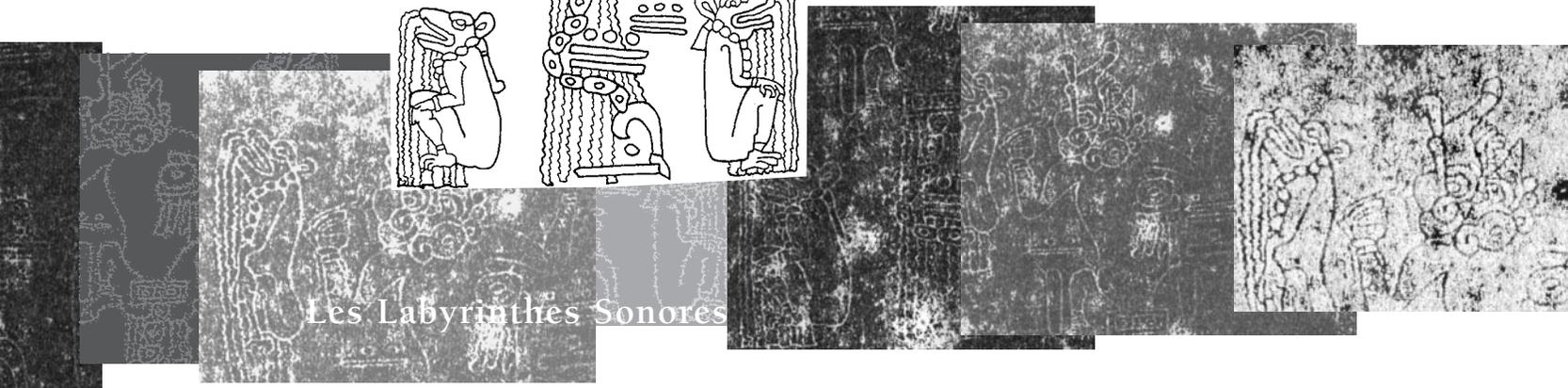
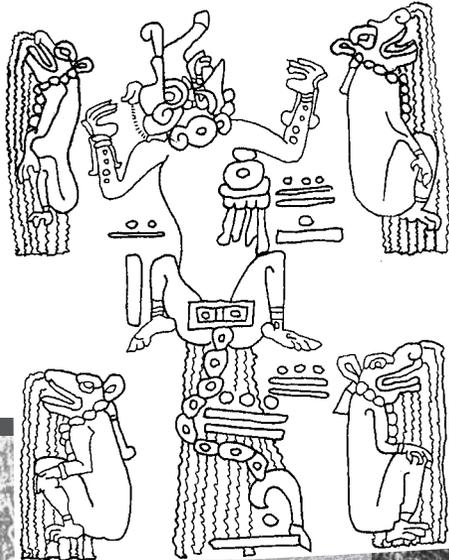


CHAK ET SES CHEVAUX MYTHOLOGIE DE LA PLUIE ET DE LA FERTILITÉ



Les Labyrinthes Sonores

ENCYCLOPÉDIE DE LA MYTHOLOGIE MAYA YUCATÈQUE TOME 8

MICHEL BOCCARA

Chak et ses chevaux
Mythologie de la pluie et de la fertilité

du même auteur

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

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

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

Les Labyrinthes sonores

**ENCYCLOPÉDIE DE LA MYTHOLOGIE
MAYA YUCATÈQUE**

- Tome 1 Introduction : nés d'une pierre de maïs
- Tome 2 Ancêtres et serpents : mythologie du ciel et de la terre*
- Tome 3 X-tabay, mère cosmique : mythologie de l'amour
- Tome 4 H-wan tul, maître du monde souterrain :
mythologie du bétail et de l'argent
- Tome 5 La corde de vie ou le cordon ombilical céleste*
- Tome 6 Le Way kot, dans le brasier de l'aigle :
mythologie du sacrifice, du commerce et de la guerre
- Tome 7 Les arouches, capteurs d'ancêtres :
mythologie de la fabrication des dieux
- Tome 8 Chak et ses chevaux :
mythologie de la pluie et de la fertilité**
- Tome 9 Les frères Jacques et leurs sœurs les Vierges :
l'unité mythique du pays yucatéque*
- Tome 10 La croix-arbre et notre seigneur Jésus Christ :
l'axe du monde*
- Tome 11 L'«oisèleté» ou le monde des oiseaux*
- Tome 12 Les livres de Chilam Balam, le prophète Jaguar*
- Tome 13 Les Balam, Gardiens Jaguar*
- Tome 14 Thèmes variés*
(Tamaychi, les rois mayas, le maïs, le cerf, les abeilles...)
- Tome 15 Outils de recherche : Vocabulaire, bibliographie, glossaire

* à paraître ultérieurement

Michel Boccara

Les Labyrinthes sonores

**ENCYCLOPÉDIE DE LA MYTHOLOGIE
MAYA YUCATÈQUE**

TOME 8

Chak et ses chevaux

Mythologie de la pluie
et de la fertilité

EDITIONS DUCTUS & URA 1478
Université de Picardie – CNRS

Conventions

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

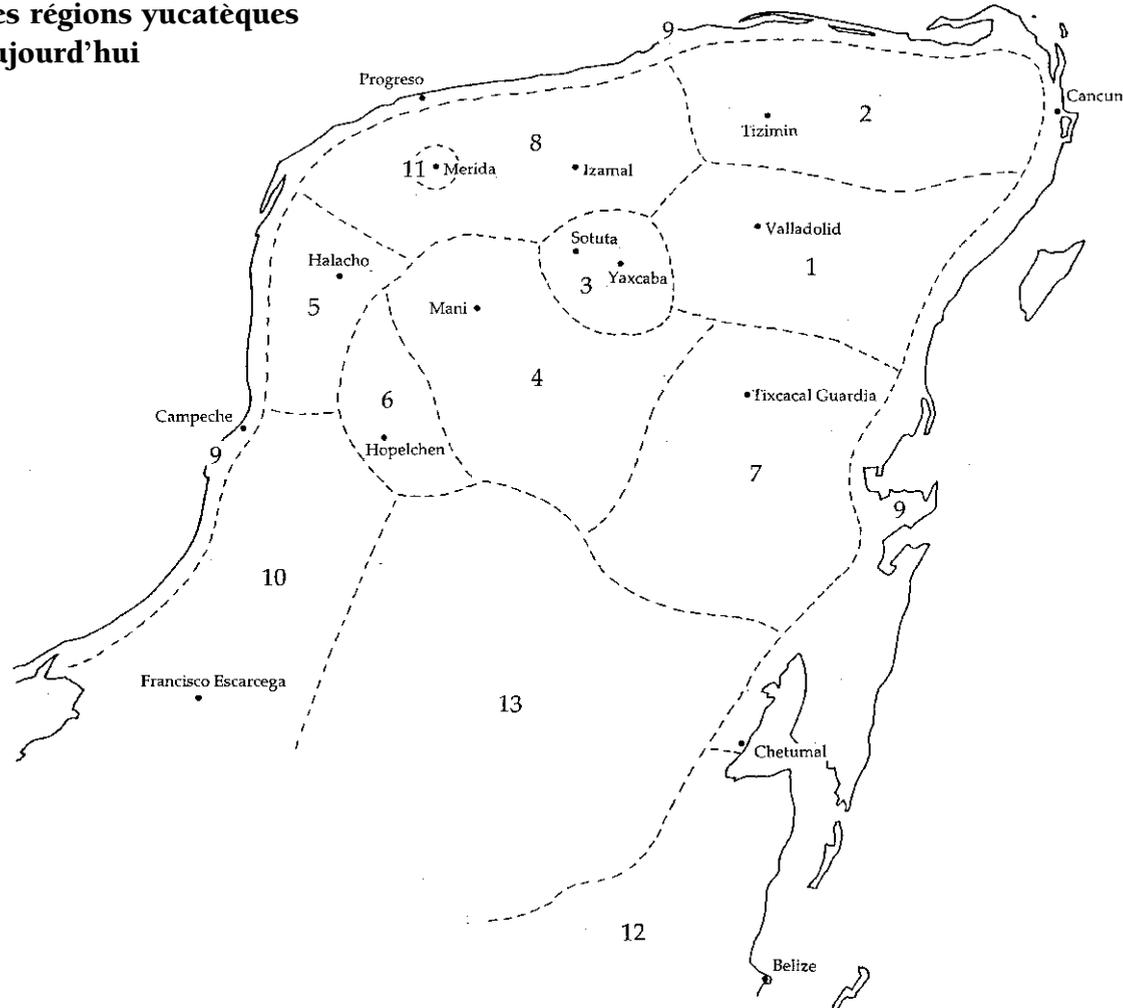
Les mots mayas sont donnés en italiques à l'exception des noms propres, en caractères romains et débutant par une majuscule. Chaque terme suivi d'une étoile (*) figure dans le Vocabulaire philosophique et religieux (tome 15). Pour ne pas alourdir la notation, l'étoile est placée, pour chaque texte du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

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

**Chak et ses chevaux :
mythologie de la pluie et de la fertilité**

Textes & documents

Les régions yucatèques aujourd'hui



- 1 - Région orientale
- 2 - Région du nord-est
- 3 - Région centrale
- 4 - Région du sud
- 5 - Région occidentale
- 6 - Canton de Hopelchen
- 7 - Région milpera des Croisés
- 8 - Région de l'agave
- 9 - Région côtière
- 10 - Campeche occidental
- 11 - Merida
- 12 - Belize et Peten
- 13 - Région de colonisation

SOMMAIRE

Textes & documents

Prologue : La tempête	15
I. l'Origine de l'eau, les cénotes.	21
Origine	
Texte 1 Le rêveur d'eau (Rosado Vega, 1938)	22
Texte 2 X-ha'il, l'eau originelle (Dzul Poot, 1985)	25
Texte 3 Les arbres qui pleurent (Rosado Vega, 1934)	45
Texte 4 La pierre de maïs triangulaire (Chilam Balam de Chumayel, XIX ^e siècle)	48
Texte 5 L'origine du maïs (Thompson, San Antonio, Mayas mopans (Belize), 1930)	50
Eau suhuy	
Texte 6 La recherche de l'eau <i>suhuy</i> (Anonyme, Izamal, 1983)	54
Texte 7 Santo ha', l'eau sainte (Anonyme, Sotuta, 1994)	58
La dame cachée	
Texte 8 La bonne dame des cénotes (Rosado Vega, 1938)	60
Texte 9 Le serpent à sonnettes, compagnon de pluie (Rosado Vega, 1938)	63
Textes 10, 11, 12 X-ta'akumbil Xunan, «la Dame cachée» (Anonyme, Bolochenticul, 1981)	65
Texte 13 Sayam ha', l'eau inépuisable (Redfield et Villa Rojas, Chan Kom 1930)	72
Texte 14 La calebasse, le ciel, et l'eau de pluie (Rosado Vega, 1938)	73
Déluges et régulation de l'eau	
Texte 15 L'étang de Yatzi (Montejo, Yatzi, 1939)	76
Texte 16 El cenote Tikin Ha, eau sèche (Rosado Vega, 1934)	79
Texte 17 L'arche de Noé (Fulgencio Noh, Xocen, 1992)	81
Texte 18 Le déluge (Doña Nolberta, Dzitas, 1935)	85
Texte 19 Conte des anciens hommes face au déluge	86
(Bonaventura Cetz Pech, Tabi, 1985)	
Texte 20 Les quatre âges (Tozzer, environs de Valladolid, 1907)	88
Identités de Pluie	
Texte 21 Les sept cieux (Tozzer, environs de Valladolid, 1907)	92
Texte 22 Les multiples corps de Pluie (Redfield et Villa Rojas, Chan Kom, 1934)	94
Texte 23 Chak et les arbres (Sixto Canul, Xocen, 1992)	96
Texte 24 Chak ancêtre 1 (Diccionario de Motul, XVI ^e siècle)	98
Texte 25 Chak ancêtre 2 : Chak patron de Xocen (Relación de Xocen, 1579, région 1)	99
Texte 26 Chak ancêtre 3 : patron de la province de Coahuah	100
(Relación de Tihotzuc et Chikindzonot, 1579)	

Texte 27	Chak ancêtre 4 : Hunuik'il Chak, premier ancêtre (Relación de Tiab et Tiek, 1581)	101
Doc. 28	Images des pères Pluie (Documents préhispaniques, Codices de Dresde et Madrid)	102

II. Au pays des pères Pluie, enlèvements 117

Apprentissages

Texte 29	Les grenouilles de Pluie (Thompson, San Antonio, Mayas mopans (Belize), 1930)	118
Texte 30	Le filleul de Pluie (Alfonso Dzib, Xocen, 1992)	122
Texte 31	L'enfant chamane (Bonaventure Cetz Pech, Tabi, 1983)	134
Texte 32	L'enfant qui voulait apprendre à chanter les chants de Pluie (Bonaventure Cetz Pech, Tabi, 1986)	152
Texte 33	Foudre ravisseur (Abreu Gomez, 1961)	170

Chevaux (et tapirs) de Pluie

Texte 34	Les <i>ts'imín chak</i> (chevaux/tapirs de Pluie) de pierre (Leonardo Moo, Dzitaz, 1984)	172
Texte 35	Le cheval de Cortez (1) (Cortez, 1525 et Lopez de Cogolludo, 1618)	173
Texte 36	Le cheval de Cortez (2) (Ricardo Tsul Tesucum, San Andres, Mayas itzas (Peten), 1986)	174
Texte 37	Les lumières du lac de Flores (Ricardo Tsul Tesucum, San Andres, Mayas itzas (Peten), 1986)	175
Texte 38	L'incrédule (Antonio Pacheco Tun (don Tono), Tabi, 1986)	176
Texte 39	L'homme qui tenta de chevaucher la tempête (Eustaquio Ceme, Chan Kom, 1930) ..	180
Texte 40	Descente et remontée d'un cheval de Pluie (Manuel Moo, Tabi, 1989)	181
Texte 41	Chutes de chevaux de Pluie (six courts récits de la région d'Oxcutzcab, divers narrateurs, vers 1985)	185
Texte 42	La chute d'un cheval de Pluie entraîne une mauvaise récolte (Eduviges Mex Mex, Kimbila, vers 1983)	189
Texte 43	L'origine des chevaux de Pluie (Caledonio Ake, Oxcutzcab, vers 1985)	190
Texte 44	Le nawal cheval (de la Gala, Yikal Maya Than, 1952)	192
Texte 45	Le cheval qui sauta le cénote (Anselmo Canche Canul (don Chem), Tabi, 1980)	195
Texte 46	Divination avec l'eau <i>suhuy</i> (Landa, 1562)	198
Doc. 47	Les chevaux de Pluie (Film, Sanahkat, (1985) 1988)	200

III. Eteindre le feu (<i>tup k'ak'</i>), combats de la sécheresse et de la pluie	203
Texte 48 Le rituel du <i>tup k'ak'</i> , extinction du feu, au XVI ^e siècle, (1) (Landa, 1562)	204
Texte 49 Le rituel du <i>tup k'ak'</i> , extinction du feu, au XVI ^e siècle, (2) (Relación de Merida, 1579)	205
Texte 50 Le rituel du <i>tup k'ak'</i> , extinction du feu, au XVI ^e siècle, (3) (Relación de Valladolid, 1579)	206
Texte 51 Le rituel du <i>tup k'ak'</i> , extinction du feu, au XVI ^e siècle, (4) (Relación de Dzonot, 1579)	208
Texte 52 Le rituel du <i>tup k'ak'</i> , extinction du feu, au XVI ^e siècle, (5) (Documents de Sotuta, 1560)	210
Texte 53 Le rituel du <i>tup k'ak'</i> , l'extinction du feu au XX ^e siècle (Mario Ewan Chan, Antonio Pacheco Tun, Anselmo Canche Canul, Timoteo Dorantes Gamboa, Tabi, 1986)	211
Texte 54 Le <i>k'ex*</i> et le <i>tup k'ak'</i> : l'extinction de l'ancien sur la colline (anonyme, Dzilbalche', XVIII ^e siècle)	214
Texte 55 Le <i>helep</i> ou la permutation des pères Pluie (Rasmussen, Xocen, 1989)	216
Texte 56 Le rituel du feu nouveau (Alonso Diaz, 1982)	218
Texte 57 Le roi des <i>kulubchak</i> , rats laveurs de Pluie (Pacheco Cruz, 1958)	219
Texte 58 Père Feu et père Pluie (Severaino Ucan, Oxcutzcab, vers 1985)	221
Texte 59 Les serpents à crinières protecteurs des cénotes et les causes de sécheresse (Angel Pech et Desiderio Tec Sulub, Telchak Pueblo, vers 1985)	223
Texte 60 La fin d'un mauvais vent (Timoteo Dorantes Gamboa, Tabi, 1983)	225
Texte 61 La délivrance d'un Père Pluie (Timoteo Dorantes Gamboa, Tabi, 1983)	228
Anciens rituels de Pluie	
Texte 62 Un appel de la pluie au XVIII ^e siècle (Thiburcio Montero, Hunucma, 1786)	232
Texte 63 Une messe milpera (del Granado Baeza, Yaxcaba, 1813)	233
Texte 64 Rituel de pluie (Barbachano y Tarrazo, vers 1850)	235
IV. L'appel de la pluie	239
Texte 65 Origine de l'appel de la pluie (Escolastico Ucan Tuz, Pixoy, 1982)	240
Doc.66 Chanter et danser la pluie qui tombe (Film, Tabi, (1986 et 1990) 1991)	241
Texte 67 L'appel de la pluie (Rejón Garcia, 1905)	244
Texte 68 L'appel de la pluie (Gann, Belize (ancien Honduras britannique) 1918)	246
Doc. 69 Variations sur un thème de Pluie (Film, Tabi-Uahtunil-Sotuta-Sanahkat (1985-89) 1995).	252
Doc. 70 Pourquoi chanter la pluie ? (Film, Tabi, (1986-1990) 1991).	253

Texte 71	Dialogues de Pourquoi chanter la pluie ? (Mario Ewan Chan, Antonio Pacheco Tun, Anselmo Canche Canul, Timoteo Dorantes Gamboa, Tabi, 1986)	254
Doc. 72	Le <i>bolon ixim</i> , divination maya (Film avec don Fulgencio Albornoz, Yaxcaba, 1989)	263
Texte 73	La geste de don Lino : divination (José Moo Moo, Tabi, 1983)	266
Texte 74	L'âne et les météorologues (Florencio Poot May, Tabi, 1983)	268
Texte 75	Rêves de Pluie (Don Fulgencio Albornoz, Yaxcaba, 1983)	270
Texte 76	La geste de don Lino : bataille de chamanes (José Moo Moo, Tabi, déc. 1983)	272
Texte 77	La geste de don Lino : l'appel de la pluie en mars (José Moo Moo, Tabi, 1983)	274
Texte 78	La colère des Pères Pluie (Florencio Poot May, Tabi, 1976)	281
V. Chants et signes de Pluie		283
Texte 79	Chants préhispaniques (extraits du Codex de Dresde, interprétation de Thompson)	284
Texte 80	Appel de la pluie, fragments de prière à Itsam, Chak suprême (Relación de Kampocolche et Cholola, XVI ^e siècle)	287
Texte 81	Chant de la pluie au XIX ^e siècle, extrait (Anonyme, Hacienda de X–kanchakan, vers 1860)	288
Texte 82	Chant de la pluie de Pustunich (Anonyme, vers 1970)	290
Texte 83	Chant du <i>balche'</i> (Antonio Pacheco Tun (don Tono), Tabi, juillet 1986)	332
Texte 84	Chant de la grotte de Balamkanche', extrait (Romualdo Ho'il, Balamkanche' / X–calakop, 1959)	349
Texte 85	Chant de la pluie de Chan Kom, extrait (Anonyme, Chan Kom, 1930)	342
Texte 86	Chant de Pluie de Sotuta (Anonyme, Sotuta, vers 1975)	356
Texte 87	Cahier de chamane, extrait (Sebastian Caamal (don Seb), Tibolon, années 1970)	360
Texte 88	Chant d' <i>okobatam</i> , l'implorante, extrait (anonyme, Tusik, 1944)	376
Texte 89	La fabrication du <i>balche'</i> (Chilam Balam de Chumayel et Tusik, XIX ^e siècle, version Boccara, 1995).	378
Texte 90	La fabrication du <i>balche'</i> (Chilam Balam de Chumayel, XIX ^e siècle, version Mediz Bolio 1930-1941).	386
Texte 91	La fabrication du <i>balche'</i> (Chilam Balam de Chumayel, XIX ^e siècle, version Roys 1933).	387
Texte 92	La fabrication du <i>balche'</i> (Chilam Balam de Chumayel, XIX ^e siècle, version Edmunson 1986)	388

Texte 93	La fabrication du <i>balche'</i> (Chilam Balam de Chumayel et de Tusik, XIX ^e siècle, version Barrera Vazquez, Silvia Rendon 1949).	390
Doc. 94	La boisson de l'arbre secret (Film du chant du <i>balche'</i> du texte 83)	392
Texte 95	<i>K'ex</i> dans le cenote Uaymil (Rosado Vega, 1934)	393
Texte 96	La geste de don Lino : histoire de doña X-mas qui voulait écouter le chant de la pluie (José Moo Moo, Tabi, 1983)	396
Texte 97	L'enfant qui était monté sur l'autel de la pluie (José Moo Moo, Tabi, 1983)	399
Texte 98	Signes de pluie (Alberto Chan Matu, Tabi, 1983)	401
Texte 99	Signes de pluie (Bonaventure Cetz Pech, Tabi, 1983)	402
 <i>L'art du faiseur</i>		
Doc. 100	L'art du faiseur (Film, Tabi, 1989)	410
Doc. 101	Une visite (Film, Tabi, 1989)	413
 Analyse		
		415

Prologue

La tempête

Ma vie ressemblait à ce fromage que les Français appellent «gruyère» : une pâte tendre et savoureuse mais avec un grand nombre de trous.... Les trous font partie de son charme.

J'étais à nouveau dans un trou... Pas un trou noir, non, plutôt douillet... Quelque chose comme un doux brouillard comme il peut y en avoir à deux heures du matin sur le chemin lorsqu'avec quelques copains, je vais à Sotuta prendre le train.

Huit jours après la disparition de don Clot, j'avais reçu un télégramme... A l'odeur j'avais immédiatement reconnu son auteur. Il disait :

Félicitations. Le coq a chanté avant l'aube. Mais un jour ou l'autre...

Ce n'était pas signé.

Je dus bientôt vendre mon hôtel et me séparer de Lucien. J'achetais une petite villa à Vitry-sur-Seine dans le quartier des Malassis et je m'inscrivis à l'ANPE. Je vécus sur mes rentes en quelque sorte. Mais au bout de deux ans, toujours sans travail, je décidai de prendre le taureau par les cornes.

Il y a des boulots pour lesquels il vaut mieux être étranger.

– Mario Curtis ?

– Oui.

– Vous commencez demain. Six mille francs par mois, mais déclaré avec la sécurité sociale.

Et c'est ainsi que je me retrouvais égoutier de la capitale.

Mon nouveau travail me plaisait. Au début, j'avais un peu de mal avec l'odeur. Toujours les odeurs... C'est curieux, j'aurais cru que la France, le pays de l'argent, n'avait pas d'odeur et c'était juste le contraire. Depuis mon arrivée les odeurs m'assaillaient, ne me laissaient aucun répit. On se serait cru en pleine forêt, à midi, heure des esprits, quand la chaleur fait fumer la terre... Avec une petite différence : en France, ça puait davantage !

Au bout de quelques jours, on oublie !

Il m'arrivait bien de temps à autre de rendre mon déjeuner aussitôt après l'avoir pris ! Je voyais alors de gros rats se précipiter sur mes reliefs et les engloutir. Mais je n'y faisais pas attention. Au moins ici, c'était propre. Oh, je savais bien que je ne lui échapperais pas comme cela. Mais depuis ma dernière aventure, j'avais repris espoir. Comme l'avait écrit mon ami Don Luis, il n'était pas invincible. Je ne lui appartenais pas encore tout à fait.

Un jour, Ahmed me demanda si je ne connaissais pas un remède pour sa femme. Voilà deux mois qu'elle est au lit, je n'y comprends rien. Tantôt c'est le ventre, tantôt ici – il désigna l'entrejambe – et ce matin, Mario, un mal de tête épouvantable. Elle ne voulait même pas ouvrir les yeux. Je sais qu'elle travaille trop. Alors voilà, je me suis dit : «Mario est mexicain, il connaîtra peut-être un remède».

– Je ne sais pas, Ahmed, dans mon pays, il y a des herbes mais ici... Et il faudrait savoir les paroles. Personne ne me les a apprises.

Ahmed n'insista pas.

Cette nuit-là je fis un rêve étrange. J'étais chez moi et je marchais dans la forêt perdu dans mes pensées quand soudain j'entendis un bruit de hache. Quelqu'un déboisait tout près. Et tout de suite une voix jeune qui me criait :

– Garez-vous, mon vieux !

Je fis un bond de côté et un arbre vint s'abattre à 50 centimètres de moi.

– Eh bien mon vieux, on peut dire que vous ne tenez pas à la vie... Si je ne vous avais pas averti... Et il éclata d'un rire cristallin que je connaissais bien. C'était Luis. Il avait posé sa hache et essuyait la sueur de son visage avec sa chemise.

– Voyez-vous, mon vieux, de temps en temps, j'ai besoin de me détendre... Alors le grand air, une hache... Mais je bavarde, je bavarde... Et je vous fais perdre votre temps.

Je voulus lui répondre que puisque je dormais le temps m'était assez indifférent... Il ne me laissa pas parler.

– Tss Tss Tss Laissez-moi deviner... Ah ! Je vois, c'est ce bon Ahmed qui vous envoie.

.....

– Mon cher ne faites pas cette tête-là, cela n'a rien d'extraordinaire... Voyez-vous lors de mes voyages... et il rit à nouveau et son rire me rendit léger et insouciant comme un petit enfant... J'ai obtenu en échange de quelques services... Comment dire ? Quelques dons... Plus exactement quelques pouvoirs que des ignorants qualifient trop rapidement d'extraordinaires alors qu'il n'y a rien que de très naturel... Ah, la nature, mon cher, la nature... Mais je m'égare... Et vous n'avez pas beaucoup de temps. Vous allez bientôt vous réveiller et ce brave don Luis ne pourra plus vous venir en aide. Écoutez, vous irez demain à Belleville au restaurant Bichi la Goulette. Vous vous assiérez et vous commanderez une pkheïla... Ce que c'est ? Un ragoût aux épinards, mon cher, un ragoût si noir qu'on le dirait diabolique... Il éclata de rire... Mais

très bon, je vous assure et quant au diable... Vous commencerez à manger et un vieil homme viendra s'asseoir en face de vous. Vous le regarderez et il aura les yeux fermés. Et vous lui direz : «La noire à faire peur est une brune adorable». Il ouvrira les yeux et vous partagerez votre repas avec lui... Le repas terminé, vous le conduirez à Ahmed. Ne faites pas cette tête-là, mon vieux... Allez, au revoir... Il sortit une cigarette de sa poche, l'alluma et la fumée me fit cligner des yeux. Lorsque je les rouvris, j'étais seul, il avait disparu et j'étais dans mon lit à Vitry.

–Tiens, tu as amené un copain ?

Ahmed dévisageait le vieil homme.

– Écoute Ahmed, pour ta femme...

Ahmed me sourit :

– Ne te tracasse pas, comme tu es mexicain, je croyais que tu aurais peut-être un remède mais puisque tu ne sais pas...

– Justement Ahmed, je voulais te dire... Mon ami, il est un peu sorcier et...

Le jour suivant le vieil homme est revenu. Ahmed avait amené sa femme et les différents objets et produits nécessaires à la cérémonie :

50 mètres de corde neuve

Une table

13 bougies

9 épis de maïs

Un pot de miel – de montagne -

Un coq

Du tabac et des spathes de maïs

13 calebasses

Un kilo de haricots rouges.

Le vieux nous fit signe de le suivre et il commença à descendre dans le boyau. Au bout d'un moment, il arriva devant une porte de fer et il sortit une clef. Il ouvrit la porte, découvrit un escalier et continua à descendre.

– C'est drôle, dit Ahmed, ça fait 20 ans que je bosse ici et je n'avais jamais vu cette porte.

Nous descendîmes comme cela pendant une demi-heure. Je m'étais mis machinalement à compter les marches et toutes les 52 marches, il y avait un palier. Le vieux s'arrêtait, murmurait quelques paroles, jetait quelques haricots aux quatre coins de l'espace et repartait. Au neuvième palier, il y avait une porte identique à la première qu'il ouvrit avec la même clef me sembla-t-il... et nous sortîmes à l'air libre.

– Ça alors mon vieux, c'est... C'est complètement fou, nous descendons dans ce foutu escalier depuis une plombe et on se retrouve dehors...

– Cherche pas Ahmed, j'ai déjà vu des choses encore plus étranges...

– Ben, si tu le dis...

Nous nous trouvions dans une petite clairière avec autour de nous une forêt qui ressemblait davantage à une forêt française qu'à une forêt mexicaine.

Le vieux installa la table et commença à égrener le maïs. Puis il prit le coq et fit asseoir la femme d'Ahmed devant la table. Il se mit à prier longuement avec par moments des parties chantées. De temps en temps, il lui passait le coq sur le visage. Bien qu'il parla très doucement, entre ses dents, je comprenais quelques mots et je reconnaissais des noms de mon pays. Les Balam et les Kanan, les Yuntsilob et les Nukuch Dzul. Quand il eut fini, il demanda à Ahmed de diviser la corde en quatre morceaux égaux. Ahmed les lui apporta et il les fixa à chaque pied de table.

– Mario, me dit-il, attache ces payab.

Lorsque j'eus fixé les quatre bouts de corde à quatre grands arbres qui se trouvaient dans le prolongement des quatre coins de la table...

– Et maintenant ?

– Et maintenant dit le vieux, agite-les...

Je secouai les cordages à quatre reprises.

– Plus fort...

A la treizième secousse, j'entendis distinctement une cloche sonner dans le lointain et aussitôt le ciel se mit à tonner et la pluie commença.

Ahmed voulut s'abriter...

– Ne bouge pas, dit l'ancien, n'est-ce-pas ce que tu m'as demandé ? La pluie est eau de vie et elle guérira ta femme.

Je ne me rappelle plus avoir fait le chemin de retour mais je me souviens que je suis sorti des égouts avec Ahmed et sa femme et que nous nous sommes retrouvés rue Quinquampoix à patauger sous des trombes d'eau. Jamais depuis que j'étais à Paris, je n'avais vu tomber autant d'eau.

Le lendemain, en ouvrant le journal, je lus que vers trois heures de l'après-midi, alors que le ciel était bleu, une formidable tempête avait inondé Paris

Curieusement, la pluie n'était tombée qu'à Paris. A Vitry comme dans toutes les autres banlieues limitrophes, le temps était resté beau et sec.

Texte 1

Le rêveur d'eau (Rosado Vega, 1938¹)

- 1 Extrait de Luis Rosado Vega, «De como fue creada el agua», dans *Amerindmaya*, 1938, p. 429-435.
- 2 Terme d'origine nahuatl qui signifie l'essart, le jardin en forêt, en Maya *kol*.

Version française

Prologue

Dans toutes les religions mais surtout dans les plus spirituelles, l'élément eau a pris une signification importante et mystique et il a été utilisé, de différentes manières, de préférence à d'autres, comme moyen de purification ; de là les lavoirs, les ablutions, les aspersion... de là les immersions dans le Gange sacré en Inde, de là l'adoration du père Nil en Egypte ; de là les ablutions bouddhistes, de là le caractère sacré de certaines mers et de certains fleuves, et de là le baptême dans beaucoup de rites de différentes religions, de là le fait que Moïse faisait jaillir, par magie, le précieux liquide du rocher, de là en somme le fait que l'eau lave davantage l'esprit que le corps. Et sans aucun doute notre bain ordinaire a pour très ancienne origine cette adoration de l'eau.

Parmi les rites et liturgies mayas, l'eau intervient de manière déterminante, ferme et multiple. Il suffirait de se rappeler l'extrême vénération qu'éprouve ce peuple pour l'eau de pluie, mise en relation, naturellement, avec son

agriculture, pour se rendre compte de la place que l'eau occupe dans l'âme indigène.

On peut affirmer que l'indien maya passe la totalité de sa vie dans une profonde et constante préoccupation qui se déplace entre ces deux composantes immuables de son existence : l'eau et la milpa², deux choses dont il est logique qu'elles soient étroitement liées. Rien ne le subjugué tant, ne le sollicite autant, que ces deux choses et il fait tourner autour d'elles toutes ses activités, ses ambitions, ses désirs, ses espérances, ses actions, que ceux-ci soient d'ordre matériel ou spirituel.

Nous avons déjà vu comment les prêtres mayas, pour purifier les huttes, les milpas, les bois, l'air et les êtres humains utilisent, la plupart du temps, celle que l'on appelle «eau très pure» ou *suhuy ha'*, qui doit être extraite des cavités les plus occultes de la forêt, où on suppose qu'elle se conserve inviolée ; de même pour leurs cérémonies de baptême et d'autres analogues. Et l'eau qu'ils emploient dans les repas offerts aux dieux doit être également de la meilleure qualité.

Les prêtres mayas la consacrent de différentes manières par des prières, des signes spéciaux tracés sur elle et, en

3 Variante de *yaxche'*.

de nombreuses occasions, ils la parfument avec des herbes aromatiques selon la cérémonie pour laquelle elle doit être employée. C'est que l'eau, pour ces gens-là, n'est pas seulement de l'eau. Ils lui ont créé, pour ainsi dire, une personnalité quasi divine ou pour le moins une personnalité qui obéit aveuglément au Chak, le roi et directeur de celle-ci. Les eaux des *aktun chen*, comme on appelle aussi, parmi d'autres noms, les cénotes, celles des creux de roche, des trous d'eau, des ravines, celles des *chulub tun* ou réservoirs, celles des fontaines d'eau vive, des rivières, des lacs, lagunes et mers, jusqu'à celles des puits, et de même celles des pluies fines et des pluies torrentielles, toutes ne sont que des représentations de cette personnalité quasi divine.

Cette vénération suprême de l'eau a donné cours bien entendu à de nombreuses légendes, et on lui attribue beaucoup de caractères humains qui contribuent à affirmer sa forte personnalité ; et c'est de là que, pour ce peuple, il existe l'eau jeune, l'eau d'âge déjà mur, la vieille eau, et aussi l'eau sainte et celle qui ne l'est pas, ainsi que de nombreuses autres désignations...

On raconte qu'avant que ne furent créés l'homme, les animaux et les plantes, le dieu Chak était très triste. Il était descendu sur la terre et il l'avait vue si aride et si sèche qu'il pensait que, dans un état pareil, il ne pourrait rien exister à sa surface. Avec ces pensées lugubres, il retourna au ciel et son mal-être était d'autant plus grand qu'il ne pouvait définir ce qu'il fallait pour changer cet aspect désolé du monde en un lieu attirant et habitable...

Et il rumina ainsi pendant longtemps jusqu'à ce

qu'un jour il observa comment, du grand fromager, le *yaxche'*³ sacré, qui se trouve dans le ciel indien, s'échappaient comme des larmes. Il crut en effet que cela en était mais il toucha les petits filaments blanc qui courraient en serpentant sur le tronc et il se rendit compte qu'ils n'avaient pas la consistance des larmes, il passa ses lèvres dessus et il sentit qu'ils n'étaient pas salés, mais tout au contraire, frais et agréables et, lorsqu'il décida de les boire, ils lui produisirent une grande sensation de bien être. Il ne savait pas encore ce que c'était mais ce fut ainsi qu'il comprit comment cet arbre se conservait éternellement vert, il découvrit que c'était parce qu'il s'alimentait de ce liquide qu'il contenait dans ses entrailles... Et il se mit à penser de quelle manière il pourrait utiliser cet élément en faveur de la terre.

Mais il ne savait pas quoi faire jusqu'à ce qu'une nuit, il s'endormit et il eut un rêve merveilleux. Il rêva d'une merveilleuse demoiselle, brune naturellement, comme la peau du *ya*, la très sucrée sapotille, et cette demoiselle indienne conquiert, bien entendu, son amour, bien qu'en rêve, et donc, devinant ses préoccupations, elle lui révéla le grand secret, en lui disant qu'en ouvrant les veines du *yaxche'*, car il était rempli à en déborder de ce liquide qui lui avait semblé des larmes, celui-ci se déverserait alors sur la terre transformant celle-ci en un lieu enchanté ; et qu'il pouvait agir sans peur de voir mourir l'arbre, car c'était un arbre des dieux et il devait toujours se conserver dans la même verdure.

Lorsque Chak revint de son rêve, il chercha en vain la jeune fille, mais il se rappela le secret qu'elle lui avait confié et il incisa avec son couteau de pierre

l'écorce du fromager, lui ouvrant ainsi les veines et l'eau commença à sortir et à tomber aussitôt sur la terre. Et voilà comment se détacha du ciel la première pluie et comment émergea la végétation et tout ce qui se rattachait au nouvel élément demeura sous le commandement de Chak.

La tradition ajoute que la jeune fille qu'il avait vu en songe était l'eau elle-même qui était comme en esclavage dans le tronc du fromager et qu'elle profita de la bonne disposition dans laquelle se trouvait le dieu pour conquérir sa liberté. Chak le sentit et se rendit compte que cette jeune fille était l'eau elle-même et il l'aima beaucoup et s'unit avec elle en des noces spirituelles, union qui subsiste et subsistera pour toujours...

Et on dit que l'arc qui se forma⁴ dans le ciel après cette première pluie et ceux qui continuent de se former parfois en souvenir du premier ne sont pas autre chose que la couronne nuptiale de ces noces immortelles...⁵

- 4 Rappelons que le nom de Ixchel, la mère cosmique, se traduit par «la Dame arc-en-ciel» (cf. tome 3).
- 5 Le récit de l'origine de l'eau se termine là, Rosado ajoute des considérations sur le bain quotidien et termine par quelques signes de pluie (cf. textes 98 et 99).

Texte 4¹,

La pierre de maïs triangulaire²

(Chilam Balam de Chumayel, région 4)

- a Le manuscrit indique un v, conformément à mes conventions de transcription (cf. tome 1, ch.4), je transcris «b».
- b Abréviation pour *yetel*.
- c Phrase rayée sur le manuscrit.

- 1 Extraits d'un texte du *Livre de Chilam Balam de Chumayel*, manuscrit, p.27r°-30r°. Le manuscrit date du XIX^e siècle, il est une copie d'un original plus ancien (XVII^e?). Il y a déjà eu trois traductions de l'original maya : celle de Antonio Mediz Bolio, de Ralph Roys et de Monro S. Edmunson. Ma version de ce texte repose essentiellement sur l'interprétation du terme *grasya*. Aucun des trois traducteurs, par méconnaissance de la réalité ethnographique, n' a su y reconnaître le nom ésotérique du maïs.
- 2 Cette pierre triangulaire, citée dans un texte du *Livre de Chilam Balam de Chumayel*, évoque les pierres triangulaires des Taïnos, voisins caraïbes des Mayas (cf. Manuel A. Garcia Arevalo, «Zemis en pierres trigonolithes», dans *L'art Taïno*, 1994, p.186 et

Version maya (page 27 r)

Dominus bobiscum^(a)
 u lahki u t'anob
 u k'a(y)il
 ti minan kaan y^(b) luum
 (ox amay tun *grasya**)^(c)
 tih ka sih
 tan homlah **kabil***
 ti minan kaan y luum
 ox amay tun *grasya*
 uch ki u patki u **k'uul*** **ah tepale***
 ti minan kaan
 kuchie ti ka sihi
 uukte tun
 uuk p'el k'atun
 ch'uyan tu yol ik'*
 uukte tete
 ...
 ki bin ka pekni
 uukp'el ix u *grasyail* xan
 uuk tul ix u **santoil*** xan
 K max yiklo

Version française

Dominus vobiscum
 mes paroles
 mon chant atteint sa fin
 là où il n'y a ni ciel ni terre
 (la pierre de maïs triangulaire)
 et là donc il naquit
 dans les profondeurs de la terre
 là où il n'y a ni ciel ni terre
 il y avait une pierre de maïs triangulaire
 et la sacralité du puissant
 là où il n'y avait paas de ciel
 il arriva là donc il naquit
 sept pierres
 sept cycles de vingt années
 suspendus à l'intérieur du vent³
 sept possibilités
 ...
 il remua
 sept dames maïs aussi
 sept saintes aussi
 qui l'a vu

uchki
 u sihil ti hun tun g^a (d)
 hun pikib g^a
 uchki
 u pikil ak'ab
 ti minan D^s (e)
 kuchie
 May to u k'amab
 u D(yo)sil kuchie
 tih li (ki) yan ichil g^a tuba
 tu hunal ichil ak'bil
 ti minan kaan y luum
 28v
 sihki sasil ich kaanil
 Alpaumanga u k'aba
 xulki lae
 kangeles ik'
 walik
 tamuk u ch'abtik ek'
 ma sasak kab
 minan kaan y luum
 chak Pawahtun
 (y) sak Pawahtun
 y ek' Pawahtun
 y kan Pawahtun
 he yax kaan
 walik Dyos **Kitbile***
 u machma u tunil
 u machma u kangel
 u machma u k'abalil
 ti ch'uyan
 tu kangeles ik'.

celui qui est venu
 né d'une pierre de maïs
 une multitude de maïs
 il est venu
 d'une multitude de nuits
 là où il n'y avait pas de dieu⁴
 il arriva
 son offrande réduite en poudre
 le Dieu arriva
 il se dressa au milieu du maïs
 seul dans la nuit
 là où il n'y avait ni ciel ni terre

 il naquit de la clarté du ciel
 Al Paumanga⁵ est son nom
 la fin aussi
 de la force vitale des serpents célestes- archanges⁶
 debout
 la force de la noire naissance/création
 la terre n'était pas très blanche
 ni ciel ni terre
 le rouge Pawahtun, le briseur de pierre précieuse⁷
 et le blanc Pawahtun
 et le noir Pawahtun
 et le jaune Pawahtun
 là le premier ciel
 debout Dieu le Père
 a attrapé la prière
 a attrapé le serpent céleste-archange
 a attrapé son nom
 suspendu
 dans la force vitale des serpents célestes-archanges.

suivantes). Certaines de ces
 pierres ont d'ailleurs une forme
 analogue au sein et rappellent les
 fruits du *yaxche'*, l'arbre cosmique
 des Yucatèques.

3 *Ik'*: vent et force vitale (cf.
 tome 15, *Vocabulaire*, article *ik'*).

d Abréviation pour *grasya*.

e Abréviation pour Dyos

4 Lorsque le terme espagnol *dyos**
 est employé, je traduis par «dieu»,
 lorsque c'est le terme maya *k'u**, je
 traduis par «sacré ou puissance
 sacrée» (cf. tome 15, *Vocabulaire*,
 articles *Dyos* et *k'u*).

5 Il s'agit vraisemblablement de la
 transcription d'un nom latin mais
 je ne sais pas lequel.

6 *Kangeles*, jeu de mot sur le maya
*kan hel**, le grand serpent ailé
 associé aux Chak et à leur
 rotation, et l'espagnol *arcangel*,
 archange. *Kanhel* a pour
 traduction littérale «le serpent de
 la permutation». L'archange saint
 Michel est le patron des Chak.

7 Décomposition et interprétation
 de Pawahtun : *pa'* radical qui
 renvoie à l'idée de rompre,
 disperser, *tun* pierre précieuse, et
wah, l'idée de vie ou courant de
 vie, ce qui donne «Celui qui rompt
 ou disperse la pierre précieuse de
 la vie».

On peut considérer ce nom comme
 un nom ésotérique de Chak dans
 sa fonction sacrée de destructeur
 en tant que tonnerre et pluie
 torrentielle.

Texte 6

La recherche de l'eau *suhuy*¹

(anonyme, Izamal, 16/10/1983)

- 1 Récit conté au cours d'une réunion, autour de quelques bières.
- 2 *Ts'ul* employé ici dans le sens révérentiel de «seigneur», équivalent de *yum*. Il n'y a pas de connotation de personne étrangère ou de personne fortunée (cf. tome 15, *Vocabulaire...*, article *tsul*).

Version maya

1 Yaxe ka binon te santo K'ankachen, u kaba le rancho. Ka kuchone yan benti sinko mako, yano.

Ka tyalobe:

– Ya'x dia belae, ma nohoch ba* meyah yan ku be'etik. Yan binex kax un pe balche'! Ka tyale meno*.

Le meno ka tyale: Ma... ma binex nach, tela talech te cha(n) wolbala tyan un pe chan balche' a ts'onex. Ka huntarnae benti sinko makobo, ka tyale:

– He'ele, chen tech kan ts'on! kyaike le mako.

2 – Bix ka kretik wa ten kin ts'on, ts'ul*, kyaike ts'ul! Le ka tsok u hole (p)uh teche k'axo, letie mak tso-naho! Le ka tsok u ts'one, ka tu biso yax mi la dyes de la manyana, ka tu biso te tux ku beta le meyi-hu kolo.

Despwese, ka tu kusobe, le ku likle yum* Chako, u k'axa yum Chak, mi las tres de la tarde ka mani. Pero le yum Chak bulu le beho tux ku bino tu kolo.

Version française

1 D'abord nous arrivâmes au saint Puits de la terre rouge, c'est le nom du ranch. Nous étions vingt-cinq personnes.

Et le faiseur nous dit :

– C'est le premier jour aujourd'hui, il n'y a pas beaucoup de travail à faire. Il faut aller chercher un animal, et il ajouta : non, vous n'allez pas vous éloigner, là, près d'ici, dans ce petit bois, il y a un petit animal que vous allez tirer.

Et lorsque les vingt cinq personnes se rassemblèrent. Il dit (à l'un des assistants) :

– C'est toi seulement qui va tirer !

2 – Mais comment crois-tu que tout seul je vais chasser, seigneur, répondit l'autre ainsi, seigneur²!

Et lorsque la battue déboucha dans ce petit bois, c'est cette personne-là qui le tira ! Et lorsqu'il l'eut tué, ils partirent pour le premier travail aux environs de dix heures du matin. Et on les emmena là où on faisait le travail des milpas.

Et après qu'ils soient arrivés, le père Pluie se leva, le père Pluie pissa. Il était environ trois heures du matin mais le père Pluie avait inondé le chemin qui menait à la milpa.

Le ka k'uxo, ti aik, le ka tu kretobe makobo ka tyale:

3 «Yan ganartik kosecha te besa, porke to'one k'ata santo* chak yete formalidad. Bini k'on k'atu santo ha'.»

Ku bino tu k'at ch'ao santo Ha' ti ts'onot'. Yan a aktun ku krusar beya. Xaklanki lu bino pu ch'ao santo Ha'. Syete ha' yanti. Un pe, un pe aktun beya,.

– Exe santo Mulo ki yokloe beyo.

Hilanki lu bino, tu bino ku resare meno.

Le ka kucho ti yax santo Hai:

4 «Kichkelem Ha', kyaik leti le meno, pero ma, ma te k bin ch'ai santo ha'. Yan kuchu tu ma tune syeteo.

Ka kux, tu bino tu resar le meno, pu bino, ka kucho te segundo, ka tu nuku tu tubi tu ts'elobe, ka tyale, kyalale:

– Te sekundo, yan sintunbat, le ku k'axa, oikex, kompanyeros, le ku kaxa ka wikex be yeloe, te ku hoko te santo Aktuno.

A pu segir u bino, ts'u yiko pero ma ala tiobe, mu machko, mene meno tu bin u resar, op u segir u bino. Ka kuchu ti ox pe le, kyaike, kyalale:

5 – Santo Ha' le siis u yuku, kyalati mene meno, mu yukik.

Op u segir u bino kuchu tu kwatroe:

– Lela, kyalale, yan serpyente le ku lik'i, kyalale, kyalate: ma aikech mixba tune tan bin kuchu ne syete santo hao.

Et quand ils arrivèrent, les gens eurent la foi³ et ils dirent :

3 «Nous allons gagner la récolte cette année car nous demandons la sainte Pluie avec sérieux, c'est ainsi que nous sommes venus demander la sainte Eau.»

Ils vinrent demander de puiser la sainte Eau dans le cénote. Il y avait une grotte qui se trouvait là. Ils allèrent chercher l'eau, la sainte Eau, en avançant sous la terre. Il y avait sept couches d'eau. C'était une grotte.

C'est comme le saint Tertre, disaient-ils.

Ils allaient en rampant et le faiseur priait.

Ils arrivèrent à la première sainte Eau :

4 «Eau magnifique, dit le faiseur. Mais non, ce n'est pas là que nous allons puiser la sainte eau. Il faut atteindre la septième.

Ils continuèrent et le faiseur priait ; ils arrivèrent à la seconde, et alors, l'un de ceux qui avançaient prit la parole, il dit : – A la seconde, il y a des pierres plates «gelées», de celles qui servent à chauffer les fours souterrains⁴, celles que l'on arrose. Ecoutez, compagnons, lorsqu'on les arrose, elles paraissent comme de la glace, on les trouve dans les saintes Grottes.

Et ils continuèrent à avancer. Ils la virent mais on ne leur dit rien, on leur dit de ne pas la prendre car le faiseur continuait à prier et on continua à avancer. On arriva à la troisième couche et le faiseur dit :

5 – Sainte Eau, (tu es) froide à boire mais il ne faut pas (te) boire.

Ils continuèrent à avancer et ils arrivèrent à la quatrième :

– Celle-là, on dit qu'il y a un serpent qui s'élève, et il ajouta : il ne faut rien dire, car nous devons aller jusqu'à la septième sainte Eau.

3 Littéralement : «les gens crurent».

4 *Sintunbat*: Littéralement «pierres étendues-grelons» que l'on utilise pour chauffer les fours souterrains.

Le *diccionario de Motul* donne aussi comme traduction «pierre de bain», c'est à dire les pierres utilisées pour les bains de vapeur que l'on arrose d'eau et qui se trouvent donc en relation avec la pluie (cf. *Diccionario maya Cordemex*, p.730).

Peut-être y-a-t-il ici une relation avec une purification rituelle liée à un bain de vapeur dont on a perdu la mémoire aujourd'hui puisqu'on ne prend plus de bain de vapeur ?

