la pensée mésoaméricaine. Le corps, dit M. Douglas, est une forme symbolique puissante, une superficie sur laquelle s'inscrivent les règles, les hiérarchies et, plus encore, les engagements métaphysiques d'une culture qui se renforcent à travers le langage corporel (Douglas, 1982).

### *Le corps mésoaméricain ou la corporalité perméable*

Dans la tradition hégémonique qui est la nôtre, le concept même de corps fut formé par opposition à celui de l'esprit. Il se définit comme le lieu des données biologiques, du matériel, de l'immanent. Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, il a été conceptualisé aussi comme celui qui délimite la frontière entre le monde intérieur et le monde extérieur (Bordo, S. 1989).

Dans la tradition mésoaméricaine, le corps possède des caractéristiques très différentes de celles du corps anatomique ou biologique moderne. L'extérieur et l'intérieur n'y sont pas séparés par la barrière hermétique de la peau. Entre le dehors et le dedans, entre l'extérieur et l'intérieur, il existe un échange permanent, continu. Le matériel et l'immatériel, l'extérieur et l'intérieur sont toujours en interaction permanente et la peau est constamment traversée par des flux de tous types. Tout pointe vers un concept de corporalité qui s'ouvre aux grandes directions du cosmos : une corporalité à la fois singulière et mobile qui incorpore dans son noyau (centre), des solides et des fluides qui n'arrêtent pas de se mouvoir, des gaz, des vapeurs, des fluides et de la matière. Le corps mésoaméricain pourrait être imaginé comme un tourbillon que génère le dynamisme de nombreuses instances, fréquemment contraires, dans une remise en jeu d'identités multiples, matérielles et immatérielles.

Corps et cosmos se reflètent mutuellement : ils entrent en correspondance. La tête représente le ciel ; le cœur, en tant que centre animique, correspond à la terre ; le foie, à l'inframonde. Le corps féminin et le corps masculin, c'est à dire le corps générique, sont à la fois imbriqués l'un dans l'autre et dans l'univers. Ces correspondances et ces interrelations baignent dans un flux et dans un reflux

permanent. La perméabilité, les allers-retours entre le corps unique et l'univers, entre les corps de femme et d'homme, s'inversent dans un reflux du corps féminin vers le masculin et de la dualité du corps à l'univers.

C'est dans ce jeu d'incessantes et de multiples émanations et inclusions que la pensée mésoaméricaine conçoit le corps (Ortiz, 1993). Par « émanations », entendons toutes ces entités matérielles-immatérielles qui pouvaient sortir du corps. Pensons par exemple aux voyages que le *Tonalli* faisait à travers le *supra* - et *l'infra* - monde, ou aux émanations par lesquelles le *Ihiyotl* pouvait affecter ou blesser les autres (López Austin). Lorsque nous parlons d'inclusions, nous nous référons à ces entités externes - que nous autres Modernes pourrions parfois considérer comme matérielles - qui s'introduisaient dans le corps et provenaient d'autres domaines de la nature, du monde des esprits et parfois, de la sphère du sacré. Comme le signale López Austin (1984), le cœur - *Teyolia* - recevait la visite des dieux. La maladie était souvent conçue fréquemment comme l'intrusion dans le corps d'éléments nocifs qui, lorsqu'ils étaient expulsés, empruntaient la forme d'animaux ou d'objets (Viesca 1986). La santé et le bien-être du corps mésoaméricain étaient définis par l'équilibre entre ces forces et ces réalités contraires dont la conjonction déterminait les particularités de l'individu, son être femme ou homme.

### *Les trois entités animiques*

Les principales entités animiques, comme les dénomme A. López Austin, sont au nombre de trois : *Tonalli*, *Teyolia*, *Ihiyotl*. Chacune d'elle possède des localisations précises - mais non uniques - dans le corps physique.

Le *Tonalli*, dont la demeure principale est la tête, voyage de nuit, pendant le sommeil. Il sort également du corps pendant le coït ou en d'autres occasions, lorsqu'une expérience inattendue provoque sa sortie. Le *Tonalli* s'aventure pendant ses voyages sur le chemin des êtres surnaturels. T. Sullivan mentionne et traduit plusieurs métaphores du nahuatl qui rendent compte de la valeur que prend la tête (*tonalli*) dans la culture nahua : « à quel moment suis-je passé sur les cheveux, sur la tête de notre seigneur ? », signifie par exemple : « En quoi ai-je offensé notre Dieu pour qu'il m'envoie la malchance ? » ; « Passer sur les cheveux » (cheveu, qui, selon C. Viesca, est synonyme de *Tonalli*, voir Viesca 1984) et « Passer sur la tête » sont des expressions synonymes qui dénotent l'offense. Dans le même ordre d'idées : « Couvre tes cheveux, ta tête », signifie

« Protège ton honneur et ton nom ». Le respect de la coutume maintient à l'intérieur des limites à ne pas dépasser ce *tonalli* mobile et voyageur, identifié à la tête et aux cheveux

Le *teyolia* réside dans le cœur. Et, fait qui retient particulièrement notre attention, le *teyolia* était l'entité liée à la mémoire, à l'intelligence et à la connaissance. Cela va à l'encontre de nos conceptions qui font de la tête le lieu privilégié de ces activités mentales. D'autre part, Le *teyolia* était l'entité qui produisait la mort au moment où elle abandonnait le corps. Il est d'ailleurs remarquable – comme l'ont déjà signalé plusieurs chercheurs, dont León Portilla – que les Nahuas aient désigné grâce à l'expression « un visage et un cœur » ce que nous appelons la « personnalité » (León Portilla, 1983).

Le *ihiyotl*, dont la demeure est le foie, peut produire des émanations qui blessent les personnes dans leur entourage. Il pouvait se diviser et sortir du corps, volontairement ou non. Les personnes qui possédaient des connaissances et des pouvoirs leur permettant de contrôler la nature étaient capables de libérer leur *ihiyotl* de façon volontaire. C'était le centre des émotions et des passions. López Austin (1984) signale cependant que « les sentiments les plus élevés et les passions les plus en lien avec la conservation de la vie humaine se produisaient dans le cœur, pas dans le foie, ni dans la tête ».

#### *Multiplicité d'autres composantes du corps.*

Reflets de la multiplicité cosmique, les flux et les forces vitales qui, sous forme de spirales composaient les principales entités animiques, n'épuisaient pas la totalité de l'individu. Il existait de multiples autres fluides qui pouvaient faire des incursions du dehors vers le dedans ; se conjuguer avec les forces internes et entreprendre des excursions vers le dehors sous la forme d'émanations. Les articulations du corps étaient conçues comme des nœuds de forte densité vitale. On considérait que les attaques des êtres surnaturels passaient par elles – et empêchaient, ainsi, le mouvement corporel (López Austin, 1984). Toutes les entités que nous venons de décrire étaient tangibles pour cette culture : aussi perceptibles que les bras et les jambes, le visage ou les parties génitales.

#### *La façon nahua d'être au monde et le concept nahua d'existence du monde.*

Pour les Nahuas, le monde n'est pas au dehors, constitué à l'extérieur de moi. Il est en moi et au-travers de moi. On pourrait dire qu'il n'y a pas de différence pour

eux entre le complément circonstanciel de lieu (ici) et celui qui indique des modalités d'action : tout emplacement spatial implique des modalités d'action précises.

De plus, la porosité du corps reflète une porosité essentielle inhérente au cosmos, une perméabilité de tout le monde « matériel », d'où un mode d'existence caractérisé par une circulation continue entre le matériel et l'immatériel. Dans cette pensée, le cosmos émerge comme le complément d'une corporalité perméable : « Les nahuas imaginaient un continuum physique et conceptuel avec d'autres. Leur être multidimensionnel faisait partie intégrante de leur corps et du monde spirituel et physique qui les entourait » (Klor de Alva, 1988).

### *De la corporalité et de ses métaphores*

Dire que la pensée mésoaméricaine est riche en métaphores est insuffisant : en vérité, elle est faite de métaphores. Dès les premiers contacts entre l'Espagne et Tenochtitlán, quasiment dès les commencements, Sahagún, Durán et Olmos relevèrent la richesse du langage métaphorique des habitants d'Amérique. Ils se plainquirent parfois même, c'est notamment le cas de Durán, d'une utilisation intensive de métaphores qui gênait la compréhension des habitants de ces terres, mais en même temps, ils en admiraient la complexité (Durán, 1980, cité par Klor de Alva, 1988). Fray Bernardino de Sahagún parlait de « métaphores délicates dans leurs déclarations » et il fut le premier auteur à dresser dans son *Histoire des choses de la Nouvelle Espagne* (Codex Florentin), livre VI, cap. XLIII), une liste — ou un premier dictionnaire — de métaphores, ainsi que leurs équivalents dans le langage commun (1547), (traduit vers l'espagnol par Sahagún, 1577). En 1650, Jacinto de la Serna (1987) écrivait : « On ne peut pas toujours trouver l'équivalent des mots qu'ils ont utilisé dans le passé ; ni expliquer la force des métaphores qu'ils utilisent ; ni retrouver complètement le sens qu'elles eurent jadis ». Au XX<sup>ème</sup> siècle, dans sa *Filosofía Náhuatl*, León Portilla définissait la pensée Nahuatl comme « culture et philosophie de la métaphore » (León Portilla, 1956, p. 322).

Quelles images et quelles métaphores apparaissent dans la représentation de la corporalité ? En relisant le livre III et VI de *l'Histoire des Choses de la Nouvelle Espagne* (Codex Florentin), nous nous trouvons face à une profusion de narrations et de métaphores dont l'étude systématique pourrait ouvrir de nouvelles portes pour la compréhension de la corporalité mésoaméricaine. La métaphore, signalent Lakoff et Johnson, « (...) n'est pas seulement un embellissement rhétorique, mais

une partie du langage quotidien qui affecte le monde tel que nous le percevons, pensons, agissons. Les métaphores imprègnent notre langage ... ». Et ils ajoutent : « Il y a une cohérence entre les valeurs fondamentales d'une culture et la structure métaphorique des concepts qui leur sont inhérents » (Lakoff et Johnson, 1986).

Les métaphores du corps que je mentionnerai ci-dessous proviennent principalement de certains discours exemplaires qui s'apprenaient par cœur dans les *Calmecac*. A ce sujet León Portilla signale que :

(...) dans les dits calmecac et telpuchcalli ... on demandait aux apprenants d'apprendre par cœur, de façon systématique, de longues chroniques, les hymnes en l'honneur de divinités, des poèmes, des mythes, des légendes... ainsi, par cette double procédure de transmission et de mémorisation systématique des chroniques, des hymnes, des poèmes et des traditions ... les prêtres et les sages préservaient leur héritage religieux et littéraire et le diffusaient (León Portilla, 1984).

Il est important d'insister sur l'usage des textes: on pourrait dire qu'il était didactique et exemplaire. L'étudiant du *calmecac* apprenait ces textes par cœur, mais il ne s'agissait pas seulement de mémorisation : ils lui servaient de modèle de conduite. Certaines de ces métaphores se trouvent dans les discours des anciens et des anciennes, les fameux *ilamatlatolli* et les *huehuetlatolli*, qui constituaient l'un des moments les plus importants du rite de passage à l'âge adulte chez les Nahuas (voir: Sullivan, 1986; Sahagún, livre VI; de Olmos, 1547; Fray Juan Bautista, 1599; Gingerich, 1988).