Que ces pierres servent à chauffer les fours qui permettent d'obtenir une cuisson rituellement «froide» explique leur identification à des «grelons» et le fait qu'elles ressemblent, comme le dit le narrateur un peu plus loin, à de la glace. Nous sommes déjà dans le domaine rafraîchissant de Pluie où même la chaleur est fraîche, c'est-à-dire fertile.

a *Ch'ikha'* pour *chikan*, forme idiolectale.

Ku yalatiobe.
Hala u sinko ka kuchobe, kyalale:

6 – Yan mas binex de hilanke, ka kuxkon chay le santo Ha', yola kuchu.

U seis ka nakobe.

Ka tile t'abale chuk tux yun kuchlo yo le seiso. T'aba teole tu ts'ele santo Hao. Lela, kyaik leti le meno:

– Ma t'anech! Lela, kyalale, leti tuxe santo K'ak le ku t'anlo. Sin ke u walik ti un pe make, tene u pati tabik santo K'ak, ti un pe foko, pero un pe lu bidio wa baxe, ka hul k'in beya ku taba, ka tyale. Leti ku betik le santo K'ino, kyaik.

7 U syete ka kuchobe.

Ke tilobe krusado u pol le kanobo.

– Letie kano! tyalobe. Ka tu k'anti kichkelem yume, le santo Kristo! ka tialobe u pat u chikube ha'. Despwese ka tyalobe, pu resar, u xolokbalo chen syete mak bin, nukuch mako de formalidado bino. Ka tyalo:

– Ch'aobe santo Hao.

Tulaka tu chupu chuho, ka ka hoko. U ts'ok balake, ka tu yalah le meno, le meno ka tu yalahe:

– Kompanyeros, le yan u kaxa yum Chak ka kuchex bela'e las dos de la tarde.

8 Las syete de la manyana tyaike beyo, la syete.

Le ka xolaho, mi las onse. Le ku kah lu pek munyali, te santo Munyalo ch'ikha'^(a), bey beyo wowol nokoy chichano. Le ka tu tsa las... las

Ainsi leur parla-t-il.

Et ils arrivèrent à la cinquième. Il dit :

6 – Il faut ramper davantage jusqu'à ce que nous atteignons la sainte Eau, c'est ainsi que nous pourrions arriver.

Et ils arrivèrent à la sixième couche.

Et, en arrivant à la sixième couche, ils virent qu'il y avait un tison de charbon enflammé. Il était enflammé et pourtant tout près de l'eau.

Là, dit le faiseur, il ne faut pas parler ! On dit que c'est là que se trouve le saint Feu qui parle. Sans le demander à personne, je peux allumer le saint Feu, avec une lampe ou un morceau de verre quelconque, tu l'éclaires ainsi et il s'allume. C'est avec cela que l'on fabrique le saint Soleil.

7 Ils arrivèrent à la septième.

Ils virent qu'il y avait les têtes entrecroisées de deux serpents.

Ce sont les serpents, dit-il, et ils demandèrent au Dieu céleste, au saint Christ, s'ils pouvaient prendre l'eau. Après qu'ils eurent demandé, ils commencèrent à prier, sept hommes s'étaient agenouillés, des personnes anciennes et respectables. Et ils dirent :

– Prenons la sainte Eau.

Ils remplirent tous leurs gourdes et ils sortirent à nouveau.

Et donc ensuite, le faiseur dit, il leur dit ainsi :

– Compagnons, le père Pluie va pisser aujourd'hui, lorsque nous arriverons à deux heures de l'après-midi.

8 Il les avertit à sept heures du matin comme cela.

Et lorsqu'ils s'agenouillèrent, il était onze heures. C'est lorsque les nuages comencèrent à remuer, les saints Nuages apparurent, comme des petites boules nuageuses. Et lorsque

doso, le ku ka ha tune santo Chako tsole', ts'oku yensa le santo Meyu kolo, tulaka, le kax kinsanon, tyale, kuban ti kichkelem Yum, tulaka, ti ku tulaka k'usati.

Le santo Meyi kolo, k'abet tyalo ku ganar u pe santo kol. Tulaka kin waykech, pero ke kene de, bweno, chichane, ka tu tsikbata tene in papa, leti in wohlo...

(Applaudissements de toute l'assemblée).

ce fut vers les deux heures, la sainte Pluie commença et c'est alors qu'ils descendirent, le saint Travail des milpas, tout, les poulets qu'ils avaient tués, tout fut offert à notre Père magnifique, tout, tout lui fut offert.

Le saint Travail des milpas, nous en avons besoin pour obtenir une sainte récolte. Tout ce que je vous dis, mon père me l'a raconté lorsque j'étais tout petit et c'est ce que je sais aujourd'hui...

Texte 17

L'arche de Noé

Fulgencio Noh, Xocen, région 1, 1992¹

Version maya

1 U arka Noe yete p'uso'ob

Le uuchben mako'ob bin yax kahlaho'ob waye', u yala'ale p'uso'ob. Tumen hach ol mina'antak u **na'ato'ob*** tumen ya'ab ba'a* ku beetko'ob beyo'. Chen nu'un kwentai tak u t'ano'ob. Chen minu'un kwentai tak kahliko'ob. Leti' beetik tu tuklah Dyos Padree' u xu'ulsa'a ti'ob yete hun p'e bulkabal.

2 Tumen le p'uso'ob kya'ala'a ucho' ku kahtalo'ob tak yetel u laak'o'ob, ku kahtalo'ob tak yetel u kumaleob, ku kahtalo'ob tak yetel he'en maax ti'obe', men hun p'e mako'ob hach ol minu'un tukulo'ob beyo'.

Pero ba'axe pos chen ku a'ala'a ti'obe' bin ku meete buululo' leti'obe ka'a p'u tukliko'ob tune' bix hu' dependerkubao e k'inako'. Pwes e beyako' u tyempo tun patriarka yani Noe tu much'kabi le yok'o **kaabo***.

3 Noe tune' leti'e ts'aa t'aan ti'e ku' meete arkao tya'alu lah ch'a'ik semiya tu laaka aalak'. U laa' tune

Version française

1 L'arche de Noé et les bossus

Les anciens habitants qui formèrent les premiers villages ici étaient les *p'uso'ob* ou nains bossus. Et ces gens ne comprenaient rien, n'avaient pas de cœur et faisaient n'importe quoi. Ils ne se rendaient pas compte de ce qu'ils disaient ni de comment ils vivaient. Et donc, Dieu le Père² pensa en finir avec eux par un déluge.

2 Car on disait qu'autrefois les *p'uso'ob* cohabitaient avec leurs sœurs, cohabitaient même avec leurs comères, cohabitaient avec n'importe quel parent, car c'était des gens sans pensée.

Mais un jour on leur dit qu'il allait y avoir un déluge et ils se mirent à réfléchir comment ils allaient se défendre de ce jour. C'était en ce temps là l'époque du patriarche Noé sur toute la terre.

3 On dit à Noé de construire une arche pour y déposer les semences de toutes les espèces d'animaux. Et

- 1 «El arca de Noe y los puuses», dans *Relatos del centro del mundo*, tomo 1, p. 80-85. Version établie à partir de la version maya (ci-contre) et de la traduction espagnole donnée dans le recueil. Cf. aussi le texte 28 du tome 7 qui comporte également un récit de déluge avec les *pu'us*.
- 2 Dyos Padre' au lieu de Dyos Yumbil que l'on trouve dans les chants.

- 3 Il s'agit des *chultun*, réservoirs de pierre d'origine préhispanique.
 4 Nom inhabituel de X–kanleox qui l'identifie à une mère Pluie, comme dans la tradition de Yaxcaba au XIX^e siècle (cf. corpus, texte 63).
 5 Comme le Christ, cette Vierge vient mourir avec les hommes.

hente le p'uso'ob, le **win(i)ko'ob*** letiobe', yane' tu tukle' hu' meetik chen pila de tuunich ti'ilu bin yo' ha'. Ku poolke', ku holik yo'osu yanta ti'ilu ho'olu ha'i.

4 To'on way tak tu k'iini, tak way bandae yaan, chen maankech yana k'aaxe' peekunpeku pila tu beeto'obo. Ts'aka'an, ku ye'esik de ke haah le ba'ax uuch tiobo'. Tu chehtiko'ob e patriarka Noeo', nohoch Taata Noeo', ku chehtiko'ob tan yiko'ob de che'. Ku beetike ti'o.

– Hu' la'able', kiob ti', to'one' minu'un k'iin u la'aba, de tuunich kiob ti'. Pwes la' tun ka' hoop'u hach naats'a tu k'iin tune bulo' ka'ap'u senyalta'a. Ku hach a'ala'albe' tun taal, binkah uuchu, binkah tu laakah, binkah uuchle bulo'.

5 Ka' tun tya'alah tun x–ki'ichpan **Ko'ole(l)bil*** X–k'anle' oox k'anle' muyalo':

– Mas hi'in bin te' yok'le kaabo', ka' kinken yetlo'ob! Ka' tun taali.

Hun tul tune mako'o, le p'uuso' bin u chan kaxte bin che' ti'ilu tooke, wa ba'ax u tuklik beya', ich hun p'e lugar bey chan k'aax, bey chan naach, bey tu'ux yan u naila', yaan bin hun p'e nohoch sahkabi, pwes tan u yilik bine' ku taal bine mako'obo' ku pulkubaob iche sahkabo'. Ku bin u xolankilo'ob bin yaane sahkabo' tyaaneh Ko'olebilo'o.

donc, parmi les nains bossus, certaines personnes pensèrent qu'ils pourraient faire des vaisseaux de pierre pour aller sur l'eau. Après les avoir fabriqués, ils firent un trou pour que l'eau puisse sortir.

4 Et jusqu'à aujourd'hui, en se promenant dans la forêt dans notre région, on peut trouver des réservoirs de pierre fabriqués³. Ils existent, ce sont des traces de ce qui est arrivé autrefois. Ils ont ri du patriarche Noé, de notre grand Père Noé, ils ont ri quand ils ont vu qu'il faisait le sien de bois. Il le faisait ainsi.

– Il pourrira, dirent-ils, les nôtres ne pourrions jamais car ils sont de pierre, dirent-ils. Et alors commença à s'approcher le jour du déluge, on en voyait des signes. Et les gens disaient que cela allait arriver, que cela allait se passer, que le déluge allait arriver.

5 Et la magnifique Vierge, X–k'anleox k'anle muyal, Jaune feuille de noix pain et de nuage⁴, dit alors :

– Je ferais mieux d'aller sur la terre, pour mourir avec eux !⁵ Et elle vint donc.

Et donc, un de ces hommes, un de ces bossus, alla chercher du bois à brûler, ou bien il pensa comme cela, que dans un endroit de la forêt, assez loin de l'endroit où ils avaient leurs maisons, il y avait une grande carrière de sable, et il vit que des gens venaient se jeter dans cette carrière. Ils venaient s'agenouiller devant la Vierge dans cette carrière.

6 «Heeh taalena', ki bin, binka'en uuchpahle meyaho'. In ch'a'in nu'uku, ki bin le maako'ob, he'elo'.»

Ti' chen yaan bine mako'o. Chen he'elu yile', ka' bin taa hun p'e nuxi' huuh. Ku taa xan nuxi' huuh bino' ka' bin a'ala'a ti'e:

– Teche' maak teche' yaan tech modo, xen tu'ux ka wilik ku pulkube mako'obo' ka' xi'ikech xani', he' a wu'uyik ba'ax meyhi ken a meete, kya'ala'ale hun tulo'o.

7 Kaah bin tun te' tu'ux ku pulkube maako'. Ka' tu piikch'intubae pero luubu tu meeta iche sahkabo', ka' tu xolch'intubae, ka'a p'u bin u xolanki bin, k'uch tun tu'ux yaan bin hun p'e meesa de tuunche' tya'an tune Ko'olebilo' ka' tun bin tya'alah ti'e:

– Ay! in u tuuchi'en in yuum* yetin ko'ole. In ch'a'u nohchi kanhel*.

Letun bineh Ko'olebil X–k'anle oox k'anle' muyalo', ka' tun tu yo'otah bin ka' tu yu'ubah.

– Ma'ak ts'ooka tun u hach k'uchu tu k'iin in p'elaal? Ma'ak binka'aho'on tun kiimi' pa'ate ta wetele'ex? Ma'ak wa ts'a' lelo' mi'in woohli'?

– Miin woohe tu laakli letiuh taalin ch'a'e, u nohchi u mas nohchil u nu'uku hooya' tu ch'a'ah.

8 E kah k'u'ub ti'e, ko'oxon bin tu beetah, tu chuun ka'an lak'ine' tiuh bin yeteli'. Ka' tya'alah seis oras xi'ike', wa muuyal tun ku chuunlu tiip'i tuun, ku tiip'i tuun, ku tiip'i tuun, pero tu kan tu'utsi tun tiip'i muuyal, hachu patan booxtak muyalo'ob bin ku taa, ka' tu kaaka sen k'aaxa tun santo* Ha'. Myentras ke Noe leti'e lah liistokintuba yete ba'alcheob, tu lah k'alah tu laka, tu

6 «Je suis arrivé. Je suis venu car le travail va commencer. Je suis venu chercher mes outils, dit cet homme.»

Ainsi vinrent ces hommes là-bas. Et les gens venaient à cet endroit, et il vit comme cela, que venait un gros iguane. Et le gros iguane⁶ arriva et se mit à parler également :

– Toi mon garçon, tu peux entrer là où tu vois se jeter les gens et tu écouteras le travail que tu dois faire, lui dit-il.

7 Et il alla se jeter où se jetaient les personnes. Il se jeta avec force et il tomba à l'intérieur de la carrière, il se jeta sur ses genoux et il commença à aller à genoux là où se trouvait une table de pierre, où se trouvait la Vierge et il (l'iguane) leur dit :

– Ay ! je suis l'envoyé du père et de la mère. Je suis venu chercher le grand Kanhel⁷, le grand serpent ailé.

Et alors la Vierge «Jaune feuille de noix pain et de nuage» se mit à pleurer en entendant cela.

– Est-ce le jour de la fin de ma progéniture ? Est-il venu le jour où je vais mourir avec vous ? Est-il venu ?

(Et l'iguane répondit) :

– Je ne sais pas, je ne sais pas si cela va se faire ainsi, je suis venu chercher le plus grand des plus grands récipients pour faire pleuvoir⁸.

8 Et lorsqu'on le lui remit, il s'en alla immédiatement (en l'emportant) avec lui à la base du ciel de l'est. Six heures après son départ, des nuages apparurent, ils y en avait, il y en avait, mais il y avait des nuages aux quatre coins, et les nuages qui arrivaient devenaient très noirs, et la sainte Eau commença à pisser. Pendant ce temps, Noe était fin prêt avec ses animaux, il les avait tous enfermés,

6 Cet iguane, associé à une mère Pluie, qui annonce le déluge, est une version orale du mythe décrit en partie par la page 74 du *Codex de Dresde*. (cf. analyse, ch.1). Il montre la persistance de l'association de l'iguane au déluge et du motif mère Pluie/iguane.

On trouve aussi un passage qui associe mère cosmique et iguane dans une incantation du livre des Bacabs. Après avoir évoqué différentes figures de la mère cosmique (dont la mère Pluie est une figure) le texte se demande quelles sont ces figures :

bax u k'a lo

quelles sont-elles ?

ki bin yalabal

et l'on dira

yax huh lo

le premier iguane

yax itsam

le premier Itsam

yax haam kab

la première extrémité de la terre

yax bek'eh

le premier lézard

L'association *huh* et *Itsam* est

significative car elle met en

rapport l'iguane avec le grand

Itsam, père cosmique et identifié

quelques vers plus loin, au soleil,

dont l'iguane n'est qu'une des

images, car Itsam est aussi rosée

du ciel et des nuages (cf. tome 4).

Ramon Arzapalo interprète *yax*

haam kab comme *yax hayab kab*

le premier déluge mais cette

lecture est hasardeuse.

7 Kanhel : cf. supra, corpus,

texte 4.

8 L'iguane est donc un compagnon

de Chak au même titre que le

serpent ailé ou le cheval. Il est

chargé des pluies diluviennes.

laklu semiyai ba'alche', ch'iich'o'ob ke k'axo'ob, ke keho'ob, ke kitamo'ob...

9 Ke maak, tu lah listo tu lah bisah leti' ka'ana yete arka tu beeto'. Le tune p'uuso'ob ku yala'alo', ay! lelo' hach suut ora lah kimo'ob. Ma'ah ka'anachah e ha' kah kimo'obo'. Yala'a hun tu u ch'u'bili' k'ab tu bin tu taak'a bine ha' tu nak ka'ano', kah lah kim tu laaka mak, tu laka lah xu'ulsa'a ti'e waaye'.

10 Ts'o'ok tun syete dias tu wakp'eel kiin ts'o'okke buulo', tan tun tuuchta'a tune ch'o'omo' ti' lu yila' tun wa ts'u saap'le yok'o kaabo' ka' ka' taalak ilbih. Kah taale', lete' mako'ob kimentako'ob tu'ux ku p'eep'el saap'lahlo' leti' tu haanta; komo wiihe' ma'ah ka' bin tu ka'aten u ts'aa kwentai.

11 Ts'u yila'a tun beyo' kah tuchtaab hun p'e nuxih k'a'au, nuxi'h k'a'au xan tuxta'abo', pos ma' xan taak u ka' bin te' tu'ux tuuchta'abo. Chen ku saastle ku ho'ol u yautike' Sa'ap'ii! ku ya'alik.

Pero letie' chen xuul ti' bey u ya'ako' mah ka' bin u ya'a xane' wa haah sa'ap'e ha'o.

Lelo' bey tun yanik uchku ch'eehsa'a to'one way bandae, tu lakle way to'one lah ch'eehsaab beyo'; pero chen le way bandae, ma' tu laaka yok'o kaabi, tumen tu kaahal le suku'un chinoso'obo' leti'e mah uuchtiob beyilo'.

toutes les semences des animaux, les oiseaux des forêts, les cerfs, les sangliers...

9 Tout était prêt, y compris les personnes, et tout fut emporté, tout monta avec l'arche. Et ces bossus dont on parlait, ay ! voilà qu'était venue l'heure de leur mort à tous. En très peu de temps, ils moururent. On dit qu'il s'en fallut d'une main pour que les eaux atteignent le ciel et que tous les gens meurent, que tout soit fini ici.

10 Au bout de six ou sept jours, le déluge fut terminé et ils envoyèrent le vautour-urubu pour voir si la terre n'était plus inondée et s'ils pouvaient tous sortir. Il y alla et il mangea les personnes qui étaient mortes et qui gisaient sur les parties asséchées car il avait faim et il ne revint pas rendre compte.

11 Après qu'ils aient vu cela, ils envoyèrent un grand quiscale, ils envoyèrent également le grand quiscale, mais il n'arriva pas là où on l'avait envoyé. Lorsque le jour se leva, il se mit à crier *Sa'apii ! Sésec !* Ainsi fit-il.

Mais il ne dit rien d'autre, il ne vint pas dire que c'était sec.

Voilà comment tout fut exterminé par ici, tout ce qui était ici fut exterminé ; mais juste de ce côté, pas dans tous les endroits de la terre, parce que sur la terre de nos grands frères chinois, cela n'est pas arrivé comme cela.

Texte 19

Conte des anciens hommes face au déluge

Bonaventura Cetz Pech, région 3, Tabi, 15/3/1985¹

- 1 Texte manuscrit en espagnol envoyé à l'auteur.
- 2 Les arbres stériles sont maudits comme les hommes car on considère qu'ils ont péché. Que l'on pense à la parabole du figuier stérile de l'évangile.

Version française

Et bien, en ces jours, il y eut un homme qui s'appelait Noé. Et donc celui-là, on le voyait très fidèle à Dieu. Et on l'envoya sur toute la terre habitée pour dire à ceux qui y vivent, ainsi a dit Jéhova des cieus :
– Je nettoierai toute la terre habitée, j'ôterai tous les arbres qui ne donnent pas de fruits dans la campagne², ainsi que ceux qui font le mal et ils seront emportés dans des courants d'eau avec tous leurs biens.

Et aucun de ceux qui sont bons ne seront perdus.
Et les mauvais n'en réchapperont pas.

Et lorsque cet homme fut avisé par rêve, il dut faire ce qu'on lui avait dit et il s'en fut dans le monde entier et il commença à dire ce qu'il avait vu dans ses rêves car il s'appelait Noé. Il alla voir le meilleur de ses amis car avant que cela ne lui fut dit, il avait aussi des amis avec qui il était très lié. Et donc Noé s'en fut dans la maison de son ami Sebeet.

– Je viens te rendre visite car tu sais que nous sommes très liés, je t'apporte donc des nouvelles car il m'est

apparu en rêve que dans peu de jours tous les mauvais vont être emportés dans des courants d'eau avec tous leurs biens et leurs esprits.

Lorsque Sebeet entendit «avec tous leurs biens», il se troubla car c'était un homme riche qui avait de nombreuses possessions. Et il dit donc à Noé :

– Et bien, nous ferons quelque réalisation pour aller sur l'eau, je te remercie pour m'avoir invité à me protéger.

Mais Noé lui dit :

– Il n'est pas nécessaire d'avoir le sien (c'est-à-dire chacun son bateau) mais simplement il faut que tu aies la foi pour aller avec nous.

Car Noé avait des fils, hommes également, et qui s'étaient consacrés à construire une embarcation. Mais personne d'autre ne voulut occuper la barque de Noé car les gens ne croyaient pas que la pluie allait tomber sur la terre. Noé, bien que personne ne le crût, continua à inviter les gens et pendant que ceux-ci voyaient que les fils de Noé construisaient une barque de bois, un grand nombre dirent :

– Nous allons en faire une pour nous, pour que

Noé voit que nous avons aussi de l'esprit, nous allons en faire une de pierre car le bois doit pourrir mais pas la pierre !

Et ceux qui avaient pensé construire la leur en pierre la réalisèrent, ils extrayèrent les pierres et la préparèrent et lorsqu'ils l'eurent réalisée, ils jetèrent de l'eau dessus pour voir si elle l'absorbait et lorsqu'ils virent que ce n'était pas le cas, ils firent un trou au fond pour qu'elle ne se remplisse pas d'eau, et lorsque l'heure arriva, elle ne put s'élever sur l'eau et ils moururent...

Texte 31

L'enfant chamane¹

Bonaventure Cetz Pech, 23/7/1983, Tabi, région 3)

1 A partir d'une réflexion commune sur le *cha'chak*, Bonaventure se souvient de cette histoire d'un enfant qui devient chamane. Il donne un titre espagnol à son histoire : *Historia del niño que se hizo h-men*, «L'histoire de l'enfant qui se fit faiseur».

Version maya

1 Le ka anchao un tu chan men tu tsikbata lu kwentoi.
In wuya ma u tsikbatko bey in tia'ab.

Yan bin un tu mak beyo tsokubele, ka ancha'u un tul u chan pal, entonses ka ancha'u (un tu) chan pal beyo, antes ke bin u... u sile ka tiuba u yokote tu nak tu estomago te tu nako, ma ancha'ko tiuba u yokle chan palo. Pwes halibe, le chan palo ka ancha'e, ka kim u mama. Ma uch ti lelo, ka tu aksidentartuba'o xan u tatae, ka kimi.

Pwes le ka paate, kyalati men u abwela, u chicho, chan «ma yum»* u kaba, chan «ma yum» u tana men u abwela.

2 Pwes le ka chan nohoch cha'e, chan pal bey u yan u yakote tu nak u mama antes ke u yantalo. Ku sen bin te kax desde tu chichinilo. Ken uk ku bin ximbale te hal u abwela ku bin. Chak u tiraule u abwelo bine, ku bin man chin chich le iche x-la solarobo. Kyala tun bin ti, bweno, men u abwela. Ka kyaik:

– Iho, tux ka sen bi beya kilabin ti, ma wa tu naklawo sen man ich solarobo. Bi ku chi'ech kan tux ka man. Wa bin

Version française

1 Il y eut un jour un petit faiseur, dit l'histoire.
Je l'ai entendu raconter par mes tantes.

Il y avait un homme qui se maria et eut un bébé et avant que naisse le bébé, on l'entendit pleurer dans le ventre, dans son ventre comme cela, avant qu'il ne naisse comme cela. Et donc, lorsque le bébé naquit, sa mère mourut et, peu de temps après, le père eut un accident et mourut également.

Et il resta comme cela avec sa grand-mère et on l'appelait «sans père», ainsi l'appelait sa grand-mère, «sans père», voilà comment elle l'appelait.

2 Et le bébé qui avait pleuré dans le ventre de sa mère avant de naître grandit ainsi. Tout jeune, il commença à aller se promener dans la forêt. Et sa grand-mère ne le voyait pas partir, il prenait le lance-pierres de son grand-père et il allait au loin tirer les oiseaux, dans les terrains abandonnés. Et sa grand-mère lui disait :

– Fils, où vas-tu comme cela ? Tu ne te fatigues pas à pas te promener dans les *solares*? Un serpent pourrait

ku hentantech nukuch ik'o*, tyabu man Moson, kyalabin, ma ta sen manta hun ta bin chichini.

3 «Si abwela, si ma chinachta, kyalabi. Chen ten kin mante pach solar.»

Pwes chen, chen beyo ku yokle chan pal tu ka'aten ichna. La' dia ku ka bin. Le ku bin tokarna un pe lu dia'e tie chan pale bi(n) hante chin chicho', ti un pe tux ku beta cha'chak(o) kada anyo xan beyo. Tia'ani tile ka bin ti yuba'e u tal u pe kankach ik'. Kien sa tu tal u ik', bin ki, u ko tal u bin **yeeaan**, beske cheobo.

– Bax tune ku tal beyo?

Ku tukul le chan pal bino.

Halibe' le ka ti yube, in ka xu'uki, xuk tux yuche le cha'chake, ti xu'uke bey ik'o.

4 Chen bin kat ile, ti ku man untu nohoch make u hen tama sabukan, lu chu', lu mexo beya. Kyaikbi:
– Min wuhe ba de hanbi nukuch mohin, k'atik tie, Kyaikbi, be'la kin in wila bax kin i beta, kyaikbi le chan palo.

Le chan palo k-hop yilik bey u mane nukuch mako le te tale ik'o. Chen tu man bine nohoch mak tu pach tux ku tsa lu mesa le cha'chak kada anyo.

Chen bin ka ti yube chan xipalo ku tal ula kankach ik'e, ti yubik u rwido ik'*

– A pwes, ula ku tal, kyaik bi.

Chen bine ka tu tsa kwentu le chan xipalo. Ula un tu nohoch mak tsan tile ik'o, tu chuka ka tulo.

te piquer sur ton chemin ou un grand vencêtre te saisir, il y a beaucoup de vencêtres tourbillons, lui disait-elle, ne va pas ainsi te promener car tu es petit.

3 «Mais, grand-mère, je ne m'éloigne pas, je vais juste derrière notre solar.»

Et, ainsi, le petit garçon rentrait à nouveau chez lui. Et le jour suivant, il s'en allait à nouveau. Et un jour où le petit garçon était parti tirer les oiseaux, il arriva là où on a coutume de faire l'appel de la pluie chaque année. Il était là-bas et il entendit le bruit d'un vent puissant,. Qui sait d'où venait ce vent, **yeeaan**, il faisait vibrer les arbres et il pensa :

– Qu'est-ce qui vient comme cela ?

Voilà, il écouta cela et celui-ci arriva, il arriva à l'endroit où on faisait l'appel de la pluie, ce vencêtre arriva là.

4 Et lorsqu'il regarda, il vit passer un grand ancien avec son sac de sisal, sa gourde, sa barbe comme cela. Et il dit :
– Je sais qu'il porte quelque chose à manger, je peux lui demander, je vais voir ce qu'il va faire.

Le petit vit que l'ancien était en train de marcher là où était venu le vent. Et il vit le grand ancien passer derrière l'endroit où on installait la table de l'appel de la pluie, chaque année.

Et à nouveau le petit garçon entendit venir un autre vent puissant, il entendit le bruit du vent.

– Ah, dit-il, en voilà un autre qui arrive.

Et au moment où l'enfant s'aperçut de cela, un autre grand ancien se tenait à la place du vent, ils étaient deux maintenant.

2 La mauve correspond au genre malva: «Les malvacées, relativement rares en Europe, deviennent de plus en plus communes à mesure qu'on se rapproche des Tropiques, ainsi qu'en Amérique; certaines sont même des arbustes ou de grands arbres. Ce sont des plantes riches en mucilage et on utilise donc leurs différentes parties comme émollientes et sédatives... On a décrit une trentaine d'espèces de mauves d'Europe, d'Asie, d'Afrique ou d'Amérique du Nord». Cf. H. Pomagnesi, J. Weill, *Fleurs sauvages de France et des régions limitrophes*, notice 177, vol. 2. D'après ces auteurs, on ne connaîtrait pas de mauve mexicaine puisqu'il n'en n'existe qu'en Amérique du Nord, il est donc possible que cette plante soit d'origine coloniale et soit devenue, par la suite, une plante de Chak.

5 Kyaikbine: – Pwes bax tux tan? Kila tux tu de ik' wa tune mako talo ba, pwes ba'axten? A ch'ehan tako?

Ku yalike sak tak u mexo yuchile, tu tal ulak ik' o pero kankach ik', mas chan kan u tal. Chen ka tile tsu hoko ula un tu'uli. Chuka ox tulo, ka bin tya'ala'e:

– Teche nachahex wa tun beya? kyalabinti.

Le yax ko beyo pat u k'a'aba bine yax Chak. Tyalabine le u ka tu Chak le koo. Tu segundo ka bin tylahe:

6 «Pwes chan nach chahin xan, kyaikbin. Manin ti un pe kahe, kyaikbi, yan un tu make, hach tu kimi kiakbi. Ta kino ku patik, tsu tsaik ti doktoroso ka ts'aka. Ma tu ts'akate... Pero lelo kyaik, chen kex, kyalelo, mina u kreansya'o ti ku ts'akuba'o, kyaik. Wa mae, u si nats te tu pach yotoch bi yan hach mi kinse u metros e bey tu pach yotocha tia nukuch chan xiwe, kyaikbi. Wa ku huch ku yach ich ha', ku po winkla yetele, tu yutsta, kyaikbi. Nu kaba'e chan xiwo, kyaikbi, chan malba», kyaikbi.

Chan pal yante hale le solar beyo, ti yuku tsikbale nukuch mako tu huntaro beyo.

7 Chen bin ka tiyuba. Tal ula ik' o tune, tal u ch'otkubulake ik' bino. Ka u tsa kwente le chan pal ku chuki kwatro.

Mas chan kan taleke. Ko bino t'up* Chak. Kwatro makobo ku ko u t'up Chaki beyo. Ka ti alabin ti:

– Pwes, t'up, teche nach chaex xan, max chan xan ka ta'alex, kyalabin. Pwes san sunakon, teche ma kikechi, kyaik.

– Pero nachahe, kyaikbi, kohen ti u' pe lugare tux hach u puli mina hay kyaikbin, mina mix chen tia yuke makobo, kyaik.

5 Et il dit : – Qu'est-ce que c'est cela ? Est-ce que ces anciens sont de vent ? Pourquoi sont ils très anciens ?

Il vit que leur barbe était blanche. Et il écouta le bruit d'un autre vent, qui soufflait plus fort encore. Et quand il regarda, un autre était arrivé, cela faisait trois. Et le premier dit : – Tu t'es éloigné ?

Le premier s'appelait «Premier Pluie». Et le second Pluie à être arrivé parla, le second dit :

6 «Je me suis éloigné. Je suis arrivé à un village. Il y avait une personne qui était presque morte. Elle a donné beaucoup d'argent aux docteurs pour qu'ils la guérissent. Mais ces docteurs ne la guérissaient pas... Mais cela, dit-il, parce qu'ils n'avaient pas de croyance en leur pouvoir de guérir. Car tout près de la maison, à quinze mètres, près de la maison, il y a une grande herbe, fit-il. Si on l'écrase, qu'on la dissout dans l'eau et qu'on lave le corps avec, on guérit. Le nom de cette herbe, c'est la mauve²», dit-il.

Le petit qui était dans le solar entendait parler les anciens qui s'étaient rassemblés.

7 Et soudain, il entendit venir un autre vent. Cet autre vent venait avec un grand bruit. Et le petit se rendit compte qu'ils étaient quatre.

Celui-là était venu avec plus de force, c'était le t'up Chak, le benjamin des pères Pluie. Ils étaient quatre avec le t'up Chak. Et ils dirent :

– T'up, tu t'es éloigné, tu as été plus loin. Voilà un moment que nous sommes arrivés et tu n'étais pas encore là.

– Je me suis éloigné, je suis arrivé à un endroit où il n'y a jamais d'eau, dit-il, il n'y a même pas de puits pour que les gens puissent boire.

Pwes le reyo, milyones de pesos u ka tu tsa, ka hosa ke ha' tiobo kyaik, pero mina kre'ensya xan kyaik. Wa yan kre'ensya, te u hoske ha'. U yan ha te hach nats ti tu hali palasyo tux ka hakcha le reyo. Hach bente metros ti tia nohol beya, tiane ch'en tux ku chuko le ha' tial u hoyabo, kyaik bin, ti ku chupku chuhobi, ma kane ch'eno beyo, kyaike. Pwes lelo, wa ka han chak, max yan u nat* ku he ch'en tiobo, ku yanta ha' tio sufisyente ku yai(k).

8 Pwes le chan palo leti tan yuku tsikbalo be yaik le Chakobo. Chen le ka tila tune u hos(i)ko un pe pibiwail cha'chako.

Ka(n) bi op u hanlo, tsenkuba le nukuch Chak beyo. Kaikbi le chan pal:

– Hach, hach wa ka han chaak poder in bino, kex u binoha kyaikbi, in bini ts'ake mak kyako, kyaikbin.

Pwes leti'e chen, chen ti yubik beyo. Ma mu t'a'ana. Mun t'anik xane nukuch mako u kiko beyo, nukuch Chakobo, mu t'anik.

Pwes chen ka tila bine he lekla Chako, like nukuch ik'o beyo, bin u ch'otkuba tuka'aten, ruido ik' ku beko. Mix un tu tu ka ile. Naka luke chan palo, ka bin ti yotoch, ka kol bine. Kyaik beyo:

9 «Yiho, tux ts'o'okaanech? Bax ora okin paka ta hanle, mina'anech. Hacha ma tu naklawo man», kyalabinti men u chicho.

Pwes bax kyaikbine:

Et bien le roi offre des millions de pesos pour extraire de l'eau là-bas, dit-il, mais lui non plus n'a pas de foi. S'il était croyant, il puiserait de l'eau. Il y a de l'eau tout près du palais où vit le roi. A vingt mètres en direction du sud, il y a le puits où nous prenons l'eau pour irriguer (la forêt), là nous remplissons les gourdes, il est recouvert. Et bien voilà, s'il y avait quelqu'un qui devinait comment ouvrir le puits, il y aurait suffisamment d'eau.

8 Et l'enfant écoutait les conversations des pères Pluie. Et il vit qu'ils sortaient un morceau de pain cuit sous la terre, de ce pain que l'on fabrique pour l'appel de la pluie.

Ils commencèrent à manger, les grands Pluie se nourrissaient comme cela. Et le jeune garçon dit :

– Comment pourrais-je obtenir le pouvoir d'y aller comme ils s'en vont eux ? dit il, (alors) j'irais soigner la personne dont on parle, dit-il.

Et donc il écoutait simplement. Mais il ne parlait pas. Il ne parlait pas aux grands anciens qu'il voyait comme cela, aux grands Pluie, il ne parlait pas.

El soudain, il vit que les pères Pluie s'élevaient, les grands vencêtres s'élevèrent comme cela, ils partirent à nouveau en faisant résonner l'atmosphère, ils faisaient un bruit de vent. Et il n'en vit plus un seul.

Et l'enfant quitta l'endroit et revint chez lui. Et quand il arriva, on lui dit comme cela :

9 «Fils, où étais-tu passé ? Je t'attends pour manger depuis je ne sais combien de temps, et tu n'es pas là. Il ne faut pas que tu ailles te promener comme cela», lui dit sa grand-mère.

Et il répondit :

- 3 Episode classique du chasseur chassé, l'oiseau est un messenger des anciens chargé d'attirer le chasseur dans leur domaine.
- 4 L'apprentissage se fait dans une véritable école de la forêt où les vencêtres sont les professeurs, le terme employé est emprunté à l'espagnol *escuela*.

– Mama, si tene chen tin man chin ch'ich. Pwes mixtux kin man xan mas.

– Pero, iho, ma ta wilik yane nukuch ts'ulobo*? Ma tia uyik u tsikbali tene nak ni (bi) woli, wa texe bin xik u chuke xi'ika?

– Pwes tene min tin krertik wa ha', kyaik, ma'atu pat chuke ik'a te nukuch ts'ulo.

– Pero iho, u tokare, ma sansamali pero wa ka deskuidare, u tokare, kyaikla ti men u abwela.

10 Ku sas cha tula diae, ka bine chan pal tukatene. Halibe, ka ch'a mene nuko Chako bino. Mix leti tu tsa kwentoa, chen tu bin, chen tu bin, chen tu bin u chinke chichobo, ken like chicho ku t'u'uch u tanxali. Ku man, chen tike, ku likle ku ka bin t'ucho. Ka u bin yikna kan u ch'in tuka'atene. Ku likle, mu nachtale, buka tuch u kol u ka bi ikna asta ku nachta te ich ka'axo. Alibe, ka nachate ich ka'axobo. Ka tal un tule ik bino. Ka t'ani, ka alatie tun... tu nohoch mak exe tila te yante tux tu menta le cha'chako. Ka bi alate:

– Kox t(e) eskwela a tux tyan yan u kak balano. Ti k bin mente un pe tsikbata tiak wetele, ka tsaik tech un pe orden bix kaan a mente ka patak ta ts'akik mak, kyalali.

11 Pwes ka bisa'be chan xipalo, ko bin telo, u ka oksabi, mansa bi ti un pe aktun, tux bisa'abo. Ich aktun kilik u sasil u pakatobi exe tan kabo tux ku manbi(n) iche aktuno. Le chan palo, chen tu... bul u hak'an yo u bino yilik iche nohoch tux oksabo. Ma tu tsa kwento bin wa tres dias mina'ani.

– Maman, mais je vais juste aller tirer des oiseaux. Je ne vais pas plus loin.

– Mais, fils, tu ne vois pas qu'il y a les grands seigneurs ? J'entends qu'on le raconte. Et si le vencêtre venait te saisir ?

– Je ne crois pas à cela, les grands seigneurs ne peuvent pas me saisir.

– Mais fils, cela peut arriver, pas toujours, mais si tu ne fais pas attention, cela peut arriver.

10 Et donc le jour suivant, le petit s'en fut à nouveau. Et ainsi les grands Pluies l'emmenèrent. Il ne s'en rendit pas compte, il s'en alla, il s'en alla, il s'en alla tirer les oiseaux. Lorsque l'oiseau s'envole, il se pose sur une autre branche, l'enfant le rate, il s'envole et il s'en va, il se pose à nouveau, l'enfant s'approche et le tire à nouveau. Il vole mais ne s'éloigne pas, il se pose à nouveau jusqu'à ce qu'il s'éloigne dans la forêt, comme cela jusqu'à ce qu'il l'entraîne loin dans la forêt³.

Et un des vencêtres arriva et lui parla, un grand ancien comme ceux qu'il avait vus là où on faisait l'appel de la pluie. Et il lui dit :

– Viens à l'école⁴, là où nous vivons. Nous allons avoir une conversation avec toi pour te donner des instructions sur ce que tu vas faire pour soigner.

11 Et donc, ils l'emmenèrent et quand il arriva là-bas, il passa dans une grotte, là où ils l'emmenèrent. Dans la grotte il vit que c'était éclairé comme sur la terre, là où ils passaient dans la grotte. Le petit était effrayé, il vit là où les anciens l'emmenaient mais il ne se rendit pas compte qu'il avait été ravi pendant trois jours.

U abwela tuno tilik tres dias ma sunahe, ka op u be ku kaxta tux tso'oki. Pwes tebi mismo tux yano, yan un tu nohoch men* beyo, uchbe men, u sen menke cha'chako. Pwes ka bin tu hos u swerte. Ka op u ya'ake:

– Pwes wa kin ment u sastun ta'ale, kyakbi, i wilik tux bisabi chan pa'alo. Wa max kinse, wa ik' bisbi, pero he kilik tux banda yane, kyaikbine meno.

12 Ka bi alatie:

– Pwes, hache baux ka wa'ale, to'one bo'otik tech. Pero ka ch'ikbes to'one, chan xi'ipa tux tso'oko. Ka wa'a ton bix tso'oki.

– Pwes he'ele! kyaik bine meno.

Pwes le meno ka tu beta tun u sastun hosu swerte. Ka tila bine le chan xipalo bisa ix aktun ka tia'ahe:

– Pwes yan un pe aktun te banda, tu lak'ine kaha, yan un pe aktuni. Tu bisabe xan xipa men u nukuch ts'ulobo. Pero ma'e, ma tuklikex mixba. U iho (o)kle, kyaikbini. Pero kabet be kex un pe sakrifisio ti ka k'atex ti yuntsilobo ku suto.

Pwes le ka bin ti yubae le... le chan pal tu meya xan te ichile, ichile aktun yetele nukuch ik'obo*, tila bin u kol ula untule nohoch mako u k'ate chan xipalo biso – leti bine ka.. ka tu hosa tune swerte nuxi meno – le chan palo leti'e tila yokote aktuno. Tila, tu bin yikna. Ka ti'alate:

– Ko'ox!

13 Tsole le maxo mente meyaho, men bot u beta le meyaho, ma tilo wa binen men te ich aktun, u yila tux yan u chen tu sastun tila beyo.

Sa grand-mère se rendit compte qu'il s'était absenté trois jours, elle se mit à rechercher où il se trouvait. Et donc à l'endroit même où elle vivait, il y avait un grand faiseur comme cela, l'ancien faiseur qui avait l'habitude de faire l'appel de la pluie. Et donc, il se mit à interroger le sort. Et il dit :

– Je vais utiliser ma pierre divinatoire, dit-il, je vais voir où a été emmené l'enfant. S'il a été tué, ou si un vengêtre l'a enlevé, je verrai de quel côté il est, dit le faiseur.

12 Et elle lui dit :

– Quel que soit ton prix, nous paierons. Mais ce que nous voulons savoir, c'est où est passé le petit garçon. Dis-nous ce qu'il est devenu.

Et bien c'est cela ! dit le faiseur.

Et donc, le faiseur prit sa pierre divinatoire et interrogea le sort. Et il vit que le petit avait été emmené dans la grotte et il dit :

– Il y a une grotte de ce côté, à l'est du village, il y a une grotte. Le petit garçon a été enlevé par les grands seigneurs. Mais n'aies pas d'inquiétude, ton fils va sortir, dit il. Mais il faut faire un sacrifice⁵ afin de demander aux pères méritants qu'il revienne.

Et le petit enfant qui était à l'intérieur de la grotte avec les grands vengêtres, entendit et vit qu'arrivait un autre ancien qui venait demander l'enfant pour le ramener – c'est lorsque le faiseur interrogea le sort – l'enfant vit qu'il entrerait dans la grotte⁶, qu'il venait à ses côtés. Et il lui dit :

– Viens !

13 Et ceux qui réalisaient le travail⁷ payèrent le faiseur, mais ils ne le virent pas aller dans la grotte, ils le virent juste utiliser sa pierre divinatrice.

5 Le terme employé est emprunté à l'espagnol *sacrificio*. En maya on dirait *k'ex*.

6 Le faiseur par l'intermédiaire du *sastun* se transporte personnellement, sous la forme d'un vengêtre, dans la grotte (cf. aussi corpus, texte 32).

7 C'est-à-dire ceux qui ont commandé la cérémonie, les grands-parents du jeune garçon.

8 L'enfant a parlé dans le ventre de sa mère, il est donc prédestiné et c'est pour cela qu'il obtient l'aide des pères Pluie. Un enfant ordinaire ne peut obtenir cette aide si jeune (cf. infra, corpus, texte 32); on dit, en général, qu'il faut attendre l'âge de quarante ans.

- Tux yan? ka ty'a'he.
- Tia'an tela, te ix aktun oksa'ano.

Leti'e tila yoko be te ich yiknalobo. P(u)e(s) le chan pal ka ho'oke, kimakiwo. Mixba mentati. Tsole tsok ula, tsolo ti tulak le bax kin u mente. Chen u tan ku kaba yum Chako, halabe, bela tan yuchile bax u k'a'ata. Wa ha, wa ts'ak, wa hache bax a k'at beyo, ku tanke ku ta'alo. Ku tsale ts'ak tio wa chak ku k'atobe chen u k'atik xan chake, ku hakek chak xan. Deporsi le chan pal bino. Ka liki, ka bina ikna lu abwela. Ka ko iknu abwela, kyalatie:

14 «Lho, tux tsokech? Waiktech ma nachta man bine, ta wilik? Lela chen Dyos* yuhe bix u forma'e ka sunakech!» kyaikbin.

Le ka a:

- Pwes i tale nohoch mak u cha'en u te'elo, kyaik. Ka tun tia tie, le nukuch tato ti okseno telo u abwelo! kyaikbin. Min kaolobi, kyaikbi, u abwelo'o, kyaikin, u hentama u chuho, u sabukano, kyaikbin, u abwelo.

Pwes tu biseno, ka tia ten ka xikene, ka bin yetelo.

- Bix tuna mentik tune?
- Yanilex te aktun bin. Pwes tene tia'alo tene eskwela tux tu bisenobo ma, ma ti wilaa wa aktuni, kyaikbi. Eskwela tux u kanskeno, bey u tsakoten instrusiones bax kin in mente, kyaikbi.

Pwes halibe. Ban mas? Kyaik:

- Tso kin kanik, tene yan in bin xan, kyaik. Tialo tene de pwes ke yan un tu mak hach tu kimile, kabet u ts'a'aka. Tsokle yach ya takin ti yan u botki, ts'a'aka.

- Oû est-il ? demandèrent-ils.

- Il est là-bas, ils l'ont emmené dans une grotte. Je l'ai vu.

Il l'avait vu entrer avec eux. Quant l'enfant sortit, il était content. On ne lui avait rien fait. Ils lui avaient dit ce qu'il devait faire. Il suffisait d'appeler le nom des pères Pluie et il pourrait faire ce qu'il désirerait. S'il voulait de l'eau ou guérir ou quoique ce soit qu'il désire, il n'avait qu'à appeler et ils viendraient. Ils lui donneraient des remèdes ou s'il désirait la pluie, il n'aurait qu'à demander et il commencerait à pleuvoir⁸. Et ainsi le petit garçon s'en fut. Il se leva et s'en alla près de sa grand-mère. Et quand il arriva près de sa grand-mère, elle lui dit :

14 «Fils, où-étais tu passé ? Je t'avais dit de ne pas t'éloigner, tu as vu ? Il n'y a que Dieu pour savoir comment tu es revenu !» lui dit elle.

Et il dit :

- J'ai vu qu'un grand ancien venait me chercher et ce grand ancien m'amena près des grands-pères ! Je ne les connais pas, ce sont des grands-pères, dit-il, ils ont leur gourde, leur sac de sisal, des grands-pères.

Et donc ils m'emmenèrent, ils me dirent de venir et je suis allé avec eux.

- Et que faisais-tu là-bas ?

– J'étais dans la grotte. Mais ils m'ont dit que c'était une école là où ils m'ont emmené, je ne voyais pas que c'était une grotte, dit-il. Une école où on enseigne, ils me donnaient ainsi des instructions sur ce que je devais faire.

Et voilà, que dire de plus ? Il dit :

- J'ai appris, je dois partir maintenant, dit-il. On m'a dit qu'il y avait une personne qui est sur le point de mourir, il faut la soigner. Ensuite, il y a beaucoup d'argent pour payer le remède.

15 Pwes ka bin tu despedirtuba ti u abwela, le chan pa'alo, ka bin hok sinte kax tux ku bet u oraciones beyo. T'ani, t'ani ki nukuch Chakobo. Hala! Ka bin chuyabe, ka bisa'abi, ka hayi sa'ate te kaho. Ka bin ala'ti: – Pwes, weye ti le kaha, te ka emeli le ken kokeche directo'e, k'ate meya mento. Ka tux yani mako u kaxta max ts'akiko. Ka xike tia ts'ake. Wa..... Ka kohe, ka k'ata le (?)^a tux u tal le chan pa'alo. Ka tyala a wa yan un tu rey ku kimi weye, hach yabax takin ku tsaik tial u ts'a'aka.

16 Kyaïke pos:

– U hahil! kyaïk bin. He wo pa'atala ts'akik? Chen a tuklike?

– Pwes e lu pata le men ku remedio ti u yoko kile. Chen ka ya'ate bax kohani yanti kyaïkbi, kyale.

Ka bisa tu tanahe u palasyo e rey, beyo ka alati, pwes kyaïke:

– Ma'alo, wa tumen xan bey kya'ako, hach tulaka lin poder yanti, kin reina xanti, te nasyona tene kini tsaik ti xan pero ke sea ku kuxkinti. Tumen doktor tuno tu naka yolo tu ku xoxot keno ti u ts'akeno pero mu ts'akeno, kyaïk. Pero wa leti, kin u ts'akene ma'alo kyak, kini in bo'oti hex u pe bahux ka ya'ale, kin tsaku ta'ana kyaïk, ka patak kah ta wey ka'alexe kyaïkbini xnuk rey.

Aora wa maxan tu ts'akahe, kyaïbin, sama sin falta k-hankex kyaïkbi, kinskexe, ka preparakex u hanli, sama le lek binex hante.

17 Ka bin tyalahe chan xipalo:

– Pwes si in ts'ak ke, kyaïkbi. Be'ola kin tas u ts'ake pero en segidas, ka ho'oke.

15 Et donc, il dit au revoir à sa grand-mère et il s'en alla dans la forêt, là où on fait les incantations. Là il appela les grands pères Pluie, ils le soulevèrent et l'enlevèrent, ils le descendirent dans le village et ils lui dirent :

– Ici, dans ce village, quand tu arriveras, demande un travail à faire. Demande où est cette personne pour la soigner. Et va la soigner.

Quand il arriva, on demanda au petit d'où il venait. Il demanda s'il y avait un roi en train de mourir ici et qui voulait donner beaucoup d'argent pour qu'on le soigne.