En outre, les sermons portant sur la rhétorique ou les rites jouaient un rôle très important dans la vie des méso-américains : ils permettaient d'intégrer dans le rituel divers événements de la vie sociale. Par exemple, chaque événement important dans la vie des Aztèques - une célébration religieuse, la cérémonie accompagnant la prise de pouvoir d'un nouveau gouvernant, les débuts d'une bataille, le choix d'un époux ou d'une épouse, celui d'une sage-femme pour la femme enceinte, l'entrée dans la vie d'adulte, pour n'en citer que quelques-uns - étaient toujours accompagnés de discours appropriés, longs et éloquents. (Sullivan, T. 1986).

Nous allons maintenant revenir rapidement sur quelques-unes des métaphores du corps féminin et du corps masculin que l'on trouve dans les *ilamatlatolli* et *huehuetlatolli* du livre VI,<sup>2</sup> de *l'Histoire des Choses de la Nouvelle Espagne* (Codex Florentin). Tissés de métaphores, ces discours sont des matériaux de choix pour

l'analyse des relations de genre : il y est question de la conduite appropriée pour un homme et pour une femme et de celle qui convient aux relations entre les deux genres (voir Marcos, 1991). Voici quelques métaphores-clefs qui illustrent cette forme de pensée :

(...) je voudrais te donner un autre exemple (...) lorsque le seigneur de Tetzcuco, nommé Netzahualcoyotzin, était vivant, (...) il leur demanda : « Grands-mères, dites-nous la vérité, ressentez-vous encore l'attrait du plaisir charnel ? Vous n'en avez-vous toujours pas assez, à l'âge avancé qui est le vôtre ? Elles répondirent : « Seigneur qui êtes le nôtre (...) vous, les hommes, lorsque vous êtes vieux, vous cessez de désirer le plaisir charnel (...) mais nous, les femmes, il nous ne nous fatigue ni ne nous fâche jamais ; parce que notre corps est comme un abîme, un gouffre profond, qui jamais ne se remplit ; il reçoit tout ce qu'on met en lui et il désire plus, et plus encore » (Codex Florentin, p. 382).

Et voyons maintenant, dans le chapitre XVIII, les recommandations pour les filles :

*(...) fais attention de ne pas choisir parmi les hommes, celui qui te paraît le mieux, comme si tu allais acheter une couverture au marché (...) et n'agis pas comme si tu avais fait pousser des épis de maïs verts, les xilotes, ou elotes, et que tu cherchais le meilleur et le plus savoureux » (Ibid., p. 369).*

Ces métaphores sur les corps des femmes et des hommes révèlent des aspects de la culture qui, du fait leurs connotations morales, furent censurées dans les versions des premiers chroniqueurs. Curieusement, les métaphores survivent pourtant dans le langage populaire. Pourquoi ? Recours de l'imagination et langage poétique, la métaphore paraît innocente et passe pour une simple ornementation du langage. Sahagún dirait « des métaphores très raffinées, très bien filées, et des mots d'une très grande précision ». Du fait de leur apparente innocuité, elles furent conservées dans les textes, ce qui en fait l'une des voies d'accès privilégiées à cet univers que les prêtres tentèrent d'occulter.

La métaphore est néanmoins beaucoup plus que cela. Elle imprègne tout le système conceptuel et la pensée. Le désir pour le corps de l'autre transparaît dans l'utilisation de la métaphore « *xilotes, que l'on cherche les meilleurs et les plus savoureux* ». Le désir apparaît aussi dans le corps des femmes imaginées comme « *cime et gouffre profond, qui jamais ne se gonfle et qui désire toujours plus, et demande toujours plus* ».

Ces métaphores, comme la narration du Tohuenyo, que nous analyserons toute à l'heure nous mettent sur la piste des désirs et des plaisirs qui étaient acceptés dans le monde méso-américain. Mais il y a plus encore : en certaines occasions, le

désir et la chair apparaissent comme le moteur même de l'histoire. Ce n'est pas en vain que *tlalticpacayotl*, le sexe, signifie « ce qui appartient à la superficie de la terre » (López Austin, 1984). Comme ce qui appartient à la surface de la terre, la jouissance érotique est ce qui nous donne une identité terrestre. Elle n'est pas seulement acceptée, elle est cela même qui définit les habitants de la Mésoamérique. Les quatre étages intermédiaires de la surface de la terre, là où demeurent les femmes et les hommes, sont le lieu du sexe, de ses aspirations, de ses jouissances. La surface terrestre ne serait pas concevable sans cette dimension charnelle. Voilà sans doute pourquoi les habitants de la Mésoamérique, lorsqu'ils durent faire face au catholicisme, trouvèrent aberrante la répression de cette activité sexuelle sans laquelle nous n'appartiendrions pas à la surface terrestre. Comprendre la dimension cosmique de l'érotisme, c'est prendre en compte cette dimension : « la surface terrestre ».

### *Narration et métaphore ; la corporalité nahua dans le chapitre III du Codex Florentin*

L'histoire du *Tohuenyo*, relatée dans le chapitre III du Codex Florentin, est un exemple particulièrement parlant de ce que représentent la corporalité et le genre dans la pensée Nahuatl. Nous ne pouvons pas comprendre les « discours normatifs » sans ces narrations qui révèlent le sens cosmique de l'érotisme. L'histoire, qui appartient au cycle des narrations épiques sur les dieux et sur les héros, surprend par ses images et par ses métaphores, tout comme par la place prédominante qu'elle accorde au désir charnel – exprimé par une femme – comme axe et ligne conductrice des événements dans les narrations sacrées. L'histoire du *Tohuenyo* telle que nous la connaissons fait partie de la riche documentation en langue nahuatl recueillie par Fray Bernardino de Sahagún auprès de ses informateurs indigènes à Tepepulco (région de Tezcoco), Tlatelolco et Mexico à partir de 1547. Rappelons, avec León Portilla, qu'il « semblerait que cette histoire soit l'un de ces vieux textes nahuas, dotés d'un certain rythme et d'une certaine cadence, qu'on apprenait par cœur dans les *Calmecac*, (centres d'éducation nahuas). C'est dans ces centres que l'on préparait les étudiants et les étudiantes à la prêtrise sacerdotale ». (León Portilla, Miguel, *Toltecáyotl*, 1995.)

L'histoire du *Tohuenyo* parle de « l'ardeur érotique qui rendit littéralement malade une princesse toltèque ». León Portilla commente : « Il a été dit, parfois, au sujet de nos cultures indigènes, qu'on regrette l'absence de thèmes érotiques... les vieux textes en nahuatl, recueillis auprès des natifs à partir de la Conquête,



contredisent cette opinion ». Je vais reprendre ici la traduction de Léon Portilla, plus fidèle à l'original transcrito en nahuatl par Sahagún :

Andando no más desnudo,  
colgándole la cosa,  
se puso a vender chile,  
fue a instalarse en el mercado,  
delante del palacio.

Ahora bien, a la hija de Huemac,  
que estaba muy buena (cenca qualli)  
muchos de los toltecas  
la deseaban y la buscaban  
tenían la intención de hacerla su mujer.

Pero a ninguno hacia concesión Huemac,  
a ninguno daba la hija.  
Pues aquella hija de Huemac  
miró hacia el mercado,  
y fue viendo al Tohuenco  
está con la coma colgando  
Tan pronto como lo vió,  
inmediatamente se metió al palacio...

Por esto enfermó entonces la hija de Huemac,  
se puso en tensión, entró en grande calentura,  
Como sintiéndose pobre  
del pájaro —miembro viril— del Tohuenyo.

Y Huemac lo supo luego:  
ya este enferma su hija.  
Dijo entonces a las mujeres que la cuidaban:  
"Que hizo. qué hace?  
¿Cómo comenzó a entrar  
en calentura mi hija?"

Y las mujeres que la cuidaban respondieron  
"Es el Tohuenyo, que está vendiendo chile:  
le ha metido el Fuego, le ha metido el ansia,

con eso es que comenzó,  
con eso es que quedó enferma”.

Y Huemac, el Señor  
en vista de esto dio órdenes y dijo:  
“Toltecas, búsquese al que vende chile,  
aparecerá el Tohuenyo”.  
Y luego fue buscado por todas partes.

Revuelven todo Tula  
y aunque hicieron todo esfuerzo  
no lo vieron por ninguna parte.  
Entonces vinieron a comunicar al Señor  
que en ninguna parte había visto al Tohuenyo.

Pero después por sí mismo apareció el Tohuenyo,  
no más se vino a instalar,  
donde habían aparecido la primera vez  
(...)

Huemac lo interrogó “¿Dónde está tu casa?”

El otro respondió:

“Yo soy un Tohuenyo (forastero)  
ando vendiendo chilito”.

Y el Señor Huemac le dijo:  
“Pues que vida es la tuya Tohuenyo?  
ponte el maxtle, tápate”.  
A lo cual respondió el Tohuenyo:  
“Pues nosotros así somos”.

Dijo luego el Señor:  
“Tú le has despertado el ansia a mi hija,  
tú la curaras”.

Y enseguida le cortaron el pelo,  
lo bañaron y después de esto,  
lo ungieron,  
le pusieron un maxtle,  
le ataron la manta.

Y cuando el Tohuenyo entró a verla,  
luego cohabitó con ella,  
y con esto al momento sanó la mujer.  
En seguida, se convirtió el Tohuenyo  
en el yerno del Señor.

*En cheminant tout nu, la chose pendante,  
il se mit à vendre du piment,  
il alla s'installer au marché,  
devant le palais.*

*Il se trouve que la fille de Huemac,  
était très désirable  
et bien des toltèques  
la désiraient et la recherchaient,  
désireux d'en faire leur femme.  
Mais Huemac ne la cédait à personne,  
il ne donnait sa fille à personne.*

*C'est alors que la fille de Huemac  
regarda en direction du marché  
et vit le Tohuenyo:  
avec sa queue qui pendait.  
Pas plutôt vu,  
elle rentra au palais*

*Et la vision la fit tomber malade, elle la fille de Huemac  
Sa tension monta et elle fut prise d'une grande fièvre,  
comme si lui manquait  
le petit oiseau*

*- le membre viril -*

*du Tohuenyo.*

*Et Humeac l'apprend ensuite :  
sa fille est malade.*

*Il dit alors aux femmes qui la gardent :  
« Qu'est-ce qu'elle a fait? Qu'est-ce qu'elle fait ?*

*Comment la fièvre a-t-elle commencé*

*A gagner ma fille ? »*

*Et les femmes qui la gardaient répondirent :*

*« C'est le Tohuenyo, qui est en train de vendre du piment:*

*il lui a mis le Feu, il lui a mis l'ardent désir,*

*c'est ainsi que tout a commencé,*

*ainsi qu'elle est tombée malade ».*

*Et Huemac, le Seigneur*

*lorsqu'il apprit cela, donna ses ordres et dit :*

*« Toltèques, allez cherchez celui qui vend du piment,*

*c'est lui le Tohuenyo ».*

*Et il le cherchèrent partout.*

*Ils mettent sens dessus-dessous Tula*

*et malgré leurs grands efforts,*

*il ne le voient nulle part.*

*Alors, ils allèrent dire à leur Seigneur*

*que nulle part ils n'avaient vu le Tohuenyo.*

*Mais plus tard, le Tohuenyo fit son apparition*

*Et vint tout simplement s'installer*

*là où on l'avait vu pour la première fois*

*(...)*

*Huemac l'interrogea : "Où est ta maison?"*

*L'autre répondit :*

*je suis un étranger,*

*je vends des petits piments.*

*Et le Seigneur Huemac lui dit :*

*« Mais enfin, quelle vie mènes-tu donc , Tohuenyo?*

*Mets-toi donc le maxtle, couvre-toi, enfin ! »*

*Ce à quoi répondit le Tohuenyo :*

*« Mais c'est notre façon de faire à nous autres ! ».*

*Le Seigneur dit alors*

*« C'est toi qui as réveillé le désir chez ma fille,*

*C'est toi qui la guériras ».*

*Et sans plus tarder ils lui coupèrent les cheveux,  
le baignèrent, et, après cela,  
le parfumèrent.  
Ils lui mirent un maxtle,  
Et attachèrent sa tunique.*