16 Et on lui dit :

– C'est vrai ! Ne peux-tu pas le soigner ? Qu'en penses-tu ?

– Oui, je peux faire un remède pour voir comment cela se passe. Il faut simplement me dire quelle sorte de maladie il a.

Et ils l'emmenèrent dans le palais du roi. Et on lui dit :

– C'est bien, si tu le dis, tout le pouvoir que j'ai, mon royaume, ma nation je te le donnerai, mais il faut que je vive. Car les docteurs ont arrêté de me soigner, ils ne m'ont pas guéri. Mais si tu⁹ me soignes c'est bien, je te payerai ce que tu demanderas, je te donnerai une maison pour que tu restes vivre dans ce village, dit le grand roi.

Mais si tu ne me soignes pas, demain sans faute, nous te mangerons, nous te tuerons et nous te préparerons et demain nous te mangerons.

17 Et le petit dit :

– Oui, je vais te soigner, je vais immédiatement t'apporter le remède.

a Inaudible.

9 Le récit passe à la troisième personne, je conserve la seconde par souci de cohérence.

Ka bine hach bente metros bin tu pache u tanahe le reyo, ka tu hokuta le chan xibo. Ala ti:

– Bin hach bente metros le chane xiwo, u k'a'aba xiwo mel.. este melba, kya'alati.

Ka tu hokba ila yete chan xiwo, ka tu yuchu ka ta, ka tu puka ich ha'.

– Tsoka hasta yax tu ben u hahil, lisex, isinsex, kyalati.

Ka tu lisobe le reyo, ka ti isinso yete le ha'o.

Ku sasta bine, ka bine le chan pal u katiki bi a wanilo.

18 «Pwes, senkex ma'alobin, tsaik ten ulak ts'ake' ka pata kin botkech chen u puli pwes, hach sete ma'alo. Ko kech, kyaik bin, hach ma'alobe tiala **kuxtal***. Bax tiempo ho'okin ts'ale, ma tin ts'a'aka! Pwes kyere desir teche mas espirital a ts'ak. Kil in wale wa estudio wa kyen sa bixi. Le ola uts* tin ta'ane chan ka pa'atkech weye, ka pataka tsikbatik ten bix u forma'i ta kaxti lu forma'ila ts'ake!» kyaik bine reyo.

– Pwes ma'alo, he'ele.

Ka tu kaxta ula un ku le xiwo, ka tu ka yuchu ka'ata iche haho. Ka tu ts'atie nuxi rey tial u ka ichinte. Ale, ka alati:

19 «Hay pe milyon takin a katke tsa'atech ka pa'atkech kah ta weye? Kin tsaik tech a ta'ana, tula'aka!»

– Pwes, mu pa'ata, kyaik, es ke tumen tene tsa'a tene ma chen ti un pe tux kanin tsa'aki, kyaik. Le ken yana ku nesidadi tux ula kabet u salbarta xen un tu make kabet u ka tu ukwa kuxkintah, nuka kinle, pwes tene yan in bini'i. Seas ke mu pa'ata lin konki, ma ti un pe ka

A vingt mètres derrière la maison du roi, il arracha la petite herbe et il dit :

– A vingt mètres se trouve cette herbe qui s'appelle la mauve.

Il l'arracha et il en emporta une pousse de l'herbe qu'il effrita et qu'il dissolut dans l'eau.

– Lorsque l'eau deviendra verte, levez-le et lavez-le, dit-il. On leva le roi et on le lava avec l'eau.

Le lendemain à l'aube, le petit garçon s'en alla demander comment il allait.

18 «Je me sens très bien, peux-tu m'en donner une autre afin que je te paye donc, je suis très bien. Depuis que tu es venu, dit-il, je me sens vraiment bien pour vivre. Depuis combien de temps on me soigne sans me guérir ! Cela veut dire que tu soignes de manière plus spirituelle. Je dirais que c'est de l'étude ou quelque chose d'autre. C'est pourquoi j'aimerais que tu restes avec moi, que tu restes pour me raconter de quelle manière tu as trouvé le moyen de soigner !» lui dit le roi.

– Eh bien, c'est d'accord.

Il alla chercher une autre pousse d'herbe et il l'effrita à nouveau dans l'eau, et il l'apporta au grand roi pour qu'il se lave à nouveau. Et donc, l'autre lui dit :

19 «Combien de millions veux-tu pour rester ici dans ce village ? Je te donnerai une maison, tout ce que tu veux !»

– Eh bien, ce n'est pas possible, dit-il, c'est qu'on m'a dit que je ne devais pas guérir seulement en un endroit, dit-il. Lorsqu'il y a des besoins, d'autres personnes à sauver, d'autres personnes qu'il faut faire revivre car elles sont sur le point de mourir, je dois y aller. C'est pour cette raison que je ne peux pas rester dans un seul village, vivre là, ne

ka patke, kah ta lu puli, ma in ka lukli. Leti u presisoï kabet in bino. Ademas pwes chen in abwela yan xan, otsil, chen karidad ku chan man u mentik, ti lu tsenke, kyaikbi.

– Pwes wa tumen ex ka wa'ako, kin tsaikeche takina pwes ta bin.

Pwes ka bin tsa takin tie le chan xipalo, hala le ka ka oke ka ta'ana tuka'ate.

20 Ka tyala'e:

– Tun tsabati, ban mas, tene ma ma de kobarbi. Explikarta bik ten, bix ken in ts'aki make pero tak min kobarke, letie tun si'ikten! kyaik bin. Pwes, halibe! Komo yan nesidad xan yaneli in abwela, ka xiken tu ka'ate, ku tan bine xan pa'alo.

Le chan pa'alo ka hok tu ka'ate. Kax beyo ka (o)p u ka t'an beyo, ka op u t'anike santo tila beyo. Ka ta ch'abi tukatene, ka ka bisabi. Kosa bi yikna lu abwela'o. Ka bina lu abwelao:

– lho, ma wa kinkeche, tsa ka sut! kyaik.

– Pwes, ma'atech, abwela! kyaikbin. Pwes kohe yiknale mak u kimi, kyalale, tin u ts'aka xan, ka pe mehen... ka pe litros ts'a(k) kin tsa tie, k utslahi, kyaikbi. Bweno, leti nukuch ts'ulo xan hule.

21 Ka bin tyalahe:

– Kabet ti ka bin ten tuka'ate. Tumen yan ula un tule ma'ako, hach mina ha tio, tu kinlo yete uka tu kahlo, mina'an ha' tia yuko. Pero nats ti u tanahe le reyo yane hao kyaikbi. Ti makan un pe suhuy* hay, le yum Chakobo letiobe tyalobe ti ku chakobe hao. Ma'alobe ha tia uk bino! Mu maka'ane, as ma tu (chu) salta men ik' pwes ti ku chakobe ha'. Pwes tene kin bine, ki

pas quitter cet endroit, je dois partir. De plus ma grand-mère vit toute seule, elle doit sortir demander la charité pour pouvoir se nourrir.

– Si c'est comme cela, je te donne cet argent et tu t'en vas.

Il donna de l'argent à l'enfant et rentra chez lui à nouveau.

20 L'enfant dit :

– On m'a donné tant, mais je ne dois pas percevoir d'argent¹⁰, on m'a expliqué comment soigner, on ne m'a pas fait payer quand on m'a appris, et je dois en faire cadeau aussi ! dit-il. Eh bien, comme ma grand-mère est dans le besoin, je dois revenir la voir, dit le garçon.

Le petit garçon s'en retourna. Il appela à nouveau les saints¹¹ pour qu'ils aillent le chercher à nouveau, pour qu'ils le ramènent. Et ils le ramenèrent chez sa grand-mère. Et il arriva chez sa grand-mère :

– Fils, tu n'es pas mort, tu es revenu ! dit-elle.

– Comme tu vois, grand-mère. Je suis allé auprès d'un homme qui allait mourir, je l'ai soigné aussi, je lui ai donné deux litres de remède et il a guéri, dit-il. Bon, c'est grâce aux grands seigneurs aussi.

21 Et il ajouta :

– Il faut que j'y aille à nouveau. Parce qu'il y a d'autres personnes qui n'ont pas d'eau, ils meurent de soif dans leur village, ils n'ont pas d'eau à boire. Mais près de la maison du roi, il y a de l'eau, dit-il. Il y a une eau très pure qui est recouverte, les pères Pluie m'ont dit qu'ils allaient là, chercher de l'eau. Elle est vraiment bonne à boire, comme elle est recouverte, elle n'est pas remuée

¹⁰ Le rapport des chamanes yucatèques à l'argent est contradictoire : certains ont pour principe de ne pas en accepter, d'autres au contraire font de l'argent l'essentiel de la transaction. Sur la mythologie de l'argent, voir le tome 4.

Cf. aussi Michel Boccara, *Entre métamorphose et sacrifice*, 1990, ch. 4.

¹¹ Les pères Pluie sont cette fois-ci appelés des saints.

12 *Tich k'ak'*: «élever le feu», pratique divinatoire qui consiste à observer à la lumière d'une bougie l'intérieur du *sastun*, la pierre lumineuse et divinatoire.

waiktie. In heeke ch'en tiobo tumenya kax takin, chan ku ts'ako tial ku heken le ch'eno. Tene ma ten in kax xan tiobo u presyo in meya. Sino ke letio kanu yilo xane baux ka nu tsaba ten, baux ka yal u botko. Tan u.. pero tene kabets in bin in mentke le meyaho! kyaik bine chan pa'alo.

22 Pwes ka bin luke le chan palalo na la abwelao, ka ko bin hale aktuno, ka tia'a op u resar beyo, t'anke Chakobo. Ka tan ch'abile. Ka bisa'abi. Ka kohte kao, ka alatie:

– Pwes wey ka, wey kana wile ma'aka, kaxte ka wa'atie pwes de, pwes ke u kate a heke le ch'eno, tech ma kati. Hach benti metros, te tu pache naha, tiane ch'eno naka(n), ma bek u pakobe. Kalakech u tuniche ka ala' tiobe.

Bine chan xipalo, ka kohe, ka tiala tie beyo:

– Tuxane le reyile kaho, ka patak u yaik tiobe de ke le ch'eno u heyke u hol.

Pwes ka ko bi, le ka ala ti:

– Ha wale ta le cha bete?

Pwes ha u t'an le hente'e.

– Ale de pwes ke, pwes a he'eke.

– Xen to'onno tumen to'one, mina to'on ha', ku yalike yum rey tio.

23 Ka tyalaha:

– U hahi, chen ba'axe, nikin tich ka(k) tani ti sastun. Kin wilae tux banda ki holexe cheno nats tela tia, ha teexi. Ma wolex tux bine banda, pero bela kani tich kaka.

Ka bin tu hos le chan sastun bine chan xipa, tsa ti min chakobo tu tich ka(k)la tin u tunich, ka tya'ata:

par le vent et donc ils peuvent prendre l'eau là. Et donc moi, je m'en vais, dit-il. Je dois ouvrir le puits parce qu'il y a beaucoup d'argent pour ouvrir le puits. Je ne vais pas leur donner de prix pour le travail, eux-mêmes vont voir ce qu'ils vont me donner, combien ils vont me payer. Je dois faire le travail ! dit le petit garçon.

22 Et donc le petit quitta sa grand-mère et s'en alla à nouveau et il arriva là où se trouvait la grotte ; il commença à prier, à parler aux Chak. Ils vinrent le chercher et ils l'emportèrent. Ils arrivèrent au village et ils lui dirent : – Ici tu vas trouver cet homme et alors tu leur demanderas s'ils veulent ouvrir ce puits. Vingt mètres derrière la maison se trouve le puits caché, ils ne peuvent pas le voir. Tu verras la pierre ! lui dirent-ils.

Et l'enfant, lorsqu'il arriva, dit aux gens :

– Où se trouve le roi de l'endroit pour que je lui dise qu'il faut ouvrir le puits ?

Ils l'emmenèrent.

– Tu es venu le faire ?

Il entendit les gens (lui) parler.

– Oui, je peux l'ouvrir.

– Et bien, nous n'avons pas d'eau, lui dit le seigneur roi.

23 Et il dit :

– C'est vrai. Seulement, je vais éclairer¹² ma pierre divinatoire pour savoir de quel côté nous allons ouvrir le puits. Près d'ici il y a de l'eau, mais je ne sais pas de quel côté, mais aujourd'hui je vais l'éclairer.

Le jeune enfant sortit sa pierre divinatoire, celle que lui avait donnée les Chak, il éclairait la pierre qu'on lui avait donnée et il dit :

– Pese’ech, hach bente metros tu chie hona, cha’o tu halti ho’na.

Ka op u bi u pisko, kote yo bente metros, hach tux lube bente metroso:

– Panex, hopex u lu’um!

Hope bine makobo u hocho bu lum, u lusko bu lumo, ka chikpa beyo (nu)xi tunichobe. Bin up u lakobe tunicho, chen makbi beta le yo ch’eno. He pal ho le cheno ha’ ku yibale, ku yuchi, hala ch’oye, ku ho’oskobe. Hay tu oko ma’alo, he ha’ tia ukbilo. Ba anyose tanxe li ku bin u mano ha’! Bey u yoksa gasolina, tanxeli kahi! Mina weye. Ti kamyon ti ku putale ha te yuke mako tela. Ka taahe bile lu ch’en, chen u sutuk. Ka bin tyalahe le makobo:

24 «Pwes bente milyones de pesos, be’orita tak in tsaik tech ti u banko, ku tsaik tech u toho tahe ile ch’eno. Pwes ka pa’ta xan ka ta to’on weye, in kubik tech le watoch weye ka patikech weye.»

Kyalabinti le chan pa’alo:

– Mu pa’ata, es ke tene bin in ka’a, kyaikbi. Yan tux ula lu chakin bine, kabet in ts’akik xane ula’ mak, kyaike, ma u pa’ata. Tene ma u tuklikex beyo, tene ma’atan, es ke tene binen tuka’ate! kyak tene chan pa’alo.

– Pwes halibe! Dyos bo’otik tech he tan k–aiktech. Hela ta’ana, ma kat a pa’atale, pwes ba mas?

Ka bin likobe, halibe! Ka bin chan pal tuka’atena ka o k’axe. Ka op u t’an, t’anik le Chakobo, ku yoko alati, op u tanik le maxo, biso. Ala, ka ka sunak nal u abwela.

– Mesurez juste vingt mètres à partir de la porte, commencer à partir de la porte.

Et ils commencèrent à mesurer, arrivés au bout de vingt mètres (il dit) :

– Creusez, enlevez la terre

Les gens commencèrent à nettoyer l’endroit, à ôter la terre et une grande pierre apparut. Ils soulevèrent la pierre, le puits était simplement recouvert. Et quand ils découvrirent le puits, ils virent l’eau et ils jetèrent des seaux. Ils sortirent l’eau et ils virent qu’elle était bonne, bonne à boire. Depuis combien d’années allaient-ils acheter de l’eau à l’extérieur ! Comme on transporte de l’essence dans d’autres villages ! Il n’y en avait pas ici. On aller chercher de l’eau dans d’autres endroits que l’on transportait par camions. Et quand on ouvrit le puits, il suffit d’un instant ! Les gens dirent :

24 «Nous allons te donner vingt millions de pesos (que nous déposerons) dans une banque, voici ton salaire pour l’ouverture du puits. Mais tu restes vivre ici avec nous, nous te donnons une maison pour que tu restes ici.»

Mais le petit garçon dit :

– Ce n’est pas possible, je dois aller dans un autre endroit, dit-il, je dois soigner d’autres personnes, ce n’est pas possible. Vous pensez comme cela mais je dis que non, je dois m’en aller à nouveau, dit le petit.

– Et bien, d’accord, merci beaucoup pour ce que tu as dit. Voilà ta maison mais tu ne veux pas rester, que dire de plus ?

Ils se levèrent et ainsi le petit enfant s’en alla à nouveau, il sortit dans la forêt, il se mit à parler, il parla aux pères Pluie, il appela ceux qui l’avaient emmené pour qu’ils le ramènent chez sa grand-mère.

- b Autre possibilité : *max*.
 c Autre possibilité : *mensa*.
 d *Chu* pour *ku*: palatalisation du “k”.

Ka alate:

25 «Iho, ma wa kinkeche. Bax tiempoi xi'ikech, max kyohe (tux) tsoka'anechi.»

– Mama, pero si tene deporsi bisbi li menta. Niken ts'oki meyahe, ti ka ka su'ut!

Kyaik bine le abwelatsilo:

– Iho, hach wa tun a swerte tun bey ma tan pa'ate ti wiknale, kyakbin, baxten hach maan ta chen ta ko'ole? Ka ka bin, chen ka ko'ole ka ka bin. Chen mala swerte yaniten beya. Tras ke mix un tuli ihos yani patlo ti wete! Ts'ole pwes mix tech xan man chan pata xan weye lakin ton yete abwelo'e, le lakotik liklek lule max lisko?

– Si tex xane, mama. Pero si tech mina nesidad xan ka likex, mixba lu ku yuchu tu ten weyane, kyakbi. Kex tak ku menta wilik bi ha'anen telo pero tin wilewa yan ba wax^b k yuchu, xan tech, kyak bin. Petena to'o beyo de kos ke le ki tso'oko.

26 Tso'oku t'a'ana, mene nukuch ik'o beyo. Tu t'an yetelo. Tsu kaotko beyo tu yike Chakobo, bey nukuch makobo.

Helo ka bin alati:

– Kox, yan a bin tuka'ate! kyalabinti.

– Beoritasa? kyaik.

– Na ka bin yiknal un tu make uch, pero uch patak hach, hach kohan xan. Tu pata ma tu pat u liki tu k'an. Ku lisa'ale yoba, ku pekunsa, ke tul chinta bey trisikilo'e bey bax yan u rwedailo, kyaik, ku ku kinsa le mako ku hosa xinba. Ma tu liki.

A kohe, kyalale, kyaik:

– Te'ela, le maka, u iho le reyo, lete reyo botko u mansa, ala anyoso hok u botko mansa^c le ma'aka. Pwes ma chu^d xinba. Pwes kin k–hokex. Teche ka li'isik, kyalati.

Et elle lui dit :

25 «Fils, tu n'es pas mort ? Depuis le temps que tu es parti, personne ne sait où tu es.

– Maman, mais moi, on m'emmène à chaque fois. Et lorsque j'ai terminé mon travail, je reviens !

Et la grand-mère lui dit :

– Fils, c'est donc ton destin de ne pas rester avec moi ! Pourquoi ne fais-tu qu'aller et venir ? J'ai de la malchance comme cela. Je n'ai (plus) aucun fils, ils ne restent pas avec moi et toi non plus, tu ne restes pas ici pour nous accompagner ton grand-père et moi, si nous tombons, qui nous relèvera ?

– Mais je suis là. Tu n'as pas besoin de te lever, rien ne peut t'arriver, je suis ici ! dit-il. Même si tu ne me vois pas ici, je peux voir ce qui se passe ici, dit-il, même si tu vois que je ne suis pas là.

26 Les vencêtres lui ont parlé, il a parlé avec eux. Les pères Pluie le connaissent, sous la forme de grands anciens.

Et donc ils lui dirent :

– Allons, tu t'en vas à nouveau !

– Maintenant ? dit-il.

– Tu dois aller près d'un homme qui est malade depuis très longtemps. Il ne peut plus se lever de son hamac. On le lève et on le couche, on le pousse sur une sorte de tricycle avec des roues, on l'assied et on le sort se promener, il ne se lève pas.

Quand il arriva, ils lui dirent :

– C'est là que se trouve l'homme, le fils du roi, le roi paye pour qu'on le promène. Cela fait des années

Lelo kyaik, yan un pe chan mata hach pache u yotoche reyo, kyaik. Blanco yits, kyalali. Ken a pik u le beya, ka wike, sak, kyaik. Ka chak u yitso, ka chaik iche hao. Yits ku hoko, bin ka chak iche le ha' u yitso. Pwes ka... ka formartik agwadoile, ka op u... wisinsike make yetelo en krus. Kan a yax kahi la pakik, kyalabinti. Ka lansik puro tu hol tu bakelo beyo, bey ken a wisinsik yete. Le ken tso'oke, ka lukle. Le ken sas chake le mako tsu liki, tu huna ku liki, tu huna tu man tu ka'ate.

Kyaik bine:

– Pwes ma'alo.

27 Ka hoke, ka hoke tu k'a'ata tux yane le rey yan un tul u iho ma tu ximba, ma tu pat u man.

– Tene kan tal in wile kaswalmente, le tin wuhe tahe xan beyo. Pwes ka tan in wile xan wa ha, tin wila wa u paatik remediartik xane, kyaik.

– Pwes ma'alo! kyalabinti.

Ka kasa (y)iknal:

– Kox a'ati!

Ka tu ya'ala ti le reyo:

– Hay pe anyo kohan xan ta iho wa! kyaik bi.

– Tene beritasa, pwes le ka ti men un pe estudio yola, ti men un pe remedyo yoko. Probar ti wila wa u ts'aka yetele, men wa yan u ts'ak xan teche.

– Pero sera posible? yaik bin. Hach bix uchu pa'ta? Buka k'in kohan cha'anak, ka take cha ts'ak! Mix doktoro ts'ake, kyaikbin. Mako ku prepararko ts'ako patantado ma tu ts'akobe, tech ka take cha ts'ak wa tun? kyaik bin.

qu'il paye pour qu'on le promène. Il ne peut pas marcher. Tu iras et tu le lèveras.

Voilà, il y a une petite plante derrière la maison du roi, la résine en est blanche. Quand tu enlèves une feuille, tu vois qu'elle est blanche. Tu prendras la résine et tu en mettras dans l'eau. La résine qui sortira, tu la jetteras dans l'eau. Cela formera un liquide et tu laveras l'homme en croix avec cette eau. Commence par les os et tu le laveras ainsi. Quand tu auras fini, tu t'en iras. Et le lendemain matin, il se lèvera, il se lèvera tout seul et il marchera tout seul.

Il dit :

– C'est bien.

27 Et il sortit et il demanda où se trouvait le roi qui a un fils qui ne peut ni se promener ni marcher.

– Je suis venu le voir comme cela car je l'ai su, je suis venu voir si c'est vrai, afin que je puisse lui appliquer un remède.

– C'est bien ! lui dit-on.

On l'emmena auprès du roi :

– Allons lui dire !

Et le roi dit :

– Dieu sait depuis combien d'années mon fils est malade !

– Je vais faire tout de suite une étude pour lui, un remède que nous allons tester pour voir s'il guérit avec cela, car j'ai le médicament.

– Mais est-ce possible ? Comment peux-tu le faire ? Dieu sait depuis combien de temps il est malade et toi tu viens le soigner ! Les docteurs eux-mêmes n'ont pas réussi. Des hommes qui ont préparé des médicaments brevetés et n'ont pas pu le soigner et toi tu viens le soigner, est-ce possible ?

28 Kyaike:

– Pwes in pah tin ts'ake, bela kin tas ku ts'aka.

Ka hoku bine chan xipalo, ka bin man (i)che solaro, he ku bino ka tila un pe mata beyo, ku lakik u le, kilik bine he hay pe mata ka ile tu pikik, tu kachtikele blanko, blanko u yitsa, le ken u utilisarte.

Ka tulak paita u pe mata u le, nuk tak u le u yan. Kike blanko blanko u yitso.

– A pwes lete ku ts'ake maka!

Ka tu cha bin un pe choy beyo, ka tu tsa'a yet u pe tanto ha tya ichinte, ka tune op u ku piklante, ka op u ts(a)jikichi, u pikik beyo, ku tsaik ichi.

Bela tsoka tila tu chan. Tu cha kas blanko ta le ha'o, ka ti yoksa yits u tia yinsiske le mako.

Kyaikbintie:

– Ku kinsex locho ka'ate, xe ka poix u winkla yete. Le ts'a'aka mas ensegidas u chaik muk, tulakle iko yan tu winkla, siis u winkila, mu pa'at(u) tohtalo. Yan u man u sis lu winkila, le ku liki, u ximba, kyaik:

29 «Pwes ma'alo! kyalabinti.»

Ka tu machabe le reyo, ka tu menta yinsiskal, ala! ka sascha bine, chen ka ila u likli mako, u ka bin yiknal lu masile makobo, ka tya'alahe:

– Tsu yutsta beyo.

Ka alati:

– Chan mako pwes ma'alo. Bey ts'a tsakiko, u meresertik ka patkech ka ta weye, u meresertik ka tsa wotoch!

Kyaikbine:

– Mu pa'ata, es ke tene binin kah tu ka'ate. Yan

28 L'enfant lui répondit :

– Et bien je peux le soigner, je vais apporter le remède.

L'enfant sortit et marcha dans le jardin, il s'en alla et lorsqu'il voyait une plante comme cela, il arrachait une feuille et il regardait, il arrachait une feuille à toutes les plantes qu'il voyait, il cherchait celle qui a la résine très blanche. C'est celle-là qu'il allait utiliser.

Il enleva une feuille, une grande feuille et il vit que la résine était très blanche.

– Ah ! avec celle là, je vais soigner !

Et il prit un seau et il l'emporta avec un peu d'eau pour laver, il se mit à effeuiller, il enleva les feuilles et il mit (la résine) dans le seau du bain. Quand il vit que l'eau devenait blanche, il la sortit pour que la personne se lave avec.

Et il dit :

– Qu'on l'asseye en le tenant et qu'on lave son corps avec et, grâce à ce médicament, il va tout de suite avoir de la force. Tous les vents qu'il a dans le corps paralysent son corps, il ne peut se tenir droit à nouveau. Cette paralysie va passer, il va se lever et marcher.

29 «C'est bien» dit le roi.

Le roi le prit et il le fit laver et quand le jour se leva, on vit l'homme se lever. Et il alla là où se trouvaient les autres personnes et il leur dit :

– Il est guéri comme cela.

Et ils dirent :

– Petit homme, c'est bien. Comme tu l'as soigné, cela mérite que tu restes ici, cela mérite qu'on te donne une maison.

Et il répondit :

– Ce n'est pas possible, c'est que je dois m'en aller à nouveau. J'ai encore d'autres choses à faire. Il n'y a pas que ce

ulak xan, bax kabet in mentik. Ma chen le kaso hela. Yan ula nesenario in ts'akik xan. Pwes wa podere kyaikbin, pwes in pataxan kahta weye. Pero ma'atan. Es ke chen otsil in abwela. Nohoch ki'imile chen in abwelo yan. In papae yeti lin mama'e, pwes uch kimiko'on. Ma tilobe meya tin kanaha, kyaikbin. Pwes olale, mu pa'ata, kyaikbi.

30 Helo ka suna (bi)ne xan xipal tuka'ate yikna lu yiknalo este lu mama... u abwela beyo. Ka tila beyo tu yo'ota. Ka op u yaik bine:

– Pwes, abwela, chen kone ka wo'ote?

– Pwes tsa kwentae, kyaikbin, chen un pe momento kana wile, mina'ane. Pwes fasile u kimile, pwes ma tin ka su'utu, kyaikbi.

– De pwes seas ke tene ma k'aso* kin man in mentik, kin man in ment uts*, tin man in ment fabor. Tile maxo kohantakobo. Pwes seas ke ban yan a tukulte? Be'ritasa, kyaikbi, u tsoku kumplir ten te bini u misyon alaten, bisaken te tres dias ka waik minaneno. Lete alate ka mankene ts'akobo, pwes antese, kyaik, un pe diae, tene tin wila le makote, yane le che tux yuchu le cha'chake, kyak bine, ka (o)p u tsikbatkobe le mako yilmo hach grabe tako. Tene sinkin wuhetik tuxi. Chen ti uya tu tsikbalo, kyaik bin. Tokarnae ka tu biseno tak te tu tanaho, tux yanobo. Pwes ka tu tsikbatoten tux banda yan le mako kin bini ts'ako.

Pwes seas ke beoritasa tsin kumplirtik, kyaikbi. Ts'oku, ts'oku menku podero tin wete xan. Beoritasa ku despedirkubao ten, kyaikbi. Pwes ku luklo ti wikna xan beyo. Pwes le ken segirnake, pwes ma in wuhe

cas là, il y a d'autres guérisons nécessaires que je dois faire. Si je le pouvais, je resterai ici. Mais je ne peux pas. C'est que ma grand-mère est une pauvre femme. Cela fait longtemps que mon grand-père est mort¹³. Mon père et ma mère sont aussi morts depuis longtemps. Ils n'ont pas vu le travail que j'ai appris. C'est pour cela que ce n'est pas possible, dit-il.

30 Et donc le jeune garçon retourna à nouveau près de sa mère... de sa grand-mère comme cela. Et il la vit qui pleurerait. Et il lui dit :

– Et bien, grand-mère, pourquoi pleures-tu ?

– Te rends-tu compte, lui dit-elle, d'un moment à l'autre je ne serai plus là. Je peux facilement mourir et je ne reviendrai pas, dit-elle.

– Mais je ne suis pas en train de faire du mal, je vais faire le bien, je vais faire des faveurs. Je vais voir ceux qui sont malades. Et donc, pourquoi te tracasses-tu ? Maintenant, dit-il, j'ai fini de remplir la mission qu'on m'avait donnée, on m'a emmené pendant trois jours pendant lesquels je n'ai pas été là. Et on m'a dit d'aller soigner, mais le jour d'avant, j'ai vu les hommes sous l'arbre où on fait l'appel de la pluie, dit-il, ils commencèrent à dire que son état était très grave. Je ne savais pas où c'était. J'ai juste entendu raconter, dit-il. Et il m'a été donné d'être emporté jusqu'à sa maison, là où il vivait. Et ils me dirent de quel côté se trouvait l'homme que je devais soigner.

Et donc maintenant j'ai terminé ma tâche, dit-il. Ils ont exercé leur pouvoir avec moi. Maintenant ils m'ont dit au revoir, dit-il. ils m'ont quitté. Et bien, ils vont continuer mais même moi je ne sais pas de quelle manière je vais

¹³ Auparavant le récit nous a dit le contraire.

14 Exemple : de *exemplum*, genre littéraire hérité des sermons du Moyen Age. Ce terme est employé ici pour souligner le caractère véridique. On voit ici une nouvelle preuve de la proximité des catégories d'*exemplum* (*ehemplo*) et d'histoire (*istoria*). Bonaventure emploie aussi le terme conte (*kwento*), mais dans le sens de récit, sans lui donner son sens catégoriel de fiction.

15 Le récit ne met pas en scène de cérémonie de la pluie.

tak ten bix u forma'e pwes segir in ts'a'ake pero tsu tsaba tene poder beyo.

31 Ka bin yalati beya men u abwela de pwes ke:

– Teche, kyalabinti, yan tres meses u bine, u bin este a wanta ti a mamae, ti uba tan a woko, kyaik bin.

Ka tyala bine chan palo:

– Ha'an? kyaikbi

– Han tres mes tsu bina wantale, ka hokonaex tu naka mama, pus leti tu tukla xana a mama'e, ka kimi, kyaik.

– Helo, kyaik bin, pwes bey tumen hex ka wa'ako, kyaik bin, tak wa wohle, ma ku debeser a waik ten, kyaik, tumen a ke ten okenaene, pero ma in wal wa okonaene kyaikbin. Ma ku debe ser a waik ten kache! Pwes yete he'elo ka kortar ken in bida kyaikbin!

Ka bin chilae chan pal xan u tukul te bax alatio, ka kim xan.

32 Le xul u ku kwento ile chan meno. Kimi xan chen yete ala bik ti yokola antes tu nak u mama, anteso tsula man u mente senyaleso. Pwes leti ka chila xan u tukle, kimi xan tu beta. Ka xulu mante ts'ak le chan men.

Ma tu tsikbata ti ula mako bix u forma u ts'ak make, men chen ti u abwelo tu tsikbata bix u forma u manik le pa'alo.

Pwes yol u xulu xan u man wa beyo, ka tsa xan ti abwela xana ka ya'ako bax senyale u men antes u yanta.

Seas ke beyo u kwento, beyo u ehemploile le meno hach ku beko tak u yeme Chak kada bey tia cha'chakilo. Ma chen te xok u bi, ma chen de libro ilu ka tux tu kanobi sino ke hach personalmente u t'anlo, yala tio, hach ki yikubao yete le yumile Chakobo.

continuer à soigner mais on m'a donné du pouvoir comme cela.

31 Et sa grand-mère lui dit comme cela :

Toi, trois mois avant de naître on t'a entendu pleurer, dit-elle.

Et le petit enfant dit :

– Oui ?

– Il manquait encore trois mois avant que tu naisses et tu as pleuré dans le ventre de ta mère. Et donc elle s'est mise à penser et elle est morte, dit-elle.

– Cela, dit-il, comme tu me le dis, ajouta l'enfant, même si tu le savais, tu ne devais pas me le dire, dit-il, parce que même si j'ai pleuré, je n'ai pas dit que j'avais pleuré, dit-il. Tu ne devais pas me le dire ! Avec cela, tu m'as coupé la vie !

Et il se coucha en pensant à ce qu'on lui avait dit et il mourut également.

32 Le conte du petit chamane est fini. Il est mort parce qu'on lui avait dit qu'il avait pleuré dans le ventre de sa mère, avant qu'il ne commence à marcher et à communiquer par signes. Il se coucha et se mit à penser, et il mourut. Et le petit chamane cessa d'aller soigner.

Il ne raconta à personne de quelle manière il soignait les gens, il ne le raconta qu'à sa grand-mère.

C'est pour qu'il arrête de se promener que sa grand-mère lui dit quels signes il avait fait avant de naître.

C'est le conte, l'exemple¹⁴ du chamane qui faisait descendre Pluie, chaque fois que l'on faisait l'appel de la pluie¹⁵. Il n'apprit pas seulement dans un livre mais on le lui conta personnellement, on dit que vraiment il se voyait avec les pères Pluie.

U kaotko de pwes ke le kwerpo, xan bey u kwerpo u ma'ake, ku t'ano yete. Sin ke u xoko mix u pe libro, kex ma yohlo xoki, pero ku t'an yetele. U kanik lu meni. U kanik tulaka.

(Y)et tux ake ku pat lu bin xan. Beyo, ma este xokbi le menkobi sinoe ke destinartano, deste le kin enhendrartake, letie tukla bax ken u be'ete.

Le tsoku kwento le chan meno.

33 Michel: Max ta tsikbatik le kwento?

Bonaventure: Le kwento le chan meno?

Michel: Hum.

Bonaventure: Pwes in abwela, pwes in abwela tsikbatik kwento in tiobi, in tiaobo, in tiao beoritasa u kiiki u papa'o, u kiko bin u papao hach ku tsikbatko u kwento'e ya... ya kwentoo. Tsok xan beyo, ku xanta ku tsikbatko beyahum, yumo u tsikbata'alo.

Il connut comment était leur corps, comme le corps humain, il parla avec eux sans étudier dans aucun livre. Même s'il ne savait pas lire, il parlait avec eux, pour comprendre l'art du faiseur, pour tout apprendre.

On le leur dit ainsi pour qu'ils puissent voyager. Ils ne le lisent pas mais ils sont destinés à cela, depuis le jour où ils sont engendrés, on pense à ce qu'ils vont faire.

Il est fini, le conte du petit chamane.

33 Michel : Qui t'a raconté le conte ?

Bonaventure : Le conte du petit chamane ?

Michel : Oui.

Bonaventure : Ma grand-mère. Ma grand-mère a raconté le conte à mes tantes et oncles. Mes tantes, celles qui sont actuellement les sœurs de mon père..., ce sont les sœurs de mon père qui ont raconté le conte, beaucoup de contes. C'est terminé comme cela, il est très long à raconter, c'est ce que j'ai écouté raconter.

Texte 32

L'enfant qui voulait apprendre à chanter les chants de Pluie

Bonaventure Cetz Pech, Tabi, région 3, 26/7/1986.

a Titre donné par le conteur et enregistré par lui même à Tabi, en mon absence.

1 On retrouve comme dans le récit de l'enfant chamane (cf. corpus, texte 31) la croyance selon laquelle les faiseurs précoces sont des orphelins de mère. Au XVI^{ème} siècle, d'après les documents que nous connaissons, on offrait souvent en sacrifice les orphelins.

Version maya**1 U tsikbatik u(n) tu chan xipal ku k'ayik u k'ayi cha'chak^a**

Bey tune kasik ulak un pe tsikbal uchbe u tsikbalil yolal un tu cha(n) mak bisan tumen nukuch ik*.
Letune chan mako u formai yolal bisa'abe tumene le chan maka kyaik bine:

– Tene hach hatsuts, hach uts* tin xikin in uyik u k'ay le men menti yorai u tial u kubik un pe cha'chak.
Hach uts tin wich u meyahobo, tene, takin kanik.

Ku yala tun ti men u papa le chan xipalo:

2 «Ma'atan, le bax ka tukultiko, mahe max u hel* u patalu menke tumen kyalale u tia kukan ma'ake, kabet a kinsik a mama tani bey u yala' ti men u papa.»

Pwes le tatatsilo, ma uts tu tani ka u kan le chan pa'alo.

Chen ba'axe le tun le chan xipalo tsok u chan kas nohochta. Yankex kyakobe, yankex trese anyos ti. Yankine, le ken yila'a tan u menta le pe meya beyte,

Version française**1 Le récit d'un jeune garçon qui chantait le chant de l'appel de la pluie.**

Et voilà que je me souviens d'un autre récit, d'un ancien récit au sujet d'un petit gars enlevé par les grands vencêtres. Et voici comment ce petit gars a été enlevé car il disait comme cela :

– Je trouve très beau et très mélodieux le chant du faiseur réalisé au moment d'offrir un appel de la pluie. Je trouve ce travail vraiment très beau. Moi, je voudrais comprendre.

Et le père du jeune garçon lui répondait :

2 «Non, ce que tu penses, n'importe qui ne peut pas le faire, car il y a un commentaire qui dit que pour l'apprendre, il est nécessaire de tuer sa maman¹.» Voilà ce que lui disait son papa.

Le père n'aimait pas que le petit enfant apprenne ce travail.

Mais voilà que le petit garçon grandissait. On disait qu'il avait environ treize ans. Et un jour, il entendit que l'on

tu u kahalo, letie ku... ku putsu, ku t'akuba ti u mama yetel u tata'e. Letie ku bin te tux ku yuchu le meyaho. Yan tune nukuch makobo ku yako tie:

3 «Ma u yantal hach nats te tan altaro, tu nats ti u mesai le cha'chako! kyaalatie. Todabia hach chichnech! Bik xik u hentantech ik'.»

Le xane chan xipal beyo letie ku ya'ake:

– Ma tan u hentanta. Tene hach takin kanik le olale, kyach nats, kin ba yikna xan. Le meno beyo (l)e lu pa'atale in (wi)ke wa (h)e u patal i hach ch'e xikintik le baxo ku se'aliko tumen tene hach takin kanik, chen ba'ale, pwes in tatae, ma uts tu tan xaan kin kanik! ku ya'ake chan xipa(l) tia nukuch makobe. Tyala tie:

4 «Ma xan ku debesere ka patak ma uyik u t'an a tatai. Le kan u ya'atech un pe bala tatae, es ke letie u tukul tu ma'e ma pa'atal le bax ka mentiko^b. Le ola ku yaik tech. Wa a tata ka ila malo bax tane tukultik a mentike, letie ma'atan u yaik tech, ma mentik tumen le meya beya, hel u chuku mak tumen u yikale^c, wa mae, hel u pahtale u yokol ta mak. Tumen le Mosonobo, le olale ma chu ch'aba u natsal mak hach tu yikna le mesa'o. Asta leti le... le men* kan u ya'alo, ka patak ka natsa beyo. Max ku natsali, leti ku te'pik u pol yete lu ke chan xet no'ke, ku tsaik u krusi sipche tu pol mak u tia ka'anak tech u pa'atalile a natskabach hach ikna le mesao.»

5 Halibe, le chan pa'alo, chan xipalo kas terko, ma tan u yubik u tan le nukuch winikobo*. Leile kex tak ma hach

faisait un travail dans le village et il s'enfuit en se cachant de son père et de sa mère. Il alla à l'endroit où se faisait le travail. Et il y avait aussi des anciens qui lui dirent :

3 «Il ne faut pas venir trop près de l'autel, près de la table de l'appel de la pluie ! lui disaient-ils. Tu es encore trop petit ! Tu peux te faire saisir par un vencêtre.»

Mais le petit garçon répondait :

– Mais non, il ne me saisira pas. Moi, je veux vraiment tout comprendre, c'est pour cela que je m'approche tout près, tout près d'eux également. C'est pour cela que, si c'est possible, je vais essayer de l'écouter très attentivement pour apprendre (le chant) pendant qu'il le dit car je veux vraiment apprendre mais mes parents n'ont pas envie ! dit ce petit garçon aux vieilles personnes. Et ils lui dirent :

4 «Tu ne dois pas refuser d'écouter ce que dit ton papa. Lorsque ton père te dit quelque chose, c'est qu'il pense que ce n'est pas bon, il ne faut pas le faire. C'est pour cela qu'il te le dit. Si ton père estime que ce que tu penses faire est bon, il ne te dira pas de ne pas le faire, car (lors de) ce travail, il arrive qu'une personne soit saisie par un vencêtre ou bien tu peux être ravi par eux. C'est à cause des Tourbillons que personne ne permet que l'on s'approche près de la table d'offrande. C'est seulement le faiseur qui va décider si tu peux t'approcher. Celui qui s'approche, on lui couvre la tête avec un petit morceau de toile, on met alors une croix de sipche' sur la tête pour que la personne puisse s'approcher près de la table².»

5 Mais ce petit garçon est très têtue, il ne voulait pas écouter les paroles des anciens. Même si le faiseur n'était pas

b Ou *menkiko*, le k est proche du t.
c *Yikale'* pour *yik'ale'*, le k' est souvent escamoté, probablement un effet de l'espagnol que Bonaventure parle avec fluidité.

2 C'est cette procédure que l'on réalise sur le front de l'assistant du *h-men*, le *l-chak*, lors de la cérémonie de la pluie (cf. film, doc.66).

- 3 Les Mayas d'aujourd'hui pensent que leur langue n'est plus pure, qu'elle est mélangée avec de l'espagnol. A l'inverse, les chants, disent-ils, c'est du maya pur, du maya ancien.
Une étude détaillée des chants montre que, s'il y a autant et parfois plus d'espagnol dans les chants de pluie que dans le langage courant, en revanche les termes ésotériques sont souvent différents, d'où la croyance en leur ancienneté.

uts tu tan le meno*, ku natskubayi. Pwes, alibe, bey tuno, ka tun op u hats chen xikintik le k'ayo ku betik le meno, le t'ano ku betik le meno, ka op u wach ku ike hach puro maya. Le tun le chan xipalo, komo hach hatsuts u yubike, seb an u kanik. Helo yan bin kine chen ke uyake, ku hup lu u k'ay he bix u k'aye menobo. Kyalati tumen u tatae:

6 Chan xipa, iho, mix a chen sen t'anik ik'o tux yanech. Hach yabach mak ku yalike de kos ke ma tu tsaba u tial baxbil u kabao, ma tu tsabale u tia k'asbi u kabao chen ich ba'axan, tumene letiobe, ma tu baxla. Mas es puro le meya ku mentiko. Le olale bixa chen segir a wa'alik, mix u pe lu t'ani tiale kuye. Tumene ka sah besken ku chukech u yikalo he bixa t'anikobo.

Halibe, le chan winiko ken yube tu xul u xano u ya'alik. Chen ba'ax tune letie ku segir u tuklik le bax tu se(n) uyiko.

Halibe, ku yuchu ulak meya ma nach ti u bandaile, ku yake:

7 «Bela kin bini in wuya! Kex ula un pe mas ta in kani!»

Tumen tune le chan ma'ako letie hach leti ku tanitik u k'aslantik le baxo ku yalalo. Lelo ka tun bin bine te nats iknale mako tux u yuchule meyaho. Ka tu katahe:

– Tux yan le nohoch meno? Mene takin in uyik u resar, takin uyik u k'ayke le kol.

Kyalabintie:

– Chan xipa, wa hach a k'atka kane, kabet a man

d'accord, il s'approchait de lui. Et donc, comme cela, il commença à bien écouter le chant du faiseur, il s'aperçut que les paroles que prononçait ce chamane, c'était du maya pur³. Et donc ce petit garçon, comme cela lui plaisait beaucoup d'écouter, il apprenait rapidement. Il y avait des jours où certains l'entendaient chanter comme chantent les faiseurs. Son père lui dit :

6 Petit enfant, mon fils, ne continue pas de parler aux vénédictes quel que soit l'endroit où tu te trouves. Il y a beaucoup de personnes qui disent qu'il ne faut pas jouer à mentionner leur nom, n'importe qui ne peut pas s'amuser à mentionner leur nom parce qu'eux, ils ne jouent pas, ils travaillent. C'est pour cela que tu ne dois pas continuer à parler, à prononcer aucune de ces paroles. Parce qu'en ce qui me concerne, j'ai peur que les vénédictes te saisissent lorsque tu es en train de les appeler.

Et ainsi ce petit garçon, en entendant cela, arrêta de dire ces paroles. Mais cependant il continua à penser à ce qu'il avait souvent entendu.

Et un jour, un autre travail eut lieu pas très loin de l'endroit où ils étaient, il dit :

7 «Aujourd'hui, je vais aller écouter ! Juste pour comprendre un peu plus !»

Parce que ce petit garçon, c'est cela qu'il cherche à apprendre, tout ce qui ce dit. Et donc il alla là-bas et il s'approcha des personnes qui travaillaient. Et il demanda :

– Où se trouve le grand faiseur ? Parce que j'ai envie de l'entendre prier, j'ai envie d'entendre le chant de la milpa.

Et on lui répondit :

– Petit garçon, si tu veux vraiment comprendre, il faut que

chen tsu kax, kabet a kaxtik tane u tuniche, beyo ku patale a mentku meyiho. Chen ba'axe, wa xan ma a swerte a kanike, teche peligro xan u chukikech u yikal le u tunichobe yumtsilobo*. Pwes bax kana mente: le tux partei yan nukuch kop, wa yan tux banda yan nukuch aktun, ka uyik u yalale teche ku tokare ka mani beyo asta le ken kuchuk un pe lu kinile a enkontrartik a kaxtik le u tunicho ku serbirobo.

8 Le chan xipalo ka tu yalale:

– Yan wa tun techi, yum men?

Ka tyalale nohoch meno:

– Yan, chen ba'axe, pwes wa ma sa'ahkech tu chukech ikale, kin wensik tech.

– Baxkin u chukin? Wa tu chuken u yikale, ku patle de ik'! xan ki ta.

Le chan xipalo, pwes yab u trabieso.

Halibe, ka bine nohoch meno, ka tu ho'osa, ka bin tu yehsati. Le nohoch meno, u kabae Pedro. Halibe, ka bin tu yila le chan xipalo hach hatsuts tak ka bin tyalanhe:

9 «Baxe wa ma tani kaxtik ti le aktuno tux ka waliko, he wa konik ten a tia'ala, ka pata kin in kanik?»

Ka bin tu ya'ala le nohoch meno:

– Matan u pa'ata! Wa le ku tsoko in konik tech, ku hup le nukuch **iko***^d man u kax tech yetelo, hel u pa'atale u chukech u yikal ka kinkech chen un pe sutuk. Le olale tene ma xan tan in waik teche wa helin konik teche, mas ma'alobe mina ex ka hosakex a tiatabele. Tumen lelo ma'alo xan kan meya yetel.

tu te promènes seul dans la forêt, il faut que tu cherches la pierre, de cette manière tu pourras réaliser ce travail. Simplement, si ce n'est pas ton destin de comprendre, tu cours le danger d'être saisi par la force vitale des pierres des pères méritants. Et bien, voilà ce que tu vas faire : dans les endroits où il y a de grandes ravines, celles où il y a de grandes grottes, lorsqu'on te le demandera, va te promener de temps en temps de ce côté et, un jour, tu trouveras les pierres qui servent à cela.

8 Et le petit garçon répondit :

– Est-ce que tu en as, toi, père faiseur ?

Et le grand faiseur lui répondit :

– J'en ai (une), je te la montrerai seulement si tu n'as pas peur que te saisisse un vencêtre.

– Pourquoi me saisisrait-il ? Si je suis saisi par la force vitale, je deviendrai un vencêtre ! dit-il.

Le petit garçon était très dissipé.

Et donc, le grand faiseur s'en fut, il la sortit et la lui montra. Le grand faiseur s'appelait Pedro. Voilà, et le petit garçon vit que c'était très beau et il dit :

9 «Et si je n'arrive pas à en trouver dans une grotte là où tu me le dis, est-ce que tu peux me vendre la tienne pour que je puisse apprendre ?»

Et le grand faiseur lui répondit :

– Ce n'est pas possible ! Quand je te l'aurai vendue, les grands vencêtres viendront, ils te poursuivront et te saisiront, ils peuvent te tuer en un instant. C'est pour cela que je ne peux pas te dire qu'il est possible que je te la vende. Il vaut mieux que tu cherches la tienne. Parce que c'est mieux aussi pour que tu puisses travailler avec. Il ne

d Iko pour ik'o

4 *Nukul*: «Instrument de travail, outil». L'outil, chez les Mayas, est un ancêtre mythique, un vénétré. On peut faire l'hypothèse d'un ancêtre-outil comme stade premier de l'outil.

Mix tan u yuch tech, mixba yola.

Ka tyala beye le chan xipalo:

– Bixtun ta kaxti le tech ma tu chukech u yikal^o?

10 Le nohoch men ka tu ya'ala:

– Hex in wa'alik techo, chan xipa, lin a tia'ale a swerte. Ma'atan u yuchitech mixba yete, ma tu chukech u yikal tumene u tia'al u nukul a meya! Pero wa ma xan u nukul a meya, chen manbi ka mente, wa ma'a tan a kanik meya yetele, hel u betik tech kase* tumene un pe ba'a ma u nukul u meya maake, ma tana kanik meya yete, pwes ma tana kanik meyahe, ku mentik tech loh. Mismo ta huna yetele, ka mentik lo(h) taba.

Ka tu yalahe chan xipalo:

– Yani nachtal kax, chen ken in walika sie, tu chaba lin bine. Kin bini kax xan in tia'ali. Hach yan in kanik, tumen tene hach hats in wilik. Hach hats in uyik! Hach uts tin xikin in uyik u k'ayile meno. Takin kanik xan bey kex u yolilobo.

11 Ka alati mene nohoch meno:

– Chan xipa, ma'atan u pa'ata la kanik he bix u mentalo. Le kin kina kax u nukula meyahe, teche fasil wa mas ma'alo meya kana mente. Hel u pa'atale, u tsabatech un pe pa'atalil u tyala mentik mas ya meya tile k–betik to'on be'ora. Chen ba'axe, wa kin mach in tsa teche, helu pa'atale u yalale ten u culpable'i, uchi tu yuchi tech wa bax tux ka man tumene yan u tukla'ale de kos ke chen tanin in tuskech. Ma tan u patale,

pourra rien t'arriver, tu n'auras rien.

Et le petit garçon dit :

– Et comment as-tu pu la trouver sans être saisi par la force vitale ?

10 Le grand faiseur lui répondit :

– Comme je te le dis, petit garçon, si c'est ton destin de la trouver, il ne t'arrivera rien avec, la force vitale ne te saisira pas, parce que cet instrument est à toi pour que tu travailles ! Mais si ce n'est pas un instrument de travail^t, si tu ne fais que l'acheter, si tu ne peux pas apprendre à travailler avec, alors cela peut te faire du mal parce qu'une chose qui n'est pas un instrument de travail, si tu n'as pas appris à travailler avec, si tu n'as pas appris à travailler avec... cela peut te faire du mal. Rien qu'en elle-même, elle peut te faire du mal.

Alors le petit garçon dit :

– Je dois m'éloigner dans la forêt, lorsque je dis que je vais couper du bois, alors on me laisse aller dans la forêt. Et donc j'irai chercher la mienne. J'ai envie de comprendre parce que j'aime voir le faiseur. J'aime l'entendre ! J'aime beaucoup écouter le chant des faiseurs. Je veux aussi comprendre comment ils ont appris.

11 Et le grand faiseur lui répondit :

– Petit garçon, tu ne peux pas comprendre comment faire. Le jour où tu trouveras ton instrument, tu travailleras mieux que nous sans aucun problème. Oui, on peut te donner un instrument pour que tu puisses faire un meilleur travail que le nôtre, mais seulement si je te le donne, on pourrait me dire que je suis le coupable, il se peut qu'il t'arrive quelque chose et quelqu'un pensera alors que je t'ai trompé. Ce n'est pas possible qu'une personne vende ainsi son instrument de travail. Il n'est pas possible que je le prenne, et

ka u kon mak u nukul u meya. Mix xane in ka ensie, wa kin si'ike; wa ma tu kana u meya le ma'ako, ti kene sio, helu kini chen u sutuke. Beyxan wa xan ka patak xan mina'a xan tene, tene yan xan u pa'atle. Ma tu yusta u mentik meya tumen le meya beya t–yabach sahkilil u meyata tumene, hel* u patale u kastati mak u meyahe, a kastigartale u tyala u utskinse. Chen ba'axe, le meya beya ma'a tan a han ilik. Wa tsok u kasta tech... Pero le maxo ti ku menta le meyaho, le nukuch yuntsililobo tan u yikobe wa ma'alo meyatik. Wa letio ku yiko ma pa'atal k mentke meyaho, hel u pa'atal u kastigarkolobe, u edukarkone tumen tsok kastak meya!

12 A tya'ala le chan xipalo:

– Pwes, yan in wilik bix u formai ken in kaxtil. Talbese, kex ma kata wa'atene tux ta chae techo pero chen u pe lu k'inile, in tasik tech, a wile! Lelo wa tumen in swerteex a wa'ako, desde in tyale, yan u ho'osa tin bel tux kin bin.

Kyalatie:

– Ma tu pa'ata, tumene belitasa^e ex a wanila, todabia ch'ichinech. Ma tan u pa'atale a t'an yetele nukuch yuntsililobo.

– Teche t'anahanech wa tun yete? ku yaik le chan xipalo.

Ka tyalaha ti le chan xipa ti le nohoch meno:

– Tene (k)albilak ten mene nukuch ikobo.

13 «Tux tun ta wilo tune nukuch ikobo?»

– Pwes tene tin wilo'obe tu bel in kol. Tan in bin kach ichkole, ka te kohen te tu u xay beyi lin ko'olo,

que je te le donne ; si une personne n'apprend pas à travailler avec ce qu'on lui donne, cela peut provoquer sa mort. Et aussi, si je perd mon instrument de travail, je ne pourrai pas continuer à travailler. Parce que le travail que tu vois, il est très effrayant et, pour cette raison, quelqu'un peut échouer dans son travail, cela peut entraîner un châtement, et tu dois ensuite faire réparation. Simplement, cette sorte de travail, il est difficile de l'apprendre rapidement. Si, par exemple, tu ne le fais pas bien... Parce que lorsqu'une personne fait un travail, les grands vencêtres observent si le travail qu'il fait est bon. Mais s'ils voient que son travail n'est pas bon, alors ils peuvent nous châtier, ils peuvent nous éduquer parce que nous avons fait échouer le travail !

12 Alors le petit garçon dit :

– Et bien, je vais voir de quelle manière je vais le chercher. Peut-être, bien que tu ne veuilles pas me dire où tu l'as trouvé, un de ces jours je te l'apporterai, tu verras ! Cela, si c'est mon destin comme tu le dis, si c'est à moi, il viendra à ma rencontre, sur mon chemin.

Il lui répondit :

– Ce n'est pas possible, parce que pour l'instant comme je te le dis, tu es petit. Tu ne peux pas parler avec les grands pères méritants.

– Et toi, tu as parlé avec eux ? lui dit le petit garçon.

Et le grand faiseur répondit au petit garçon :

– Les grands vencêtres m'ont parlé

13 «Où les as-tu rencontrés ?

– Je les ai vus sur le chemin de ma milpa. Comme j'allais à ma milpa, je suis arrivé à un croisement de chemins, dit le grand

^e *Belitasa*, forme contractée et mayisée (passage du r au l) de *be horitasa*, vocable maya-espagnol formé à partir du préfixe maya *be*, de l'espagnol *horitas* et du suffixe maya *a*.

- 5 La bouillie de maïs se présente sous forme solide, elle est délayée dans de l'eau au moment de la consommer.
- 6 *Lek*: gourde en forme dealebasse.
- 7 Dans le film tourné à Sanahkat (cf. corpus, doc. 47), don Max montre comment, dans son cristal ou *sastun*, apparaissent la figure de trois personnes.

ku yaïke nohoch meno, ti kulen kule nukuch mako te yo le beho, chumuke ti pat le be tiobo. Katin wilahe un tu le tu ho'opik le k'eyem u yuko ti un pe xi leko. Halibe! ka segir na in bin tin paktiko tin bin beyo, ka kuche yiknaloho. Na le ka na'atsen hach yiknalobe, de ke wa wa ka kuba'o, ka tu yala tene: – Chen keban winik, tsoka wilik bax ka betik? Belitasa, naka xa na mente le k-mentika!

Ka tu yilohe de kos ke un pe luch, un pe nohoch lek tux pukan le sakabo. Leti wa tune u puk k'eyem. – Keni ment xana in yumtsil!

Ka tyala ula un tu le nohoch mak kilik beyo de kos ke yan u mentik hosa saka, yan xan u mentik u k'aya kol:

– Lela nohoch nukul kin tsaik tech u tia'ala meya i hach (h)e tuxa yanech k'atanone, to'one kuyik tsoke kilik xan bax ka betik, wa tan a menk un pe bae ma tan u pata la mentke, to'one kankech ka mente le bax ka mentko. Le olale belitasa bentahe le nukul k-meya to'ona le tek tsaik techa! ku yaik le nukuch yumtsilobo.

14 Halibe, tene ka chin in wichin, kin wilik le k'eyemo mina'an. Chen un pe chan tunich pekekba te tuch hetsek hakach te nuxi leko. Ka ti wilahe le nukuch makobo tah u bino'o, kwatro u pe te be ti wila, xaxay in wilo, ka pu bino. Kada un tule ti kada un tule beho. Halibe! ka bala'oti le beho. Ka chinene, ka ti macha le chan tunich tux ku pukobe k'eyem kacho. Ki wike hach bey u forma hae, hach de kristal. Ki paktike, ki wike yan u yoche kuarto nukuch makobi. Le ka ka pakatnahan tu ka'aten, ti le be tux bin lahobe, chen

faiseur. Les grands vencêtres étaient assis sur le chemin, sur le chemin même, ils étaient au milieu. Et je vis l'un d'eux sortir (du torchon où elle était enveloppée) de la bouillie de maïs⁵ pour la boire dans une grande calebasse⁶. Et je continuai à les regarder, j'allai vers eux et arrivai près d'eux. Et lorsque je m'approchai jusqu'à arriver très près d'eux, ils se levèrent et me dirent : – C'est toi, homme pêcheur, tu as vu ce que nous faisons ? Maintenant tu vas faire aussi ce que nous faisons !

Et je vis qu'il y avait une calebasse, une grande calebasse pour délayer la bouillie de maïs. Et le vencêtre délayait la bouillie.

– Je vais le faire aussi, mon père vénéré !

Et un autre père méritant vit comme cela que je préparais de l'eau de maïs, et que je réalisais aussi un chant de la milpa, (il me dit) :

– Voilà un grand instrument que je te donne pour travailler là où nous nous trouvons car nous pouvons voir ce que tu es en train de faire, si tu n'arrives pas à faire quelque chose, alors nous t'aidons pour que tu fasses ce que tu dois faire. Voilà donc les propriétés des instruments que nous te donnons ! dirent les grands ancêtres.

14 Et donc, lorsque je baissais les yeux, je vis qu'il n'y avait pas de bouillie, il n'y avait qu'une petite pierre, là où se trouvait la grande calebasse. Et je vis que les grands anciens s'en allaient, je les vis sur les quatre chemins, il y avait quatre carrefours et ils s'en allaient. Chacun s'en allait sur un chemin. Voilà, et ils disparurent sur le chemin. Et donc je m'inclinai et je pris cette pierre là où on avait délayé la bouillie. Et je vis qu'elle avait la forme de l'eau, comme un cristal. Et je vis qu'il y avait la figure de quatre personnes⁷. Et quand je regardais à nouveau, je vis que, dans la direction où ils

kax kin wilik, minane le be tuka'aten. Hex le yax ilaho.

15 Halibe, tene ka tin in wa'alahe de kos le tsoki wiko letie nukuch yumtsilobo, letie maxo apoderar tanobo.

Halibe! ka ti macha, ta bin ka paktik ti le chan kristalo, mina'an xan u yoche le nukuch ch'ihan makobo.

Halibe! tene katin in ch'ohe, ka tin xota, u xot u nokil in kaxnake, ka tin toha yete. Ka tin tsa ichi le sabukan.

Halibe! ka op in ka bin te ichi lin ko'olo. Le ka kohen te tu hol le ko'olo, ki wilike tu kada un pel u titsa* le kolo, ti wa'alakba un tule nohoch mako kada un tu pe tits le ko'olo. Ki wike hach ch'ihan tako. Helo, ka ti wilahe komo nats ti le tits kax titse kol tux ki woklo. Un tule hach ta nats tan yan.

Ta op in bin tu bandai, ka natse, nats tie ti hach kaholtike, ki wike u winkilal un tu nohoch men. Uchbe men in kaole* u kaba'e nohoch meno don... don Sesar.

Pwes ki hach paktike, ki wike leti'e nohoch men kach hach mentik ku yulu bet ton cha'chako. Le ka mas hach natsae tu yikna u tyali kaote, ka op u bin xan le nohoch mako, ka ok te yan le ka'axo, bin tu be'ete. Ma tin wila tux ka pa'ati. Ka hop tuni sahakta. Ya'ake: «Tsoki chikte le u tunichobo, u nukul u meyahobo».

16 Halibe! ki wike tula tits kolo, tian ula'aki, ti wike

étaient partis, il y avait juste la forêt, il n'y avait plus de chemin. Voilà comment je les vis la première fois.

15 Ainsi donc, me dis-je en moi-même, tout ce que j'ai vu, ce sont les grands pères méritants, ce sont les personnes à qui on a transmis le pouvoir.

Ainsi donc, je le pris, je fixai à nouveau le petit cristal mais il n'y avait plus la figure des grandes et vieilles personnes.

C'est ainsi ! Je le pris et je déchirai un morceau de la toile de ma ceinture pour l'envelopper avec et je le mis dans mon sac de sisal.

Bien ! et je me dirigeai vers ma milpa. Quand j'arrivais à l'entrée du jardin, je vis qu'à chacun des quatre coins de la milpa se tenait debout une grande personne, chacune à un des coins du jardin. Je vis qu'elles étaient très vieilles. Et là, je voyais, comme le bord de la forêt était très près du coin de la milpa, là où j'étais entré, l'un d'eux se trouvait très près de moi.

Et donc je me mis à aller près de lui, je m'approchais, et je le reconnus, je vis le corps d'un grand faiseur. Un ancien faiseur dont je connaissais le nom, ce grand faiseur s'appellait don... don Cesar.

Et donc je le fixais à nouveau et je vis que c'était l'ancien faiseur qui autrefois faisait pour nous l'appel de la pluie. Et quand je m'approchais très près de lui, pour bien le reconnaître, il commença à s'éloigner dans la forêt, et il s'en fut. Je ne vis pas où il s'en allait. Et je commençais à avoir peur. Et je me dis : «Maintenant j'ai leur pierre, l'instrument de travail».

16 Bien ! Je vis qu'à un autre coin de la milpa, il y en avait

8 César est donc devenu de son vivant un vencêtre.

tula titse ula un tu wakbali tu kan pe titsi le ko'olo. Ti wal u walobi. Tan u kanan kolo.

Halibe, ka ti wa'ale: «Pwes tene sut in kah be'oritasa, in tiale ka patak in wilik. Le bax tsok in wika, kabet in tasik u k'eymi yete yola in mentik un pel hanlikol weye u tia ka patak in kasik xan in meya».

Halibe! le nohoch mako, nohoch Pedro ka sunahe. Ka tyalaha de kos ke bax tsu yilik. Le tune chan xipalo ku tsikbata ti beyo bix tu kaxtil u nukul u meya. Le nohoch Pedro, le nohoch Pedro ka sunahe.

Ka tu ya'ala de kos ke ka bete u mentik un pel u hanlikol.

17 Halibe! ka ti huntarta tulaka lin lakalo bey yetel in palalobo, kyaik bine nohoch Pedro, ka tin biso te iche ko'olo. Ka t(u) bisa un tu nohoch kax, ka tu bisa tres kwartiyos u huchi', tsole kat menta xan un pe saka de trese u pe le u nali. Ka tin bisa un tu nohoch mene le Sesaro ka ti mentu menk u pel u hanlikol. Helo, le nohoch Sesaro, ku ya'ake Pedro beyo ti le chan xipalo, tanik mentik le... le meyaho u tial u kubike. Le ka tale nukuch yumstsililo, de Moson ikobo, ka tu yalati don Sesare de kos ke kabet u man le Pedro te tan altara, ka pacha ke in presentartik xan. «Teche mane wey tanile ku yalate», kyaik Pedro tie chan xipalo.

Ka manen xan te tan le mesa'o. Ka tia ten le nohoch meno: «Yan tech un pe nukul, kabet tsaik te yokle mesa ka pachake pwes u nombrarkex xane le yuntsiloba».

un autre, je vis qu'à un autre coin, il y en avait (encore) un autre debout, aux quatre coins de la milpa. Là-bas, l'un d'eux était debout. Ils gardaient la milpa.

Et donc, je me dis : «Je vais revenir au village à nouveau afin de pouvoir me préparer. Car après ce que j'ai vu, il faut que j'apporte du *saka'*, pour faire un *hanlikol*, un banquet de la milpa ici, afin que je puisse ainsi commencer à travailler».

Et donc, cette personne, le grand Pedro, retourna. Il raconta ainsi au petit garçon comment il avait trouvé son instrument de travail, lui, le grand Pedro, le grand Pedro qui était revenu.

Et il dit alors qu'il devait faire un banquet de la milpa :

17 Ainsi donc, je rassemblais tous mes parents et tous mes enfants, dit le grand Pedro, et je les emmenais dans mon jardin. On apporta une grande poule, on apporta trois demi-mesures de maïs, et on fit aussi une eau de maïs de treize épis. Et je fis venir un grand faiseur, ce César⁸ afin de faire un banquet de la milpa. Et là, le grand César, dit Pedro au petit garçon, il se mit à faire le travail pour l'offrir. Et les grands pères méritants, des vencêtres Tourbillon, vinrent et dirent à don César qu'il fallait faire passer Pedro devant l'autel afin qu'il puisse leur être présenté. «Toi, passe ici devant, me dirent-ils», expliqua Pedro au petit enfant.

Et donc je passais aussi devant la table. Et le grand faiseur me dit : «Tu as un instrument, il faut le poser sur la table pour que les pères méritants puissent te confier le travail».

18 Halibe! le Pedro ka tu ho'osa, ka ti tsa'atie nohoch Sesaro ka tu tsa yole mesao. Ka tu opu segirtik u k'aike ko'olo, ka pu segirtik u kubik.

Le ka tsoktune u kubuke, ka tyalahe:

– Tech, han takech a... a wense le ukulo. Ta huna ken u yile cho weye. Te ikena cha xan a nukulo.

Helo, le xane meya mentabo, kyaieke nohoch Pedro.

U sastale, ka talane, ka tin tsa un pe u uku weye, kyaik: «Ka tin menta u pit tyempoï.»

Tsoku chan xanta in tsay yuklo, ka sunahe tial in wense, le ka sunahe u tial in wense tu ba pach le mesa'o tyan tuka'aten le kwatro mako ti wililobo. Tan u yukiko le k'eyen tin ts'atiobo. U ch'amo le luchobo. Le ka tsok u yukiko le k'eymo, ka tu kape pekunsoh le lucho tin wila ti yo le mesa. Le ka kuchen un pit nats tiobe, le ku liki un pe Moson te kopa. Ma tin in wilahe tux tsokla le u ch'ihan mako ki wiko, ku yaike Pedro.

19 Halibe, ka natsen, le ka tin macha le lucho, kin wilike ma susyo chahan yete le k'eymo. Ka ti wensa le u ch'oy tux in tsama le.. le uklo, mina'en xan. Kin wilike ma ch'a mix un pi'iti. Chen xulu beyex tin tsailo, maha chikan wa yan cha'ani. Halibe, ka ti wa'alae: «Pwes u pixan* le nukuch uchbe makobo, menobo leti e ku mano xante, te men cha'chak xano, letiobe ku hoyabo bela!» Tin tukul ta.

Halibe, pwes ka tin kaxta bey in tunich xano. Ka tsaten in nukul tyali mentike meyaho beya.

Pwes in swerte! kyalik ti le chan xipalo.

18 Ainsi donc, ce Pedro le sortit et il le donna au grand Cesar qui le posa sur la table. Et il continua à chanter le chant de la milpa et il continua à réaliser l'offrande.

Et lorsque cela fut fini, il dit :

– Toi, lorsque tu viendras descendre⁹ la boisson, ils vont venir te voir seul ici. Ici donc, près de ton instrument.

Voilà le travail que j'ai fait, dit Pedro.

Et donc quand le jour se leva, il mit une boisson à cet endroit et il se dit : «Je vais laisser passer un moment.»

Je laissai un long moment cette boisson et lorsque je revins pour la descendre, lorsque je revins pour la descendre, derrière la table, il y avait à nouveau les quatre hommes que j'avais vus. Ils buvaient l'eau de maïs que je leur avais offerte. Ils tenaient leurs calebasses. Et quand ils eurent fini de boire, ils posèrent à nouveau leurs calebasses sur la table. Et lorsque je m'approchai, alors un Tourbillon se leva dans la ravine. Je ne vis pas où disparurent les vieilles personnes que j'avais aperçues, dit Pedro.

19 Et donc, je m'approchai et lorsque je voulus prendre la calebasse, je vis qu'elle n'était pas salie avec le maïs, qu'il n'y avait pas de trace de maïs dessus. Et lorsque je descendis le seau où j'avais mis la boisson, il n'y en avait pas non plus. Je voyais qu'il n'y avait pas de trace. Il était comme je l'avais placé, on ne voyait pas s'ils l'avaient touché.

Et donc je me dis en moi-même : «Ce sont les esprits des anciens, des anciens faiseurs qui appellent la pluie, ce sont eux qui viennent irriguer maintenant !» (Voilà ce que) je pensais comme cela¹⁰.

Et donc, voilà comment je trouvai ma pierre aussi. On me donna mon instrument pour que je puisse faire ce travail comme cela.

⁹ Troisième temps de l'offrande. Celle-ci est d'abord élevée (1) puis consommée par les vénéctres (2) et enfin descendue (3) (cf. analyse, ch.6).

¹⁰ Les anciens faiseurs deviennent des vénéctres. Tout le récit est construit autour de la transformation en vénéctres des anciens faiseurs.

11 Science s'oppose à connaissance lyrique qui est la connaissance des faiseurs.

Pwes le chan xipalo, letie kyake tak u kaxtik u tyane, u tya'alahe:

20 «Wa ma in swerte tun kai kax, chen tie kopo wa chen tu hol aktun ka i(n) wilao, ma'atan, pa'ata tun in meya yete.»

– Pwes, ma'atan u pa'atale tumene fasile ku chukech u yikal. Wa ku chukech u yikale, ma tun pa'ata, a ts'aakal tumen ma a swerte beyo, chen taka kanik chen de memorya, a kanik le bax ka uyik u yalalo.

Halibe, le chan xipalo ka tyalaha pwes:

– A che bax a k'ine pero yan in kaxtik in tia'ani, yan in kanik hach uts tin wich.

Le tun bine chan xipalo, letie, hache tux a k'ayi lubae, hache tuxa k-yane u kakik k'ay, chen ke u ya'ake tan u resar bix u resar le meno.

21 Chen ke ilake pwes letie tan ta ku mentik mobimyentoi ix u mentik le meno kia u ku santigwarobo*. Letie chen tu praktika, chen tu... tu syensyae. Ti ku ta xan tu memorya bie baxo ku yako lakle ku yubiko.

Halibe! Kada beyo, ku yala tie:

– Mix a chen op u la t'an, ta ho(tik) nukuch yuntsilob tux ka man, tumene ma tia baxbil u kabaobi.

Beytuno, pwes le chan xipalo tan u putsu ti u tata beyo. Ka xi'iku u kax u tunich tial u meya xan. Helo, ka luke chan xipalo, ka bini tsula ala ti bey bix tu beti le nohoch mako.

C'est mon destin ! dit-il au petit garçon.

Et donc le petit garçon dit qu'il voulait chercher le sien et il ajouta :

20 Si ce n'est pas mon destin de le trouver, lorsque je le verrai dans une ravine ou à l'entrée d'une grotte, je crois que je ne pourrai pas travailler avec.

– Ce n'est pas possible que tu le fasses parce qu'il est facile que tu sois saisi par la force vitale. Si un vencêtre te saisit, alors on ne pourra pas te soigner parce que ce n'est pas ton destin, c'est juste de mémoire que tu veux apprendre, tu apprends ce que tu as entendu que l'on disait.

Et donc le jeune garçon dit alors :

– Peu importe quand, il faut que je cherche le mien, je veux apprendre parce que cela me plaît beaucoup.

Et donc ce petit garçon, partout où il entendait les chants, partout où il se trouvait, il commençait à chanter et il disait qu'il priait comme priait le faiseur.

21 Et on vit qu'il faisait les mouvements que faisait le faiseur lorsqu'il croix-signait. Il s'exerçait comme cela, c'était juste de la science¹¹. Il avait appris de mémoire ce que l'on disait et ce que l'on offrait.

Et donc, à chaque fois on lui disait :

– Tu ne dois pas continuer à parler simplement pour parler, il y a des grands pères méritants là où tu te promènes et on ne doit pas jouer avec leur nom.

Et donc ce petit garçon se sauva de chez son père, il chercha sa pierre également. Et donc ce petit garçon s'en alla. Il s'en fut car on lui avait tout dit, comment cet homme avait fait (pour trouver la pierre).

Chen un pe lu k'inile, chen ichi tu tantanko te kax tux ku mano, le ka tale nukuch Mosonobo. Letie ma tu yila u winkilalobi, ma bin tu yilahe u kwerpo le ch'ihan mako alatio, le ka tiuba tu tale Moson tu bandailo. Ka tyalahe:
– Yan in bisa lin kan bela'e.

22 Mix le bin ti tu tsa kwentae chan xipalo, chen ka tu u yilae u kosa ch'a mene ikobo. Ka bisa'abi. Chen ka tilahe wa'ata yal u pe nohoch aktun, kike ya bach kibobin taba'ani. Helo, le chan xipalo, tan u yilik bix hatsuts ile tux oksa'abo. Ka alatie:
– Teche le bax ka mentiko, chen burla, yete mix un pe premisyae. Teche tan a tuklika kanik le bax ku menta mene nukuch menobo. Pwes komo palech todabia, le ola xane han xan ka burlartik xan le nukuch yumtsilobo, meno ma han chak a **na'atik***. Pero belitasa ma na'atik kana mentili, ilbi! kyalati xan xipa mene nukuch mako kiko. Halibe! le chan xipalo kyalatie:

23 «Hanen!»

Hopa le kol, ti lekobo, ku tsabali ti leke.

U tich'etie, kyalatie u hante chen ke ilu tal ulake, ku hopa u kolile, kyalatie:

– Uke!

Kilik bine, hache buka ka tsabak xan tie tan u hantik, tan u yukik. Chen bax tune le chan xipalo tu fihartuba'e de kos ke le tux oksabo mina'an mix un pe nukul de ch'oyi tux ku ch'aba le bino, ti un pe k'at, de k'at le tux ku ts'aba le kolobo, puro ti balo de k'at. Mix un upe de ch'oy yani, yete

Mais un jour comme cela, il était en train de parler dans la forêt où il se trouvait et arrivèrent les grands Moson, les grands Tourbillons. Mais il ne vit pas leurs corps, il ne vit pas le corps de ces vieilles personnes dont on parlait, il entendit que venaient les Tourbillons de son côté. Et il dit en lui-même :
– Aujourd'hui ils doivent m'emmener pour que j'apprenne.

22 Le jeune garçon ne se rendit pas compte (du moment ou les vencêtres l'emportèrent) et il s'aperçut qu'il était emmené par les vencêtres. Ils l'avaient emmené. Et il vit alors qu'on le déposait dans une grande grotte et il vit beaucoup de bougies allumées. Et donc le petit garçon vit que c'était très beau, là où il était entré. Et on lui dit :
– Ce que tu fais, c'est juste des moqueries, sans faire aucune prémices. Tu penses apprendre ce que font les grands faiseurs. Comme tu es encore un enfant, pour cela donc tu te moques des pères de la forêt parce que tu n'as pas de bonnes idées. Mais maintenant tu ne vas pas essayer de deviner, tu va le voir. Voilà ce que dirent ces grands ancêtres au petit garçon. Voilà donc ! et ils dirent au petit garçon :

23 «Mange !»

Et ils sortirent le *kol* (de la marmite pour le placer) dans de grandes calebasses, ils le versaient dans une grande calebasse.

Et ils le firent se lever et ils lui dirent de manger. Et il vit qu'on en apportait encore, que l'on apportait encore du kol, et on lui dit :
– Bois !

Et il vit que tout ce qu'on lui donnait, il le mangeait et il le buvait. Seulement, le petit garçon se rendait compte que à l'endroit où il se trouvait, il n'y avait pas un seul seau pour mettre le vin¹² ni une jarre de terre pour mettre le *kol*, aucun ustensile en terre. Il n'y avait pas un seul seau, juste de grosses

¹² Il s'agit du *balche'* qui accompagne tout repas rituel tel celui que sont en train de servir les pères Pluie.

nukuch lek xotan tako tux u yukiko le k'eymo, leili ti nukuch lek xan puka'an le, le k'eyem ku ts'aba ti yuk, kilik yan te yo mesao.

24 Halibe! Ka alatie:

– Chan xipa, le bax tsoka wilika, hach ma tun xantale, tsoka ka suti, tumen weye, nukuch ts'ulo* yano weye, nukuch iko. Le ken alak tone kahe, es ke tan k–bi, le ken tanko'one, tan k–bi ila max tan kon xano. Tan k–bi an xanti u meya. **B a x e**, teche wa tumen hok'ech yete le bax ku bin ah techa, pwes ma'alo, hach e xana meyatike. Pero le bey le balak tana waik e tux yanex, tana k'aiko teche, yan teche un pe peligrœe u tia u kinskech u yikal te nukuch yuntsilo, tsa wiko weya.

Halibe, le chan xipalo, ka alatie:

– Bik tabake, yalati beyo, bik takeche, ka tsikba ti wa max kena wile te yobe ken (w)okecho.

Helo, le chan xipalo ka ila bey mina'ano. U tataile, komo yohe tun de kos ke animas don Pedro hach tan u yohe hosa swerte, hach malo bu yilik te sastun tux tsoka'ano, ta bin u tata yiknale, ka alatie:

25 «Tux banda bisabu iho? Talene, kin wa teche, nohoch men, wa tumen hel u pa'tale a wosik ten u swerte in u chan iho Basilio tumen letie och ku yaik u kanik meni hache, tux ake k(u) uyik tan u sen tanik. Baxtune, tene ma in wuhle wa he'ele u bisa' mak ti yolale. Le olale in kate ta hostene un pe swerte tie, ka tila xane tux bini.»

– Helo, ka tyala bine nohoch Pedro, pwes hos,

calebasses coupées en deux, celles où d'habitude on boit la bouillie de maïs, où on la délaye aussi, cette même bouillie qu'on lui donnait à boire, voilà ce qu'il voyait sur la table.

24 Voilà ! Et on lui dit :

– Petit garçon, ce que tu as vu, dans peu de temps tu revien- dras (le voir) parce qu'ici il y a de grands seigneurs, de grands vencêtres. Lorsqu'on nous dit d'y aller, nous partons, quand on nous appelle, nous y allons. Nous y allons pour voir qui nous appelle. Nous allons faire notre travail.

Simplement si tu te rappelles de tout ce que nous allons te dire, c'est bien, tu pourras le faire aussi. Mais avec tout ce que tu dis là-bas où tu es, ce que tu chantes comme cela, tu as de grandes chances que la force vitale des pères de la forêt te tue, celle que tu as vue ici.

Voilà donc et on dit au petit enfant :

– Fais très attention, ne va pas raconter tout ce que tu es en train de voir sur le chemin quand tu t'en iras.

Et ce petit enfant on s'aperçut (au village) qu'il n'était pas là. Et donc son papa, comme il sait que le défunt don Pedro sait bien interroger le sort, qu'il voit bien dans sa pierre lumi- neuse où est passée une personne, son père s'en fut près de lui et dit :

25 «De quel côté a-t-on emporté mon fils ? Je suis venu pour te le demander, grand faiseur, pour savoir si tu peux interroger le sort de mon petit enfant Basile parce qu'il dit toujours qu'il veut apprendre à être faiseur ; il dit que là où il va, il entend qu'on l'appelle sans cesse. Mais seulement, je ne sais pas si quelqu'un a pu l'enlever. C'est pourquoi je voudrais que tu interrogés son sort, que tu vois aussi où il a été.»

– Bon, dit le grand Pedro, il faut que tu achètes deux bougies

chen a man ten ka pe kib yete un pe kwarta anis yete u chan pit insyenso.

Le tune tatatsilo ka bini. Ta tyalaha:

– Pwes tene nika in... in hostech un pe swerte.

Ka tu mana le kibo, ka tu mana le aniso, halibe, ka sunahi. Le ka suna iknale nohoch meno, ka alatie:

26 «Teche, yana a mentik un pe nohoch meya u tyaka patak u ka sutu tech beya chan iho.»

Le tun bine chan xipalo, le Baso, tsok tres diyas minaan ch'ak.

Ka tu tsa le u sastun le nohoch Pedro ichile aniso. Ka op u **payalchi***. Tsoku akal tantik, tulakal ikob tsoku payalchitik beyo. Ka tu ka ho'osa, ka tu tichta, ta ka tu ticha beya, hach tsu tohile le kib t'abalo. Ka tilahe de kos ke le chan xipalo tian tux ku toxo kol, tux ku betal un pe cha'chake, le cha'chak ku menta yanti le sastuno.

– Ma'a tu wey ti lu'um ku mentale, sino ke a chan iho wa ik', nukuch Mosono bise.

– Pero bax bet u bisale?

27 «Leti le u k'ay, u k'aïke men, chen e tux ak yano, yan ora'e kex chen tu huna kaaxe tun k'ayik, tan u t'anik hex u tan le nukuch yuntsilobo, pwes letie olalo ka bisa'abi. Be'ora ka bete u menchahle un pe nohoch meya yokole ka patak ilike wa ka ka sututech a iho kuxan*.»

Alibe! ka tyalaha:

– Bax kabet menkexe, k'abet bekexe un pe ho'sa ukul u tya'ale ka patak kasi kex u meyhoh, ka k'atie yumtsilob ku ka suto.

avec un quart de litre d'alcool d'anis et un peu d'encens.

Et donc le père y alla. Et l'autre dit :

– Eh bien, je vais interroger le sort.

Il acheta les bougies, il acheta l'alcool d'anis, voilà, et il revint. Et quand il revint près du grand faiseur, celui-ci lui dit :

26 «Tu vas faire un grand travail pour que puisse revenir ton petit enfant.»

Parce que donc ce petit garçon, ce Basile, il avait disparu depuis trois jours.

Le grand Pedro plongeait son *sastun* à l'intérieur de l'anis. Et il commença à prier¹³, il invoqua, il appela tous les vénédictes comme cela. Et il le sortit à nouveau, il l'éclaira avec la bougie et le tendit devant lui dans la direction de la bougie allumée. Là il vit le petit garçon, là où on faisait le travail de la milpa, là où on faisait un appel de la pluie, là où on appelle la pluie avec le *sastun*, la pierre lumineuse.

– Mais ce n'est pas sur la terre, ton fils est devenu un vénédicté, ce sont les grands Tourbillon qui l'ont emmené.

– Mais pourquoi l'ont-ils emmené ?

27 «Lorsqu'il chante, dit le faiseur, là où nous pensons qu'il se trouve, il y a des moments où il chante tout seul dans la forêt, il les appelle comme on appelle les pères de la forêt, c'est pour cela qu'ils l'ont emmené. C'est pour cela qu'il faut maintenant faire un grand travail pour voir si on peut ramener ton fils s'il est vivant.»

Bien ! Et il dit :

– Ce que nous avons besoin de faire, il faut que nous fassions des prémices pour lui, pour faire le travail, pour demander aux pères de la forêt qu'ils le rendent.

¹³ *Payalchi*: appeler avec la bouche (cf. tome 15, *Vocabulaire...*, article *pay*.)

14 *Kex*: échange, changement, transfert, cf. *Vocabulaire...*, article *k'ex*.

15 Offrande à la terre pour calmer les vécêtres qui y résident, cf. *Vocabulaire...*, article *hets'*.

16 *Beladora*: veilleuse, grosse bougie fondue dans un verre.

17 Feuilles que l'on met habituellement sur l'autel de pluie.

– Halibe! le tatatsilo ka tyalahe:

– Chen a waik to'one, yumen, bax k bin mente, pwes tone k–mentik. Chen ka wa to'one bax ka bet manike, pwes k–manik xan.

Halibe, le tatatsilo ka tu yalahe hach pwestoe u ment tulakal le bax ku albi tie pero u kasoile ka ka kuxlak u iho.

28 Alibe! le nohoch meno ka tyalahe:

– Pwes yana menkex, yan a menkex seys almudes huch, yan a menkex un pe saka de trese ka patak k'atik ti yumtsilobo. Bax kini bete, ka k–bet u(n) pe k'ex* ti, ka k–mentex un pe hets* lu'um.

Halibe! yete le meya'elo, u pata lu ka sutu. Yana kaxtik sinko tulu kax tyala mane. Yana manike sinko un pe le beladora. Yan a manik insyenso pwes yetele helo, k–menkex le meياهو tia kila wa ku ka sutu te chan iho.

Alibe! le nohoch meno ka la man antabe. Ka tyalahe:

– Pwes Konex hets lu'umte.

29 Le tux banda ku betik u kole tatatsilo, ti binobi. Le ka kobo ti u pe lu taslumile ka tu preparartobu mesae. Ch'akobu che'i. Ka u ich tobu le bo u tsa yo le mesa'o. A op u pan u pibi. Hach chak u sihi le no'och meno u pe tyalaha pwes a ihoexe yanu kubu:

– Tsokan le li u tuklale, u ka hosa te yobe tux chabo. Chen ba'axe, pwes, yan un pe sa'kil tsa tie: ma u yalik ti mixmak bax tu yila. Wa tumen tu mukla ma tu yalahe, bin u betu masi meياهو malo tak, mas ma'alo ti lek beka. Baxe, ken taka ihoexe, mix a katkex mixba'ati. Baxe tsente'ex a wilikex tune. Bix

– Bon ! et le père du garçon dit :

– Dis–nous, faiseur, ce que nous devons faire et nous le ferons. Dis-nous ce que nous devons acheter, nous l'achèterons.

Et donc le père dit qu'il était disposé à faire ce que le faiseur demandait mais à condition que son fils revienne vivant.

28 Et donc le grand faiseur dit :

– Vous devez faire moudre six mesures (de maïs), une boisson de treize épis pour que nous puissions demander aux pères de la forêt ce qu'il faut faire. Nous devons faire un transfert, un *k'ex*¹⁴, nous devons faire un *hets lu'um*¹⁵ pour apaiser la terre.

Voilà, avec ce travail, il reviendra. Tu dois acheter cinq volaïlles, cinq veilleuses¹⁶. Tu dois acheter de l'encens ; avec cela, nous ferons ce travail pour voir si ton fils revient.

Ainsi donc, on apporta au faiseur ce qu'il demandait et il dit alors :

– Allons soutenir la terre.

29 Là où le père de ce garçon avait fait sa milpa, c'est là qu'ils allèrent. Lorsqu'ils arrivèrent sur une portion de terre plate, ils préparèrent la table. Ils coupèrent les arbres. Ils arrachèrent les feuilles de *bo*¹⁷ et ils les mirent sur la table. Ils creusèrent le trou pour le four souterrain. Le grand faiseur coupa le bois sec et il dit qu'on allait remettre ce fils :

– Ils ont pensé qu'ils pouvaient le rendre, ils ont décidé de le remettre sur le chemin où ils l'avaient enlevé. Mais seulement, ils lui ont donné un avertissement : il ne doit pas dire ce qu'il a vu. S'il reste silencieux, dans quelque temps il fera de meilleurs travaux que nous autres. Mais

kun segir u man.

Halibe! le nohoch mako ka tsok u tahla le kaxobo, ka tu nakslanta te tu mesa'o, la toko u kume le kaxo, tokbilak ch'oche le kaxo, leili xan ku toko xane.

30 Le tune nohoch meno ka tu tsay sastuno. Ka tu ka ho'ose, ka tu yalahe:

– Pwes, le chan ma'ako de kos ke tsoku ho'osa yo be. Baxe, ma nach tela, ty'a'ani, letie, ma tan u kaxtik tux u bin. Kabet u bin ch'abi.

Helo, le tune nohoch meno ka tyalahe:

– Astu tasale ku pata u yeslantik le hoche'obo. Kabet tu bin ch'abile ka patak pa'iktik*.

Helo, le ulak tsililobo, ka bino te be tux kyalatiobo. Ka bin u yilo chen tan u binoobe, hach ma nats, xa u ximbatobe, le ku yiko ku lik le chan xipa te hal beho, mixbal u chama.

31 Halibe! ka alabe:

– Tux tun bini?

O helanile yan u chan sabukan, yan u lo'che yete lu tab tial u si, binik le ka kaxtabe, mina'an, alibe.

Ka t'aani, alatie:

– Pwes kox!

Le ka alati men un tul ulake:

– Tux bini?

Ka tyalahe:

– Mixtux, chen weyanene.

– Bax ka betik tun buka kin ti yo be, tu

seulement lorsque ton fils reviendra, ne lui demandes rien. Nourris-le et vois comment il va se comporter¹⁸.

Ainsi donc, le grand homme, lorsqu'il vit que les poules étaient cuites, il monta sur la table et toutes les plumes des poules furent brûlées, comme les entrailles, tout cela fut brûlé.

30 Et donc le grand faiseur prit sa pierre lumineuse, il la sortit et il dit :

– Ce petit garçon, il est sorti sur le chemin. Pas très loin d'ici, près d'ici, mais il ne peut pas trouver son chemin. Il faut que quelqu'un aille le chercher.

Et donc ce grand faiseur dit :

– Tant qu'on ne l'a pas amené, nous ne pouvons pas descendre ces offrandes. Il faut aller le chercher pour qu'on puisse ôter la force vitale qui est sur lui.

Ainsi donc, les autres parents allèrent là où on leur disait. Ils allèrent le voir et, comme ils y allaient, tout près de l'endroit où ils avaient commencé à marcher, ils virent que le petit garçon était assis près du chemin, il ne tenait rien dans ses mains.

31 Et ainsi donc ils lui demandèrent :

– Où as-tu été ?

Ils savaient tous qu'il avait emmené son sac de sisal, sa serpette et sa corde pour porter le bois, mais quand ils le trouvèrent, il n'avait plus rien.

Et donc, ils lui dirent :

– Allons-y !

Et un de ses frères lui demanda :

– Où as-tu été ?

Et l'autre dit :

– Nulle part, j'étais juste ici.

– Qu'a-tu fais tous ces jours sur le chemin, cela fait quatre jours

¹⁸ Le jeune enfant, malgré (ou grâce à) sa transgression, a encore une chance de devenir un grand chamane.

19 Neuf tours dans un sens, puis dans l'autre : séquence rituelle qui permet de capter l'énergie vitale puis de la relâcher (cf. analyse, ch.6).

kwatro dyas ikila ta?

– Mixmak!

– Wa tun ku kata wey, ka wa'ati baxten (ma) tun u pata la tale, kyake.

– Mixmak, chen ti huna.

Halibe, le chan xipalo chen ku tuklik beyi bax olati: wa ku tsikbatko, ku kimi!

32 Helo, ka k'osa iknale nohoch meno ka tyalahe:

– Pwes le chan xipalo hach man tats'. Tan u katik ten bix u kana mene. Ka ti walatie: «Mixten in wuhe!» Tumen tene, ma in wuhe bix tin kan in xani. Chen ala ten nukul meyahe le tsatena. Pero ma aletene bix kani be'eti.

Pero beritasa bey tsok u sut tuka'ate. A iho wa, konex ba pach t–be'ora mesa u tial paikex. Le kena tsaich nwebe bweltas tu pach bey noho, tene ken hatsik xan nwebe u paka. Le kena tsaex nwebe tuka'aten tu kawala pach kana sute'exe, to'one, tsak ula nwebe u pul u xan ti ku yaalik.

Helo, le nohoch men bino, ka op u paiktik le chan xipa ti le forma'o: kada un pe bwelta ku ts'aake, ku ha'atsa, kada un pe bwelta ku tsaake ku ha'atsa. Le ka tso'oke nwebe bweltaso, ta op u yoko le chan xipalo.

33 Le ka kata tie bax ten tan u yoko. Ka tyalahe es ke letie, alatie, kabet u hatsa, i alatie ma u tsikbatik bax tu yila.

Helo, le chan xipalo ka tsok u paikta, le ka tyaaale:ma wuihi, ensabe kol, ensabe wahile, pib mentalo, ka (o)p u tsabati. Letie ma tan u cha ku hante tumen letie ma wuhi.

que nous ne t'avions pas vu ?

– (Je n'ai vu) personne !

– Est-il possible que tu n'aies rencontré personne et que tu n'aies pas dit pourquoi tu ne pouvais pas venir avec nous ?

– (Je n'ai vu) personne, j'étais tout seul.

Ainsi donc le jeune garçon pensait à ce qu'on lui avait dit : s'il racontait, il mourrait !

32 Et donc, lorsqu'on l'amena près du faiseur, celui-ci expliqua :

– Et bien, ce petit garçon, il me demandait à chaque instant comment on apprend à être faiseur. Je lui ai répondu : «Même moi je ne sais pas !» Parce que je ne sais pas comment j'ai appris. Et on m'a dit que c'est un instrument de travail, ce qu'on m'a donné. Mais on ne m'a pas dit comment travailler avec. Maintenant que ton fils est revenu, allons faire le tour de la table pour ôter la force vitale. Lorsque nous aurons fait neuf tours vers la droite, je dois aussi le frapper neuf fois et lorsque vous aurez fait neuf tours de plus à l'envers¹⁹, je vais le frapper neuf fois à nouveau.

Et donc le faiseur commença à ôter la force vitale du garçon de cette manière : à chaque tour qu'ils faisaient, il frappait, à chaque tour il frappait. Et lorsque les neuf tours furent terminés, le petit garçon commença à pleurer.

33 Et on lui demanda pourquoi il pleurait. Et il dit qu'on lui avait dit qu'il était nécessaire qu'on le frappe et qu'il ne raconte pas ce qu'il avait vu.

Et lorsque l'on termina d'ôter la force vitale qu'il avait (sur lui), il dit qu'il n'avait pas faim, on lui donna du *kol*, des pains cuits sous la terre pour le nourrir. Et lui, il ne mangait rien car il n'avait pas faim.

Halibe! Tsab le saka tio, yake:

– Si, ya' ti uka tux bineno, nukuch mako ch'ihan tako asta nuk tako nukuch me'exo tun tsako, ten u tial i hante pero tialo tene min waik. Pero si hach ta ya bax kax kinsani, ya bax kol yani. Lelo tene ka hupe xan i (h)aante.

34 Ka alatie:

– Chan xipa, le ba'axa teche, kabet a kalantik ma waikti mix un tu'uli yola beyo pwes le ken terminarnak xantech u tyempo kana kalanti labae, ka hu pu xana mente (le) meya beya bisa bech a wila'e.

– Pero si ma tsab u nukuli meyahi.

– Pwes, kex ma pero teche wa tumen ma ta agwantar te lelo ich hay pe kine ka kimi.

35 Helo, le chan xipalo ka hupu tsol tak baxti tsane bino ti k'at le sakabo, ti lek le kolobo.

– Puro ti nukuch k'ato tsantako. Le chen pelotsi hanke, ku tsabaten ulak. Helo, le chan xipalo tsok ula tsolik bey baxobo. P'el ko ik tu tanahe, ka ila tux chilaho, kimi tu beta. Ma pata u betik mix un pe meya leti. Tumen tu kucha u yikale nukuch yuntsilo tux oksa te ich aktuno. Bey kimik chan un tu chan xipa ku sen k'ayik u k'ayi le cha'chak tux ku man tak chen yan heho tak chen.

Et on lui donna du *saka'*. Et alors il dit :

– J'en ai pris suffisamment là où je suis allé, de grandes personnes anciennes qui avaient de très grandes barbes, ils me donnaient pour que je mange mais ils me disaient de ne rien raconter. Et là-bas, il y avait beaucoup de poules qui étaient tuées et il y avait de grandes milpas. Et j'ai mangé aussi avec eux.

34 Et on lui dit :

– Petit garçon, ces choses, tu dois faire attention de ne pas raconter à personne. C'est seulement après que ton temps soit terminé, après que tu aies fait attention à toi, que tu pourras commencer à faire les travaux qu'ils t'ont emmené voir.

– Mais on ne m'a pas donné d'instrument de travail.

– Même si on ne te l'a pas donné, mais, si tu ne résistes pas pendant un certain nombre de jours, tu dois mourir, voilà.

35 Et donc ce petit garçon commença à dire où ils avaient mis le vin, qu'ils avaient mit le *saka'* dans des jarres de terre, et le *kol* dans de grandes Calebasses.

– (Le *saka'*) on le mettait uniquement dans de grandes jarres de terre. Nous le mangions et après que j'en ai mangé, on m'en donnait encore. Et ce petit garçon raconta tout ce qu'il avait vu. A peine était-il arrivé à sa maison que là où il s'étendit, aussitôt il mourut. Il ne put réaliser aucun travail parce qu'il fut saisi par la force vitale des grands pères méritants, là où il avait séjourné dans la grotte. Voilà comment mourut ce petit garçon qui chantait beaucoup de chants d'appel de la pluie là où il passait, sur son chemin, ainsi.

Texte 38

Les chevaux de pluie

Antonio Pacheco Tun, Tabi, région 3, 7 juillet 1986.

- 1 *Hanlikol*: Je traduis littéralement *hanlikol* par «repas dans sa milpa». Mario traduit par «prémices», «prémices de sa milpa». Ce terme générique est aussi employé par don Tono pour désigner le *cha'chak*.
- 2 Il me semble que la mise en scène de l'incroyance dans un cadre traditionnel indique que celle-ci n'est pas un phénomène récent. Mario est également de mon avis.
- 3 Notre cultivateur a réalisé une milpa en un seul endroit de la forêt. Il est fréquent que l'on réalise plusieurs milpas afin de multiplier les chances de réussite. Il est alors nécessaire de réaliser des offrandes sur chaque terrain.

Version maya

1 Bweno, yan un tu ma'ak min ka kretik cha'chak, ma chu chu kret ku bet ku hanli lu kol, ma chu krertik mix u tsa uku tu kol. Uts beta lu cha'chak tumen u kompanyero bole, chen mi krehtik. Me(n) baxten? Min u kre'ensya ti.

Ka tu bet un pe kole pa'te', pwes, le u tiale (i)cho, mina'an cha'aki, i chu yetkolilobo, yan chake.

2 Bweno, pwes u hoko ton tio pe bo tun beyi kol, u ofender ke yum* chakobo. Te ku letie bax ten ma tu tsaik chak tu kol, tu kil u nal, u yet kolilobo, yax tunben u nal tumen yan cha'aki. Letie chen **banach, banach, banach!** U chen tosa i tsoka'a u beyo mas ku kil u nal.

3 Pwes un pe ti'elo, a lik'e yum chako, ka nakte ho' lumo, u ofender le yum Chako, le ka

Version française

1 Bon, il y a un homme qui ne croit pas du tout au *cha'chak*, l'appel de la pluie, il ne croit pas et ne réalise jamais de repas dans sa milpa¹, il n'offre jamais de boisson. Alors que ses compagnons réalisent scrupuleusement l'appel de la pluie, il n'y croit pas². Pourquoi ? Parce qu'il n'a pas la foi.

Et alors il défriche une milpa d'un seul tenant³ et la pluie n'y tombe pas alors que dans les milpas de ses compagnons, il pleut.