*Et quand le Tohuenyo alla la voir,  
il partagea sa chambre  
et la femme guérit sur le champ.  
Le Tohuenyo devint le beau-fils du Seigneur  
instantanément.*

La fin de cette histoire exemplaire relate une série d'exploits guerriers qui permettent à Tohuenyo de gagner la reconnaissance des Toltèques. Cela ressemble à un mythe épique, rapportant les exploits d'êtres surnaturels. Au milieu de tous ces exploits guerriers sacralisés, on trouve cette « curieuse histoire du Tohuenyo », comme l'appelle León Portilla. Oui, curieuse, même pour les experts du Mexique Ancien. Il est d'ailleurs surprenant, si l'on considère que les clercs chroniqueurs ont dû passer au crible les textes et censurer les idées érotiques du monde nahua, que certaines d'entre elles aient malgré tout pu parvenir jusqu'à nous.

Situer ces textes érotiques dans leur contexte, permet de mieux comprendre le rôle joué par le désir charnel et le plaisir dans la pensée méso-américaine. Dans ces textes, nous sommes très loin de l'effroi face aux pouvoirs du désir féminin, insatiable et destructeur qui apparaît sur le continent européen, par exemple dans le *Martillo de las Brujas* ou dans le *Malleus Maleficarum*.<sup>3</sup>

L'historiographie, nous l'avons déjà signalé, insiste généralement sur le caractère discipliné et, jusqu'à un certain point, « répressif » de la culture aztèque. Nous ne nions pas qu'il existe en elle une normativité et des exigences disciplinaires par rapport au sexe, mais nous ne croyons pas non plus qu'on puisse affirmer catégoriquement qu'il n'y avait pas de place pour l'érotisme. Dans une pensée et une culture fondées sur la dualité, sur l'alternance de contraires toujours en mouvement par la présence alternative et mobile des contraires, la rigueur qu'imposait la discipline avait une contrepartie dans le plaisir. Les efforts

univoques des sources primaires et secondaires pour décrire la rigueur et la discipline semblent renvoyer aux valeurs des clercs-chroniqueurs plutôt qu'à une tendance intrinsèque aux documents autochtones. Aguirre Beltrán (1980) signale à ce propos :

Les pères de l'Église aimaient s'enorgueillir de leur renoncement aux plaisirs de la chair ; ils ne se lassaient pas de fustiger la bestialité des Gentils et avaient pour argument favori l'assertion selon laquelle, hormis le christianisme, toutes les religions étaient impures. L'affirmation selon laquelle toutes les religions hormis le christianisme étaient impures était un de leurs arguments massue.

### *Version et altérations : du tlalticpacayotl mésoaméricain au catholicisme désincarné*

Landa appelle « Corpovisions » les cosmovisions mésoaméricaines. « Corpovision », car il n'existe plus de distinction entre l'être et le corps humain. C'est dans cette incrustation de la chair dans l'environnement, et dans l'identification du corps avec l'être tout entier, que nous devons découvrir la signification profonde de *tlalticpacayotl* : « ce qui appartient à la superficie de la terre ». « Appartient » parce qu'il donne forme, identifie, forge les êtres qui vivent dans les étages intermédiaires du cosmos. Ce n'est pas seulement une attribution, une activité, un goût. C'est ce qui les fait appartenir à la terre et à sa surface et non pas à l'inframonde ni au ciel.

Pour les évangélistes, cependant cette addiction terrestre était l'œuvre du démon. Les autochtones méso-américains, se plaignaient-ils, avaient une forte propension à la luxure. Que pouvaient-ils faire des éléments de l'éros méso-américain qu'ils ont forcément trouvé dans le monde que décrivaient leurs chroniques? Voyons quelques-unes des réponses proposées par les évangélistes.

### *Tlalticpacayotl et Catholicisme : L'érotisme aboli*

Dans le Traité de 1629 d'Hernando Ruiz de Alarcón, clerc en charge de ce qui correspond aujourd'hui aux états du Guerrero, de México et de Morelos, nous trouvons un exemple de la façon qu'avaient les colonisateurs de traiter le thème érotique. Don Hernando Ruiz de Alarcón (1987, 181) nous confie que lorsqu'il transcrivait la recette d'un filtre d'amour, les mots employés étaient tels, ils heurtaient tellement la modestie et les oreilles chastes qu'il n'arrivait pas les recopier. Il importe ici de remarquer que les charmes qui s'utilisaient pour les

autres activités de la vie furent par contre transcrits dans leur totalité. Le Traité a beaucoup de valeur justement pour cette compilation de mots, de phrases et de métaphores qui, dans leur concaténation rythmique, cadencée et poétique, nous transmettent des intuitions et des informations précieuses sur ces univers symboliques. Néanmoins, les « chastes oreilles » n'ont pas permis que l'intégralité du texte de cette conspiration amoureuse nous soit accessible aujourd'hui. Les fragments qui nous restent et, plus encore, les coupures (ce qui fut censuré) sont les témoins muets d'une tradition érotique amputée par les chroniqueurs.

Autre manière de modérer la présence du *Tlalticpacayotl* dans ses écrits, celle de Sahagún lorsqu'il présente l'Histoire du Tohuenyo dans son Codex Florentin. Voyons à présent les principaux changements par rapport à la version antérieure. León Portilla la traduisit directement à partir de la version originale, en nahuatl : le *Codex Matritense* du Real Palacio (Paso y Troncoso, 1906).

Observons les principaux changements dans la version de Sahagún, la sélection qu'il opère et la façon dont il traduit en espagnol (1577). Premièrement, la forme versifiée qui caractérise les vieux textes Nahuas, appris par cœur dans les *Calmecac*, a été remplacée par de la prose. La thématique est extrêmement condensée. Néanmoins, la narration centrale demeure ; bien que les significations et les métaphores soient évidemment euphémisées. Par exemple, la fille de *Huemac* n'est plus décrite comme « très désirable », *cenca qualli*, selon le texte en nahuatl. Sahagún dit que « le *Huemac*... avait une fille très belle, et c'est pour sa beauté que la convoitaient et la désiraient les dits toltèques » (p. 210).

Le changement suivant se trouve dans la description du corps du *Tohuenyo*. Sahagún ne dit plus qu'il déambulait « avec la chose pendante », expression dont le graphisme génère des images perceptives en accord avec une vision du monde dans lequel le sexe est ce qui appartient à la surface de la terre. Dans le monde de Sahagún, nous pourrions dire que le sexe est ce qui devrait disparaître de la superficie de la terre. Cependant, en traducteur rigoureux, il nous dit : « et la dite fille du Seigneur *Huemac* regarda vers le marché et vit le dit *tohueyo* nu, avec le membre génital ... ». Le graphisme de ce qui libère le désir, la description de l'homme avec « la chose pendante » se transforme en l'image d'un homme « nu, avec le membre génital... ». Sahagún ajoute : « Et après l'avoir vu, ladite fille entra au palais, et elle eut le désir du membre de ce *Tohueyo*, puis elle commença ensuite à tomber très malade par amour de ce qu'elle avait vu. Tout son corps se gonfla... ». Et lorsque *Huemac* lui demande ce qui arrive à sa fille, Sahagún dit

« elle est en mal d'amour ».

Dans la narration originelle, le désir physique s'exprime ainsi : « (le Tohuenyo) lui a mis le feu, lui a mis l'ardent désir, une grande fièvre s'est saisie d'elle, elle a senti que l'oiseau lui manquait ... ». Ainsi, pour Sahagún, la princesse est tombée malade, tout son corps s'est gonflé. C'est comme s'il décrivait une véritable maladie, et non l'expression corporelle d'un intense désir sexuel. Comme s'il se sentait obligé d'euphémiser l'expression du pur désir en utilisant un symptôme de pathologie médicale. Et lorsqu'il en exprime finalement le motif, il se réfère au fait qu'elle soit « malade d'amour », parce que l'amour est plus acceptable que le simple désir (Livre III, cap. V, p. 210, Sahagún, Codex Florentin).

Les transformations que subit cette histoire érotique et poétique dès les débuts avec Sahagún, laissent penser qu'on pourrait relire autrement d'autres textes présents dans son *Histoire des Choses de la Nouvelle Espagne*. Nous devons pourtant admettre que Sahagún fut beaucoup plus fidèle au texte que certains de ses condisciples (voir ici le cas de Ruiz de Alarcón) puisqu'il conserva, bien que modifiés, des enseignements et des discours qui heurtaient ses valeurs morales.

Le rôle paradoxal auquel étaient fréquemment contraints ces premiers chroniqueurs des Indes est bien connu. D'un côté, certains chroniqueurs, comme Sahagún, avaient intérêt à présenter les indigènes d'Amérique sous leur meilleur jour pour les protéger de la cupidité des colons et pour qu'ils soient respectés. De l'autre, les écrits des missionnaires étaient fréquemment utilisés pour parvenir à mieux évangéliser les indigènes. D'autre part, les chroniqueurs étaient tenus d'observer les prescriptions rhétoriques qui étaient d'usage à l'époque. Enfin, l'institution Inquisitoriale censurait certains textes ce qui restreignait d'autant plus l'autonomie des auteurs. Du fait de ces multiples pressions, comme le constate López Austin (1982), « ... les sources relatives aux derniers siècles de la vie méso-américaine contiennent très peu d'informations sur certains aspects de la vie, notamment sur la sexualité ».

C'est pourquoi quelques extraits pris ici ou là et une relecture des métaphores et des récits, pourraient nous révéler des aspects de cette culture – comme la corporalité – qui passent inaperçus dans la plupart des sources. Le corps, siège et axe de la jouissance et des plaisirs ; le corps duel de femmes et d'hommes ; la corporalité fluide et perméable ; le corps comme principe de l'être sur la terre ; le corps comme fusion avec son entourage, mais aussi comme origine du cosmos ; ce



corps féminin et masculin se manifeste à nous par la poésie, les cantiques, les narrations et les métaphores.

Trouvons-le, même s'il s'avère n'être qu'un premier point d'appui pour entrevoir des univers incarnés qui échappent à l'épopée de l'esprit dominant la chair.

## **Bibliographie**

Aguirre Beltrán, G. (1980). *Medicina y Magia*. México: INAH.

Báez-Jorge, Félix (1988). *Los Oficios de las Diosas*. Xalapa : Universidad Veracruzana.

Baptista, Juan (1599). *Confesionario en lengua mexicana y castellana*. Melchor Ocharte, México.

Brown, Peter (1988). *The Body and Society*. New York : Columbia University Press. Traduction française : (1995) *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*. Paris : Gallimard.

Burckhart, Louise (1989). *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral; Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson : University of Arizona Press.

Collier, Jane, Rosaldo, Michelle (1987). *Mariage and Inequality in Classless Societies*. Stanford : Stanford University Press.

Collier Jane, and Sylvia Yanagisako (1987). *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford : Stanford University Press, Stanford.