2 Alors il s'avance sur un petit tertre, au milieu du chemin qui traverse sa milpa, et il commence à crier des insultes aux pères Pluie. Il demande pourquoi la pluie ne tombe pas dans son jardin, pourquoi ses épis de maïs sont en train de mourir alors que ceux de ses compagnons sont déjà verts. Comment cela se fait-il que dans leurs milpas il pleuve alors que chez lui, **banach, banach, banach!** il ne tombe que de petites gouttes et son maïs se meurt.

3 Et donc un de ces jours, les pères Pluie, puisqu'il était monté sur le tertre pour les offenser, décident de lui envoyer

lemparare Chako, le ki ku k–hola tu mano, u hanko ts'imne yum chako ti bisa'abi. Chen be ich buts ku bine! Le ka kucho ti un pe lugare mistan, yan un pe mata ya', yan mesa telo', yan mesa telo', yan mesa telo', le ku halke sali, hum!

– Pwes, senyor, hele le ke bax ta'asa, le ku sen ofender to'ona!

4 «Ta bweno!» le ku hoko bin un pe nohoch ma'ak, le sak tu ken u pol, hach ya'an.

– Oye amigo! teche bane ka sen ofender kin meya'o?

– Pwes, senyor, ten xane komo ti kilinale, pwes u masilo'obo, este kuxa'an* u nalo, len tia' tena tu kimi!

– A he, pwes ma'alo! Chen tsente'ex le ma'aka! Pero hats'ex ta'ani! Trese hats' hache.

Tole ka tsentabe, ka tasa' te tan mesa u k'o'ol, saka', wa', i sopa, kax tial u tsenkuba.

Tsu hanle...

5 «Mache'ex, kaxex, hats'ex!»

Ka ka ha'atse!

– Tana wilik tun keban! Kabet a tsentik (h) meya'ho! Teche be'ora ts'a hana, teche ma chen meyah wi'iech? Chen ka ts'a u(n) pe bwena kwenta'e bey xani (h)meya'o! Kabet a ts'enko xane ka pat a wa ta wilik kuxa'an u nalo, mene kompanyerobo, tumen ku tsentu i (h)meyao.

– Ma'alo, senyor!

6 «Bweno! kakat naka hoyo ta kol!»

– Ma'alo senyor!

la foudre, ils le tirent par la main et le hissent sur leurs chevaux⁴. Ils l'emmènent, en s'élevant dans la fumée. Ils arrivent dans une clairière très propre. Il y a un sapotillier, une table ici, une table là et une autre encore là, ils le descendent en cet endroit, hum !.

– Et bien, seigneur, voici la chose que nous avons apportée ! Celui qui n'arrête pas de nous offenser !

4 «C'est bien !» dit en entrant un grand vieil homme aux cheveux tout blancs et très longs.

– Ola, l'ami ! pourquoi offenses-tu sans cesse mes travailleurs ?

– Eh bien, seigneur, mon maïs est desséché. Alors que celui des autres est vivant, le mien se meurt !

– Ah ! C'est bien ! Que l'on donne à manger à cet homme ! Mais qu'on le frappe d'abord ! Il faut le frapper treize fois.

Puis ils lui donnèrent à manger et ils apportèrent sur la table de la bouillie de roucou, de l'eau de maïs, des pains, de la soupe trempée, de la poule, afin qu'il mange.

Quand il eut fini de manger...

5 «Qu'on l'attrape, qu'on l'attache, qu'on le frappe !»

Et ils le frappèrent à nouveau !

– Tu es en train de le voir, pêcheur ! Il faut donner leur nourriture aux travailleurs ! Maintenant tu as mangé, est-ce-que tu travaille le ventre creux ? Eh bien, tu te rends compte maintenant que mes travailleurs non plus ! Ils ont besoin que tu leur donnes leur nourriture ! Et si tu vois que le maïs de tes compagnons est vivant, c'est parce qu'ils nourrissent mes travailleurs.

– C'est bien monsieur !

6 «Bien ! et maintenant, va irriguer ta milpa !»

– Bien monsieur !

4 Les pères Pluie tirent l'homme par la main. Ce détail met en scène un vécu mythique lié à la chute de la foudre.

5 Les vents du nord sont associés aux pluies d'hiver, peu fertiles et précédant la période de sécheresse. Les pluies d'été, fertiles et bénéfiques, viennent de l'est.

– Ka (h)ola cha'e, ye ya ts'imin, e yan u chunche'o.
Kilik bine me(hen) negro ts'imin bo ma bey x-kubul ha' ilobe! U natsa tiknale, ku bay ku chikin, sa'akte! Sutkuba telo, lo mismo! Mu cha'ak (!)eti u ma'achlo. Chi kun tu tun bine, tonton... hach bey koha'ane.

– A! lin, leti ela, lela u cha'akin machke!

Tras! ka tu macha! Ah! le ku nak'a! Na ka tu titkuba le chak, tune le ka lik'o!

Timoteo: T'up*, Chak ik'al* tu peksa!¹

7 Tono: Ka tu hu'yi u chan chu' chupa'ano, ka tu hentanta xana, ala! ka nake ole ts'imno. Hala, ka op u bine, ne ka tu titkuba u ts'imin, le ka lik'e tu munyalilo, a le chen tu tux ku yotke tsimno, tsu bin!

Puro nortes ik* ba'alo*, bey chak ikale, hum! nortes e u chakilo, tosailo, ba ku he'elik! Tan xi banda i bini, ma tu banda lu kol bini!

Ocho dias bi ha'ane, ka su'una'a ts'imin tuka'ateno, hak chintuba.

8 Kyalatie:

– Bixtun, keban, ta hoya ta ko'olo?

– Senyor, xi tene ma tin wila tuxan in ko'oli!

– A, bix tun a waik ka desyar ka xik hoyabi? Pwes ti tux ta te hoya, tanxi a tux binex! Kox, hatse'ech!

Me ha'ats'e, ha prepararta bu hane: sopa, k'ol, saka', kax... hop u hana.

– Va choisir ton cheval parmi ceux qui sont au pied de l'arbre.

L'homme vit de petits chevaux noirs, semblables à une eau brillante ! Il s'approcha de l'un d'eux, celui-ci coucha ses oreilles, il avait peur ! L'homme se tourna de l'autre côté, la même chose ! Ils ne se laissaient pas attraper. Il en vit un alors qui était incliné et qui semblait malade, comme cela.

– Ah ! celui-là, il se laissera approcher !

Tras! et il l'attrapa ! Puis il le monta. Alors la pluie se mit à tonner et ils s'élevèrent !

Teniente : C'était le benjamin ! Le cyclone, voilà ce qui a frappé !

7 Tono : Et il prit aussi sa gourde de pluie et il la jeta sur le cheval, ala ! et il monta sur le cheval. Et lorsqu'ils commencèrent leur voyage, le cheval fit retentir le tonnerre. Il s'éleva avec les nuages et s'en alla à sa guise !

Il provoquait des vents du nord⁵, des sortes de cyclone, hum ! de grosses pluies et de petites pluies venant du nord, il en faisait des choses ! Au lieu d'aller du côté de la milpa de l'homme, il allait du côté opposé !

Ils furent partis huit jours puis le cheval revint, il descendit rapidement de lui-même.

8 On lui dit :

– Alors, pêcheur ! Tu as irrigué ta milpa ?

– Seigneur ! moi non plus, je n'ai pas trouvé le chemin de ma milpa !

– Et pourquoi disais-tu que tu désirais l'arroser ? Je t'ai envoyé l'arroser et tu as été d'un autre côté ! Allez, frappez-le !

Ils le frappèrent puis ils lui préparèrent son repas : soupe, bouillie de roucou, eau de maïs, poule... et il commença à manger comme cela.

9 «Helo', xena hoya tech u kole maka! Pero yana biske'ex tsu hana beyo!»

Tana wilik tun teche! Ma meyane'eche wihe'ex! Ma meyana'eche wa ma yana hana? Chen ka tsa kwenta'e beyi in (h)meyaho xa(n)! Kabet ta tsentko, ka patako u meyaho xa(n)! Mixba ka krertik tech! Mix uk'ul, mixba ti ka interesar ka ba, helo, ma tu yan tu nalina kol! A'ora, be'ora tsa ko ta'asa hoya, u ka hoya bula kol!

10 Ala! le ku ensiyarta le chan ts'imno, le ku nakchinkuba le yum Chako, le ku kola tu kabe u hankela. Le ka ti'tubae chak, le ka lik'e, chen be ich buts ku bine! Le la lampanare chak be ichilo kol, le ku he'k'e sa' tu ka tun de fwera cha'abe!

Male kilik tune saaki be ha' ich u kol. Le ha tia lun pit mas tyempo'e, tai tu igwal tu nal yete le nalo ucho ku hoyatalobo.

Entonses ka tun u cha' interes, interesarkuba ti cha'cha'ak, ku ts'a ukul, ku bet u hanli lu kol, hasta ka an yu kre'ensya, bweno!

Mario: I tun nak u chan istorya beyo!

9 «Et maintenant, allez arroser la milpa de ce monsieur ! Mais emmenez-le également, il a fini de manger comme cela !»

Tu vois ! Tu n'as pas travaillé et tu as faim ! Tu ne travailles pas sans manger ? Et bien tu dois te rendre compte que c'est la même chose pour mes travailleurs ! Ils ont besoin que tu les nourrisses pour pouvoir travailler ! Tu ne crois en rien ! Tu n'offres pas de boisson, tu ne t'intéresses à rien et c'est pourquoi tu ne trouves pas de maïs dans ton jardin ! Et donc maintenant, mes travailleurs t'emmènent arroser ton jardin, maintenant vous allez l'arroser !

10 Et ils sellèrent le petit cheval et les pères Pluie s'élevèrent dans le ciel en le tirant pas la main. Et la pluie tonna à nouveau et il s'éleva, seul, dans la fumée ! En faisant tomber la foudre dans sa milpa, les pères Pluie lâchèrent l'homme sans ménagement, ils le laissèrent tomber⁶ !

Et alors il vit que tout était arrosé. Et au bout de quelque temps, ses épis étaient presque de la même taille que ceux qui avaient été irrigués auparavant.

Alors il commença à s'intéresser, il commença à participer aux *cha'chak*, il offrit de la boisson, un repas dans sa milpa et il finit par avoir la foi !

Mario : Et son histoire se termina de cette manière !

6 L'homme revient à lui après son vécu mythique.

Texte 45

Le cheval qui sauta le cénote

Anselmo Canche Canul, Tabi, région 3, 1980.

Version maya

1 Chen mina wa le tumen tin t'an beyo weye le tumen oli... oli bi kubik tobo teneno le ole alo maso este... espanyol.

Le kah weya u kaaba en Maya Chu'ts'onot'. Ka'ak ilia tal u deskubrir tale tumen un tu' espanyol, pwes ese espanyole ka tu yalale hats'uts*¹. Pero yan u tu' senyora kichpam. Yan u yichan, ka tu yalah tie:

– Bix u modo u chak kin pata weye? Ka taken weye, nikin met u pe fyestae, ka ok u paye* le wacho, le wichemo le ku kimle, kin bin ta wete bi... Espanya!

Tin wa techo... este?

2 Ka tu yala beya:

– Ma'alo! Ye lin paykbe wacho, in wayti ku paya wacho. Ka biske?

– Kin biskech!

Ka ments be ka tu yaala beya:

– Te tin ts'ela, ti ka antali.

Version française

1 (Ici) il n'y a plus rien, et je suis en train de parler comme cela, ici à cet endroit, parce que il s'en est fallu de peu, il s'en est fallu de peu pour que tout soit donné, pour que tous nos biens soient donnés à cet Espagnol.

Ce village ici, en maya son nom est Chu'ts'onot', le cénote gourde¹. Un Espagnol est venu voir ce village et le découvrir. Et cet Espagnol a dit : «C'est beau». Mais il y avait une femme, vraiment jolie ! Elle avait un mari, et alors l'Espagnol lui dit :

– Comment faire pour que je puisse rester ici ? Pour rester ici, je vais faire une fête, et ton mari entrera pour toréer une bête, il mourra et j'irai avec toi... en Espagne !

Tu vois ce que je veux dire ?

2 Et elle lui dit comme cela :

– C'est bien ! Je vais l'obliger à toréer ce taureau, je vais lui dire qu'il combatte ce taureau. Tu m'emmèneras ?

– Je t'emmènerai !

Il confirma ce qu'il avait dit comme cela :

– Tu restera ici à mes côtés.

1 L'intérêt de cette version est qu'elle est la seule à mentionner l'ancien nom du village de Tabi, en relation avec le symbolisme de Pluie (cf. analyse, ch.3). On trouvera des versions différentes et plus détaillées dans les autres volumes (cf. tome 3, corpus, texte 16 et tome 4, texte 10). Une première version de ce texte (transcription et traduction) figure dans mon ouvrage, *Les rêveurs d'eau*, (1983) 1985.

- 2 Il s'agit du maître du bétail, incarné ici sous la forme d'un vautour. C'est pourquoi il dit «torée-moi», car pour devenir un bon torero, il faut passer un pacte avec lui et le toréer sous la forme d'un taureau (cf. tome 4, corpus, texte 10).
- 3 Don Anselmo fait une ellipse, on se retrouve directement lors de la fête, au moment de la corrida.
- 4 Nom propre ?
- 5 Don Anselmo oublie de préciser que ce qui apparaît c'est l'empreinte du sabot du cheval, que l'on peut voir encore aujourd'hui, sur le bord du cénote.
- 6 Le nom est maya mais il a été donné par l'action de l'Espagnol, voilà pourquoi don Anselmo parle de nom espagnol.
- 7 On peut penser que l'Espagnol est ici identifié au Diable, comme dans le récit du village du Diable, où le démon sous la forme d'un serpent *chayil*, séduit une femme et l'emmène chez lui (cf. tome 3, corpus, texte 22).

Ka tu yale ch'omo, ka tal un pe ch'om u hole le posteo, ka tu yalahe:

- Payani, ma ti kinskech! Tumen a...a watane u katka kinkeche ka patke Espanyol!
- Ma'alo!

3 Entonses ok payk tu syete wakach, ku payke. Entonses le ka hok yalkabi wakche, le ku kucha-le a huhun tuli tun kakat tu bak.

Entonses ka tu Chalino bino ku frente te um pe ts'onoto. Entonses le maka ka tela mina modoe a tu si'ta'e. U chikin kaye le ku bin, le ke mante pache ts'ono'oto, pwes ma tu alkansarte ka tu si'ta'e le ts'onoto ka chikba.

- Entonses ka tu yala beya:
- Ali'be, ts'ooku kimi watan, bax ku desiarta!

4 Pero leti bakane Espanyole antes hoole, ka tu echarta: ka tu yaale le Chu'ts'onot', hach lehiti-mo maya, pwes belae ma Chu'ts'onot', desde ka deskubriirta Espanyol, belae' u kabae' Tabi. Tumen way tabine ku ta'. Tabi, tumen tu chahe senyora hahta' beyo.

Pero tio le asegurare, ka tu ya u kinsk... u kinsk le ichemo pero ma kimi.

Istoria le Chu'ts'onota, be'orita, en maya anile, en kastiyano, Tabi.

Et voilà qu'un vautour-urubu arriva, il se posa sur le sommet d'un poteau et dit :

- Torée-moi², je ne te tuerai pas ! Car ton épouse veut que tu meures pour rester avec l'Espagnol !
- C'est bon !

3 Alors il entra dans l'arène et toréa sept bêtes³. Alors le (dernier) taureau sortit en courant et vint encorner chacun (des deux amants) sur une de ses cornes.

Alors les deux Chalino ⁴ arrivèrent en face du cénote. Et le mari n'eut pas d'autre solution que de sauter. Car il ne réussit pas à atteindre la rue qui passe derrière le cénote, à l'ouest, il sauta le cénote et elle apparut (l'empreinte)⁵.

- Et il dit alors comme cela :
- Voilà, mon épouse est morte, c'est elle qui l'a voulu !

4 Mais il faut rappeler que cet Espagnol avant de sortir, il avait jeté un sort : il avait dit que ce village que l'on appelait Chu'ts'onot', «le cénote-gourde» en maya légitime, et bien aujourd'hui, ce n'était plus «le cénote gourde». Depuis que l'Espagnol l'avait découvert, aujourd'hui, son nom espagnol était *tabi*, «prise»⁶. Car ici à Tabi, le village «prise», il est venu. Tabi parce qu'il a réellement pris cette femme, comme cela.

Mais pour en être sûr, quand il (l'Espagnol identifié au diable-taureau⁷) dit qu'il allait tuer une femme, il dit qu'il allait tuer aussi le mari, mais le mari ne mourut pas.

Voilà l'histoire de Chu'ts'onot', le cénote-gourde, maintenant en maya comme en castillan, il s'appelle Tabi.

5 Wa a tu kreta u ma ilbi.

Le ts'imni tu si'ita, le wacho ma tu si'iti. Ti bine este le... bweno... ete le kaso istoryae Tabi.

Yan kolebile te iche ts'onoto, ti ku yilahi. Pero chen de bes en kwando, max u swerte, maya, max u swerte. Ku yilik u kaba Kolebi Natibidad, u kaba Kolebitabi.

Le haho lete istorya!

5 Si vous ne le croyez pas, c'est que vous ne l'avez pas vu.

Le cheval a sauté, le taureau n'a pas sauté. Voilà comment est arrivée bon... avec ce malheur, l'histoire de Tabi.

Il y a aussi une Vierge à l'intérieur du cénote, on l'y voit, mais seulement rarement, celui qui a de la chance. En maya, on dit quelqu'un dont c'est la chance. On la voit, son nom c'est la Vierge de la Nativité, son nom c'est la Vierge de Tabi.

Voilà comment elle est, cette histoire.

Texte 53

Le rituel du *tup k'ak'*, l'extinction du feu, aujourd'hui¹

Mario Ewan Chan, Antonio Pacheco Tun, Anselmo Canche Canul, Timoteo Dorantes Gamboa, Tabi, région 3, juillet 1986.

Version maya

1 Mario: Beyxan tun letie... le *tup k'aako*^a...ya wa wuhe xano chan istorya u pa'ata xana tsikbatke, ka u patak mas chan... pata al tanto e bixi...

Antonio: Wa telo...

Mario: Tech, tech...

Antonio: A, *tup k'ak'*...

Mario: A, *tup k'ak'*.

Antonio: Pwes le *tup k'aako*^b, ku betale, le Chakobo ku kaxta kwatro yet u muchilo'. Pwes leti yan un benta lu kanchiki, yan u yantalo u muchi xan, yan u preparata xan kwatro kax, mehen* poyo, mehen takobe tia chakbi ti'e nohoche'o. Pwes le men yan u kaxtik tun ka pe a tresa ta', beta ku nak'a, entonses u kolokar un pe santa krus tserena^c, tse k'aako...

Version française

1 Mario : Et également le *tup k'aak'*, l'extinction du feu, si tu en connais un peu l'histoire, tu peux nous la raconter pour que nous soyons informés...

Antonio : Commençons par lui...

Mario : Non, toi, toi...

Antonio : Ah ! L'extinction du feu...

Mario : Oui ! L'extinction du feu.

Antonio : Pour ce qui est de l'extinction du feu que l'on réalise lors du *cha'chak*, il faut rechercher quatre pères Pluie avec leurs grenouilles. Et celui qui va faire le *kanchik*, on doit aussi lui trouver sa grenouille, et on doit également préparer quatre petits poulets afin de les cuisiner pendant la nuit. Et le faiseur doit rechercher deux fois treize baguettes de *tahonal*² de manière à obtenir cette grosseur (*il indique avec les doigts environ dix centimètres de diamètre*). Il installe une sainte croix à côté du feu...

- a Variante libre pour *k'ak'* ; Mario (mais aussi Antonio, cf. note 2) allonge la voyelle et efface la glottalisation du *k*.
- b Variante libre pour *k'ak'*.
- c *Tserena* pour *tselena* : le l devient r.

- 1 Il s'agit d'un extrait de la discussion organisée lors du tournage du film « Danser et chanter la pluie qui tombe », on trouvera le reste de la transcription et le contexte de la discussion au texte 71 de ce même volume.
- 2 *Tahonal*, on dit aussi *tah*, fleur jaune qui éclot en janvier – dont les tiges sont donc bien sèches en juillet-août, époque du *cha'chak* – et qui est une des principales plantes mellifères de la forêt yucatèque (Cf. tome 15, glossaire).

- 3 On le traduit aussi par «policier», il est celui qui veille à la pureté rituelle des participants et qui châtie, le cas échéant, les fautes. L'ongle est la partie agressive de la main ; cette métaphore provient sans doute de la relation entre Chak et la main, signe du vent et de l'énergie vitale *ik'* (cf. analyse, ch. 2).
- 4 Le film (cf. corpus, doc. 66) présente une variante : la grenouille, une *ot'much*, chante aux côtés du *kanchik*. On notera que *k'ax* est un homophone de *k'ax*, «déféquer», terme employé pour indiquer la chute de pluie.

(interruption due à un changement de bobine)

2 Teniente: ... u ts'o'oke ku kinse le kwatro kax...

Antonio: Bweno, ka pe parta a trese ku kaxa tumene h—meno*, ku beta lun pe' krus, entonses ku hu'upo tun un pe banda tu ka be beyxan tulaka beya. Yan u tsak un pel u chan payable* tial u sutik, yan u tabik ka mat... bweno.

Pwes lelo! tyan tune le, le ku lu i-chakilo yete lu u payab, i ku hats' le Chako xano tia'ano u bi ete le muchilo'.

Le *kanchiko* bey waliko.

Entonses myentras tun ku sutle k'ak, tun tu table u punta i taho, tu sutla tu ka pe banda'ilo,

3 pwes tielo, ku puts le kanchi'iko, ku bin. Ku ma(n), leta tumene le Chako men u laso xan de payab.

Bweno, pwes, pu'utse, bini... yan u chan pito tune de yich k'ax, ku yustik... Pwes kon holan u bey te k'aax beyo, pwes chen a wuye beyi ku t'a'ana. Ku bine Chako iko, chen u yakabe i banda ku ta'ana, u ka sute le Chako iko... Puro bweltas ku tsaik! Puro bweltas ku tsaik! Ku yotke, ku mas natsale. Ku xu'ulo tun u yuske chan kaxo, pwes le kun u yote balakore, ku tal u ku buba wa ma chuki. Wa tumen chuk xan le in tasa ke, tun ha'ats'a, tun ha'ats'a, uy k'usa'ale, ku kaxa tu chune mesa le k'ak'e, men k'axke chik be le *kanchiko*. U tsaik tun u chu'e yum* Chakobo, ko le rosyarko tune k'ak'o.

(interruption due à un changement de bobine)

2 Teniente : ...après avoir tué les quatre poulettes...

Antonio : Bon, le faiseur fait donc deux paquets de treize tiges, il fait donc une croix et il met le feu aux paquets à chaque extrémité. On doit y attacher une petite liane d'appel, de ces lianes spéciales pour le travail du faiseur. Avec cette liane on fera tourner les paquets pendant qu'on y mettra le feu, car il faut y mettre le feu de deux côtés. Bien, comme cela ! Et il y a donc celui que l'on appelle *i-chak*, l'ongle³, il a donc dans les mains le fouet fabriqué avec des lianes d'appel avec lesquelles il va fouetter les pères Pluie qui vont partir avec leurs grenouilles.

Et le *kanchik* est debout, comme cela.

Et donc, pendant que l'on fait tourner les paquets de tiges de *tahonal* enflammés des deux côtés,

3 le *kanchik* s'échappe, il s'en va. Alors les pères Pluie s'élancent à sa poursuite afin de l'attraper avec leur lasso, car les pères Pluie ont aussi un lasso fabriqué avec une liane d'appel.

Donc il s'est échappé et il s'en va... il a un petit sifflet fabriqué avec le fruit d'un arbre appelé *x-k'ax*⁴, et il souffle dedans... On a préparé auparavant de petites brèches dans la forêt tout autour, et tu entends là-bas «parler» ce sifflet. Alors les pères Pluie s'élancent à sa poursuite, arrivés à l'endroit d'où venait le son, ils l'entendent de l'autre côté, ils s'élancent à nouveau pour le trouver... Ils tournent ainsi sans arrêt ! Si le *kanchik* le veut, il se rapproche davantage. Et lorsqu'il termine de souffler dans son petit sifflet de *x-k'ax*, alors il se rend si on n'a pas réussi à l'attraper. Mais si on l'attrape avant, on l'amène et on le frappe, on le frappe et on l'attache au pied de l'autel où se trouve le feu, on l'attache là sur son chemin. Et alors les pères Pluie prennent leurs gourdes et arrosent le feu, ils arrosent le feu.

4 Le k'ak tabalo rosyarbi, ma tu bin u pakili, rosyarbi, rosyarbi, rosyar bey u k'axa chake! ah! Entonces le in lah tupke k'ak tun beyo, entonces ku bino, ku ta tun tu chun mesa, pwes tu chune mesa tun beyo, le kanchi'iko k'axan.

A, le ku liki yax Chak k'atate:

– Kanchik, bax kin u tsaik chak?

Mu t'an.

Ka tu Chak – **te pen!** – ku ha'ats'a...

– Bax kin u tsaik chak?

Mu t'an.

Yox tu Chak:

– Bax kin ku ts'aik chak kanchik?

Mu t'an, **te pen!**

5 T'up* Chak ku hosku t'an. Xu'uke, **te pen! te pen!** ka pak...

– Bax kin u tsaik chak kanchik?

– Sama!

Bweno, sama lu tsaik chak.

Pwes tsokan u terminar belo. Entonces ku patak kaxlik leti te chun mesa'o, u ka tun ts'enbi le Chako ete le muchobe. Wa halbi tu yox kaxo tun beyo.

Un ka tu uchi hanlo tulak lu bake tune ku pulu te kanchik te yan a mesa. U ti ku^d hanki... Ku machke, **Kalats! kalats! kalats!** Ku kuxik, tumen beyani balche' tratado i le momento, kulub chak, kanchik, bweno, ti'elo.

E in tso'oku k-tun beyo, entonces ku lah liklo tun beyo, entonces ku hanta tune kax en heneral tuno. U to'oxo tune, kaldo ile kaxo tie le ula kabo, yano tsu yikobe tupk'ako. Ku chaba tune le kanchiko.

Ts'oke festeo beyo, tsoke festeo beyo...

4 On ne va pas l'éteindre d'un seul coup, mais il faut l'arroser, l'arroser, comme si la pluie tombait ! Ah ! Et lorsque tout le feu est éteint, alors ils se rassemblent autour de l'autel, au pied de l'autel, là où le *kanchik* est attaché⁵.

Alors le premier père Pluie s'avance et dit :

– *Kanchik*, quel jour va-t-il pleuvoir ?

Il ne répond pas (et il le frappe, **tepen!**)

Et le second père Pluie – **tepen!** – le frappe aussi...

– Quel jour va venir la pluie ?

Il ne parle pas.

Arrive alors le troisième père Pluie :

– Quel jour va-t-il pleuvoir, *kanchik*?

Il ne parle pas, **tepen!** (Il le frappe à nouveau.)

5 Le benjamin des pères Pluie va réussir à le faire parler. Il s'approche de lui et le frappe, **tepen! tepen!** deux fois !

– Quand va-t-il pleuvoir, *kanchik*?

– Demain !

Bien, la pluie viendra demain.

Tout est donc terminé comme cela. Alors on laisse le *kanchik* attaché au pied de l'autel, puis les pères Pluie et leurs grenouilles vont se nourrir. Ils prennent leur repas de poule comme cela.

Lorsque le repas est terminé, on jette les os au *kanchik* sous l'autel. Il les mange là... il croque les os, **kalats! kalats! kalats!** Il les mastique, car ils le traitent comme un animal à ce moment, raton laveur de pluie, «coati fertile» *kanchik*, c'est son nom⁶.

Et donc, lorsque tout est terminé comme cela, alors tous mangent la poule, tous la mangent. Et on répartit alors le bouillon de poule à tous les présents. Et le *tup k'ak'*, «l'extinction du feu», doit finir. On a attrapé le *kanchik*.

Et la fête se termine comme cela.

d Autre possibilité : u *tsik u hanki*.

5 Variante présentée par le film (cf. corpus, doc. 66) : les pères Pluie arrosent le feu avec leur gourdes mais ne l'éteignent pas. C'est le *kanchik*, suivi de son *ot much* qui l'éteint avec sa propre gourde.

6 Je transcris ici un échange avec Mario :

Michel : – Le *kanchik* a-t-il l'apparence d'un raton-laveur ou est-il autre ?

Mario : – Oui, c'est le raton-laveur lui-même. Simplement, c'est un animal vencêtre. Si tu lui donnes la chasse et que tu le tues, je crois qu'il amène avec lui ses grands-parents pour manger ton maïs ! Si tu arrives à l'attraper avec tes chiens, son corps est rempli de vers ! Il est de vent ! Bon, ce n'est pas un vencêtre mais il héberge un vencêtre maléfique !

– Et le mot *kanchik* ?

– Cela veut dire quatre fois coati.

– Mais cela n'a pas beaucoup de sens, c'est un raton-laveur et cela ne peut pas être...

– Il a plus de pouvoir que le coati, quatre fois coati (*kan* peut signifier quatre), il a plus de pouvoir que le coati...

On verra que don Seb de Tibolon distingue, quant à lui, *kanchik* et *kulubchak* et traduit *kanchik* par serpent-coati (cf. analyse, ch. 5).

Texte 54

Le K'ex* et le tup k'ak': l'extinction de l'ancien sur la collineAnonyme, Dzilbalche', région 5, XVIII^e siècle¹.

a Omission du *ts'* dans la transcription de Barrera alors qu'il figure dans le manuscrit, sans doute une erreur typographique.

- 1 Extrait de Alfredo Barrera Vásquez, *El libro de los cantares de Dzilbalche'*, chant 12, p. 112-118. La transcription a été revue d'après le manuscrit (d'après l'édition de Alfredo Barrera Vásquez qui en donne la photocopie) et modifiée pour l'harmoniser avec les autres textes de ce livre. Pour l'écriture originale, on se reportera au travail de Alfredo Barrera Vásquez (*op. cit.*). Cette traduction se fonde sur la traduction en espagnol de Alfredo Barrera Vásquez avec quelques modifications effectuées d'après le texte maya. Elle a été publiée une première fois dans mon livre, *Entre métamorphose et sacrifice*, p. 141-142. A part quelques légères modifications, les deux versions sont identiques. Dans la version maya j'ai suivi la disposition du manuscrit, la traduction française essaie de s'adapter au sens et au rythme du poème.
- 2 Titre de noblesse mais aussi, peut-être, serpent mythique qui descend recevoir le sacrifice (*cf.* glossaire, tome 15).

Version maya

K'iiliis Tuup Yok' wits

K'aman k'intu haal kaan t chi
 k'in tunk'ul h–huub yetel
 sakatan tiit h–hoops x-k'ay
 luuch xiix tun tulakal (pax)
 tut tasahal ts'ok^a x-p'iitum
 ku bin u k'uuchul tu tan leil
 popilnah yum* ah haukan
 tianxan h–hol poop yetel
 h–ch'aakoob bey yum ah **ku**
 leel* yetel u am tahats'aob
 ts'u k'uchul h–pax k'ayoob
 h–paal ts'amoob h–ok'otoob
 h–walak' sut ts'siit'oob bey
 h–p'uus yetel nak yaob
 tu lakal u **winikil***... tal tu
 pach ah ahaukan tu kimak
 olil ku beetabil tu ch(u)mk
 k'iwikil leil k kahtalil

Version française

L'extinction de l'ancien sur la colline

A l'ouest le soleil décline dans les jupes du ciel
 le tunkul, la conque, le zacatan sonnent
 et on souffle dans la mélodieusealebasse.
 Tous sont choisis.
 Ils sont venus.
 Puis en bondissant
 ils se dirigent vers la maison de cérémonie
 où se trouve le *ahau k'an*², serpent royal
 là se trouvent aussi le maître de cérémonie
 les Chak, maîtres de la pluie
 ainsi que le père *ah k'uul*, le ministre, l'homme sacré, et ses aides.
 Sont venus aussi les musiciens et les chanteurs
 les comédiens, les danseurs, les contorsionnistes et les acrobates.
 ainsi que les nains bossus et les spectateurs.
 Toutes les personnes
 sont venues au devant du *ahau k'an*, le serpent royal
 pour la réjouissance qui aura lieu au milieu
 de la place de notre village.

ts'u h–oop'ol yookol k'in tu
 h–aal na kaan tu tii bit
 (ta)al u hoop'ol lail x?^c
 ?^b pom?
 yum kaan k'amiik u buuts'
 k'ak' u tial u chiil t–ku yiich
 yum k'un koneex koon t–chum
 yaax che koox ts'aik k–k'eex
 u tial tumben haab ts'ook
 ts'ookil u maan yaayaa^c k'inil
 koonex u muulail tambalil
 kahalil koni lak'in u ts'ay u
 xokomcheil k'iliis k'aam k'ak'
 yook'ol wits tal seeix
 tu lakal baal tumben
 puleex tu laakal baal
 h–uuchben yum k'u* ts'u
 ts'iik kah k–mans u lobil
 k'in way t kahalil tumen
 u kah tal u laik' k'in
 u laik' winal
 u laik' haab
 u laik' k'aa tum u tial
 u tal u chukpahal un
 k'aal haab utial h–k'a
 tum kooneex k–ts'ailk
 tumben xuul tum tu hol
 kah nahil k kaaxtik h–sak
 tuniich u tial keesiik
 u laak' haab ts'u^d man...

Lorsque commencera à pénétrer le soleil
 dans les jupes de la surface du ciel
 ce sera le moment approprié pour commencer ?
 l'offrande ? du copal ?
 Le père Ciel reçoit la fumée du feu
 afin de brûler le visage du père Soleil.
 Allons, allons au tronc du *yaxche'*, le premier arbre
 allons donner le *k'ex**,
 celui qui assure le passage de la nouvelle année,
 car déjà les jours douloureux sont passés.
 Allons nous réunir dans le village
 allons à l'est
 placer le pilier de bois de l'ancien qui reçoit le feu.
 Sur le tertre,
 apportez toutes les choses nouvelles
 jetez toutes les vieilles choses.
 Père Dieu
 nous a offert que passent les mauvais jours
 ici dans ce village
 car d'autres jours vont venir
 d'autres mois,
 d'autres années
 d'autres vingtaines d'années
 pour que se complète un cycle
 pour un *k'atun*.
 Allons déposer une nouvelle pierre terminale
 à la porte du village.
 Cherchons une pierre
 une pierre blanche
 pour indiquer qu'une autre année a passé.

On notera la variante libre *k'an* pour *kan*.

b Mot illisible.

c Autre possibilité : *yahyaa*.

d Cf. note 3.

Texte 60

La fin d'un mauvais vent¹

Timoteo Dorantes Gamboa (dit Teniente), Tabi, région 3, 15/10/1983.

Version maya

1 Chen de repente bine tu ment un pe ya'axkin ti un pe lu ho' ts'ono'ot. Pero tsitsike ku pul u sohloh^a, ku pulo. Le ke like chako, ku bin tanche ku bin kacha un pe, un pe ik'* hach ta kam yane.

Pwes che de repente, ka bin un pe ts'on. Ka bin tu yilahe te bin chakano yan un pe mak wakbale.

– Iho, tan wa ma ts'on?

– Tan, senyor!

– Ma'alo, iho! Bweno tene in k'ate, kin ila^b wa kumplidoex yetele ts'in wikech bela'e. Tsokex mehimakeche beyen. Weye, nin ka ku logrartik mixba. Nun ka ku lograrke otsil mak weye, la ku perderoba. Pero in ka tin wile... teche ts'onech?
– Ts'onen, senyor!

2 «Entonses ma'alo. Tumen kin wateche le waya, le ken hin titinba las onse de la manyanae, le ku hol u pe balche' wey ts'ono'ota, u k'asi* le

Version française

1 Au bord d'un cénote, il régnait une grande sécheresse mais l'endroit où tombaient les débris d'écorces et les feuilles sèches était très propre, là où elles tombaient². Lorsque la pluie se levait, elle allait dans un autre endroit car il y avait à cet endroit un vent très fort.

Or un jour passa un chasseur. Et il vit que sur la pierre il y avait une personne debout.

– Fils, tu vas chasser ?

– Oui, monsieur !

– C'est bien, fils ! Bon, je voudrais savoir si tu es un homme de parole, comme je te vois en ce moment. Car tu es un travailleur et moi aussi. Mais ici on ne peut rien obtenir. Aucune de ces pauvres personnes (qui font leurs milpas ici) ne peut obtenir de récolte, tout se perd. Mais je voudrais savoir... tu es un chasseur ?

– Oui je suis un chasseur, monsieur !

2 «Et bien, c'est une bonne chose. Parce que je vais te dire qu'ici, lorsque je tonne à onze heures du matin, il sort un animal, ici, dans ce cénote, le mal de ce cénote, un vencêtre

a Autre possibilité : *sohol*.

b Forme abrégée de *ka in wila*.

1 Enregistré dans le bus qui mène à Mérida après que Teniente me l'ai raconté sans enregistrement. On trouve une variante de ce texte dans le récit «La muerte de un *k'ak'asbal*», adapté par Luis Rosado Vega (*El alma misteriosa del Mayab*, 1934, p.236-241).

2 En raison de la forte sécheresse, le bord du cénote aurait dû être encombré par les restes de feuilles sèches et les débris d'écorce mais le vent qui repoussait la pluie nettoyait aussi ces restes.

- 3 Il s'agit d'anciens modèles de fusil où l'on chargeait d'abord la poudre puis la balle.

ts'ono'ota, un pe ik' ku wo'oho ku pulke chaka tanche lugarilo. Tin mentik yete le rayoso, tin menku posible in kinsik, pero matan. Ku yoko tu tan bin u lugarobe, ma tin kinsik! Pero in k'at tin wile wa tumen de akwerdoex tin ka waik ts'onecho. Las onse, ka preparar ta ts'on ma'alobo, le ken i titinba te chun ka'ano, le ken a wilu hop lu(n) tu mak te'ela mak, mu chak... ma chak saki tia, a ts'one, ma, ma kristyano, yetu chan xik, le ke oku titkuba, bey u abanikarkuba. Le ku woh lu pe ik' u temeridad kami, ku pulke chak yoko buka tux... Le kun u ka'ato.»

3 «Ma'alo, senyor!»

– Tu **hahi*** wa?

– Tu hahi!

– Tu pache tunich wakba'elo, ti kan a takabae. Le ken a wilu hoko, tan u palmotyar ku pecho be yetel u chan xika, le ka ts'onik, le ken lu'uke, ma chik sa'ahki rayos, ku kaxata wikna. Chak ta wikna, ma ta chu'ule, ma tu tokarkex rayos! Ni kin tsa u ts'o'okti!

– Ma'alo, senyor!

– Pwes, wey kilikba samale!

– Ma'alo, de akwerdo yete le bax ka waako.

Le mako pendencyente pat ile bax ka alati. Ka bini, ka suna tu yotoch. Le ka kuche, ka tu pat u but ulu ts'one, ka tu ki asya tu ts'o'ono, sinte ta ka tu but, ta ka tu tsae balae.

4 Antes ke ti las dyese, ka kuchi. Ka pokla pache tunicho. Mixba kilik, mina ik'! Mixba'a! Pero leka tyala lu pit 'ora, le ku titkuba i Chak tu chun kan

qui envahit l'endroit et chasse la pluie loin de cet endroit. Je fais mon possible avec la foudre pour le tuer mais je n'y arrive pas. Il se cache au plus profond de l'endroit et je ne le tue pas ! Mais je voudrais voir si tu es d'accord avec moi puisque tu dis que tu es chasseur. A onze heures, prépare bien ta carabine, quand je tonnerai à la base du ciel et lorsque tu verras qu'une personne sortira d'ici, n'aie pas peur d'elle, tire dessus, ce n'est pas un chrétien, c'est quelqu'un avec de petites ailes et lui aussi il tonne, ses ailes font comme une soufflerie. Il envoie un vent très fort qui chasse cette pluie autre part, très loin. Voilà ce qu'il veut.»

3 «C'est bien, monsieur !»

– Vraiment ?

– Vraiment !

– Cache-toi derrière cette pierre dressée. Et lorsque tu le verras sortir, qu'il se mettra à agiter ses petites ailes sur sa poitrine, tu le tireras, et lorsqu'il tombera, n'aie pas peur de la foudre qui tombera autour de toi. La pluie qui tombera autour de toi, elle ne te mouillera pas, la foudre ne te touchera pas ! Je lui porterai le coup de grâce !

– C'est bien, monsieur !

– Nous nous verrons ici demain !

– C'est bon, je suis d'accord avec ce que vous dites.

L'homme se tint donc prêt à faire ce qu'on lui avait dit. Il s'en fut et retourna chez lui. Et lorsqu'il arriva, il enleva la charge de son fusil, il nettoya bien son fusil et il récura l'ensemble du fusil, il le nettoya et le chargea à nouveau avec une balle³.

4 Avant qu'il soit dix heures, il arriva sur les lieux. Il se cacha derrière la pierre. Il ne vit rien, pas de vent ! Rien ! Mais un moment plus tard, le père Pluie se mit à gronder à la base du

lak'ino. Le ka tyala, tu yox hets u, u titkubae Chako, le ku hok le mak te tu iche ts'ono'oto, ka wal hite chakano, un pe mak beya yet u chan xiko titkuba beya.

Le ka nake chak beyo, tu tal tale chako, tu titkuba, le ku apuntar ta tanchumuk u pecho tumene ma'ako le ts'ono, le ku ts'o'ono yete le balu.

Buka Lubi! Le ku tale rayos yokole, he tun ku kinsalo! Le ka tsoku kinsa, le(i)le... le mak bey te lugar, bey tsu hatslo le mako, tu nokchintuba tu tsele tunicho. Tu tuklike, tumen yola mu tsabati tumene rayoso, ma tokarta mix mene rayoso, mix tumene Chak kaxte lugar kaxo. Pwes le ka like make, le ka alatie:

5 «lho, ka alati, tan wa wilik tsaka menke faboro. Tsok tulaka ha bix tukla'o. He bix tala kumplidoex. Pero uniko kin suplikar teche, ma bina tsikba tia watan, ma bina tsikba he mako telo menos ti dyesiocho dias. Tsikbate un pe tyempo largo tsu mane, ka tsikbate. Ma tu yuchutech mixba'a, ma tu yuchutech mix k'as, he tuxa bi xikeche. Amparado ex yeta swerte, ka kaxka bida yete un pe felisidades yete la familia. Tumen un pe kolele*, kex buka yabiltimi, kex buka ta tsentik, kexe buka he, pero traisonera ti tech. Le menke ma han tsikbatik. Wa mae, ka peka wida. Ten tin wankech ta wanike tulak le k'asabo, na ka wile. Tulak le mako ku menko kol bela way ku sen perdero buka tyempo, nu ku lograr tu kosechao bey ex ku debesere. Tech kini amparar tileche, yantech un pe bida hache tuxak bina tsakabe, amparadoech, ku yala ti bey mako.»

ciel de l'est⁴. Mais quand le père Pluie eut tonné trois fois, c'est alors que sortit cet être du cénote, et il se dressa sur les pierres, un être avec ses petites ailes, il se mit à tonner aussi.

Quand l'homme au fusil vit que la pluie venait, que la pluie venait, qu'elle tonnait, il visa le petit être en plein centre de la poitrine et il lui tira dessus avec sa balle.

L'être alla tomber bien loin ! Et lorsque la foudre arriva sur lui, elle l'acheva ! Et lorsqu'il fut tué, l'homme qui était à cet endroit, comme il voyait frapper cet être, il se laissa tomber à côté de la pierre. Il pensa qu'ainsi la foudre ne l'atteindrait pas, qu'il ne serait pas touché par la foudre ni par le père Pluie, à cet endroit, donc, autrefois. Et lorsque l'homme se releva, le père Pluie lui dit :

5 «Fils, tu as vu, tu m'as rendu ce service. Nous avons terminé ce que nous avons pensé. Tu tiens tes promesses. Mais la seule chose que je voudrais te demander, ne va pas raconter cela à ta femme ni à une autre personne avant dix-huit jours. Raconte-le après qu'un long temps soit passé. Il ne t'arrivera rien, il ne t'arrivera rien de mal. En quelque endroit que tu te rendes, tu seras favorisé par la fortune, tu auras une vie heureuse avec ta famille. Parce qu'une femme, même si elle t'aime beaucoup, même si tu la nourris bien, si tu l'aimes, elle te trahira. Voilà pourquoi il ne faut pas parler. Sinon, tu perdras la vie. Je t'aide et je t'aiderai en d'autres choses, tu vas le voir. Toutes ces personnes qui font leur milpa en ce lieu perdaient tout leur temps mais maintenant ils vont obtenir leur récolte comme cela doit être. Comme je vais te protéger, tu vas avoir une bonne vie. Quel que soit l'endroit où tu iras travailler, tu seras protégé, dit-il à cet homme.»

4 *Tu chun kan lak'in*: on retrouve cette expression dans les chants de Pluie.

Texte 61

La délivrance d'un père Pluie¹

Timitéo Dorantes Gamboa, Tabi, région 3, 15/10/1983.

- a Autre possibilité : *uch*.
 b *Kakbi* pour *kyakbi*, forme idiolectale.

- 1 Raconté dans le bus Tabi-Merida.
 2 Mesure de surface d'environ vingt mètres sur vingt, soit quatre cents mètres carrés.
 3 Mesure de volume représentant douze almudes. Chaque almude contient environ 4 litres et pèse, suivant le maïs, entre 3,8 et 4 kilos. Une charge pèse donc approximativement entre 46,5 et 48 kilos.
 4 Littéralement : «il était entouré par les choses du cénote».

Version maya

1 Ka bin yan ye mako te ucho, ma tu pata lu betik u kolo telo tu(men) ma tu lograr ku be kosechao.

Yan max ku betik tresyento, kuartrosyento, dosyento, ku huntarko ventisinko cargás ixim tumen tiolo hao le epoka, ma tu ts(a)ik chak ma'alo tumen yan un pe ts'onot' te'elo, un pe nohoch chakan u formar ma'e, mix u pe oha ti kin u konsendirki, tumen tiolo ik' ach^a ka'amo pero u mismo u rededore ts'ono'oto.

Pwes, chen tielo, ka man bi(n) un pe ma'ake tun bin ka tu yala'he tu bin cha koreo.

2 Dyos* miyo, tene tin kimi ma uk'a. Wa lobi posiblemente ki wuke ha'a ma'alo lo'oba, kakbi^b le ma'ko.

Pwes ka natse u yile ts'ono'oto, u ch'e'ene te ts'onot beyo, ka tile yan un pe make tsok u ka'axa. Tsok u wolis kunta tumen u balile ts'ono'oto. Yan tun un pe tsimin bine, un pe chan box tsimin u kaxma nats hole ts'onot beyo. U tsam un pe chikote tu hole monturao, napula ku yila:

Version française

1 Autrefois, personne ne pouvait faire sa milpa en cet endroit parce que la récolte était mauvaise.

Ceux qui faisaient deux cents, trois cents, quatre cents (*mécates*²) ne rassemblaient que vingt-cinq charges³ de maïs parce qu'en ce temps-là, la pluie ne tombait pas correctement parce qu'il y avait un cénote à cet endroit et sur ce cénote, il y avait une grande plaque de pierre lisse sans aucune feuille sèche dessus en raison du vent très fort qui soufflait tout autour.

Et donc, un jour, passa par là un homme, un homme qui disait qu'il venait chercher du courrier.

2 Mon Dieu, je suis en train de mourir de soif. Si je pouvais boire cette eau, ce serait mieux, dit cet homme.

Et donc il s'approcha près du cénote, il regarda l'eau du cénote et il vit une personne qui était attachée là. Il était prisonnier des puissances⁴ du cénote. Et il y avait un petit cheval, un petit cheval noir qui était attaché près de la bouche du cénote. Et il y avait un fouet suspendu à l'avant de la selle, il le vit directement à cet endroit.

– Ola, iho! beten un pe fabore? China chah in chikote in tsama tu ho'le montura te yokole tsimno, ka mache tu punta e sumo, ka pul tene ki mach tu yok.

– Ma'alo, senyor!

– Tumen tene, nika kinsbi!

– Ma'alo!

3 Ka bine mako, le ka kuche, kililin! kililin! kililin!^c Ku titkuba le chan tsimno.

Ma tu chak u natsa machbi. Letie, bax tu bete, ka suna ya ka ikna le mak te tu hole ts'ono'oto. Ka u abisarte ma tu cha'ake u ma'acha. Ka tyala tune:

– Senyor, ma tu chaki(n) mach(ik). Le ken natskene, ku titkuba.

– Ma tu betik mixba yoh natsaba tuknale, ka mache, ka wile de ke u patale.

– Ma'alo senyor!

Le ka bine, le ka kuche, le ku ka ka ku titkuba le chan tsimine: kililin! kililin! kil... Pwes kas tu chokuba komo tsu yalati beyo. Ka bine, ka tu potske sa, le ka tu macha le punta le chikote, u ka bine, ka tu pula tap, kalap tumene le mak machante iche ts'onot' tu kaxlo, ka alatie:

4 «Pwes, iho, penen tiknale santa kruz aktano. Tikna nokchintabay tikna u hay, be'ora kana uk ha! Pero ba'axe, kex ka wila tak ta wikna ku kaxa rayose, ma tu yuchu tech mixba'a! Ma chik sa'aki. Le ts'imno ha utse u pit ma'aso.»

Ka tu wache tsimno, ka tu bisa yoko sinko

– Olà, fils ! (*dit la personne attachée qui était un père Pluie*) veux tu me rendre un service ? Va me chercher le fouet que j'ai laissé à l'avant de la selle qui se trouve sur ce cheval, attrape-le par la pointe de la lanière, jette-le moi et je l'attraperai par le manche.

– Très bien, Monsieur !

– Parce que, sans cela, on va me tuer !

– Très bien !

3 Et donc cet homme s'en alla et quand il arriva à l'endroit, il entendit le grondement de tonnerre de ce cheval : *kililin ! kililin ! kililin !*

Il ne le laissait pas s'approcher pour prendre le fouet.

Et donc l'homme revint en courant près de cette personne (le père Pluie), près de la bouche du cénote. Et il l'avertit qu'on ne le laissait pas l'attraper :

– Monsieur, il ne me laisse pas l'attraper ! Lorsque je m'approche de lui, il gronde.

– Il ne te fera rien, approche-toi de lui, attrape-le et tu verras que tu peux le faire.

– Très bien monsieur !

Et il s'en alla et quand il arriva, le petit cheval se mit à nouveau à gronder *kililin ! kilillin !* il tonnait. Et donc il s'approcha près de lui comme on lui avait dit, il s'approcha et il le détacha et prit la pointe du fouet, il s'en fut près du cénote et il lui envoya la pointe, aussitôt l'homme qui était attaché près du cénote l'attrapa et il lui dit :

4 «Et bien, fils, cours vite près de la sainte croix qui est en face. Là-bas laisse-toi tomber auprès d'elle, tu vas pouvoir boire, tu vas boire tout de suite ! Mais cependant, même si tu vois qu'autour de toi, il y a des éclairs, il ne t'arrivera rien ! N'aie pas peur. Ce cheval, attache-le un peu plus loin.

L'homme détacha le cheval et l'emporta cinq mécatés plus loin,

c Onomatopée chantée par les pères Pluie lors du *cha'chak* et construite sur la racine *kil*, «grondement».

5 Le texte ne permet pas de savoir s'il s'agit du père Pluie ou de l'homme ou encore du mauvais vent.

mecates. Ka tu kaxan, le ka tila tsu kaxkeke, ku tsiti yaka, alka alka... Le ka kuch tikna yotoche santa Kruse, ka tu nokchintubay. Le tun ku kaha rayoso'e, le ku yubi: **Yehlin! Yehlin! Yehlin!** Le te ts'ono'ote leti ku hatsa tumen le u yumile (y)ile Chakobo, pwes entonses letie ma sunahae.

5 Pero alatie mik chik uche (t)sikbate mixti un tu lu familyare bax tu yila, bax tu yu'uba. Tumen wa mae, ku kimi.

Ma'alo! Ka pat u pe tyempo nohoch, manti u mes, ma tu tsikbatik.

Chen despweze, ka tiuba yalale de ke tal ts'onot cha kane, la pat hohochili, mina'an hay, a(s)ta chot! Ma(n) chot u rededore tsono'ot bi ya'anilo, kyen sa tux tsok hay? Pwes bax tumen? Tumen le mak e'elo, le **k'asile* ba'alo***, kinsa tumen le lun... yum* Chako beyo. Ha'atsi yete le chikoteo, u kinsa'abi. Hon ha'ta yite ts'ono'oto, ka bine hachesa yoko buka tu'uxo, ma sunahi. Entonses ka (o)pu lograrkobe kose'echa. Despwes tiele, tsok u menta le u kinsa le u k'asile ts'ono'oto, ka pate ts'ono'ote hohochi. Ka'ache, ma tu lograr te kosecha pero ka pat un pe tyempo'e, le kosecha te'elo ku sen lograrta.

Ka ala tie ma'ako:

– lho, teche ta menta tene favoro. He tuxak bandaila kat a menta a ko'ole, ka lograr ku kosechaila ko ex ku pa'atale. Xen a mete tuxak banda le, pero hayak yanta kol.

Pos, le ma'ako ka op u man u metu kole wa tuxak lugarile, un pe kosecha ma'alo, ku aprovecharti letie tulak le he'elo. Todo esto.

il l'emporta là-bas et lorsqu'il l'eut attaché à nouveau, il s'en alla en courant, en courant... Et lorsqu'il atteignit la maison de la sainte Croix, il se laissa tomber et la foudre tomba, il entendit : **Yehlin ! Yehlin ! Yehlin !** les coups de tonnerre ! C'était le cénote qui était frappé par le père des Pluie et il ne revint pas⁵.

5 Mais on lui dit de ne pas raconter trop vite à un membre de sa famille ce qu'il avait vu et entendu. Parce que sinon, il mourrait.

C'est bon ! Il se passa un temps assez long, un mois, et il ne le raconta pas.

Ce n'est qu'après qu'on entendit dire que tel cenote qui se trouvait sur de la pierre s'était vidé, il n'avait plus d'eau, il était devenu comme un escargot qui s'enroule vers l'intérieur. Qui sait où était passée l'eau ? Pourquoi donc ? Parce que cette personne, cette chose mauvaise, avait été tuée par le père Pluie. Il l'avait frappée avec le fouet et tuée ainsi. Le fond du cénote fut percé et l'eau s'échappa, qui sait sur combien de distance, elle ne revint pas. Et on commença à obtenir de bonnes récoltes. Et ensuite après avoir tué le mal de ce cénote, le cénote fut crevé. Autrefois on n'obtenait pas de bonnes récoltes mais, après un temps, les récoltes étaient très bonnes.

Et le père Pluie dit à cette personne :

– Fils, tu m'as fait cette faveur. Quel que soit l'endroit où tu voudras faire ta milpa, tu obtiendras une bonne récolte comme tu le souhaites. Vas-le faire, en n'importe quel endroit tu auras l'irrigation de la pluie.

Cette personne commença à faire sa milpa en un endroit quelconque et elle profita de bonnes récoltes. C'est tout cela qui s'est passé.

Texte 71

Pourquoi chanter la pluie ? dialogues du film

Tabi, juillet 1986, région 3¹.

- 1 A l'exception de la partie sur le *tup k'ak'* que l'on trouve au texte 53, je présente ici le texte de la discussion autour du *cha'chak* avec Mario Ewan Chan, Antonio Pacheco Tun (dit Don Tono), Anselmo Canche Canul (dit don Chem) et Timoteo Dorantes Gamboa (dit Teniente).
- 2 Cf. Michel Boccara, *Au temps du renard hypocrite*, 1991.

Présentation

J'ai proposé cette discussion pour donner un minimum d'explications sur la cérémonie filmée sans avoir recours au sempiternel commentaire extérieur qui me paraît une mauvaise solution pour un film ethnographique. Dans le meilleur des cas, celui-ci brouille la vision du spectateur en lui proposant des explications qui, pour pertinentes qu'elles soient, participent d'une autre logique que celle des images proposées.

J'ai monté l'intégralité de ce débat dans le film : *Pourquoi chanter la pluie ?* (cf. doc. 70) afin de préserver la qualité ethnologique d'un tel document.

Par ailleurs des extraits de cette discussion figurent dans le film *Chanter et danser la pluie qui tombe* à titre de commentaire (cf. corpus, doc. 66).

Il n'est pas habituel pour des Mayas de se livrer à un tel exercice. Cette discussion est donc une véritable fiction ethnographique. En effet, certains aspects de la culture ne peuvent être révélés, rendus visibles pour parler comme les chamanes yucatèques, que sous une forme fictionnelle. Il m'est d'ailleurs arrivé d'aller plus loin et

de proposer des textes de personnages imaginaires pour rendre compte de la vision maya de certaines périodes historiques². Nous entrons alors dans une forme qui me semble intermédiaire entre le mythe et le roman et qui me paraît définir notamment la fiction ethnographique.

Pour cette discussion, j'ai d'abord rédigé six questions en espagnol et je les ai lues à Mario, mon interlocuteur privilégié. Puis, après discussion, Mario a proposé de les traduire en maya et d'animer le débat en posant ces questions. Nous avons convenu ensemble qu'il serait plus juste qu'il fasse suivre chaque question d'un petit commentaire puisqu'aussi bien il avait des éléments de réponse à proposer.

Puis nous avons proposé à don Tono et à deux autres anciens du village de participer à cette discussion. J'ai privilégié volontairement les anciens parce qu'il s'agissait de parler essentiellement de la symbolique de la cérémonie. Mais, lors des discussions de feed-back, après la projection d'une première maquette du film au village, les jeunes ont aussi largement pris la parole (cf. corpus, doc.66).

Nous avons ensuite procédé à deux répétitions car

je n'avais pas assez de pellicule pour procéder à plusieurs prises.

J'ai enregistré ces répétitions mais je n'en fais pas état ici. Le texte proposé est celui de la troisième discussion, filmée et enregistrée simultanément.

La deuxième question sur les anciennes formes du *cha'chak* a donné lieu à l'évocation d'une étape du rituel que l'on ne réalise plus à Tabi (bien qu'on la réalise encore dans d'autres villages, notamment dans le village voisin de Yaxcaba³). Il s'agit du *tup k'ak'*, rituel de l'extinction du feu, que j'ai évoqué dans le premier chapitre. Lors d'une séance de projection de la maquette du film, il a été proposé de jouer à nouveau cette étape et de la filmer. Ce tournage a été réalisé en décembre 1990 (soit six ans après le tournage de la première cérémonie). Un *cha'chak* a été réalisé spécialement pour l'occasion. Comme nous étions en dehors du cycle traditionnel du maïs, la pluie a été demandée pour obtenir une bonne récolte sur un jardin d'arbres fruitiers. Ce jardin bénéficie d'une pompe à moteur, l'eau de pluie intervenant à titre d'appoint. Bien que ce *cha'chak* aie été filmé intégralement, je n'ai monté que les images du *tup k'ak'* ainsi que quelques images de la préparation de l'espace (cf. corpus, doc. 66).

- 3 Depuis ce film, réalisé en décembre 1990, don Tono intègre à nouveau le *tup k'ak'* dans la cérémonie de la pluie.

- 1 Le terme *meyah*, que je traduis par travail, a un sens très général. Il désigne l'activité productive de l'homme. Construit sur la racine *men*, «faire», qui a donné *h-men**, «le faiseur», nom donné au chamane maya, il a pris plus spécifiquement le sens de travail à l'époque coloniale. (Cf. *Diccionario de Motul, menyah* : «trabajo y obras asi, y hacienda o hechura que uno hace», en *Diccionario maya Cordemex*, p.521). Dans ce texte, il désignera aussi bien le travail sacré du rituel, *suhuy* meyah*, que le travail profane.
- 2 Don Tono cite ici le nom de la cérémonie qui occupe la place du *cha'chak* au Quintana Roo (région 7). Ce qui indique que probablement il connaît ce rituel et considère qu'il est équivalent à un *cha'chak*. Pour un extrait de chant d'*okobatam*, cf. corpus, texte 88.
- 3 Mario traduit «les saints de la pluie». Le terme *santo* (saint), est un terme générique qui désigne l'ensemble des *vencêtres*.
- 4 Mario ne reconnaît plus «Jaguar» dans Balam et le traduit par *Dueño del monte*, «Patron de la forêt», qui est également un terme générique pour «*vencêtre*».

Version maya

1 Mario: Hach kabet bin yuhe ta meyah bach makobe bax ola bin ku beta le cha'chako. Tumen yan make ma tu krertik, yane chen ku bine, pwes mina nu kreansya ti cha'chak... Hach kabet u yoheta le bax ola ku beta, max u be'etik, ti ti tune kya'ake max u beke, es ke yan u kreansya... Bix a tuklik tech Nohoch?

Anselmo: Pwes, in tuklik tene, tulak le bax ka alalo, kreido ma ti, tumen wa ku bin u... u ximba tu pe meya bey ma patalo, ma tu hoko tu be'li. K'abet tu ts'ak u kreansya ma'aki ka pati ku yuchu tu beli. Bix a tuklik tech?

2 Teniente: Pwes tene kin tuklike u hayex* ka wa'ako, tulakle yex ka wa'akaex ok tu be'li. Le mentik kyalale ku beta takele, le trese, u tiale trese u yala le muyalo, ku beta le...le kam pelo u tia kan tits ka'an... Bix a tuklik tech?

Tono: Pwes, lelo beyex a wa'akexo, beyani! Tumene le cha'chak ku mentalo, un pe rogativas tak uchbe nukuch mako'o, seas ke tak bela to'a'via ti to'on yan kreansyaexe, leli tan mentkexe um! Kyalale okot, okobatam, tux ka wokobat chun mesa ti yum* Chakob, ti yum Balanobe ka patak weliki wa ku siibi to'on u chaki.

Version française

Question n°1: Pourquoi doit on réaliser le cha'chak, l'appel de la pluie?

1 Mario : Il est nécessaire d'expliquer à beaucoup de gens pourquoi on réalise le travail¹ du *cha'chak*, de l'appel de la pluie. Parce que de nombreuses personnes vont simplement sur les lieux de la cérémonie et ne croient pas... Il est vraiment nécessaire qu'ils sachent pourquoi on le fait, et quels sont ceux qui le font, car ceux qui le font, ils y croient... Qu'en penses-tu, l'Ancien ?

Anselmo : Eh bien, tout ce que tu dis est bien, car si quelqu'un va simplement se promener là où on réalise le travail, ce n'est pas bien, le travail ne donne rien de bon. L'homme doit y mettre sa croyance, pour que cela se réalise correctement. Qu'en penses-tu ?

2 Teniente : Eh bien, je pense que ce que tu dis est certain, tout ce que vous dites est bien. C'est pour cela que l'on réalise le pain de treize couches, ce sont les treize couches de nuage ; le pain de quatre couches, ce sont les quatre coins du ciel... Comment le penses-tu ?

Tono : Oui, cela se passe bien comme vous le dites ! Parce que le *cha'chak* que l'on réalise, c'est une rogation. Les anciens le réalisaient et aujourd'hui nous continuons, nous continuons d'y croire et de le réaliser. La signification de ce travail, c'est *okobatam*, «demander en pleurant», «l'implorante»², car tu pleures, tu te lamentes au pied de l'autel en appelant les pères Pluie³, les pères Gardiens Jaguar⁴ afin qu'ils t'offrent la pluie.

3 Mario: Yan ula'a k'abet yuhe ta, yolali tie...le...le letie, le leti u kambyo le meya uch kyalalo. Tumen kyalale le meya ku betke uchbe **menobo**...* pwes komo to'on ma k-ilmahe pero ku tukla le yan u kambyo tumen kyalale yan... yan tux ku kaxta bisora^a... Beya wohli tech nohoch?

Anselmo: Bey in wohli xan, tumen wa ma'e, desde ma tu u betah tu kreta'le... Chen ka tsex^b kwenta be'orita yete kreansya'e tulak ku kuxta. Desde ma tsak a kreansya ti'e, mixba kyuchu. Bix a wohli?

Teniente: Pwes, bey in tuklik xano. Le mene* uch ku yalalo le suhuy* ha' ku kaxtalo, ku yanta lu kanchi'iki, ku yanta tulak lu tupk'aki. Pero bela'e tie u meta'o ku yuchu bela', kin wayke mi ha chan kambyado tumen ma i chu beta bela'o. Bix a tuklik tech?

4 Tono: Pwes ome^c le suhuy ha' ka wa'akech ku kaxtalo le mene uchbe menobo, un pe ha' sagrado, ma uk'a'ani, ma...ma ch'an beya^d yuchu meya'ho... Seas ke todabia mas balido ti yum Chakobe tumene le ha' ku ch'ablo, suhuy ha', takba ha', asta ma chi'la ha'. Le tie h-men u xik tu bin u resaro, ku chikbeskubay ha'o. U cha'ba tuna tune, ku meya tun tia lu ts'aba tun bino, tia tun u ts'aba lu sakabi tun tie le **yumts'ilob*** tun, u tia ka'analó. Syas ke le ola' le ku mata lu chaki, i ku yanta.

Question n°2: Les cérémonies d'autrefois

3 Mario : Il y a autre chose qu'il est nécessaire de savoir, c'est à propos des changements survenus dans ce travail. Parce que l'on raconte que le travail des anciens faiseurs... nous autres, nous ne l'avons pas vu mais je pense qu'il était différent. Car l'on disait qu'il y avait...là où on va gagner notre vie aujourd'hui... Comment le sais-tu l'ancien ?

Anselmo : C'est ainsi que je le sais, car si on le fait sans y croire... On se rend bien compte qu'à partir du moment où tu donnes ta croyance, tout vit. Si tu ne donnes pas ta croyance, rien ne se passe. Comment le sais-tu ?

Teniente : Eh bien, je pense aussi comme cela. C'est pour cela que l'on dit que l'on allait chercher l'eau très pure, l'eau sacrée, et aussi le *kanchik*, le coati fertile, le raton laveur de pluie, il y avait tout... jusqu'à celui qui éteint le feu. Mais aujourd'hui, le travail a un peu changé, car on ne fait plus ainsi aujourd'hui. Et comment le penses-tu ?

4 Tono : Eh bien l'ami, l'eau très pure, l'eau sacrée dont tu parles... les anciens faiseurs recherchaient une eau sacrée⁵, une eau qui n'avait jamais été bue, qui n'avait pas été puisée pour travailler... C'est pour cela qu'elle était plus valable pour les pères Pluie car cette eau que l'on recueillait était une eau très pure, une eau cachée, qui ne se voyait pas. Alors le faiseur se mettait à prier et l'eau apparaissait. Et c'est cette eau que l'on apportait pour réaliser le travail, pour confectonner le vin et l'eau de maïs que l'on installe pour les pères vénérables⁶, pour ceux qui sont en haut, et c'est pour cela que nous recevons la pluie, s'il y en a...

- a *Bisora* : forme abrégée de *bida be'ora*.
- b *Tsex* : forme abrégée de *tsak tech*.
- c *Oma* pour *ombe*, forme maya de *hombre*.
- d Autre possibilité : *ma chambya* (de l'espagnol *chambiar*).
- 5 Don Tono emploie l'espagnol *sagrado*, confirmant une des traductions que propose Mario pour *suhuy*.
- 6 «Pères vénérables» est ma traduction de *yuntsilob*. On peut le décomposer en *yum* (qui donne en composition *yun*) «père», *tsil*, suffixe indiquant le caractère vénérable, et *ob*, suffixe indiquant le pluriel. Alfredo Barrera Vásquez traduit par «pères méritants» et Mario «patrons de la pluie», ce qui est une marque du flou des traductions espagnoles.

e *Pyede* pour *puede*.

f *Kasatik* pour l'espagnol *causar* plus le suffixe maya *tik*.

7 *Ah kin* (*ah k'in**) traduit dans les dictionnaires coloniaux par «prêtre» est assez souvent employé à la place de *h-men**, «le faiseur».

H-men, qui est le terme courant pour le chamane ou spécialiste religieux, n'apparaît pas dans les dictionnaires coloniaux avec ce sens là. *K'in* (*kin*) est un vocable polysémique qui signifie «le soleil, le jour, le cycle, le temps». C'est pourquoi on peut traduire *yum ah k'in* par «père soleil» ou «maître du temps», cf. tome 15, *Vocabulaire...*, article *ah k'in*.

5 Mario: Yan tun u tula... este hach kabet chan yohetik ya bach ma'akobe! Yo'olale un tu kole*^e ku bin ti tux ku meyah un pe men kyalabe manbi, utsi, ma permitido^e. Pwes i tune kato'e tu wa ku man ti ora ba' he yuchu tie... Bix a tuklik tech este nohoch?

Anselmo: Pwes bey in wohli xan. Tumen yana wa ku bine chan tu bin u burlartuba, myentrase le meyah kuchlo ma tu hoko ete uts*^e. Tun un pe senyora'e nunke ku deber u yoko tux kuchu meya, tumen wa pyede^e yan u yikah, ku kasatik^f u pe meyahe te yum ah kino*^e. Bix a wohli tech?

6 Teniente: Pwes beyxan in wohli. Tumen kyalale desde bin beyo pwes tumen peligro ti u bine, komo ke le meno te yanite tu chune mesa u yab yum ik'obo*^e peksma yab u! Pwes ku bin leti'e ti'e lu ku kaosarke u tal un pe kohan (l)etiku la'pa mene ik'o. Pwes ti ku kaosare kohanilo nuktak ti'o me(n) tio le ik'o peksalo. Bix a...a waik tech?

7 Tono: Pwes lelo u hayex a wakexo, ma ku deber u bin un pe koleli tumen a wole xan. Baxten? Tumen le meyah ku betalo u tial kolkabo, u tia mehilmako, u tial xibo. Ma ku debe ser un pe senyora u tial u bet bey mehor dicho un pe burlar tu bin ha ha che i tanba takobe, pwes taka yum Balanobo ma tu natsalo, te yumtsilo'b peksanobo ku patlo parado i waliko, han wakbalo, ma... ma

Question n°3: L'exclusion des femmes

5 Mario : Il y a autre chose qu'il est nécessaire de savoir. De nombreuses personnes ont besoin de le savoir ! Pourquoi, lorsqu'une femme va là où se réalise le travail... on dit que ce n'est pas bon, que ce n'est pas permis. Parce que, en effet, si elle passe au moment même où il se réalise... Quand penses-tu l'ancien ?

Anselmo : C'est ce que je sais aussi. Car certaines femmes vont voir le travail juste pour se moquer et, pendant ce temps, le travail qui est réalisé ne donne pas de bons résultats. Car une femme ne doit jamais aller à l'endroit où se réalise le travail, car il est possible alors qu'un vengêtre maléfique porte préjudice au travail du père *ah k'in*, le «père soleil», le «maître du temps»⁷. Quelle connaissance en as-tu ?

6 Teniente : C'est aussi la connaissance que j'en ai. En effet, on dit qu'une femme qui s'en va comme cela court un danger car le faiseur est au pied de l'autel, il fait se mouvoir de nombreux vengêtres, très nombreux ! Si une femme vient, elle peut provoquer une maladie. Car si le vengêtre l'attrape, il peut provoquer une grave maladie... tout cela à cause des vengêtres qui sont déplacés... Qu'en dis-tu ?

7 Tono : Oui, ce que vous dites est la réalité. Une femme ne doit pas aller à l'endroit du travail. Et elle le sait, car ce travail se réalise pour les travailleurs de la forêt, pour ceux qui gagnent de l'argent, pour les hommes. Une femme ne doit pas y aller car il y a des femmes qui viennent pour se moquer, elles viennent rire, juste rigoler, ha ! ha ! et les pères Gardiens Jaguar ne s'approchent pas, les pères vénérables qui se sont déplacés

yola le senyora yant'e chun mesa. Ma tu natslo leochi⁸. Tumen senyora u tia'ani peligro yanili! Pwes, tielo... un pe tielo, ku kastigar tale, ku hantantik ik xane senyora. Chen u yake tu yawat! Si yan ke tu me mekal u kal, tu ku kuya lu chi. A kabet tu santigwar* ta tun tu hatsa tune, ka patak u nu ma'alo ta.

8 Mario: Yan tun ula xan kabet yohe tale, yolali tie le pa'ik* kyalalo. Tumen tsok kwatro dias kyuch u meyahe, ku tsoklo k'u beyo, ts'oku ula kwatro diase, ku ho's ula ukle tial u pable ik' wa lu pa' le mesa'. Wa ku ma(n) make baxe yuch uka tuklikexe? Bix a wohli tech nohoch?

Anselmo: Pwes beyi wohli tene, de ke yan yikal*. Tumen wa ma tu menta ti'e, mentrase tak ti u na i tux ku bine, u tsaik u pe kohani, tumene wa u lu kompanyeroe. Tumen leti yan ik', ti nohoch ik' ts'an ti tux kuch le meyaho. Ese ku atakartike ula un tu le ma'ak ma chukan leti'o. Bix a wohli tech?

9 Teniente: Pwes, beixan i wohli, tumene he'elo beyo ku yala le... Leti'e tak bey tiole kwatro dias mas beyo de ke ho sake ukulo tumen tun despedirkuba te lugaro tun lak luklobi. Tula destramitarta tulak le ik'o ta samo ma sunako

restent immobiles, et cela à cause de la femme qui se trouve au pied de l'autel⁸. Ils ne s'approchent pas à cause de cette femme qui est là. Celle qui se trouve là provoque une situation dangereuse ! Et il arrive qu'elle soit châtiée, un vencêtre maléfique pénètre à l'intérieur de la femme. Et alors on l'entend tout à coup qui se met à crier ! Et son cou est agité de torsions multiples, ses lèvres se mettent à grimacer. Il faut alors la croix-signer et la fouetter pour qu'elle puisse retrouver la santé.

Question n°4: Le pa'ik', la déconstruction.

8 Mario : Il y a autre chose qu'il est vraiment nécessaire de savoir, c'est le pa'ik', «briser les vencêtres» comme on l'appelle. Car lorsque quatre jours se soient écoulés après la réalisation du travail, après la fin des offrandes, donc après ces quatre jours, on doit offrir une autre boisson pour briser les vencêtres ou déconstruire l'autel. Mais s'il passait une personne [avant que ne soient «brisés les vencêtres»], que pourrait-il se passer ? Quelle connaissance en as-tu, l'ancien ?

Anselmo : Oui, je le sais, il y a de l'énergie vitale ancestrale⁹. Si celui qui passe n'est pas atteint, il peut cependant provoquer une maladie dans la maison où il se rend. Il a chargé un vencêtre, un grand vencêtre là, sur le lieu du travail. Et ce vencêtre peut attaquer une autre personne sans faire de mal à celui qui l'a chargé¹⁰ ! Quelle connaissance en as-tu ?

9 Teniente : C'est aussi ce que je connais, c'est ce que l'on dit. Au bout de quatre jours comme cela, il faut offrir une boisson, car on doit se dire au revoir en ce lieu. Tout est enlevé, le contrat est terminé, et tous les vencêtres qui ont été appelés, s'ils n'ont pas encore rejoint leur territoire, lorsque cette der-

g Leochi pour leti.

8 Plusieurs histoires racontent la prise de distance des pères Gardiens Jaguar, et des pères vénérables en général, vis-à-vis de l'univers féminin (cf. par exemple corpus, texte 29). Cependant d'autres récits mettent en scène des relations entre pères et mères mythiques, voire même des mariages (cf. corpus, texte 1). Il y a là une contradiction qui peut être due à des traditions culturelles distinctes. On se reportera à la section du chapitre 6 de l'analyse où je discute cette question.

9 Ce terme traduit ici yikal (yikal'al).
10 C'est la définition épidémiologique d'un porteur sain.

h *Sias* pour *seas*, le e est très proche du i.

11 Cette question devait figurer en numéro 3 mais a été omise par Mario. A ma demande, il l'a rajoutée à la fin de la discussion.

tu lugaro, pwes letie ts'ooke uklo entonses tsok ula apartarkuba'o. Bix a wohli tech?

Tono: Pwes beyo! Le santo* mesa tux ku yuche le meyhah wach ku deber u lu'sa'ali, deber u ts'a le uklo. Tumen de repente wa ma tu lusa'ale, ku man un tu ma'ake wa kiliba estranyo, wa ku hentantik ik'. Sias^h ke desde plantado i mesa'o, ma lu'usa entre kwatro dias, u ma ku debe ser u bin mixmak tak un tu pali, tumen baxten? Tu make yum iko'obo ti (la) xul u tia'ano'obi. Ma pa'ake mesa, ma retirar take lugar tux u uchle santo meyah tux t'anaane yum Balanobo. Pwes sias ke peligro ma(n) ma'ake. A'ora si, desde pa'be mesa, ts'abu yuklilo, entonses lelo libre tun u man he max ake. Tumen ts'ula sutlo tu pwesto, take mesa u mina plantado ili ts'oku u lu'sa'ali.

10 Mario: Yan xan ula'a kex kabet yuheta, yola leti'e le waho. Ya wa yabu yayalalobo, yane de trese, yane de kwatro... Pwes ten xane tsikbatan ten xan me uchbe animas in abwelo kyaike leli te waho kakex yabu yayale, este de trese a trese yan a muyal. Le de kwatro kyaike de pwes ke kan titsikan, kan tu chak, pwes tuklike min. Bix a tukliktech nohoch?

nière boisson est offerte, ils s'en retournent. Et qu'en sais-tu ?

Tono : Oui, c'est bien comme cela ! La sainte table où le travail s'est accompli, on doit la retirer. On doit placer une boisson. Car si, par hasard, on oublie de la retirer, s'il passe quelqu'un, il peut voir quelque chose d'étrange, ou charger un vénétre maléfique. Et donc, tant que l'autel est planté, qu'il n'a pas été retiré, avant les quatre jours requis, personne ne doit se rendre sur les lieux, ni même un enfant, car tous les pères vénêtres sont encore là. On n'a pas déconstruit l'autel, on n'a pas désoccupé le lieu où s'est réalisé le travail, là où on a appelé tous les pères Gardiens Jaguar. Et donc il y a du danger pour une personne qui passerait par là ! Maintenant, dès que l'on a déconstruit l'autel, on place une boisson, et alors l'endroit est libéré et n'importe qui peut de nouveau passer. Car ils sont retournés dans leur demeure, et l'autel n'est plus planté à cet endroit, il est déconstruit.

Question n°5 Les pains et les couches de nuage 11

10 Mario : Il y a autre chose qu'il est nécessaire de savoir. Il est important de savoir quelque chose au sujet des pains. Car ces nombreux pains aux multiples couches, il y en a de treize, il y en a de quatre... Et on m'a raconté... il y a longtemps mon défunt grand-père me disait que, parmi ces nombreux pains aux multiples couches, celui de treize est de treize couches de nuage. Celui de quatre, il dit que ce sont les quatre coins du ciel, les quatre pères Pluie, c'est ce que je pense. Et qu'en penses-tu, toi l'ancien ?

11 Anselmo: Bey, in woli xan! Ex a tukulik yalah tech. Tumen le... le yayale waho, yake nukuch makobo, take k–abwelo ucho, hach kabet tu bet u mentah beyo. U yayale le waho, yan bax ku yalik, max ku krantik! Max mu kretik xane, u chen tu meyah, myentrase un pe kas* ku tasik, ma **utsi***, a bine a wuy u pe meya a ment u pe meya, ma ete la bolontad beye, mu beita!

Teniente: Pwes bey in tuklik xan esta esplikar kexo, tene leile kin kretke leli! Be yin wohlile, bey uyi ku tsikbata, bey tulakle le men ken tene ma tu pa in tsikbaki mase. Le wa ma, kexe tsa wa'a, kexo identiko, igwal...

Bix a tuklik tech?

12 Tono: Bweno, le trese waho ku sinifikarke iki lu beta le... le trese u yala le waho, chi trese munyal. Tumen a wole xan baxene haile, ki kex munyala beyu ya'ale, pero ma! Trese u yala yani, le ola ku beta wae kwatro lahun tas*, ocholahun tas, treselahun tas. Entonses, le trese tuno leti tune ku ho'osa tun ho'oche tun tiale yum Chako tuno tumen trese u yalah yani. Tek u tso'oklu prepararta le mesa tun, tumen tune le men betko.

Tumen yan u menta lu peteni, u peteno tial u bin trese luch, ya u bin trese chamal, ah, un pe bredonte beya. U ch'uybilo* obe trese chuyob, a kwatro kada u **payabilo***, u yoke le

11 Anselmo : Oui, c'est ce que je sais aussi ! Voilà ce que je pense et que je te dis. Car les couches de pains, les anciens hommes, nos grands-pères, en d'autres temps, disaient qu'il était très nécessaire de les faire comme cela. Car les pains aux multiples couches signifient quelque chose pour celui qui y croit ! Celui qui n'y croit pas, il réalise simplement le travail et, pendant ce temps, il apporte un malheur, ce n'est pas bon ! Ce n'est pas bon d'aller écouter un travail, de faire un travail si tu n'y vas pas avec ta volonté, il ne se réalise pas correctement !

Teniente : Eh bien, c'est comme cela que je pense également. Comme vous l'expliquez, je le crois aussi ! C'est ainsi que je sais. C'est ainsi que je l'ai écouté comme vous le racontez aujourd'hui, c'est tout cela et je ne peux en dire davantage. Comme vous l'avez raconté, c'est ainsi que cela se passe, identique, pareil...

Et qu'en penses-tu ?

12 Tono : Eh bien, les treize pains, la signification de la fabrication de ces pains de treize couches, ce sont les treize couches de nuage. Car c'est ainsi que nous le savons également car, bien sûr, lorsque nous regardons les nuages, ils peuvent être fins, mais ils sont composés de nombreuses couches de nuage comme cela ! C'est ainsi que l'on dit ! Et comme ils n'ont pas tous treize couches comme cela, on fait des pains de quatre couches, de huit couches, de treize couches. Le pain de treize donc, c'est celui que l'on place pour les prémices, le *holche'*, destiné aux pères Pluie. Nous disons donc treize. Et l'on doit terminer de préparer l'autel.

Car on doit faire le cercle de lianes tressées, le *peten*, ce *peten* sert à installer treize calebasses et on doit également disposer treize cigarettes sur quelque chose de rond comme cela, c'est le suspensoir, le *chuyub*. On fait donc treize rondelles fixées par quatre petites lianes d'appel, c'est ce qui va servir à suspendre chaque rondelle.

- 12 Le terme *hel** est traduit par Mario par *cambio*, changement. Il s'agit d'une notion qui désigne la rotation, la permutation (cf. tome 15, *Vocabulaire...*, article *hel*).
- 13 Pour Don Tono, les Balam sont plus secrets et plus fondamentaux que les pères Pluie bien que ce soit plus spécialement ces derniers qui sont, on l'a vu, chargés de la venue de la pluie. Les pères Pluie ont davantage un rôle d'exécutant alors que les Balam sont des contrôleurs et des gardiens. Ceux sont eux, notamment, qui prennent soin des *sastun* ou pierres lumineuses et divinatrices. Certaines d'entre elles sont d'ailleurs les éclats des haches avec lesquelles les Balam combattent, la nuit contre les *vencêtres* maléfiques qui menacent le village (cf. par exemple tome 4, corpus, texte 6 et tome 13). La distinction entre pères Pluie (Chak) et pères Gardiens Jaguar (Balam) n'est cependant pas toujours très claire dans la pratique.

chuybobo. Bweno le ka hosik tun un pe parte tune, un cha tune noho'oche tun tia noh lak'in tuno.

13 Yan tun tu kan *titsika'an**, u kantitsi yokoka, tu kantitsi mesa. Le ola ka wikech e ku significarku ku menta tune le waho beyo. Ku prepararta le mesa tun ma'alobo. Tumen li walak nak k'u(b)ke*, la listo! Nuku yalik ke' *hele** ku beta lu, elu pata, kila' wa balido, chukan! Hum! Wa ma chuka'ane, leli ma balido'e, ma tu k'anbentah tu yuntsilob! K'abet u ts'a lu chamalo, trese luch, un pe ho'oche a parte'i a ten u yax kame, yum Balanob, Kalansastunobo.

Seas ke le ola le ku beta le meya ka wuykech, yalah beyo...

Et donc lorsque tu sépares une partie, tu sépares le plus grand pour le grand Orient (le grand-père oriental).

13 Et donc tu dois le placer aux quatre coins du ciel, aux quatre coins de la surface du monde, aux quatre coins de l'autel. Et voilà comment on peut voir ce que signifie tout ce qui se fait. Pour (offrir) le pain, on prépare donc l'autel, la table, bien ! Car lorsque l'homme se lève pour offrir le tout, tout est prêt ! Et donc, on dit que l'on réalise un changement¹² et on voit si tout ce qui est réalisé est complet ! Hum ! S'il apparaît que cela n'est pas complet, ce n'est pas valide, les pères vénérables ne le recoivent pas ! Il est très important d'installer les cigarettes, les treize calebasses, d'offrir des prémices à part et en premier pour les Gardiens Jaguar, ceux qui prennent soin des pierres lumineuses¹³.

Et c'est pour cela que l'on fait le travail, comme on le voit, c'est ainsi que l'on dit...

Texte 83

Chant du *balche*'

Antonio Pacheco Tun, Tabi, région 3, juillet 1986.

Après avoir transcrit et traduit le texte, je l'ai revu avec Mario Ewan Chan et Antonio Pacheco Tun (don Tono), interprète du chant. Si j'ai travaillé longuement avec Mario, nous n'avons invité don Tono qu'à une seule séance afin de lui demander son avis, en maya, sur les points que nous jugions douteux. Précisons que don Tono est connu à Tabi pour avoir un accent particulier : aux réalisations phonétiques propres au chant s'ajoutent donc des formes idiolectales assez nombreuses.

Les notes prennent en compte les discussions avec mes deux amis.

Nous avons souvent hésité entre plusieurs traductions. J'ai pris le risque d'en choisir une mais je donne, pour les passages importants, les autres possibilités en note.

Ces difficultés sont dues au caractère ésotérique et/ou archaïque de certaines expressions.

A la différence des autres chants transcrits j'ai numéroté les vers pour permettre une analyse très précise.

- a *Fiadores*: on pourrait aussi avoir *pecadores* (pêcheurs) ou *deudores* (débiteurs).
- b Ce vers devrait être suivi de *Delivre nos de todo mal* (Délivre nous de tout mal).
- c Forme peu usitée. On attendrait plutôt *ichile* «dans, dedans». Deux solutions possibles : 1) Il s'agit d'une forme rythmique propre au chant.
2) On doit décomposer *ichba* en *ich* et *ba'al** qui par contraction donnerait *ba*. Dans ce cas le sens, légèrement différent, serait «dans la chose, à l'intérieur».
- d Don Tono avale généralement la première syllabe de *leti*, pronom personnel de la troisième personne, lorsque celui-ci est placé au début d'un vers. Il peut aussi prononcer *eti* (vers 60).
- e Je donne ici la décomposition du vocable *cha'chitko* «appeler avec la bouche» car celui-ci appartient à une série obtenue par permutation du premier terme (voir vers 41, 42, 69, 86,

Version maya (avec prologue espagnol)

- 1** (Padre nuestro)
- 2** (que esta) en el cielo
- 3** santificado sea tu nombre
- 4** venga tu reino
- 5** hagase tu voluntad

Version française

Prologue
Psalmodié et à voix basse

- 1** (Notre Père)
- 2** (qui êtes) aux cieux
- 3** que ton nom soit sanctifié
- 4** que ton règne vienne
- 5** que ta volonté soit faite

6 ta en el cielo asi como la tierra	6 sur le ciel comme sur la terre
7 pan nuestro (sic) de cada dia	7 notre pain quotidien
8 danos hoy	8 donne-nous aujourd'hui
9 perdonamos nuestras deudas	9 pardonne nos dettes
10 como nosotros perdonamos fiadores ^a	10 comme nous pardonnons à ceux qui répondent pour nous
11 no nos dejas a caer en tentacion	11 ne nous laisse pas céder à la tentation
12 madre virgen de marmol ^b	12 mère Vierge de marbre
13 (de) todo reino...	13 de tout royaume...
(puis, on passe au maya sans marquer de pause, la parole va progressivement devenir chant)	
14 te kaba Dyos*	14 au nom de Dieu
15 Espiritu Santo* bakan	15 du Saint-Esprit ¹ <i>bakan</i> ²
16 ti tu k'umpe santo etse bakan	16 sur cet autel je fais une sainte offrande ³ <i>bakan</i>
17 antu k'amik ichba ^c bakan	17 Il la reçoit à l'intérieur de lui <i>bakan</i>
18 (le)ti ^d bakan	18 eux <i>bakan</i>
19 yum* Balano bakan	19 les pères Gardiens Jaguar <i>bakan</i>
20 ley a cha'chitko ^e bakan	20 il me faut également les appeler avec la bouche <i>bakan</i>

102, 117, 120, 154, 159, 172, 177, 183, 198, 201, 213, 219, 225, 233).
Cha'chitko se décompose en 4 éléments : *Cha'*, partie permutable, signifie «appeler» et renvoie à l'action fondamentale du rite, qui lui donne son nom, l'appel.
Chi, partie fixe, signifie «la bouche». C'est au moyen de la bouche que le faiseur réalise l'essentiel de son travail. Avec sa bouche il appelle, il reçoit, il appelle devant lui, il parle, il place. On voit l'étendue de la créativité de la parole maya, c'est-à-dire de «ce que l'on produit avec la bouche».

- 1 Le Fils n'est pas nommé, Jésus Christ sera invoqué séparément (vers 144), il est dans ce contexte davantage assimilé à un vénétable très puissant qu'à un des membres de la sainte Trinité.
- 2 *Bakan* est, comme on va le voir, le mot qui revient le plus fréquemment dans le chant. Bien que sa fonction soit, dans un contexte cérémoniel, essentiellement rythmique, il a aussi un sens. On le retrouve d'ailleurs, assez souvent, dans des récits de cette encyclopédie. Pour citer Mario, il signifie un accord, le rappel de quelque chose qui ne doit pas être oublié, lorsqu'il est employé dans les conversations courantes, on peut le traduire par *tambien*, «aussi». On ne trouve pas *bakan* dans les dictionnaires coloniaux bien qu'il apparaisse dans une incantation du Livre des Bacabs (cf. tome 3, corpus, texte 1). Une décomposition possible donne *ba kan*, «ainsi dit». On trouve dans le *Diccionario de Motul* une forme voisine, *baaka* (cf. aussi tome 3, corpus, texte 5) avec le sens de «il suffit que» et qui se place à la fin d'une proposition (postpuesta a primera diccion, basta que, *Diccionario de Motul*, p.126). Ce sens pourrait convenir à notre chant et scanderait ainsi la fin de chaque vers. Dans le texte français, j'ai décidé de conserver *bakan*. On peut aussi déceler dans *bakan* le signifiant *bak*, aux multiples sens («verser de l'eau», «garçon ou jeune fille vierge», «corne»...), qui renvoie à la mère cosmique (cf. tome 3, corpus, texte 5).

- f La racine *tsa* admet deux suffixes marquant la transitivité : *ik* et *k*.
Tik est un suffixe marquant la transitivité, il est parfois remplacé par un autre (par exemple au vers 117, *tik* devient *bil* qui insiste sur l'aspect réalisé de l'action).
O est la marque du pluriel et renvoie aux nombreux sujets (les vencêtres) qui sont visés par l'action du faiseur.
 Une autre traduction serait : « parler entre les dents ».
- g *Tan* peut avoir trois traductions :
 1) « parler », mais alors il faut entendre *t'an* (notons que même pour un Maya, la glottalisation n'est pas toujours facile à déceler car elle est souvent très légèrement marquée).
 2) « profond ».
 3) « sur », dans ce cas, précise Mario, le terme suivant, les pierres (*tun(i)chilo*: *tun(i)ch*, « pierre », il suffixe révérentiel et *o* marque du pluriel), désignerait l'autel car celui-ci peut aussi être en pierre.
 Après discussion, nous optons pour cette version. L'autel était en pierre dans les cérémonies importantes de l'époque préhispanique mais il existe encore aujourd'hui des autels de pierre. L'un d'eux sert d'ailleurs à la réalisation du *cha'chak* des habitants du côté nord du village
- 3 Ou « un saint sacrifice ».
- 4 *Kalankakabilo* désigne ici une famille de vencêtres, « ceux qui prennent soin (ou les gardiens, *kalan*, variante de *kanan*) des terres fertiles (ou des bonnes terres, *kakab*) », il est un suffixe qui indique ici le caractère sacré, révérentiel des êtres invoqués, et *o* la marque du pluriel.
 Pour des constructions analogues voir les vers 61, 134, 136, 137, 147, 157.
 Sur le même modèle mais avec *ximba* (se promener) au lieu de *kalan* (garder) nous avons les vers 143 à 147. Enfin avec *mis* (balayer, nettoyer) nous avons les vers 131 et 233.
- 5 *Tabi* est un nom de lieu, le village où la cérémonie est réalisée, d'autres noms de lieux sont cités aux vers 64, 66, 70, 72, 75, 79, 82, 84, 99, 100, 101.
 On notera que les vencêtres appelés résident dans un rayon de dix kilomètres, c'est-à-dire l'étendue

21 u tulaka bakan

22 (le)ti yum Chako bakan

23 leti bakan

24 tu kalan kakabilo* bakan

25 (le)ti bakan

26 u ts'a u noh ah ikilo bakan

27 (le)ti bakan u patrone

28 bakan! Ti Tabi

29 bakan! Le cha'chitko bakan

30 tux bakan

31 tsak^f un pe santo etse bakan32 tu tsak un pe santo (le)ti
X–kakanpol bakan

33 (le)ti bakan

34 u(n) x-nuk u luchile i tu(n)bo
luchilo bakan35 t'an tunik tan^g tunchilob bakan21 eux tous *bakan*22 les pères Pluie *bakan*23 eux *bakan*24 à Ceux qui prennent soin des terres fertiles⁴ *bakan*25 eux *bakan*26 et présenter à la grande aïeule *bakan*27 elle *bakan*, la patronne28 *bakan!* A Tabi⁵29 *bakan!* On doit les appeler avec la bouche *bakan*30 là où *bakan*31 on présente une sainte offrande *bakan*32 on présente en un saint lieu une ravissante dame Tête
jaune⁶ *bakan*33 elle *bakan*34 sa grande calebasse, ses calebasses neuves *bakan*35 on les appelle sur l'autel de pierre *bakan*

36 (le)ti bakan	36 eux <i>bakan</i>
37 u Hatsa hailob bakan	37 les Frappeurs d'eau ⁷ <i>bakan</i>
38 te ta (le)ti chan chi'balo bakan	38 ici, là où viennent les petits mordeurs <i>bakan</i>
39 (le)ti bakan	39 eux <i>bakan</i>
40 tulak a yum Balano bakan	40 tous les pères Gardiens Jaguar <i>bakan</i>
41 k'amchitko bakan	41 on les reçoit avec la bouche <i>bakan</i>
42 e tux payalchitko* bakan	42 en ce lieu, on les appelle devant soi avec la bouche ⁸ <i>bakan</i>
43 u pe santo u ka(h)o kaba bakan	43 en un saint lieu, on mentionne leur nom <i>bakan</i>
44 un pe santo etse bakan	44 en un saint lieu on dépose une offrande <i>bakan</i>
45 un pe santo kichpam ^h Kanpol bakan	45 en un saint lieu on installe une ravissante dame Tête jaune <i>bakan</i>
46 in tsaik un pe santo bino ti yum Chako	46 j'installe un saint vin pour les pères Pluie
47 ike bakan	47 ce sont des vénédictes <i>bakan</i>
48 i tsaik bakan	48 j'installe <i>bakan</i>
49 tu no'oh ka(b) u suhuy* bakan	49 à main droite (l'offrande) très pure ⁹ <i>bakan</i>
50 tial las dose bakan	50 pour les douze heures
51 u tial este... este dia pwes	51 pour ce... ce jour donc

maxima, pour la région, de la zone de culture. Dans la région orientale cette zone peut atteindre plusieurs dizaines de kilomètres.

⁶ Ce vers mentionne *kanpol*, un des noms ésotériques du *balche*, l'arbre secret (cf. analyse, ch.6). Le morphème *ka* qui précède *kanpol* est susceptible de trois interprétations : 1) une répétition liée au rythme du chant.

2) Le chiffre deux : dans ce cas il faudrait lire «deux *kanpol*» ce qui est plutôt obscur dans ce contexte.

3) Don Tono propose d'y voir une contraction de *kichpam*, en effet le terme *kanpol* doit toujours, selon lui, être suivi du qualificatif *kichpam* (cf. vers 45) car il s'agit d'une mère mythique, une vénédictre. On doit alors traduire *kichpam kanpol* par «la ravissante Dame Tête jaune». Il existe un autre vénédictre également jaune, «la dame Jaune feuille de noix-pain» (*Ix Kanleox*), s'agit-il de la même figure ?

Pour le vocable *pol*, traduit par «tête», il faut noter que, comme pour *hol*, il signifie aussi «ce qui vient en premier», car, rappelle Mario, l'offrande de *balche* est ce qui vient en premier, elle débute en effet la cérémonie (cf. doc. 66). Mais *kanpol* est aussi une «tête jaune» car le jus du *balche* est de couleur jaune.

^h Mario et moi étions en désaccord, il proposait d'entendre *ti chan*, «au petit», et moi *kichpam*, «ravissant», don Tono m'a donné raison. On voit la difficulté d'entendre ce chant murmuré (*mukul*, littéralement «dit en secret») et le plus souvent couvert par les chants des grenouilles et des pères Pluie, il n'est d'ailleurs pas fait pour être entendu par une oreille humaine.

- 7 *U hatsa ha'*, littéralement «celui qui frappe l'eau», est le vent qui amène la pluie avec lui, en effet les pluies fécondantes sont toujours précédées par un vent violent qui est la manifestation du venticône Pluie.
- 8 On peut aussi traduire par «prier».
- 9 *Suhuy** est ici employé comme substantif. Mario le traduit par «sacrifice», chose sacrée». Le choix de «sacré» convient parfaitement dans ce contexte et ne contredit pas la traduction par «pur, pureté», que j'ai proposée comme sens générique (cf. tome 15, *Vocabulario...*, article *suhuy*).
- i *Ya'ax* admet deux formes l'une avec ton uniforme (*ya'ax*) signifie «vert», l'autre avec ton descendant, (*ya'ax*) «jeune». C'est là un des rares exemples où le ton demeure pertinent en maya. Il est à noter que les dictionnaires coloniaux ne font pas cette distinction et proposent *yax* «premier» et *ya'ax*, ou *ya'x*, «vert».
- 10 Ou «à la Benjamine des pierres précieuses divinatoires», *sastun*, littéralement «pierre lumineuse» est une pierre divinatrice.
- 11 *Soh lu'um*, «une terre que personne n'a découverte», j'ai donc traduit par «terre vierge».