De Landa, Fray Diego (1960). *Relación de las Cosas de Yucatán*, México : Porrúa. Traduction française : (2014) *Relation des choses du Yucatán (1566) suivi de Diego López de Cogolludo, Histoire du Yucatán (1660)*. Livre IV - Chapitres I à IX.. Paris : les Belles lettres.

Douglas, Mary (1982). *Natural Symbols*. New York : Pantheon.

Duden, Barbara (1991). *The Woman Beneath the Skin*. Cambridge : Harvard University Press.

Dumont, Louis (1983). *Essais sur l'individualisme , Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Paris: Seuil.

- Duran, Fray Diego de (1980). *Ritos y Fiestas (1576-1578)*. México : Editorial Cosmos.
- Flax, Jane (1990). *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Femenism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley : University of California Press.
- Foucault, Michel (1984). *Le Souci de Soi, Histoire de la Sexualite- 3*. Paris : Gallimard.
- Furst, Peter, T. (1986). Human Biology and the Origin of the 260- Day Sacred Almanac: The Contribution of Leonhard Schultze Jena (1872-1955), in : *Symbol and Meaning : Beyond the Closed Community*. Albany : Institute for Mesoamerican Studies, Institute for Mesoamerican Studies.
- Gallop, Jane (1988). *Thinking Through the Body*. New York : Columbia University Press.
- Garibay, A.M., (Eds.), (1973). Historia de los Mexicanos por sus Pinturas, in: *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres Opúsculos del Siglo* .México : Porrea.
- Gewertz. D. (1984). The Tchambuli View of Persons: a Critique of Individualism in the Work of Mead and Chodorow. *American Anthropologist*, 86, 615-629.
- Gewertz, D (1987). *Cultural Alternatives and a Feminist Anthropology*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Gingerich, Willard (1988). Chipahuacanemiliztli 'the Purified Life, in the Discourses of Book VI, Florentine Codex, in: J.K. Josserand y K. Dakin (Eds.). *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*. London : BAR International Series 402.
- González Torres Xólotl (1991). *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*, México: Larousse.
- Gossen, Gary H. (1986). Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis, in: Gary H. Gossen (Eds.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*. Albany : Institute for Mesoamerican Studies.
- Jagger, A. Gordo, S. (Eds.), (1989). *Gender/ Body/ Knowledge/ Feminist*

- Reconstructions of Being and Knowing*. New Brunswick : Rutgers University Press.
- Kirchoff, Paul (1968). Mesoamerica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics, in: SolTax (Eds.). *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America*. New York : Cooper Square Publishers.
- Klor de Alva, Jorge (1988), Sahagun and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other, in: J. Klor de Alva, H.B. Nicholson, E. Quinones Keber (Eds.), *The Work of Bernardino de Sahagun, Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*. Albany: State University of New York.
- Klor de Alva, Jorge (1988). Contar Vidas: La Autobiografía Confesional y la Reconstrucción del ser Nahuatl. *Arbor* 515-16.
- Lakoff, George y Johnson, Mark (1986). *Metaforas de la Vida Cotidiana*, Madrid: Citedra.
- Lamphere, Louise (1991). Feminismo y Antropología, in Carmen Ramos (Eds), *El Género en Perspectiva. De la Dominación Universal a la Representación Múltiple*, México : UAM Ixtapalapa.
- Landa, Concepción (1993). México Hoy en la perspectiva de la Corporalidad. Comentarios a 1era ponencia de A. Rico Bovio, VII Congreso Nacional de Filosofía. Cuernavaca.
- Laqueur, T. (1990). *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge : Harvard University Press.
- Las Casas, Fray Bartolomé de (1967). *Apologética historia*, México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Traducción francesa : (2015). *Histoire apologétique sommaire de Bartolomé de Las Casas*. Paris : Fiches lecture encyclopedie Universalis.
- Lauretis de, Teresa (1991). La Tecnología del Género, in: Carmen Ramos (Eds.). *El Género en Perspectiva de la Dominación Universal a la Representación Múltiple*. México : UAM, Iztapalapa.
- León-Portilla, Miguel (1984). *Literaturas de Mesoamérica*. México : SEP Culture.

León-Portilla, Miguel (1983) [1956]. *La Filosofa Náhuatl*, México : UNAM, UH., (1956). Traduction française :(1985). *La Pensée aztèque*. Paris : Éditions du Seuil, « Recherches anthropologiques ».

Leon Portilla , Miguel (1995). *Toltecayotl :aspectos de la cultura nahuatl*, México: FCE.

Lloyd, G.E.R. (1966), *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge : Cambridge University Press.

Lopez Austin, A. (1971). *Medicina Náhuatl*, México : SepSetentas, Mexico.

Lopez Austin, A. (1976). Cosmovisión y Medicina Nahuatl, in :Carlos Viesca (Eds.), *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médico*. México : IMEPLAN.

Lopez Austin, A. (1984). *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., México: UNAM, 11A.

Lopez Austin, A. (1984). Cosmovisión y Salud entre los Mexicas, in A. López Austin y C. Views C., (Eds), *Historia general de la Medicina en México. Tomo I*. México : México Antigua, UNAM, Facultad de Medicina.

Marcos, Sylvia (1989). Mujeres, Cosmovisión y Medicina: Las Curanderas Mexicanas, in Orlandina de Oliveira, (Eds)., *Trabajo, Poder y Sexualidad*, México: Colegio de México México.

Marcos, Sylvia (1991). Genero y Preceptos de Moral en el México Antiguo: Los textos de Sahagún. *Concilium*, 6.

Marcos, Sylvia (1993). Missionary activity in Latin America: Confession manuals and indigenous eroticism, in: Luther Martin, (Eds.), *Religious Transformations and Socio-Political Change*. Berlin, New York : de Gruyter, p. 237-253.