52 u *suhuy bakan*

53 las dose ti byernes

54 in k'amik tak

55 un pe santo etse bakan

56 tu no'oh k'a(b)

57 ti T'up* *sastun bakan*

58 (le)ti tun bakan

59 ti T'up *sastuno bakan*

60 (l)eti bakan

61 u *kalan kakabilo bakan*

62 (l)eti bakan

63 u *patrone bakan*

64 *Tibolon u patrone bakan*

65 ti *soh lu'um*

66 *patrone ya'axⁱ este...Tixcacal bakan*

67 (le)ti bakan

52 (heure) très pure *bakan*

53 à midi, ce vendredi

54 je reçois ainsi

55 une sainte offrande *bakan*

56 à main droite

57 à la Benjamine des pierres lumineuses¹⁰ *bakan*

58 elle donc *bakan*

59 aux Benjamines des pierres lumineuses *bakan*

60 elles *bakan*

61 à ceux qui prennent soin des terres fertiles *bakan*

62 eux *bakan*

63 la patronne *bakan*

64 la patronne de *Tibolon bakan*

65 à la terre vierge¹¹

66 à la verte patronne de... *Tixcacal bakan*

67 elle *bakan*

68 u wo ^j kakabilo bakan	68 à toutes les terres fertiles <i>bakan</i>
69 in t'anchitko bakan	69 je parle avec la bouche <i>bakan</i>
70 (l)eti Yaxcaba bakan	70 celle de Yaxcaba <i>bakan</i>
71 (l)eti bakan	71 elle <i>bakan</i>
72 (le)ti Bolon bakan	72 celle de Bolon <i>bakan</i>
73 (le)ti bakan	73 elle <i>bakan</i>
74 u kak(a)bilo bakan	74 les terres fertiles <i>bakan</i>
75 ti Tsi'uche bakan	75 de Tsi'uche' <i>bakan</i>
76 u kakab bakan	76 la terre fertile
77 (le)ti Tabi bakan	77 de Tabi <i>bakan</i>
78 u kab ti ya'ax aktun	78 la terre de la grotte verte
79 ti X–Temozon bakan	79 de Temozon <i>bakan</i>
80 (le)ti bakan	80 lui <i>bakan</i>
81 tix ^k (le)ti bakan	81 en ce lieu, lui <i>bakan</i>
82 tix ^l X–puychaka bakan	82 en ce lieu X–puychaka <i>bakan</i>
83 (le)ti bakan	83 lui <i>bakan</i>

- j Wo admet deux solutions : 1) «beaucoup»; 2) une forme idiolectale de *wah* pour *ula*, «toutes». Nous optons pour la seconde. Un troisième sens de *wo*, «grenouille» ne convient pas dans ce contexte.
- k Autre possibilité : *tux*.
- l *Idem*.

m D'après Mario, il s'agit d'une forme idiolectale de *tin kah*, «je recommence».

n Autre possibilité : *t'anbenko*.

84 tix Dzudzi bakan

85 tulakal u kakabilo bakan

86 (l)eti k'amchitko bakan

87 tu ka(h)o^m kambetkoⁿ bakan

88 un pe santo etse buka ni tsaik bakan

89 tu no'oh ka(b) bakan

90 yum Chako bakan

91 tu no'oh ka(b) bakani

92 t'up Sastuno

93 ikie bakan

94 in tsaik bakan

95 tu no'oh bakan

96 (le)tie bakan

97 (le)ti aktuno

98 (le)ti ya'ax aktuno bakan

99 (le)ti Ya'axniki bakan

84 en ce lieu Dzudzi *bakan*

85 toutes les terres fertiles *bakan*

86 on les reçoit avec la bouche elles *bakan*

87 et de nouveau je les reçois *bakan*

88 je place une abondante offrande *bakan*

89 à main droite *bakan*

90 les pères Pluie *bakan*

91 à main droite *bakan*

92 les benjamines des Pierres lumineuses

93 ce sont des vencêtres *bakan*

94 je place *bakan*

95 à droite *bakan*

96 elles *bakan*

97 les grottes

98 les vertes grottes *bakan*

99 lui, Ya'axnik *bakan*

100 (le)ti un pe X–Kulha’as bakan

101 (l)eti Uahtunil bakan

102 (le)ti cha’chitko bakan

103 tulakla bakan

104 u patrone bakan

105 tu baliki bakan

106 (l)eti...u kakbi ti Tabi bakan

107 i kin tanbesko bakan

108 (l)eti bakan

109 tulaka iko bakan

110 (l)eti bakan

111 ki pekso bakan

112 u^o ta tak u santo

113 un pe tsa etse ti sastun

114 tu kan... tu kalahun tas bakan

115 bakan ti munyalo bakan

100 lui, X–kulhaas *bakan*

101 lui Uahtunil *bakan*

102 je les appelle avec la bouche *bakan*

103 tous *bakan*

104 sa patrone *bakan*

105 à ceux qui l’entourent *bakan*

106 elle... la terre fertile de Tabi *bakan*

107 je les appelle à nouveau *bakan*

108 eux *bakan*

109 tous les vencêtres *bakan*

110 eux *bakan*

111 je les fais bouger *bakan*

112 même les saints sont arrivés

113 je place une offrande à la pierre lumineuse

114 aux quatre... aux douze couches *bakan*

115 *bakan* aux nuages *bakan*

o Autre possibilité : a.

12 Ou «aux quatre souverains».

116 (le)ti bakan

117 ula k'amchi'bilu bakan

118 (le)ti bakan

119 u ma metano bakan

120 tia ti cha'chitko bakan

121 t(i)u pe san... un pe santo etse bakan

122 in tsaik un santo suhuy bakan

123 ti las dose ti ma(n) tie

124 in tsaik bakan

125 un pe santo bakan

126 uku bakan

127 u ti kan tepalo

128 tia bakan

129 u kan tepalo bakan

130 ti munyalo bakan

131 (l)eti tsaik bakan

116 à elles *bakan*

117 on les reçoit toutes avec la bouche *bakan*

118 elles *bakan*

119 et leurs nombreux associés *bakan*

120 pour elles, on appelle avec la bouche *bakan*

121 à (recevoir) une sainte.. une sainte offrande *bakan*

122 je place un saint et très pur sacrifice

123 à midi, quand ils passent par ici

124 je place *bakan*

125 une sainte *bakan*

126 une sainte boisson *bakan*

127 aux quatre puissants¹²

128 pour eux *bakan*

129 les quatre puissants *bakan*

130 aux nuages *bakan*

131 pour eux je place *bakan*

132 un pe santo etse bakan

133 (l)eti bakan

134 tu kalan ti T'up sastun

135 ti misi ikilo bakan

136 (l)eti u kan u kanan kabilob

137 ti lu kana mulilob bakan

138 (y)etu ximba beilo bakan

139 tu kalan hoka'ilo bakan

140 tu ka(h)iti Tabi bakan

141 iki (in) tsaik un pe santo etse

142 (le)ti bakan

143 tu no'oh kab bakan

144 maestro Hesu Kristo bakan

145 tu chumuk u kan tu iglesia

146 ti chumuk tu kiwiki bakan

147 (le)ti u kanan ikilo bakan

132 une sainte offrande *bakan*

133 à lui *bakan*

134 celui qui prend soin de la Benjamine des pierres lumineuses

135 aux vencêtres balayeurs¹³ *bakan*

136 eux, les quatre, ceux qui prennent soin des bonnes terres

137 pour ceux qui prennent soin des tertres *bakan*

138 avec ceux qui se promènent sur les chemins *bakan*

139 à ceux qui prennent soin des entrées du village *bakan*

140 au village de Tabi *bakan*

141 sur quoi vais-je placer ma sainte offrande ?

142 lui *bakan*

143 à main droite *bakan*

144 maître Jésus Christ *bakan*

145 au centre des quatre églises

146 au centre de la place *bakan*

147 eux, ceux qui prennent soin des vencêtres *bakan*

13 On peut aussi traduire par «nettoyeur».

p *An* est un mot de liaison apparemment sans signification, il aurait simplement une fonction rythmique.

148 (le)ti bakan

149 u ximba kalpilob

150 u ximba ikilo

151 u ximba kalpilo

152 u ximba kaxilo

153 an^p u ximba kakbilo bakan

154 a iki k'amchitko baka

155 (l)eti iki Mosono bakan

156 (l)eti bakan

157 (le)ti kalan mulobo bakan

158 (le)ti bakan

159 (le)ti k'amchi(t)ko bakan

160 (y)et e un pe santo primisya

161 beya kin tsaik bakan

162 tu no'oh kab bakan

163 yum Chakob

148 eux *bakan*

149 ceux qui se promènent sur les brèches qui séparent les tertres

150 les vencêtres promeneurs

151 ceux qui se promènent sur les brèches qui séparent les tertres

152 ceux qui se promènent dans la forêt

153 ceux qui se promènent sur les terres fertiles *bakan*

154 je vais les recevoir avec la bouche *bakan*

155 eux, les vencêtres Tourbillons *bakan*

156 eux *bakan*

157 eux, ceux qui prennent soin des tertres *bakan*

158 eux *bakan*

159 je les reçois avec la bouche *bakan*

160 avec de saintes prémices

161 ainsi je place *bakan*

162 à main droite *bakan*

163 (des saintes prémices pour) les pères Pluie.

(Chanté, un peu plus fort)

164 ay Yum ti kililin^q bakan

165 ti noh kan bakan

166 ti noh lakin

167 kin tsaik bakan

168 un pe santo etse bakan

169 un pe santo bino bakan

170 kililin tu t'an noh kan bakan

171 ti Kantitsilu'um^{*r} bakan

172 kin t'anchiti

173 ay Yum (le)ti bakan

174 tu noh kani bakani

175 (le)ti trese lahun^s tas^{*}

176 (le)ti trese munyalo bakan

177 (le)ti cha'chitik bakan

178 tu pe santo etse

(Chanté, un peu plus fort)

164 ah, Père ! au tonnerre grondant *bakan*165 au grand ciel *bakan*166 au grand orient *bakan*167 je place *bakan*168 une sainte offrande *bakan*169 un vin saint *bakan*170 de tonnerre grondant est la parole du grand ciel *bakan*171 à Quatre coins de la surface terrestre¹⁴ *bakan*

172 je parle avec la bouche

173 ah Père ! Eux *bakan*174 au grand ciel *bakan*

175 elles, les treize couches

176 les treize couches de nuage *bakan*177 je les appelle avec la bouche *bakan*

178 à (recevoir) une sainte offrande

q *Kililin* est une onomatopée construite sur la racine *kil*, «grondement». Chantée sur des notes très basses, elle imite le grondement du tonnerre et c'est elle qui sert de base au chant des hommes incarnant les pères Pluie lors de la cérémonie.

r Décomposition de *Kantitsilu'um* :

kan (quatre), *tits* (coin, angle), *i* (suffixe génitif) et *lu'um* (la terre).

s Curieusement Don Tono au lieu de dire *oxlahuntas*, ou *trese tas* c'est-à-dire «treize couches», dit *trese* (écrit ainsi sous une forme mayisée) *lahuntas*, soit «treize dix couches». Don Tono, comme la plupart des habitants de Tabi, ne connaît plus la signification de *lahun*, «dix». En effet à partir de cinq, les mayas de Tabi et de la région comptent en espagnol. A un moment de la transmission du chant (les chants sont transmis de maître à élève) le terme *lahun* n'a plus été compris mais a été conservé, vraisemblablement pour des raisons rythmiques et religieuses (on ne doit pas changer les mots du chant), mais quelqu'un a rajouté *trese*, «treize», car il savait par ailleurs que le nombre suprême de couches était treize.

14 Ce vencêtre très important et son acolyte *Kantitsikan* (cf. vers 210) incarnent les quatre coins de la terre. Rappelons que, selon une conception mésoaméricaine, le monde est composé d'une série de couches dont le nombre peut varier, treize (vers 175) et neuf étant les nombres les plus fréquents, mais on trouve également douze (vers 114). Ces couches sont quadrangulaires, c'est vraisemblablement l'une d'elles qui est ici invoquée et qui est représentée par les quatre coins de l'autel.

- t Deux possibilités : 1) on entend *kahil* et il s'agit du «grand Village», sacralisé par le suffixe *il*, 2) on entend *kayil* et il faut traduire par «grand Chant». Le contexte indique plutôt la première solution.
- u Nous avons eu du mal à comprendre cette expression, don Tono lui-même n'a pu nous aider. Selon Mario, on pourrait y voir une combinaison d'une forme idiolectale du vocable espagnol *aya*, qui devient *ala*, suivi de *te te*, adverbe qui peut se traduire par devant, on aurait donc *ala te te*, là-bas devant devant, mais cela me paraît un peu tiré par les cheveux. A tout prendre, je préférerais y voir une forme contractée du verbe dire (*a'ala* qui donnerait *ala*) et donc je propose de traduire *ala te te kante*, par «parole dite devant devant l'autel».
- v Deux possibilités : 1) *ta ti tunich*, «mettre le feu à la pierre» et 2) *tsa tunich*, que nous choisissons, «placer devant la pierre».
- 179 kin tsaik tu suhuy bakan 179 je vais placer (une sainte offrande) à la pureté *bakan*
- 180 (le)ti las dose ti byernes kin 180 elle, la douzième heure de ce vendredi
- 181 leti bakan 181 elle *bakan*
- 182 (le)ti T'up Chako bakan 182 lui, le Benjamin des pères Pluie *bakan*
- 183 (le)ti kin cha'chitik 183 je vais l'appeler avec la bouche
- 184 k bakani tu noh xaman 184 nous *bakan* (offrons) au grand nord
- 185 ah Yum! Tu noh ka'yil^t bakan 185 ah Père ! Au grand village *bakan*
- 186 Tabi k-tsak un pe santo primisya 186 à Tabi, j'installe de saintes prémices
- 187 (le)ti bakan 187 elle *bakan*
- 188 (le)ti le kichpam Kanpol 188 elle également, cette ravissante dame Tête jaune
- 189 kaba Dyos Espiritu Santo bakan 189 au nom de Dieu le Saint-Esprit *bakan*
- 190 ki cha'chiti 190 je vais appeler avec la bouche
- 191 kililin ku t'an noh kante 191 de tonnerre grondant est la parole du grand autel
- 192 ala te te^m kante bakan 192 parole dite devant devant l'autel
- 193 (l)eti tikimulo bakan 193 eux, les tertres desséchés *bakan*
- 194 tsa^v ti tunich bakan 194 je place (une offrande) devant (l'autel de) pierre *bakan*

195 (le)ti misili ha' bakan	195 elle, l'eau nettoyeuse <i>bakan</i>
196 (le)ti bakane kolebil* Ha'	196 elle <i>bakan</i> la dame Eau ¹⁵
197 (le)ti Santo Krus Ebano bakan	197 elle, la Sainte Croix Ebène ¹⁶ <i>bakan</i>
198 cha'chitik bakan	198 (je l') appelle avec la bouche <i>bakan</i>
199 tu noh kani	199 au grand ciel
200 k'eban tu xolanpix lahun!	200 pécheurs, agenouillez-vous dix (fois)!
201 Tux payalchi'tik bakan	201 Là où on appelle devant soi avec la bouche <i>bakan</i>
202 u yum ikob	202 les pères vénétrés
203 ay Yum! Tech bina pula bendision	203 ah Père ! Jette (nous) ta bénédiction
204 ti presento ya(n) bakan	204 en ma présence, elle se manifeste <i>bakan</i>
205 tu noh Kan	205 au grand Ciel
206 noh Chak	206 le grand Pluie
207 ti lah Lakin	207 au grand Orient
208 kililin ku t'an	208 de tonnerre est sa parole
209 ti noh Kan	209 dans le grand Ciel
210 ti Kantitsikan	210 à Quatre coins du ciel

¹⁵ *Kolebil Ha'*, «la dame Eau». Plusieurs mères mythiques sont intégrées dans ce chant, notamment les Vierges patronnes des villages voisins. Cette dame de l'eau peut être mise en relation avec Ix kanleox (cf. supra). On trouve aussi des mères Pluie dans les livres préhispaniques.

¹⁶ Santo Krus Ebano (la forme «*santo*» est ici bizarre car il s'agit d'une dame, cf. vers 243, peut-être faut-il y voir la marque de l'androgynité de la croix?) c'est-à-dire la Sainte Croix Ebène, est, selon Don Tono, la plus puissante des saintes croix. Il s'agit très certainement d'une croix noire. Les saints noirs sont particulièrement vénérés et redoutés.

w Autre possibilité *eki*.

17 Les saints sont des vencêtres comme les autres et sont conviés au rituel, avec leurs titres lorsqu'il y a lieu (patronne pour les Vierges patronnes des villages environnants, maître pour Jésus Christ).
Saint Jean est invoqué ici, vraisemblablement en raison de son caractère de maître du feu, et saint Pierre car il garde la porte du paradis qui est figurée sur l'autel par un cercle de lianes tressées, le *peten*. On aurait pu aussi appeler saint Jacques, fort connu au Yucatan et maître du tonnerre.

214 ti Kantitsilu'um

212 kaba Dyos Espiritu Santo bakan

213 in k'amchitik bakan

214 u (le)ti yum san Juan bakan

215 (le)ti yum san Pedro bakan

216 (l)eti kolebil bakan

217 Fatima bakan

218 (le)ti kolebi(l) Konsepsion bakan

219 ikin^w cha'chitko bakan

220 (l)eti un pe santo premisa bakan

221 kin tsaik bakan

222 (y)e tu patrona

223 (l)eti Tabi

224 ikin bakan

225 i tsachitko bakani

226 ku chunbesik bakan

211 à Quatre coins de la surface terrestre

212 au nom de Dieu le Saint-Esprit *bakan*

213 je reçois avec la bouche *bakan*

214 lui, le père saint Jean¹⁷ *bakan*

215 lui, le père saint Pierre *bakan*

216 elle, la dame *bakan*

217 Fatima *bakan*

218 elle, la dame Conception *bakan*

219 je vais les appeler avec la bouche *bakan*

220 (pour) elle, de saintes prémices *bakan*

221 je vais placer *bakan*

222 avec la patronne

223 celle de Tabi

224 je vais *bakan*

225 les placer avec la bouche *bakan*

226 on commence *bakan*

227 un pe santo meya bakan

228 tu tsaba bakan

229 tu yum interesado bakan

230 (l)eti^x nuk Kan

231 (l)eti nuk Ka(h)

232 (l)eti yum Sastuno bakan

233 k'amchitko bakan

234 tu nahpalilo bakan

235 (y)eti u noh kan tepalo* bakan

236 tia bakan

237 x-nik tunchilo bakan

238 (l)eti bakan

239 o yum misi... misi ikilo bakani

240 (l)eti bakan

241 kolebil Misi bakan

242 (le)ti kolebil Ha' bakan

227 un saint travail *bakan*

228 on place *bakan*

229 pour ceux qui ont la charge de la cérémonie *bakan*

230 le grand Ciel

231 le grand Village

232 les pères Pierres précieuses lumineuses *bakan*

233 on les reçoit avec la bouche *bakan*

234 à la maison des enfants¹⁸ *bakan*

235 avec les quatre grands puissants *bakan*

236 pour *bakan*

237 les grandes pierres *bakan*

238 elles *bakan*

239 les pères vénétables balayeurs *bakan*

240 eux *bakan*

241 la dame Balayeuse *bakan*

242 elle, la dame Eau *bakan*

x On peut aussi entendre *iti*, le e et le i étant très proches (cf. tome 1, ch.4).

18 *Nahpalilo*, «la maison des enfants», terme ésotérique. On peut y voir l'autel lui-même, et donc le monde qu'il représente, les enfants-grenouilles étant assis dessous pour chanter la pluie.

243 (le)ti kolebil Ebanò bakan

244 ti tsak u pe santo premisya bakan

245 tu no'oh kab bakan

246 yum Chako

247 tu no'oh ka

248 Hahal* Dyos bakan

249 kaba Dyos Espiritu Santo

250 amen!

251 Bweno...

243 elle, la dame Ebène *bakan*

244 je place de saintes prémices *bakan*

245 à main droite *bakan*

246 les pères Pluie

247 à main droite

248 le Vrai Dieu *bakan*

249 au nom de Dieu, du Saint-Esprit

250 amen !

251 Bon...

Texte 89

La fabrication du *balche*'

Chilam Balam de Chumayel et de Tusik, régions 4 et 7, XIX^e siècle,
version Michel Boccara (1995).

Le manuscrit du Livre de Chilam Balam de Chumayel est édité par George Gordon, le texte donné ici correspond à la page 21 (recto-verso) du manuscrit et aux pages 36 et 37 de l'édition fac-similé de Gordon. Le manuscrit de Tusik n'a pas été édité. Une copie est conservée à la bibliothèque du Peabody Museum de l'Université d'Harvard (Cambridge, Massachusett). La version que je donne ici est basée sur la photocopie du manuscrit effectuée par Ian Graham et que je dois à la gentillesse de Joan Andrews. Le texte ci-dessus correspond aux pages 46 à 48 de cette photocopie. Si j'ai donné intégralement ce texte, assez proche du Chumayel, c'est en raison de l'importance des «petites variations». Elles montrent la fluidité de la langue maya et indiquent que le scribe ne s'est pas contenté de recopier une source. La traduction que je propose est celle du Chumayel mais j'indique en note les variantes sémantiques du Tusik. Je ferai référence également dans les notes aux traductions de Antonio Mediz Bolio, de Ralph Roys, d'Alfredo Barrera Vásquez et Silvia Rendon, et de Munro S. Edmonson. Ces traductions sont des interprétations que l'on peut donc considérer comme des variantes du texte (*cf. infra*), et, en tant que telles, je les aies données intégralement dans les textes 89 à 93 du corpus.

1 *Cf.* tome 15, *Vocabulario...*, article *suhuy*.

Introduction

On lira ici un extrait du langage énigmatique, ou *suywa t'an*, figurant dans les Livres de Chilam Balam de Chumayel et de Tusik.

Une étude des principales traductions publiées à ce jour (*cf.* corpus, textes 90 à 93) montre l'étendue des difficultés.

L'écriture maya nous livre cependant son secret : toute lecture est interprétation et ne peut être qu'adaptation.

Il n'y a pas d'écriture univoque et l'interprétation est un acte de pouvoir, de puissance.

Ainsi ce langage énigmatique se met en scène lui-même, il demande à être déchiffré.

Le père, l'ancien, pose au jeune homme, au nouveau, des questions et c'est dans la question même que réside la réponse, qu'elle y est enclose ainsi que l'ethymologie du terme *suhuy* (*suy* clôturé¹) nous y invite.

Il faut en quelque sorte la débusquer dans «la folie de la lettre», *u ko woh*, qui nous est donnée par l'ivres-

se sacrée puisque le texte que je propose ici parle du savoir du vin et de la sagesse qui y est enclose. Comme je le montre dans l'analyse (cf. ch.6), le secret est celui du féminin, de l'origine féminine du monde, dont le *balche'* est, avec d'autres «choses», une métaphore, un glyphe, une lettre.

Glyphe liquide, *kii u t'an*, «parole de miel» puisque le vin maya est fabriqué avec du miel.

Je justifierai autant que faire se peut en notes les choix de mon interprétation. Il y a souvent, ainsi que je l'ai montré notamment pour le Livre des Bacabs (cf. tome 3) plusieurs sens simultanés qui se donnent à entendre. En déployant l'éventail des traductions données à ce jour, on pourra çà et là trouver l'un ou l'autre de ces sens. Choisir un sens, c'est en masquer un autre et là réside une des grandes difficultés de traduction de ces textes. Mais c'est aussi une méditation sur le sens même de l'écriture et peut-être la principale leçon de l'écriture maya : toute écriture ne peut être qu'aléatoire, divinatoire. Rappelons-nous ce que disait Landa de la lecture des livres glyphiques que les prêtres aspergeaient d'eau justement *suhuy* comme le langage de *suywa*, avant de les lire (cf. corpus, texte 46).

La lecture n'est pas la révélation de la vérité du texte mais la prise de pouvoir de celui qui déclare savoir, jusqu'à ce qu'un autre vienne effacer ce sens pour lui en substituer un autre.

Le travail du traducteur, s'il se veut déconstruction ou tout au moins lucidité sur les pièges du pouvoir, doit s'efforcer de laisser ouverte cette multiplicité des lectures, sans pour autant oublier de prendre parti.

Pour prendre un exemple, dans l'expression *hom*

tanil qu'on s'accorde à traduire par «entrailles», il nous faut retrouver l'ouverture profonde et sombre du devant (*tanil*), dans ce «devant» sentir le parfum qui est l'odeur *di femina*, et sous «ouverture» comprendre la ruche sauvage (autre sens de *hom*) qui est ouverture du tronc d'arbre.

Mais alors si, dans le texte du Chilam Balam, la réponse à «apporte moi les entrailles de ma fille» est «voici les ruchers de miel», que peut-on en déduire ?

Il faut envisager que la question contenait déjà la réponse : ce trou profond, ces entrailles, est une ruche comme déjà le double sens de *hom*, «ruche» et «trou», le laissait entendre.

Mais alors où se situe l'énigme ?

Il faut chercher plus loin encore et remonter aux origines de la mythologie, quand les fils des hommes avaient des yeux d'abeilles de la forêt²...

L'énigme est donc, et nous retrouvons une position chère aux Grecs³, le secret du langage et non pas ce qu'elle paraît être, le langage du secret.

- 2 Cf. fragment mythique recueilli à Chan Kom (Robert Redfield et Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom, a maya village*, 1934) cf. aussi tome 13.
- 3 Cf. les travaux de Giorgio Colli, *La sagesse grecque* et notamment le corpus de l'énigme dans le volume 1. J'ai esquissé une théorie comparée de l'énigme chez les Mayas et les Grecs lors d'une émission de France Culture «Le retour du jaguar», cf. aussi le chapitre 1 du tome 1 de cette encyclopédie.

- a Autre possibilité : *in wix* (cf. corpus, texte 90) peut-être un jeu de mot sur les deux sens.
 b «y» est une forme abrégée de *yetel*.
 c Le manuscrit de Tusik donne *lay tin wilah*
 d On peut aussi lire *yan u ol u ilab*.
 e Répétition du dernier mot de la page précédente.

Version maya du Tusik

Bala mehene*

xen tun tales ten
 u yax k'ik'el
 a u ix mehen
 y^b u pole
 y u hom tanile
 y u chaak bakele
 y u bak'a
 lay tin wilah a makik
 ti suhuy* kate
 yetel u yax k'anche
 a u ix mehene
 Es ten yan in wol
 in wilae u chi in ts'ab teeh
 lik waya kal tin tane
 lik wa u wak'al
 wok'ole.

lai bayak yume
 yet tal u ts'ik
 u xikin ah bol kabeh
 in pa k'eeh yetel
 ka tun xiik
 he ix u yax k'ik'el yix mehene
 lik u watik lob (ou loe?)
 lay maya a kie
 he ix u hom tanil

yix mehene
 lay u hobnil kabe

Version maya du Chumayel

Bala mehene*

xen tales ten u yax k'ik'el
 in u ix^a mehene
 y^b u pole
 y u hom tanile
 y u chak bakele
 y u k'abe
 y lay walah/wolah^c a makab
 ti suhuy* kate
 y u yax kanchee
 u ix mehene
 E testen
 yan wol wilab^d
 uch in ts'ab tech
 liki wil yakal tin tane
 Liki wil u wak'al
 wok'ole.

Lay bakak be **yume***
 yet tal u ts'iik
 u xikin ah bol
 kabeh yetel
 ka tun xiktun
 Hex u yax k'ik'el yix mehen
 lik u k'atik loe
 Lay may a kihe
 hex u hox tanil
 (21r)
 (Tanil)^e yix mehene
 Lay u hobnil kabe

Version française du Chumayel

Et encore une chose mon fils
 va vite me chercher
 le sang originel de ma fille¹
 avec sa tête
 avec ses entrailles²
 avec son grand³ os
 avec sa main⁴
 que je t'ai dit d'enclorre⁵
 dans le récipient très pur
 avec l'autel⁶ très pur
 de la fille.⁷
 Apporte !
 j'ai très envie de voir
 ce que je t'ai autrefois donné
 que cela soit disposé pièce après pièce devant moi.
 Que cela soit extrait de son corps
 et que je pleure⁸.

Que cela soit ainsi mon père
 je viendrai te l'offrir⁹
 les oreilles¹⁰ de *ah bol* l'abeille de la forêt¹¹
 ainsi que le miel¹²
 et elle viendra donc¹³
 voilà c'est le sang originel de la fille
 ce que tu voulais également
 et aussi le vin parfumé¹⁴
 c'est l'aiguillon¹⁵ des entrailles
 de la fille

- 1 Ou encore «le sang originel de l'urine de mon fils» comme le traduit Mediz Bolio (cf. corpus, texte 90). Le Tusik donne «*a u ix mehen*» «de ta fille» ou «de l'urine de ton fils» (cf. ci-contre, p.406).
- 2 *U hom tanil* signifie à la fois «l'effondrement de devant», «l'intérieur de la poitrine» (double sens de *tan/tanil*: «devant» et «poitrine») et «l'entrée de la ruche». Le jeu de mot nous donne ici le sens même de l'énigme : «l'effondrement de devant» c'est à la fois «les entrailles de la fille» (proposition de Ralph Roys, cf. texte 91) et «l'ouverture de la ruche» par laquelle on prendra le miel qui sert à fabriquer le *balche*. On trouvera plus loin le terme *hobonil* qui jouera à nouveau sur le signifiant «creux». De *hom* à *hobin*, il s'agit bien de creuser. Le trou de la femme (ou de la sybille !) est aussi celui de la ruche et du vin.
- 3 *Chak* signifie «grand» mais aussi «rouge» et «Pluie», on peut donc en même temps entendre : «avec son os rouge» ou «avec son os de Pluie».
- 4 «Main» ou «bras», le terme ne permet pas de distinguer. Le Tusik donne *yetel a bak'a*, «avec son muscle», en jouant sur les deux formes voisines *bak*, «l'os» et *bak'*, la «viande», «le muscle».
- 5 Tusik : *lay tin wilah a makik*, «que je t'ai dit d'enclorre». La forme *makab* du Chumayel est plus rare mais elle permet de jouer sur le signifiant *kab*, «miel», «abeille» et «monde», qui revient à plusieurs reprises dans le texte.
- 6 On peut aussi traduire par «tabouret» ou encore «trône» (cf. corpus, texte 92) mais «autel» est le terme par lequel on désigne, en espagnol, le *kanche'* érigé lors du *cha'chak*.
- 7 Tusik: *a u ix mehen* (cf. supra).
- 8 Ces trois vers varient selon que la traduction que l'on donne à *yakal* et *wak'al*
- 9 Roys, et Edmonson après lui, traduisent *ts'ik* par «la gauche», autre possibilité (cf. corpus, textes 92 et 93).
- 10 «Oreilles» ou «antennes» mais aussi «les deux pans d'un vêtement», Mediz Bolio traduit par «manteau» (cf. corpus, texte 90).
- 11 Mediz Bolio traduit par «répartiteur». *Ah bol* est à la fois «l'abeille sylvestre» (*Melipone* sp. et *Trigona* sp. tome 15, Glossaire des animaux) et «celui qui répartit la nourriture» (cf. *Diccionario maya Cordemex*, p.62). Les deux sens peuvent être entendus en même temps.
- 12 On peut aussi traduire : «le jour suivant» (cf. Corpus, texte 92). Le Tusik donne *kabeh in pa k'eeh yetel*, ce que l'on peut traduire par «avec le miel de mon essain» ou «et le miel dont je profiterai».
- 13 Jeu de mot intraduisible sur *xik* «venir» *xikin* «oreille», *xik*, «aile», et, last but not least, une espèce de trigone qui porte aussi ce nom et qui renvoie à *ah bol*, l'abeille de la forêt! (Cf. tome 15, Glossaire).
- 14 Encore un terme à plusieurs sens : *may* est un signifiant qui renvoie au parfum céleste (Cf. Michel Boccara, *Pets parfumés...* (à paraître) et corpus, texte 86) mais il renvoie aussi au terme «*maya*», on pourrait donc aussi entendre «la douceur maya» ou «le vin maya», ce qui est bien la caractéristique du *balche'*, le vin parfumé et la douceur des Mayas. Le Tusik penche vers ce dernier sens puisqu'il donne *maya a kie*. D'autre part, un mythe racontant que, au jugement dernier, on distinguera les Mayas des autres peuples à leur odeur (cf. Michel Boccara, *op.cit.*), la relation *may/maya* (parfum céleste/people à odeur céleste) est explicite. Autres sens possibles : «la saveur rare», «l'ivresse facile».
- 15 *Hox tanil* au lieu de *hom tanil*, jeu de mot et parallélisme qui permet de passer de l'aiguillon au creux. *Hox* «l'aiguillon» renvoie à *hom*, «l'effondrement de devant», «les entrailles», (cf. supra). Il est permis de penser qu'il y a ici une allusion au caractère bissexuel de la mère primitive qui s'engendra elle-même pour se dédoubler en principe mâle et principe femelle (cf. tome 3 et Livre des Bacabs). Le manuscrit de Tusik donne *hom tanil* et fait donc disparaître le jeu de mot.

f Autre possibilité *a wix*.

he ix u pol yix mehene
 lay suhuy kat
 ts'am lik kie
 he ix u yax k'anche yix mehene
 lay u ko woh tun **kabe***
 he ix u ts'ik u xikin ah boole
 lay u subil (ou sulil?) kie
 he ix u bak'el y ix mehene
 yetel u chak bakel
 yetel u k'ab lik yalike
 lay u cheil balchee

he ix likil yolik yok'ole
 kal hal u t'an
 ka xik u ts'ati
 tun le ku lib
 ch'u u t'an
 teskun u t'an
 ka bin k'uchuk yume
 lay a u ix mehen
 ta ts'ah in kanante
 lik a walik
 tech yume
 tech ah tepale
 ki u t'an.

bey tun mehene
 in wet halach* **winikile***
 wet ah tepalile
 k'ahan* wa
 tech a wohel

hex u pol yix mehene
 Lay suhuy kate
 ts'am lik kiie
 hey x u yax kanche yix mehene
 Lay u ko woh tun kabe
 hex u ts'ik u xikin ah bole
 lay u sulil kiie
 hex u bakel yix mehene
 Lay u holil balchee
 hex u chak bekel ik yalike
 Lay u cheel balchee
 hex u k'ab yix mehene
 Lay u k'ab balchee
 hey x likil yalik yok'ole
 Kalhal u t'an
 ka bin xik u ts'ab ti
 ten kulu ba
 ch'u u t'an
 tes kun u t'an
 ka bin k'uchuk
 helay a u ix^f mehena
 a ts'ah in kanante
 lik a walik
 Kech yume
 Kech ah **tepale***
 Ki tin u t'an u mehen tie.

Bee mehene
 Wet halach* **winikile***
 Wet ah tepale
 K'ahaan* baka tech
 a wohil baka

et les ruches de miel¹⁶
 voilà, c'est la tête de la fille
 c'est aussi le récipient très pur
 la macération qui élève la saveur/ le trône qui élève l'ivresse¹⁷
 et voici l'autel originel de la fille
 c'est aussi le glyphe fou¹⁸ du miel/de la terre¹⁹
 et voilà que je t'offre l'oreille de *ah bol*, l'abeille de la forêt
 c'est aussi le trempage²⁰ du vin
 et voilà l'os de la fille
 c'est l'ouverture du *balche'*, le vin de l'arbre secret²¹
 et voilà ensuite le grand os, le fémur que j'ai dit
 c'est aussi l'arbre du *balche'*
 et voici le bras de la fille
 c'est aussi la branche²² du *balche'*
 voilà ensuite ce qu'il a dit en pleurant²³
 parole ivre
 viendra pour t'être offerte
 je m'assieds (sur le trône)²⁴
 parole murmurée
 parole de salut
 qui t'atteindra
 et voilà aussi ta fille
 que tu m'a donnée pour que je veille sur elle
 je te le dis aussi
 tu es le père
 tu es le souverain
 parole de miel lui adressa le fils.

Tu es mon fils
 tu as aussi la charge de gouverneur comme moi
 tu es aussi souverain
 souviens toi tu es *baka*

- 16 *U hobonil kabe* renvoie aussi à *hom tanil* mais sous une forme plus explicite qui permet de dévoiler l'énigme cachée sous le mot : langage de *suyua* !
- 17 Double sens de *ts'am* : «macération» et «trône» et de *kiie* «saveur» et «ivresse», il y a donc d'autres vers cachés sous le premier, «le trône qui élève l'ivresse», «le trône qui élève la saveur», la macération qui élève l'ivresse».
- 18 Edmonson traduit *tun* par «pierre» ce qui donne «la pierre contenant le glyphe». Je propose de traduire *tun* par «donc», *ko* signifie «la folie» ce qui s'accorde avec le sens caché de la lettre, du vin, de l'ivresse qui élève et donne la sagesse (cf. analyse, ch.6).
- 19 *Kab*, «miel» et «terre», signifie aussi «abeille».
- 20 *Sulil* «trempage» renvoie à *ts'am* «macération». Barrera et Rendon proposent «ferment» et Edmonson «lie».
- 21 Ce vers manque dans le *Tusik*, celui-ci reprend l'alternance *bak/bak* («os/viande») sous la forme *bak'el/bakel* (cf. *supra*).
- 22 Le même mot *k'ab* désigne «la main» et «la branche», l'arbre est ainsi humanisé, Rappelons qu'il est l'ancêtre de l'homme : la fille originelle est donc ici l'arbre *balche'* lui-même, ce qui est une explication d'un des noms du vin maya *kichpam Kanpol*, la ravissante dame Tête jaune serait la fille originelle (cf. analyse, ch.6).
- 23 *Yok'ol* «pleurer» mais aussi «au dessus».
- 24 Le *Tusik* donne *tun le ku lib*, soit, si on lit *lik* au lieu de *lib*, «et donc elle s'élève» [la parole murmurée...]. (*Lib* ne figure pas dans les dictionnaires, le seul terme s'en approchant est *libke'h* et désigne une espèce de fourmi)

g La dernière phrase «*suhuy wa t'an*», «langage énigmatique», ne figure pas dans le manuscrit de Chumayel.

wa ki u t'an
 lay tun u yax k'ik'el a u ix mehen
 lik in k'atik tech lae
 ox lahun num tun
 u manel u k'ik'el yix mehen
 tu u tan tu yok'ol yix mehen
 ti chelik tulan kabal
 i ki tun yok'ol
 ta muk' yilik
 ti chin lik
 ta muk' u t'an.

Bey tuno mehene
 ki tun u t'an
 ta muk' yok'ol halach winike
 hali tun be mehene
 ah **tepale*** chi xan
 bee wet halach winikile
 bin tun in k'ub* a pop
 y a ts'am
 y a u ahaulil
 tech mehene
 a tial a tepal mehene
 atial ix ahaulil xan
 tech mehene
Suywa* t'an^g

Kii u t'an
 lay tun u k'ik'el u ix mehen
 Lik in k'atik tech lae
 Oxlahun num tun
 u manel u k'ik'el yix mehen
 u tantun yok'ol yix mehen
 ti chelik tu tan kabal
 hii ki tun yok'ol
 tamuk' yilik
 ti chin lik
 ta muk' u t'an.

Bee mehene
 Kii tun u t'an
 ta muk yok'ol halach winikeche
 Bee mehene
 ah tepalechi xan
 Bee wet halach winikile
 Bin tun in k'ub* a pop
 y a ts'am
 y a wahautil
 Kech mehene
 a tial tepal
 a tial ix ahaulil xan
 Kech mehene

tu sais que tu es *baka*
 le verseur d'eau, le jeune homme, la dive dame héron²⁵
 de miel est la parole
 également le sang de la fille
 je veux que tu l'élèves aussi
 treize fois donc
 passe le sang de la fille²⁶
 au devant donc²⁷ sur la fille²⁸
 celle qui est étendue au dessous
 là, pleurant²⁹ doucement donc
 je vois ta force
 là se lève l'abondance
 ta force est ta parole.

Voilà mon fils
 ta parole donc est mélodieuse
 ta force est au-dessus des larmes³⁰, homme véritable.
 Voilà mon fils
 tu es aussi souverain
 tu es aussi homme véritable avec moi
 et donc je te remets la natte, la chefferie³¹
 avec ton trône
 avec ta souveraineté.
 Toi mon fils
 le commandement est à toi
 la souveraineté est à toi aussi
 Toi mon fils³².

- 25 Jeu de mot autour de *baka*, terme aux significations multiples et qui renvoie à la mère cosmique (cf. tome 3, corpus, texte 5).
 Le Tusik omet *baka* en donnant *k'ahan wa tech a wohel*, «rappelle toi si tu le sais».
 Mediz Bolio traduit par *bakan*, «donc», Roys par «c'est suffisant» et Edmonson par «jeune homme» sans voir les autres sens (cf. corpus, textes 90, 91 et 92).
- 26 Référence précise au *balche'* qui dans les cérémonies doit passer treize fois (cf. analyse, ch.6).
- 27 Edmonson : «devant la pierre» (cf. texte 92).
- 28 Ou «fille qui pleure», autre sens de *yok'ol*.
- 29 Toujours le double sens de *yok'ol* avec le balancement d'un sens à l'autre suivant les vers.
- 30 *Idem*.
- 31 Double sens de *pop* (tome 6, analyse, ch.2).
- 32 Le Manuscrit de Tusik termine avec ces mots : *suywa t'an*, «langage énigmatique».

Texte 96

Geste de don Lino : Histoire de doña X-mas qui voulait écouter le chant du *cha'chak*¹

José Moo Moo, Tabi, région 3, 27/12/1983.

- 1 Raconté au domicile de José à la suite d'une conférence-débat sur les rituels à l'université de Merida où j'avais emmené mes amis mayas.
2 Il s'agit du travail du faiseur.

Version maya

1 Entonces le tun le don Lino beyo, pwes hach he tux e mentado bey tiale meyaho. Ka bin ch'a bi tun tech X-cacalo ka tasa meya weye. Entonces te lak'in tune, te bin ku yux le cha'chako. Kyaik tun bin un tu senyora beyo u kaba doña X-mas mi:
– Bela kin i wil(a) wa ha! Bix u.. bix u resar le mak kyala chingono. Pwes bey mu chabak bin to'on uyo, pwes yan in bi ti orai luku ke le... le meyaho, kin bin te natsele. In ch'uuk ti uyu bix ku resar, kin uyi bixe resar ku betko.

2 Pwes tial u tsoke meya beyo, ka tiube tu kal lu k'aye don Lino beyo. Kyaik bine:
– Pa in han bin in ch'a u ch'oy ha te tun bi nats tux kyuchu beyo, yan hal tuno'obi.

Leti ma tune wa chen tiol u bin te ch'a ha'o sino ke tiola la meya k-yuchu, k-yubik yala hach ma'alo bu resaro. Tak u bino yu'ube hach bix le resar ku betik tun le don Lino. Pwes ka bin bini, ki uke tane resaro, pero ma hach klaro be yuko,

Version française

1 Et donc, ce don Lino comme cela, il était partout très réputé. On alla le chercher à Tixcacal et on l'amena travailler ici. Et donc du côté est (du village) on organisa un appel de la pluie. Et une femme qui s'appelait doña X-mas dit comme cela :

– Aujourd'hui, je vais voir si c'est vrai ! Comment prie cet homme que l'on dit très fort. Et bien, puisqu'on ne nous le laisse pas entendre, à l'heure où se réalise le travail, je vais aller l'écouter, j'irai tout près. Je viendrai épier afin d'écouter comment il prie, j'écouterai comment il réalise ses prières.

2 Et donc, au moment où le travail se terminait comme cela², elle entendit que don Lino allait commencer à chanter. Et elle dit :

– Je vais puiser un seau d'eau près de l'endroit où cela se passe, là où il y a des trous d'eau.

Elle n'allait pas seulement pour puiser de l'eau mais pour le travail qui se faisait, pour entendre celui dont on disait qu'il priait si bien. Et elle alla écouter comment don Lino priait. Et elle y alla. Et elle entendit la prière. Mais elle ne l'entendit pas

chan nach ti beyo.

3 Pwes le don Lino tu resar:

– Het heltun bi, kya'ake, weyi natsile, kyaikbi, yan un tu senyora te ku chuk kin resara, kyaik bin. Pero wa hach u chotsi^a, tsu chu'uku men **yik'ale*** meya k-yuchlo. Ma tik ma ba'axa betke'exi. Wa bela ba'axa betke pwes ma'alo ka tak u chukto. Pwes ma yohe de ke ma ku debeser k-yubik' yala, ma ku debeser u ta weye, ku bin u natsuba u chukte meya, ma ma'alo bi. Pwes tso'oki tya'ani. Konex segirtik meya. Pwes astu tse meyaha k binilex. Ti pekan be'ora.

U segir tu meyaho. **Halbile***^b, ka tso'oki meya beyo:

– Konex ile.

4 Tian te'ela, toh tan to bu'to' ile tseklo, tuxe haltuno te'elo. Ka tilobe ti bin ch'e ban ha te yole haltuno, mu pata tiakan bi. Chukan men ik*^c. Ik'ale meya bey ucho, ik'al u yemse, yensa u k'abu **yuntsilobo***. Pwes letie bey chukik mak yik'alo, kastigarta beyo. Ma ku debeser u natsa yubi, ma permitido tiobi. Entonses ka tu bi tiubale tiaka, ka ala bin ti:

5 «Pero senyora, bax ka tala bet weye? Ma wa wuhe de ke ma uts* u tan mak nats tu yuch le meyaho? Ti che ka tal cha, chuya choye ka talech, a wuye bixe resar kin betka. Bix kan a kreter ta uyik buka tak nachi? Ma tu pa'ata.

très clairement car elle était un peu loin.

3 Et don Lino au milieu de ses prières dit :

– Là, à côté du trou d'eau, près d'ici, il y a une femme qui est en train d'épier pendant que je prie. Mais pauvre femme, elle a été saisie par la force vitale du travail qui se fait. Ce n'est pas un jeu, ce que je fais. Si aujourd'hui, j'étais en train de jouer, et bien (les vencêtres) viendraient vite m'attraper. Elle ne sait pas que l'on ne doit pas écouter ce qui se dit, qu'il ne faut pas aller ici, que ce n'est pas bien de s'approcher pour épier le travail. Et bien c'est terminé, elle est là. Continuons de travailler. Lorsque nous aurons fini, nous irons voir. Elle est là-bas allongée.

Et le travail continua. Et donc ils terminèrent le travail comme cela.

– Allons la voir.

4 Elle était là, en suivant le chemin tout droit, ils la trouvèrent allongée sur le sol pierreux, là où se trouve le trou d'eau. Et quand ils la virent, elle était allongée à côté du trou d'eau, elle ne pouvait pas se lever. Elle était saisie par la force vitale. La force vitale du travail qui se faisait, la force vitale qui était descendue, descendue par les pères méritants. Et elle avait été saisie par la force vitale, châtiée ainsi. Il ne fallait pas s'approcher pour écouter, cela ne lui était pas permis. Et donc ils l'entendirent qui criait, et il (don Lino) lui dit :

5 «Mais femme, qu'es-tu venue faire ici ? Tu ne sais pas qu'il n'est pas bien de venir près de l'endroit où se fait le travail ? Tu es venue chercher de l'eau, puiser l'eau avec ton seau et écouter la prière que je fais. Comment peux-tu croire que tu peux entendre de si loin ? Ce n'est pas possible. Tu as vu ce qui

a *Hach u chotsi* pour *hach u otsil*: forme idiolectale.

b Lapsus de José : *halbile* pour *halibe*.

3 Sorte d'acupuncture sanglante appelée *tok'* et que l'on réalise avec une dent de serpent ou un petit morceau de verre, cf. tome 3, analyse, ch.1.

Baxe ta walik tun bax u cha'antech? Pwes pa'atiki, bela xan ka likla.»

Hala, hosa bin u kokan, kak u ch'ach tu winkla bine senyora yete kokano. Ola, t'uba bin kutsti.
– Koxi walen be'ora wale!

Walabi. Tulaklu winkla* beya. Ch'ach ta bini ku kokanta ku pol. Ximbane, beta bu ximba kila'ale. Ma'alo bu ximba.

6 « Pwes xen, xen pekta ta k'an be'ora. A mu yat buka'a bax tu yuchu tech. Porkes ma ku debeser a... a ta'ali. Ma ku debeser a ta'ala a chuktu meya ma'aki. Ma tik ma tex betke meyaho.»

Pwes ka bin bi pekta tu kan, le ik'o lukti, lukti le ik'o. Pero baxtun? Tu ya'aka max ma'alo bi. Asta ta ku sastale, ka op u ka man exile. Ah, ti ubik lu kan le ik'o, pero ma, ma kontento beyo. Chan k'as*, dominada beyo.

Michel: Hum...

José: Te tso'oki.

t'es-arrivé ? Attends, je vais maintenant te lever.»

Et il sortit sa dent de serpent et il commença à piquer tout le corps de la femme avec³. Et il lui cracha du tabac sur le corps.
– Et maintenant lève-toi !

Et elle se leva. Il lui piqua tout le corps. Et il commença à lui piquer la tête. Et il lui demanda de marcher pour voir si elle pouvait. Elle marchait bien.

6 «Et bien, va te coucher dans ton hamac maintenant et supporter tout ce qui t'arrive. Parce que tu ne devais pas venir ici. Tu ne devais pas venir épier le travail des gens. Ce n'est pas toi qui fait ce travail.»

Et elle alla se coucher dans son hamac, et la force vitale sortit de son corps, la force vitale s'échappa. Mais que se passa-t-il ? Elle criait et elle ne se portait pas bien. Ce n'est que le lendemain matin qu'elle put marcher comme avant. Et elle sentit que la force vitale était partie, mais elle ne se sentait pas contente. Elle n'était pas bien, un peu dominée (par la maladie).

Michel : Hum...

José : Cela s'arrête là.