Martin, Luther et al. (Eds.), (1989). *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Myerhoff, Barbara (1976). Shamanic Equilibrium: Balance and Mediation in Known and Unknown Words, *Parabola* 1.

Nash, June, Leacock, Eleanor (1981). Ideologies of Sex: Archetypes. and Stereotype?. in Eleanor Leacock, (Eds.). *Myths of Male Dominance*, Monthly Review Press.

Olmos, Andres de ( atribué à ), (1533). La Historia de los Mexicanos por sus Pinturas, in A. Garibay (Eds.), (1973). *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del Siglo XVI*, México: Porrúa. Mexico.

Ortiz, Silvia (1993). El cuerpo en el Espiritualismo Trinitario Mariano. Ponencia en el pre-Congreso del XIII CICAES, San Cristóbal de las Casas.

Ortner, Sherry, B., Whitehead, Harriet (1989). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge : Cambridge University Press.

Parry, Milman (1971). *The Making of Homeric Verse*. Oxford: At the Clarendon Press.

Paso y Troncoso Francisco del (1906). Códice Matritense del Real Palacio, vol VII, Fototype de Hausery Menet, Madrid.

Petchesky, Rosalind (1987). Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction. *Feminist Studies* 13, No. 2.

Rosaldo, Michelle, Z., (1980). The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5, No. 3.

Rubin Suleiman. S. (Eds.), (1991). *The Female Body in Western Culture*, Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Ruiz de Alarcón, H. (1987). Tratado de las Supersticiones de los Naturales de esta Nueva España, in: Pedro Ponce, Pedro Sánchez Aguilar y otros, *El Alma Encantada*, México: F.C.E., IN.L.

Sahagún, Fray Bernardino de, Historia General de las Cosas de la Nuevo España. (Códice Florentino), Intro. Pelee. Glos. y Notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (1989). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes 1989. Traduction française :(1991) *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*. Paris : La Découverte, Paris.

Soustelle, Jacques (1955). *La Pensée Cosmologique des Anciens Mexicains*, Paris: Herman et Cie.

Sullivan, Thelma (1986). A Scattering of Jades: The Words of the Aztec Elders, in:

G.H. Goosen, *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*. Albany, N.Y.: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.

Sullivan, Thelma (1983), *Compendio de la Gramática Náhuatl*, México: UNAM, 11H.

Tedlock, Dennis (1983). *The Spoken Word and The Work of Interpretation*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

Thompson, Eric (1975). *Historia y Religión de los Mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.

---

1□ González Torres, 1991, p. 126: « ... le 4 représentait les directions de l'univers, le 5 ces quatre directions plus le centre, le neuf était associé l'inframonde et les 13 aux strates du ciel, à l'inframonde et à la terre en son centre ».

2□ Gingerich Willard, « Cipahuacanemiliztli, the purified life in the Discourses of Book VI, Florentine Codex », in: J. Kathryn Joasereand and K. Dakin (eds), *Smoke and mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, BAR International series 402, 1988. Gingerich signale que dans le livre VI du Codex Florentin apparaît l'usage du terme *llamatlatolli* ou « réprimandes des vieilles, des grand-mères sages et chenués » et des *Huehuetlatolli* ou « réprimandes des vieux ». La tradition historiographique en langue espagnole dans laquelle le genre masculin englobe et d'une certaine manière annule le féminin, a entraîné l'abandon du terme *llamatlatolli*. Ainsi, on se réfère aujourd'hui indistinctement au discours des vieilles et des vieux sages par le terme de *huehuetlatolli*. Cela induit à croire que les seuls exposants de cette tradition étaient des hommes. Gingerich note que ces discours n'étaient pas seulement didactiques : ils possédaient une dimension rhétorique (Sullivan 1988). Il mentionne par ailleurs que dans le Nahuatl originel, on trouve les termes *Intlatol ilamatque*, « les voix des vieilles femmes » et *Intlatol ueuetque*, « les voix des vieux hommes ». Ce sont exactement les termes qui apparaissent dans le dernier discours du chapitre 40 du livre VI du Codex Florentin de Sahagún. Ces discours sont ceux que tenaient les mères et les pères à leurs filles et à leurs fils avant leur entrée dans le *Calmecac*, l'école de formation à la prêtrise (p.518). Dans la langue nahuatl, la singularité des voix des vieilles femmes et des vieux hommes n'a pas disparu. Du fait de la nette différenciation entre les discours féminins et masculins, le masculin ne pouvait pas représenter le féminin, comme c'est le cas avec le masculin générique espagnol, et les deux genres ne pouvaient pas fusionner pour donner une entité indifférenciée. Ces formes de langage rendent compte de caractéristiques essentielles de l'organisation genrée dans la Mésoamérique. Il n'y a ni subsumption de l'un par l'autre, ni homogénéisation ces deux. Ce constat nous ramène à la réflexion de Lauretis. Selon la philosophe féministe, la question du genre devrait être formulé ainsi : comment repenser la différence sexuelle à partir d'une vision duelle de l'être ; une « dualité absolue » dans laquelle « l'être femme » et « l'être homme »

seraient des réalités premières, présentes depuis toujours ? » (1990, *ibid.*, p.4).

3□ Le *Malleus Maleficarum* (nom de cette œuvre en latin) de Heinrich Kramer y James Sprenger, tous deux Dominicains, parut en 1484 (d'autres auteurs datent la publication de 1486). De ce document tristement célèbre, rédigé pour pouvoir chasser les « sorcières » et les condamner ensuite au bucher inquisitorial, surgit la vision d'une femme avide des parties génitales masculines, insatiable et par là même dangereuse pour les hommes. A en croire ces écrits, les hommes seraient tous des saints, et seule l'influence des femmes les empêcherait de se consacrer au service de Dieu ou aux activités élevées de l'âme - sans le corps. Ce document est la harangue la plus exaltée et la plus démesurée qui soit contre la corps et ses besoins.