SOMMAIRE Analyse

Introduction 419

- I Paysage
- II Pluie, le premier ancêtre

Première partie : Le cycle de Pluie 429

Chapitre 1 : Pluie et les anciens Mayas 431

- I. Chak dans le *Codex de Dresde*
 - 1. Chak et l'agriculture
 - 2. Chak et le feu ou la sécheresse
 - 3. Les animaux
 - B. Les mammifères
 - C. Les poissons
 - D. Les oiseaux
 - 4. Les offrandes et le cycle de pluie, les pronostiques
 - 5. Chak et l'arbre cosmique
 - 6. Les chemins de Pluie
- II. Chak dans le *Codex de Madrid*
 - 1. Chak et l'agriculture
 - 2. Chak et le feu ou la sécheresse
 - 3. les animaux
 - A. Serpents, iguanes, batraciens et tortues
 - B. Les mammifères
 - C. Les poissons
 - D. Les oiseaux
 - E. Arachnides
 - 4. les offrandes et le cycle de Pluie
 - 5. Chak et l'arbre cosmique ou *yaxche'*

Chapitre 2 : Les métamorphoses de Pluie 459

- I. Le corps de Chak et le principe de métamorphose
- II. Les parties du corps de Chak
- III. Le minéral
- IV. Le végétal
- V. L'animal
 - 1. les serpents
 - 2. Les grenouilles
 - 3. Canidés et procyonidés, chiens, ratons laveurs et coatis.
 - 4. Les cerfs
 - 5. la taupe

Chapitre 3 : Le cycle de Pluie 483

- I. X-ha'il, la jeune fille vierge et l'eau *suhuy*
- II. La recherche de l'eau *suhuy*
- III. Le cycle de *chu'*
- IV. Le cycle du *ts'imin*, le tapir-cheval fertile

Deuxième partie : Voyages au pays de Pluie 497

Introduction : Pluie et les hommes, enlèvements et captations 499

- I. Les enlèvements
- II. Les captations

Chapitre 4 : L'enlèvement ou l'enseignement de Pluie 503

- I. L'écriture de pluie, livre de vie et arbre de vie
- II. du bon usage du ravissement

Chapitre 5 : *Tup k'ak'* ou l'extinction du feu 511

- I. Le combat du feu et de l'eau
- II. Le rituel du *tup k'ak'* au XVI^e siècle

III. Les documents de l'époque coloniale

IV. Le *tup k'ak'* aujourd'hui

Chapitre 6 : Le *cha'chak*, appel de la pluie 523

I. Historique

II. Prévoir

III. Les boissons

1. Le vin maya et le secret

2. Le *saka'* ou eau de maïs

IV. *Pay* ha'*, l'appel de l'eau

1. Les circuits

2. les gestes

3. Les chants et les paroles

A. Analyse du chant de don Tono, Tabi (corpus, texte 83)

B. Analyse du chant de Pustunich (corpus, texte 82)

4. Conclusion

V. Le banquet de pluie

1. Les nuages et le monde, le ciel et la terre

2. Le chiffre treize

3. La consommation des offrandes

4. La place des femmes

5. La viande

VI. la messe de la milpa

1. L'*oxdia* chez les Mayas du groupe de X-cacal, Quintana Roo

2. Le *cha'chak* de Xocen, région orientale.

VII. Le *pa'ik'* ou la rupture des vencêtres

Chapitre 7 : Accidents, séjours involontaires des vencêtres sur la terre 583

I. La chute des chevaux de Pluie

II. Le père Pluie prisonnier

Conclusion : Eau de Pluie et eau du gouvernement 587

Les unités d'irrigation à Tabi (municipio de Sotuta)

1. La main d'œuvre

2. les machines

Introduction

I. PAYSAGE

Dans ce pays, l'eau ne s'attarde pas sur la surface terrestre, elle ne forme ni ruisseau, ni rivière, ni fleuve. Elle vient du ciel et rejoint les profondeurs : toute eau est céleste ou souterraine et si, d'aventure, elle est retenue prisonnière à la surface, dans quelque creuset naturel ou artificiel, elle s'évanouira à la première sécheresse pour rejoindre son lieu d'origine.

C'est pourquoi les créatures vivantes doivent rapidement puiser ce qui leur est nécessaire et faire des réserves si elles ne veulent pas se dessécher.

La vie est un combat entre le feu et l'eau, entre la pluie et la sécheresse.

Les hommes ont pris leur place dans ce combat mais ils sont restés dépendants de leurs ancêtres naturels.

Au Yucatan, la grande affaire, c'est la pluie et depuis que l'agriculture a été inventée, c'est toujours Pluie, c'est-à-dire Chak, qui dirige les opérations. Mais Chak, Pluie, a un allié : le *ts'onot* ou cénote¹. Sans lui, les hommes seraient contraints d'attendre que les cavi-

tés naturelles de la roche se remplissent et vivraient anxieusement de réserves comme leurs sœurs les plantes. Ils attendraient le résultat du grand combat qui toujours se renouvelle, celui de l'eau qui vient éteindre le feu solaire lorsque la terre, craquelée et gonflée de poussière, est si chaude que même les cactus recherchent l'ombre. Heureusement, le cénote est présent quand la pluie est absente, il est son représentant sous la terre.

Les animaux et les hommes ont appris à descendre sous la croûte blanche du calcaire pour y trouver l'eau aux multiples visages. Car il en est des cénotes comme des vécêtres Pluie, ils sont innombrables. Bien que communiquant les uns avec les autres par des réseaux secrets qui, dit-on, couvrent tout le sous-sol du Mayab², chaque cénote, chaque puits du temps, a un visage particulier.

Yum Ts'onot et kolebil Ha', père Cénote et dame Eau s'unissent en des noces de pluie et de cette union naissent des eaux bleues comme le temps, rouges comme le sang, noires comme la nuit, vertes comme les feuilles et blanches comme le sable.

- 1 *Ts'onot* devient en espagnol *cenote* et en français cénote.
- 2 Nom donné au pays maya.

- 3 Les qualités de pluie citées correspondent toutes à des noms de Pluie (cf. notamment corpus, texte 22).
- 4 *Kankubul*: dek'an «jaune», cuit et *ku bul*: «il inonde», cf. José Tec Poot *El k'ankubul ha'*, 1978, il s'agit des pluies acides liées, vraisemblablement, aux poussières atmosphériques.
- 5 La mer se dit *k'aknab*, dont une décomposition possible est «grouillement de feu».
- 6 «Cela montre que Dieu n'est pas d'accord avec les ingénieurs qui installent des unités d'irrigation. Ils pensent peut-être être plus puissants que Dieu ?» (Cf. José Tec Poot, *op. cit.*).
A Tabi, Mario traita ses plants de tomate qui étaient en train de pourrir avec un insecticide mais Pedro Matu refusa une telle application en répondant que ce n'étaient pas les insectes mais le *kankubul ha'* qui était responsable de la mort des plantes. Il ne voulait pas s'en occuper : «si les plantes doivent mourir, eh bien qu'elles meurent» disait-il. On peut interpréter la réaction de Pedro Matu comme une réaction religieuse : si le *kankubul ha'* est un châtiment de Dieu et des ancêtres Pluie, alors on ne doit pas lutter avec des moyens artificiels qui, de surcroît, ne feront qu'accroître la colère de Dieu.
- 7 Cf. le mythe d'origine du maïs prisonnier au cœur de la pierre et que le vénétré tonnerre fit éclater (corpus, textes 4 et 5).
- 8 *Ox*, *ramon* en espagnol, noix-pain en français. Cet arbre est, depuis les temps préhispaniques, une espèce semi-cultivée, que l'on protège notamment du brûlis. Des fouilles archéologiques à Tikal (Guatemala) ont montré son importance dans la diète alimentaire des Mayas préhispaniques (cf. Denis E. Puleston et P.O. Puleston,

Les pluies aussi ont des couleurs suivant leur direction et suivant le volume d'eau qu'elles apportent. Il est des pluies de peu de profit³ qui tonnent fort et n'abreuvent point, il est des pluies stériles dont l'eau au lieu de donner la vie dessèche et brûle, ainsi le *kankubul ha'*, «l'eau qui cuit en inondant»⁴. Cette pluie vient du sud et tombe en fin de journée ou encore la nuit à l'heure où se jouent d'obscures joutes entre force de pluie et de sécheresse. C'est une pluie qui vient de la mer, réservoir trouble où prennent naissance les cyclones et dont le goût salé est dû à sa nature de feu⁵. On dit que Chak envoya le *kankubul ha'* pour châtier les hommes de leur folie à vouloir irriguer la terre sans son aide⁶.

Il est aussi de saintes pluies, venues de l'est, envoyées par *t'up* Chak, le benjamin des frères Pluie, elles abreuvent et fertilisent. Une goutte de leur eau verte et secrète suffit à réveiller la graine tapie au cœur de la pierre⁷. Des pluies qui pour plusieurs générations feront croître haut et droit les arbres à pain, les grands *ox* qui protègent l'homme de la famine⁸.

Quand le vent se fait plus violent et commence à souffler par rafales, quand la poussière de midi se soulève en tourbillons qui s'animent et dessinent dans l'air des figures humaines lesquelles se dissolvent dès qu'on en prend conscience, quand les vents du sud, les vents de sécheresse, les Moson au corps tourbillonnant, se replient vers leur lieu d'origine après avoir aidé le paysan à brûler les essarts⁹, quand approche le 3 mai¹⁰, jour où naquit le premier arbre, le *yaxche'*, le fromager sacré, jour de la sainte Croix le long de laquelle

descendirent, lors du premier âge, pères et mères Pluie pour se multiplier sur la terre, quand le premier ancêtre, réveillé de son long sommeil de pierre, en poussant sur le premier sol, sent son corps se diviser en quatre frères jumeaux : l'un vers l'est, l'un vers l'ouest, l'un vers le sud, l'un vers le nord, et quand chacun de ces frères se met à appeler l'eau profonde, l'eau qui dort à l'intérieur de lui, l'eau dont il a rêvé qu'elle viendrait un jour lui gonfler le corps, alors cette eau *suhuy** du cénote le plus secret se rappelle de ses origines.

Elle se rappelle du premier rêve de pluie¹¹ qui la poussa des profondeurs vers les nuées aspirée par ce grand corps fraternel, par ce grand corps rouge de Pluie¹².

Elle se rappelle de sa racine de nuit, de ce nom double dont elle est composée, cénote, *ts'onot*. Mot à l'étymologie obscure¹³ comme sont obscurs le passé et l'avenir et comme est obscure aussi l'écriture¹⁴ que beaucoup plus tard les hommes inventèrent pour essayer de comprendre les réseaux qui unissent passé, présent et avenir.

Alors cette eau *suhuy*, tapie dans le tissu originel de la terre, cette eau qui n'a encore jamais vu le soleil¹⁵ et qui ignore jusqu'à l'existence même, cette eau d'avant l'origine du monde se prépare pour le grand voyage.

Elle est avide de connaître pour la première fois, et c'est toujours la première fois, sa métamorphose annuelle : d'eau des profondeurs, elle va se faire eau du ciel et venir gonfler les ventres des pères Pluie, de leurs chevaux-tapirs¹⁶ et de la gourde utérine des mères Pluie¹⁷.

Et les terres qui abritent les multiples graines semées par les enfants de Pluie : la terre rouge *kan-kab*, la terre noire *ek'lu'um*, la terre blanche *sakab*, attendent impatiemment d'être abreuvées afin que mûrisse en elles le grain originel, le grain enclos dans la pierre que notre mère-père primordial fit éclore de sa prison minérale.

Et la forêt, la grande forêt impavide, celle qui descend en droite ligne du tronc céleste venu prendre racine sur cette terre un jour de mai, à moins que ce ne fût un jour de *Wo*, le mois de la grenouille ?

Celle dont les multiples générations sont formées des rejetons de ce corps de Pluie qui un jour se fit arbre afin d'accueillir en lui l'eau de rêve et la lancer aux quatre coins de l'espace et du temps.

La grande forêt ancestrale sait que le temps va venir, elle qui est la mesure du monde et la source de vie, l'axe autour duquel le temps lui-même vient s'enrouler pour croître indéfiniment.

Et l'eau de l'en-deçà jaillit dans un élan gigantesque, un saut de cheval tapir, le vrai bond de la jument du père Gargantua¹⁸ venue de l'est pour donner son eau à ce pays.

Et l'eau de l'en-deçà franchit d'un bond le présent et en retombant sur le bord du cénote, de l'autre côté du puits du temps, vient éclabousser l'avenir.

Et l'eau de l'en-deçà devient eau de l'au-delà et la pluie tombe.

El ramon en la dieta alimenticia de los antiguos mayas de Tikal (nuevos datos sobre subsistencia alimenticia en el Maya clásico), 1979) et une femme Chak, *Ix kan le ox*, La dame Jaune feuille de noix-pain, porte son nom. Les enquêtes orales que j'ai réalisées confirment l'importance de cette plante dont on réalise des galettes à partir du fruit en cas de mauvaise récolte de maïs.

9 A l'époque du brûlis, aux mois de mars et d'avril, l'homme fait le tour de son jardin en sifflant pour appeler les Moson, vents tourbillonnants du sud qui aident le feu à se propager sur les essarts.

10 C'est le 3 mai, jour de la sainte Croix, que doivent tomber les premières pluies et que le paysan peut commencer à semer. Dans le calendrier de Landa (Diego de Landa, *Relacion de las cosas de Yucatán*, (1562) 1973), qui articule le calendrier mobile des Mayas au calendrier fixe des Espagnols, cette date correspond au 4 *lamat* du mois *pax*.

Un deuxième *tup k'ak'* ou «extinction du feu» est alors réalisé (le premier a lieu en mars (cf. ch.5)) et les Pluie, c'est-à-dire des hommes incarnant pour une année leurs vénétrés Pluie, offrent un sacrifice de chien et distribuent de grandes marmites de *balche'*, la boisson de l'arbre secret (cf. ch.6).

Dans la région sud, à Pustunich, les pluies de l'est commencent le 13 juin, jour de la saint Antoine. A Tabi, il ne faut pas semer après la saint Antoine car les animaux mangeraient alors le grain avant qu'il ne sorte de terre

(cf. corpus du tome 2, saint Antoine et le serpent des pléiades, et Michel Boccara *Littérature Maya, le Yucatan*, 1995).

11 Ma description suit ici le scénario du texte 1 du corpus, *le rêveur d'eau*.

12 Grand corps Rouge de Pluie : je décline ici trois sens voisins du

vocabulaire *chak*: Grand, Rouge et Pluie.

Alfredo Barrera Vasquez a montré comment dans la classification botanique des Mayas, Rouge avait aussi le sens de Pluie (cf. infra. ch.2). De même *Chak Ahau*, le seigneur du monde souterrain, est non seulement le Roi rouge mais aussi le Grand roi rouge de pluie (cf. tome 4). Rouge est la couleur du sang mais aussi celle du soleil levant de l'origine du monde d'où est descendu sur la terre le premier Chak. Un quatrième sens de *chak* signifie «cuire dans l'eau».

13 Le mot *ts'onot* devrait pouvoir se décomposer en deux morphèmes mais cette décomposition pose problème. Je ne trouve pas de solution satisfaisante.

14 Cette écriture glyphique que justement les Mayas appellent *ak'ab tsib*, «l'écriture-dessin obscure», parce qu'elle est liée à la divination.

15 Un des qualificatifs de l'eau *suhuy** (cf. infra).

16 *Ts'imín* signifie «tapir» et, également depuis la conquête, «cheval». Le *ts'imín* est aujourd'hui la monture des pères Pluie (cf. infra ch.3, §4).

17 *Sayomal* ou «utérus» est le nom du pays des origines d'où H-ha'il, Eau *suhuy*, est originaire comme nous le conte l'histoire de Kankabiyok (cf. corpus, texte 2). Une gourde utérus figure aussi dans plusieurs représentations préhispaniques (par exemple *Codex de Madrid*, cf. infra, ch.1 et ch.3 introduction.)

18 Gargantua est un père Pluie, un Chak venu d'Europe. On se rappelle que le bon géant provoqua une inondation en arrosant, monté sur les tours de Notre-Dame, les Parisiens de son urine. C'est d'une même urine céleste que les Chak abreuvèrent la terre (cf. *Codex de Madrid*, infra. ch.1).

- 19 L'apparition sous la forme d'un vieil homme à barbe blanche n'est pas propre aux Chak. On la retrouve pour d'autres catégories d'ancêtres associés à la forêt : les Balam (tome 13) ou les Moson, vents tourbillonnants associés à la sécheresse et au brûlis. Le caractère d'étranger – le petit enfant ne reconnaît pas le vieillard – renvoie à une autre caractéristique commune aux vencêtres, celle de *ts'ul*, de «père étranger» (cf. Michel Boccara, *Un père éloigné. La notion de Dzul chez les Mayas Yucatèques*, 1989).
- 20 On considère généralement que les personnages représentés dans les codices sont des dieux. Depuis Schellhas (1904), on leur attribue une lettre et un nom. Si certaines identifications sont peu sûres, l'identité de Chak, le «dieu» B, est une des mieux établies. Il est de loin le plus représenté. Dans le *Codex de Dresde* par exemple, il apparaît 134 fois contre 52 à sa suivante immédiate, la lune, qui peut aussi prendre la forme d'une dame Pluie et donc d'un Chak. L'emploi du terme «dieu» dans le contexte maya pose problème, en tout cas pour la période contemporaine. Il vaut mieux parler d'ancêtres mythiques d'essence cosmique, les «vencêtres». Pour une discussion de la notion de dieu appliquée au contexte maya, voir notamment Michel Boccara, *Entre métamorphose et sacrifice : la religion populaire des Mayas*, 1990, conclusion.
- 21 Cf. John Eric Thompson, *Ku as a value of the Cauac glyph*, 1969. Ici encore, on peut discuter le sens préhispanique de *k'u*. Si les dictionnaires coloniaux, rédigés par des franciscains, le traduisent par dieu (*dios*), il est, dans des documents antérieurs, comme les *Relaciones geografico-politicas de la*

II – PLUIE, LE PREMIER ANCÊTRE

1) LE VENT ET LA PLUIE

«Il se trouvait à l'endroit où, chaque année, on faisait l'appel de la pluie... lorsqu'il entendit arriver un vent très fort... Le bruit du vent cessa et lorsqu'il regarda il vit un très vieil homme, un ancien, avec son sac de sisal, sa gourde, son chapeau, avec sa barbe aussi. Le petit garçon se mit à regarder attentivement pour voir s'il le connaissait, si c'était quelqu'un du village, mais il ne le connaissait pas...» (cf. corpus, texte 31).

Un ancêtre Pluie apparaît à un petit garçon venu rôder près de l'espace rituel où chaque année a lieu la cérémonie de la pluie. Il se présente d'abord sous la forme d'un vent violent qui cesse brusquement pour se métamorphoser en vieil homme à barbe blanche¹⁹.

C'est ainsi que, le plus souvent, arrive la pluie : un vent violent se met à souffler, puis il cesse brusquement et la pluie tombe.

Cette liaison entre vent et pluie fait de Chak le vencêtre par excellence, le *ik'*, et à Tabi, village où ce récit m'a été conté, on identifie parfois les Chak (ou Chakob si on respecte la forme du pluriel en maya) avec la catégorie entière des vencêtres bénéfiques : les *ik'ob* ou *yumtsilob* (pères méritants).

Au début du siècle, Tozzer a recueilli un récit qui les fait habiter dans le sixième ciel, sur un total de sept, juste au dessous de Hunab K'u*, le grand dieu créateur (cf. corpus, texte 21).

Dans de nombreux documents préhispaniques, il

a aussi une place centrale : c'est le cas des *codices* sur papier où les représentations de Chak sont de loin les plus nombreuses²⁰. John Eric Thompson propose d'ailleurs de considérer Chak comme le prototype de la divinité préhispanique : le terme *k'u*, retenu au XVI^e siècle pour traduire le terme espagnol *dios*, le désignerait²¹.

Ces caractéristiques font de Chak l'un des personnages clefs pour comprendre le développement de la pensée et des pratiques mythiques des Mayas yucatèques. On peut suivre pas à pas, à travers l'étude de documents datant de différentes époques, l'évolution des symboles, des formes et des pratiques qui lui sont associées.

L'étude de ces transformations permettra de vérifier une des hypothèses centrales de ce travail : le mythe évolue en se diversifiant mais sans perdre ses caractéristiques originelles. Un élément qui semblait avoir disparu peut, après quelques siècles de sommeil symbolique, réapparaître lorsque les circonstances le favorisent. Ce mouvement est particulièrement significatif lorsque l'on étudie les métamorphoses animales et, en particulier, la série serpent-tapir-aras macao-cheval (cf. infra, ch.2).

2) PLUIE MAÎTRE DES PLANTES, CULTIVATEUR ET MÉDECIN

Chak est un ancêtre dont l'histoire se confond avec le paysage. S'il rêve l'eau, c'est parce que celle-ci est cachée alors que dans les hautes terres, l'histoire de la pluie est différente et les vencêtres Pluie sont asso-

ciés aux montagnes. D'après plusieurs sources coloniales, il est le premier cultivateur et celui qui enseigna aux hommes l'agriculture.

Un récit mopan raconte comment un vénétre Tonnerre, distinct de Chak dans ce récit, fit éclater la pierre où le maïs était enfoui et introduit ainsi la culture du maïs (*cf.* corpus, texte 5). Il existe une tradition coloniale d'un vénétre maïs dormant dans la pierre et en sortant après un long sommeil (*cf.* corpus, texte 4²²) mais on ne connaît pas de récit yucatéque semblable au texte mopan. Cette tradition se retrouve dans un grand nombre d'ethnies mayas et méso-américaines²³.

La pluie enseigne l'agriculture aux hommes. Comment comprendre cette énigme ?

Il nous faut suivre le trajet de la pluie : Pluie descend sous terre pour y puiser l'eau cachée. C'est l'eau *suhuy*, l'eau originelle d'avant la création du monde.

Il fait ensuite monter au ciel cette eau pour la nourrir, la réchauffer à la lumière du soleil et ensuite la projeter sur la terre et, en fertilisant cette dernière, la rendre à son lieu d'origine (*cf.* *infra* ch.3).

Pluie fait la même chose avec le maïs : le maïs est enfoui depuis des millions d'années dans la pierre et Pluie, remplacé dans la version mopan par son allié le Tonnerre, s'introduit dans la pierre triangulaire d'avant l'origine du monde et fait sortir le grain de sa prison (*cf.* corpus, textes 4 et 5). Avant lui, c'est-à-dire dans la nuit des temps, les fourmis, animaux associés au maître du monde souterrain, en étaient les dépositaires. Le grain germe alors et monte vers la lumière. Pluie le cueille, l'introduit dans son corps²⁴

(il le mange) et il le rend ensuite à la terre pour que le cycle puisse se poursuivre²⁵.

On a ainsi plongée sous la terre, extraction, montée, consommation et descente.

Les hommes refont le circuit originel de Pluie à chaque fois qu'ils communiquent avec lui lors des offrandes à l'occasion des cérémonies agricoles. Le trajet des pains offerts à Pluie commence par une plongée sous la terre dans le four rituel d'où ils sont ensuite extraits, purifiés par le feu souterrain. Le temps de cuisson correspond au temps de latence pendant lequel le maïs est resté caché avant la création du monde.

Les hommes élèvent ensuite le pain au ciel puis, lorsque son essence a été consommée par les vénétres, il est redescendu sur la terre et les hommes en consomment la chair ; le maïs va pouvoir reprendre son circuit vers le monde souterrain qui le verra ressurgir, renouvelé, lors du prochain cycle.

Enfin, et ce troisième patronage est en général ignoré, Chak est aussi le premier médecin, c'est-à-dire un vénétre qui enseigne aux hommes le secret des plantes. Maître du maïs, il est aussi celui des plantes et un grand nombre de plantes portent son nom (*cf.* *infra*, ch.2).

Médecin du cosmos puisqu'il apporte la pluie qui guérit la terre de son feu intérieur, il est aussi médecin des hommes.

3) UNITAIRE ET MULTIPLE

Chak est, comme l'ont déjà noté plusieurs chercheurs, à la fois un et plusieurs²⁶. Une image de

gubernacion de Yucatan, (1579-1581), traduit par «pyramide, lieu sacré». Sur cette question du «dieu» *cf.* le tome 6 de cette encyclopédie et tome 15, *Vocabulaire...*, article *k'u*.

- 22 Pour une discussion du mythe yucatéque de la pierre de maïs, *cf.* Michel Boccara, *Entre métamorphose et sacrifice, la religion populaire des Mayas*, ch.1.
- 23 Pour une discussion de ces traditions, *cf.* John Eric Thompson, *Historia y Religión de los Mayas* pp.418-424, 1975.
- 24 Si le corps de Chak est un corps de pluie (avec d'ailleurs d'autres composants *cf.* *infra* ch.2), le premier homme fut pétri de maïs et d'eau suivant les uns (Le Popol Vuh des Mayas quiché), de sang du tapir et du serpent et de maïs suivant les autres (Annales des Mayas cakchiquel). On retrouve l'association serpent-tapir qui jouera un rôle prépondérant pour les métamorphoses de Chak à l'époque contemporaine (*cf.* *infra* ch. 2 et 3).
- 25 Cet épisode de la défécation du maïs est évoqué par un petit épisode du récit mopan (corpus, texte 5) de l'origine du maïs, où le renard, autre précurseur de Pluie-Tonnerre, exhale un pet parfumé, fertile, après avoir mangé le maïs. Un petit récit de H-wan tul, le lapin farceur, fait naître une milpa de ses excréments.
- 26 «Les Chak sont un seul et quatre à la fois» nous dit Alfredo Barrera Vasquez (*cf.* Alfredo Barrera Marin, Alfredo Barrera Vasquez et Rosa Maria Lopez Franco, *Nomenclatura etnobotánica maya, una interpretación taxonómica*, 1976) et John Eric Thompson ajoute «Les multiples noms de Chak paraissent refléter la coutume maya d'appliquer de nombreux noms à une seule divinité ou à un groupe de divinités,

principalement pour mettre en relief ses fonctions, situation que nous avons déjà observée lorsque nous avons examiné les désignations de la déesse de la lune» (John Eric Thompson, *Historia y religion de los Mayas*, (1970) 1975).

Pour une première formulation de cette dynamique, cf. Michel Boccara *Les rêveurs d'eau*, (1983) 1985, «corps multiple et multiples corps», p. 143-147.

- 27 A partir des quatre chiffres élémentaires : 1,2,3 et 4 sont construits les chiffres de l'algèbre mythique des Mayas : 7,8,9,10,12,13,14,18,36,52... Un bon exemple de cette combinatoire est donné par la divination avec les grains de maïs ou *bolon ixim* (littéralement «nombreux maïs»). Le binaire est l'opérateur qui permet, à partir de l'unité, de constituer le ternaire et le quaternaire. Si le binaire est la forme numérale de la division sexuelle, alors la création des principes ternaires et quaternaires est l'œuvre du principe sexuel et produit l'émergence temporelle (3), puis spatiale (4) (cf. *infra* ch.7 et corpus, doc.72 pour plus de détails).
- 28 Comme le montrent différentes stèles d'Izapa, érigées il y a environ deux mille ans, où l'on voit l'arbre cosmique surgissant de la tête du monde souterrain. Sur l'une d'elles (stèle 25) en face de l'arbre cosmique à cinq branches, un personnage tient une sorte de sceptre à trois barres transversales. La structure quadripartite n'est pas encore apparente, on observe plutôt une division en cinq éléments – qui dans le symbolisme contemporain correspond aux quatre directions cardinales plus le centre – associée à une tripartition. Cette tripartition évoque le mythe de la pierre triangulaire qui donna naissance au maïs (cf. corpus, texte 4). *Ox*, «trois», comme *bolon*, «neuf» est un terme qui

signifie aussi «le très grand nombre, le multiple». Il y aurait donc deux modèles génératifs comme nous l'indique la divination du *bolon ixim*: un modèle unitaire ternaire (1 + 2) donnant naissance au temps et un modèle unitaire-quaternaire (ou «penternaire») (2 + 2 (+1)) engendrant l'espace. Le modèle ternaire sera réactivé avec la trinité espagnole et on retrouve des triades de saints et de saintes dans les associations de patrons de villages. Sur le symbolisme des stèles d'Izapa, on pourra consulter le premier chapitre de notre ouvrage, *Entre métamorphose et sacrifice, la religion populaire des Maya*, 1990.

- 29 Ya'ax «vert», avec des modulations tonales, signifie aussi «premier» et «originel».
- 30 Cf. notamment Alfonso Villa Rojas, *Los eligidos de Dios, Etnografía de los Mayas de Quintana Roo*, 1987.
- 31 «Ils adoraient au temps de leur infidélité une idole qu'ils appelaient Chak (Chaque) qui est le patron (*abogado*) du pain et des pluies...» (Cf. corpus, texte 25). Il s'agit du seul village, dans l'ensemble des *relaciones historico-geográficas de la gobernación de Yucatan*, où Chak est explicitement mentionné comme patron. Une autre *relación*, de la province de Coahuah (Nom qui se traduit par «allons manger») mentionne aussi le patron du pain et de la pluie mais sans citer Chak (cf. corpus, texte 26).
- 32 Le dictionnaire de Motul rédigé entre la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle nous donne pour Hunab K'u la définition suivante : «Dieu unique et véritable et c'était le plus important des dieux du Yucatan et il n'avait pas de figure car ils disaient qu'on ne pouvait le représenter car il était incorporel». Cette incorporalité est non représentativité est sans doute une influence espagnole mais qui a très

cette unité-multiplicité nous est donnée avec l'arbre dont le tronc se ramifie d'abord en quatre branches (c'est l'invention de l'espace) puis en une infinité²⁷. Ce tronc est androgyne, mère-père, et il donne ensuite naissance, dans le monde des hommes, à la dualité sexuelle. Les plus anciennes représentations de ce modèle se retrouvent avant même l'époque classique²⁸.

Le tronc ajoute une cinquième dimension, la dimension centrale et originelle de couleur verte²⁹. La résidence pendant la saison sèche des quatre Chak dans le tronc du ciel (*chun kan*³⁰) renvoie aussi à l'image d'un arbre unique et originel (dont est aussi originel le lignage des hommes mayas) qui se divise en quatre branches ou principes directionnels. Les Chak font ainsi périodiquement retour au tronc originel, dans le *chun kan*.

Le village de Xocen est un bon exemple de la liaison organique entre Chak et l'arbre-croix. En effet, ce village avait, d'après un récit du XVI^e siècle, Chak comme ancêtre communautaire lequel portait le titre de «patron du pain et des pluies»³¹. Or ce village a aujourd'hui comme patron principal une croix cosmique dont les racines descendent au fond du monde souterrain et qui donna naissance à la fameuse croix parlante, laquelle déclencha la grande insurrection du XIX^e siècle connue sous le nom de Guerre des Couleurs (en Espagnol *Guerra de Castas*).

Sur le plan religieux, cette question de la dialectique unitaire/multiple associée au développement du centralisme, aboutit à l'émergence d'un principe fondamental qui peut prendre la forme d'un «dieu» prin-

cial ayant sous ses ordres de multiples divinités.

C'est une question analogue qu'ont rencontrée les Grecs tant sur le plan religieux que sur le plan philosophique. Elle était, avant Socrate, formulée ainsi : est-ce le multiple ou l'un qui est à l'origine du monde ?

En tout cas, c'est sous cette forme hiérarchique que les Mayas d'aujourd'hui conçoivent les Chak : ce sont des gouverneurs régionaux et locaux obéissant aux ordres d'un président (Jésus Christ, saint Michel, la Croix...) qui donne ses ordres de loin.

Les frères franciscains ont interprété l'existence d'un principe unitaire comme la marque de la connaissance du dieu unique des chrétiens. Cette notion est rendue par l'expression Hunab K'u³², cette expression est peut-être d'origine préhispanique. Dans ce cas, elle serait un équivalent d'Itsam qui, au Yucatan, est associé à Chak. Les associations d'Itsam à Pluie existent tant dans les codices, où il est notamment associé au déluge³³, que dans différents documents coloniaux³⁴.

On trouve également, toujours à Xocen, un très intéressant récit associant le déluge avec le couple mère Pluie/iguane, bien que l'iguane y soit mentionné sous la forme *huuh* et non sous la forme *itsam* (cf. corpus, texte 17).

Comme Chak, Itsam se présente sous un aspect quaternaire confirmant le modèle unitaire-multiple que nous avons proposé et il est également associé aux quatre couleurs cardinales³⁵.

Le modèle d'un dieu unique est donc nettement «inventé» par les Espagnols mais il n'est pas impossible que certains souverains régionaux aient été ten-

tés de s'octroyer un pouvoir absolu temporel et spirituel en s'identifiant à un dieu-souverain principal. Certains documents du XVI^e pourraient indiquer une telle tentation puisqu'ils citent des chefs qui se seraient identifiés à Itsam ou à Chak et qui auraient exigé qu'on leur rende les honneurs d'un dieu³⁶.

Quoiqu'il en soit, cette notion de dieu unique, en Europe comme chez les Mayas, a toujours été très relative et soumise à la concurrence des multiples formes ancestrales, que ce soit les vénétrés mayas ou les saints chrétiens.

Pour comprendre cette tension entre l'unitaire et le multiple³⁷, caractéristique du passage à un nouveau type de pensée que l'on peut, avec les Grecs, appeler logique, il faut, comme les Mayas, examiner le gouvernement des hommes. Si les Mayas justifient aujourd'hui la structure hiérarchique de l'organisation de leurs vénétrés en utilisant le modèle du fédéralisme mexicain avec un président lointain (mais qui peut de temps en temps se manifester) et de nombreux pouvoirs régionaux et locaux, ne peut-on proposer une hypothèse qui tienne compte également de l'organisation politique préhispanique, du moins telle que nous pouvons la reconstruire ?

Or, le système politique des anciens Mayas se caractérisait par une tension jamais résolue entre centralisme et régionalisme. Le récit, probablement préhispanique, de la triple alliance³⁸, illustre bien ces tentatives de fusion politique qui explosent sous la pression des rivalités entre chefs et de l'autonomie des communautés régionales.

La multiplicité des Chak, comme celle des saints

bien pu être reprise précocement par certains *chilam** mayas.

L'expression «le plus important des dieux» est manifestement en contradiction avec la mention «dieu unique» et indique la difficulté, pour le rédacteur, d'intégrer la notion d'unitaire-multiple propre à la pensée maya.

«Dieu vivant et véritable» sera rendu par *Hahal** Dyos*, nom que l'on trouve toujours dans les chants des faiseurs alors

que l'expression *hunab k'u* a disparu. *Hahal* est un qualificatif qui est aussi attribué au chef de province sous une forme dérivée : *halach winik** ou «homme véritable».

«Vivant» renvoie à la fois à Christ et à la notion maya de *kuxan**, terme que les Mayas emploient pour caractériser les représentations de leurs vénétrés sous forme de figurines d'argile ou de statuettes de bois (cf. tome 7).

Ralph Roys (cf. *Diccionario maya Cordemex*, p. 247) ajoute que Hunab K'u est aussi appelé Kolop u wich k'in qui suggère une divinité de la pluie.

En fait, Kolop u wich k'in, «le soleil à l'œil blessé» est le soleil borgne, c'est-à-dire une figure d'Itsam, association que propose Thompson. Comme Itsam est associé à Chak, tous deux ont effectivement raison.

33 C'est le cas de la célèbre représentation du déluge provoqué par Itsam, sous la forme d'un immense iguane céleste, page 74 du *Codex de Dresde*.

34 Landa associe le rituel de l'extinction du feu (*tup k'ak*) à Chak et à Itsam (sous sa forme Itsam na). Cf. aussi les *Relaciones históricogeográficas de la gobernación de Yucatan*, (1579-81) 1983.

35 En particulier dans Le Livre des Bacabs.

36 Ainsi Hunukil Chak identifié à un roi d'Uxmal (forme historique du

fameux nain d'Uxmal? (cf. tome 1)) et qui, comme Chak, enseigna aux hommes à cultiver la terre mais également les mois de l'année et les lettres (ce qui est attribué à Itzam dans d'autres traditions, cf. corpus, texte 27).

37 On retrouve cette tension en Égypte, cf. par exemple l'ouvrage de Erik Hornung, *Les dieux de l'Égypte, l'un et le multiple*, 1986.

38 Il s'agit d'une triple alliance qui aurait été passée entre les cités de Chichen Itza, Uxmal et Mayapan à une date mythique située entre le XI^e et le XIII^e siècle. Domingo Dzul a transcrit et traduit un document colonial écrit en maya portant pour titre *Destruccion de la triple alianza* (cf. tome 1, ch.1).

39 Cf. discussion avec Mario Ewan Chan (archives Michel Boccara).

40 On accordait aussi en Europe un droit exclusif au dernier-né dont étaient exclus les frères et sœurs plus âgés. Cf. sur ce point James G Frazer, *La herencia de Jacob y la ultimogenitura*, (1907-1908) 1981.

chrétiens qui, après la conquête espagnole, s'y superpose assez bien (cf. tome 9) est en fait l'expression assez directe de cette autonomie et du contrôle que les communautés exercent sur leurs territoires.

On veut bien accepter quatre pères-mères Pluie originels régissant chacun un quartier du ciel et originaires d'un lieu unique, l'est, mais le culte principal est rendu aux pères et mères locaux, patrons des cénotes des grottes et des tertres. Ces patrons sont parfois incarnés directement par les anciens faiseurs que l'on reconnaît dans des vécus mythiques (cf. corpus, texte 32).

«Dieu envoya les vents de la forêt... non seulement de la forêt mais aussi des grottes de la forêt, c'est de là que sortent les vencêtres... et les Chak sont aussi des vents, des vencêtres de la forêt»³⁹.

Chaque Pluie est responsable d'un territoire : c'est ainsi qu'il pourra irriguer la milpa d'un paysan qui l'aide dans son travail, c'est-à-dire s'acquitte de ses offrandes, et délaisser celle de son voisin incroyant (cf. corpus, textes 38 et 39).

Le rituel du *cha'chak*, l'appel de la pluie (cf. ch. 6), consiste à appeler et à faire descendre sur l'espace rituel les pères et les mères Pluie qui régissent l'ensemble des micro-territoires qui constituent le domaine de la communauté.

4) LE PLUS GRAND ET LE PLUS PETIT

Chak est un géant, nous dit-on, mais il est aussi représenté comme quelqu'un de petit, et le plus

puissant des Chak est le plus petit et le dernier né, *t'up*.

Cette domination du dernier-né et du plus petit se retrouve aussi dans le folklore européen. Comme chez les Mayas, elle est codée dans l'articulation des doigts de la main : le pouce est le plus petit et le plus fort et *t'up* désigne aussi bien le pouce que le benjamin et le plus puissant des pères Pluie, comme le petit Poucet de nos histoires⁴⁰. Si l'on considère le modèle unitaire-multiple, alors nous pouvons exprimer cette relation en disant que les corps de pluie sont de taille différente et que leur force est inversement proportionnelle à leur grandeur. Les récits de création maya renvoient d'ailleurs à cette double tradition d'ancêtres nains et géants. Les nains de l'origine ont d'ailleurs une nature ambivalente ; puissants, ils se font obéir des pierres et des fagots de bois, mais leur intelligence est limitée : ils périssent lors du déluge car ils construisent des canoës de pierre, de surcroît munis d'un trou d'évacuation.

Le nain d'Uxmal est, lui, tout-puissant et fonde la ville d'Uxmal dont les édifices continuent de défier le temps.

Cette double nature de Chak, nain et géant, est à mettre en relation avec son caractère cyclique et sa relation au maïs : à l'époque de la sécheresse, du *yax k'in* ou «jeune soleil», il disparaît puis, avec l'extinction du feu solaire, il grandit à nouveau et apporte les pluies diluviennes et fertiles.

De même, le grain de maïs est d'abord minuscule puis il grandit, aidé par la pluie et il atteint enfin, à maturité, une hauteur de plus de deux mètres, ce qui, à échelle humaine, en fait un géant de taille respectable.

La préférence de Chak pour ce qui est petit, et qui se traduit notamment par sa relation privilégiée aux grenouilles et aux enfants (*cf. infra*, ch.2 et 6), est à mettre en relation avec sa nature de premier ancêtre : l'infiniment petit donna naissance à l'infiniment grand. Nous retrouvons le fondement de l'algèbre maya qui s'exprime dans des suites arithmétiques dans lesquelles *un* donne naissance à *deux* puis à *trois* et à l'infini⁴¹.

⁴¹ *Cf. supra*, cette idée existe aussi dans la pensée chinoise : du Tao naquit un, d'un deux et de deux trois, trois engendrant dix mille. (Lao Tseu, *Le Tao te king*).

Première partie

Le cycle de Pluie

Chapitre 1

Pluie et les anciens Mayas

L'étude du matériel préhispanique montre beaucoup plus nettement que pour les autres thèmes mythiques la continuité entre les différentes époques.

Cependant il faut tenir compte de ce que j'appelle «l'effet de rétroprojection» qui a tendance à accentuer les ressemblances entre les matériaux de notre époque et ceux d'époques plus anciennes.

C'est notamment le défaut majeur des lectures de l'écriture glyphique puisqu'elles basent leur interprétation sur la phonétique du maya actuel alors que celle-ci a évolué depuis les temps anciens et que, de plus, il peut y avoir eu d'autres langues qui ont servi de base phonétique à l'écriture glyphique.

Les effets symboliques de cette rétroprojection sont tout aussi importants. On a tendance à lire les dessins et les textes à partir de notre connaissance de l'époque contemporaine.

Les interprétations des *codices* qui sont généralement faites reposent essentiellement sur les documents fondamentaux du XVI^e siècle (la *Relación* de Diego de Landa ou encore le *Popol Vuh*, livre sacré des Mayas quiches) et sur des données ethnographiques

(puisées le plus souvent sur un seul texte, *Chan Kom, a maya village*, de Robert Redfield et Alfonso Villa Rojas).

Il nous faut donc être très prudents et proposer des interprétations limitées qui permettront de contrôler des schémas théoriques plus globaux.

En effet, l'interprétation mythique est par nature très «liante» et on a souvent tendance à construire un récit à partir de quelques éléments.

Par exemple, lorsque l'on voit un Chak entouré de quatre grenouilles situées aux quatre coins, doit-on conclure que les grenouilles assistent Chak dans son office de faire la pluie puisque c'est leur fonction dans les récits et les pratiques mythiques contemporains ? En fait, on peut simplement affirmer une liaison entre Chak et les grenouilles (l'espèce n'est pas précisée alors qu'un grand nombre d'espèces intervient dans les pratiques contemporaines, cf. *infra*) et une certaine relation entre les grenouilles et les points cardinaux ou inter-cardinaux. Les glyphes peuvent permettre de préciser la lecture mais, là encore, leur interprétation est sujette à caution.

- 42 Le troisième de ces *codices* est le *Codex de Paris*. Quant au quatrième, dont l'identification est encore discutée, il est d'un style assez différent et a pris le nom de l'organisation qui l'a acheté : il s'agit du *Codex Grolier*. L'ensemble de ces *codices* a donné lieu à plusieurs publications. On consultera notamment l'édition fac-similé en couleurs de l'Universidad Autonoma de Chiapas : *Los codices Mayas, introduccion y bibliografia*, por Tomas A. Lee, 1985
- 43 On trouvera dans ce chapitre des de dessins effectuées d'après les figures des *Codices*. Ces dessins ont été réalisés par Nathalie Moulin-Paliard, auteur également des couvertures. Le document 28 du corpus reproduit des fac-similé des figures des *codices*.

Ou encore lorsqu'on déchiffre, avec encore bien des lacunes et obscurités, une page reproduisant un chant associé à la pluie, peut-on en conclure qu'il s'agit d'un *cha'chak* alors que le nom de cette cérémonie apparaît pour la première fois dans un document datant du milieu du XIX^e siècle ?

L'objectif de ce chapitre n'est pas de faire une archéologie de Chak mais plutôt d'indiquer certains thèmes et de donner une vision d'ensemble de cette divinité à partir d'un certain nombre de documents, cela en utilisant le moins possible d'éléments coloniaux ou contemporains.

Mais l'essentiel de ce travail étant la présentation de la mythologie contemporaine de Chak, les données anciennes me permettront, à l'inverse des historiens ou des préhistoriens, de mieux comprendre le présent et, aussi, de proposer des hypothèses pour une compréhension de l'histoire et du développement mythique de Pluie.

Dans le cadre d'un travail sur les sources préhispaniques, il est également indispensable de travailler sur un corpus homogène et de ne pas mélanger les sources.

Les représentations préhispaniques nous ont été transmises sur des médias très différents et chacun a une fonction bien particulière, de même qu'aujourd'hui un tract, un prospectus publicitaire, un poème ou un ouvrage théorique.

Ainsi, les céramiques constituent un corpus centré sur les pratiques funéraires, les stèles renvoient aux commémorations et aux événements marquant le règne des souverains, les *codices* sont davantage

constitués d'un matériel divinatoire associé aux différents registres de l'activité humaine (guerre, commerce, agriculture...). C'est pourquoi une étude de Chak qui passerait indistinctement d'un média à l'autre n'apporterait pas grand-chose à une connaissance précise de notre personnage.

Je me limiterai dans le cadre de ce chapitre aux seuls *codices* dans la mesure où une partie de leur matériel traite du même sujet que celui que j'ai moi-même recueilli aujourd'hui : les pratiques mythiques liées à la venue de la pluie.

On connaît trois (et peut-être quatre) de ces manuscrits⁴². Deux d'entre eux sont particulièrement riches : le *Codex de Dresde* et le *Codex de Madrid*.

Ces deux livres présentent en outre l'avantage d'appartenir vraisemblablement à deux époques différentes (ou tout au moins à deux traditions différentes).

Celui de Dresde dont la copie date du XIII^e siècle remonte probablement à l'époque classique (soit entre le III^e et le IX^e siècle).

Celui de Madrid, dont la copie date du XV^e siècle, est très certainement plus récent et daterait de l'époque suivante que les archéologues appellent post-classique.

En passant du *Codex de Dresde* au *Codex de Madrid*, nous pourrions donc commencer à étudier les transformations mythiques et à voir émerger des thèmes et des motifs qui s'affirmeront à l'époque contemporaine.

Je donne dans le corpus un choix de reproductions (cf. corpus, doc. 28⁴³) ainsi qu'une lecture provisoire de certains textes glyphiques (texte 79).

I. CHAK DANS LE CODEX DE DRESDE

La partie centrale du *Codex de Dresde* traite du temps et des récoltes en relation avec Chak. Thompson⁴⁴, à qui nous devons l'étude la plus complète de ce manuscrit et au travail duquel je me référerai souvent, a intitulé cette section *Les almanachs de paysans: les pluies*. Notre travail en est donc facilité et portera essentiellement sur cette section.

D'autres parties du manuscrit font aussi référence à la pluie : il s'agit notamment de la section consacrée à la lune et de la page décrivant le déluge.

Je commencerai par repérer les thèmes traités.

I. CHAK ET L'AGRICULTURE

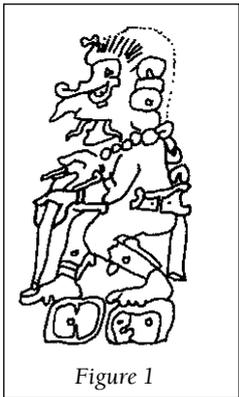


Figure 1

Chak est représenté avec les principaux outils de l'agriculteur maya : la hache (*bat*) utilisée pour l'essartage et le bâton à planter ou bâton à fouir (*xul*) utilisé pour les semis, associé parfois à un petit sac contenant probablement des graines. On le trouve également associé à des signes ou des glyphes représentant le maïs, notamment dans une représentation où Chak marche avec son *xul* sur un glyphe de champ de maïs (cf. fig. 1).

2. CHAK ET LE FEU OU LA SÉCHERESSE



Figure 2

A plusieurs reprises, Chak est en relation avec le mauvais temps ou la sécheresse.

On le trouve souvent associé à un chien tenant une torche entre ses pattes ou attaché à sa queue (cf. fig. 2).

Thompson a montré la relation phonétique dans le yucatèque colonial entre

pek', qui indique un temps associé à la sécheresse et *pek'*, «le chien»⁴⁵. Je reviendrai sur le chien dans la section consacrée aux animaux.

La torche est aussi un des outils qui servent à la culture lors de l'étape du brûlis et peut donc être rattachée à la section de Chak agriculteur. Chak est d'ailleurs présenté parfois une hache dans une main et une torche dans l'autre.

3. LES ANIMAUX

A. Reptiles et Amphibiens

a. Les serpents

L'animal qui apparaît le plus souvent en relation avec Chak est le serpent mais il n'est pas toujours possible de reconnaître de quelle espèce il s'agit. En effet il existe un grand nombre de serpents yucatèques dont plusieurs peuvent avoir une importance religieuse.

44 John Eric Thompson, *Un comentario al codice de Dresde, libro de jeroglifos mayas*, (1972) 1988.

45 John Eric Thompson, *Pictorial synonyms and homonyms in the Maya Dresden Codex*, 1963. Mais on trouve aussi le terme *pek*, employé dans les chants de Pluie, pour désigner le mouvement des ancêtres Pluie, l'agitation des éléments qui accompagne la pluie (cf. par exemple, corpus, texte 83, vers 111).

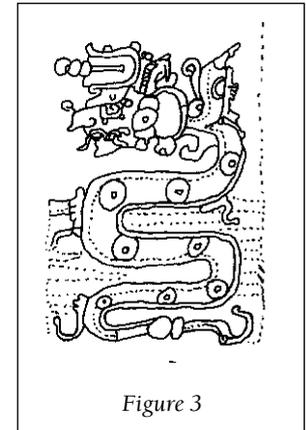


Figure 3

- 46 J'utilise le système traditionnel de repérage : le codex est numéroté en pages et chaque page est divisée en sections (a,b,c,d). Chaque section est à son tour divisée en unités plus petites qui figurent les images. Ainsi 33b1 indique qu'il s'agit de la première image de la section b de la page 33. Lorsque l'image occupe toute la section, on n'indique pas de numéro.
- 47 Le nom courant de l'iguane est *huh*. Mais on connaît aussi le *tolok*, iguane à crête, encore appelé *baat*. Le *tol huh* désigne un iguane qui a sur le dos une ligne d'épines proéminentes. *Itsam* est un terme générique pour les sauriens et les crocodiliés dont les connotations sont davantage religieuses.
- 48 Vénus est une planète importante pour les Mayas, on trouve dans le *Codex de Dresde* des tables de Vénus indiquant les relations entre les périodes de rotation de Vénus et les moments de visibilité et d'invisibilité de la planète (Michael P. Closs, *el mecanismo para la determinación de fechas en la tabla de Venus del códice de Dresden*, 1980). Un récit Mopan (région 12) recueilli par John Eric Thompson en 1930 (*Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras*, 1930), l'identifie au père Xulab, frère aîné du soleil et personnage barbu et laid. Xulab est, en yucatèque, le nom d'une grosse espèce de fourmi associée au monde souterrain. On notera que

Sanchez de Aguilar associe les fourmis *xulab* aux éclipses de la lune, ce qui n'est peut-être pas sans rapport avec Vénus étant donné l'importance des éclipses de la planète dans les observations astronomiques et astrologiques des Mayas (cf. Sanchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores*, (1613) 1900: «[lorsqu'il y a une éclipse] ils disent que la lune se meurt ou qu'un genre de fourmis qu'ils appellent *xulab* la piquent», p.83. Les Quichéés appellent Vénus «Santiago» (saint Jacques). Chez les Yucatèques, saint Jacques est associé, dans une source du début du XIX^e siècle (Granado Baeza D.B del, «*Los Indios de Yucatan, informe dado por el cura de Yaxcaba...*» (1813) 1846) au Chak de l'ouest et il existe une abondante tradition sur la Voie Lactée, chemin de saint Jacques (cf. tome 9). On trouve en yucatèque trois noms descriptifs pour Vénus : *ahsah kab* «le réveilleur du monde», *noh ek'*, «la grande étoile» et *xux ek'* «l'étoile guêpe», du nom d'une espèce de guêpe. D'après un récit recueilli par Luis Rosado Vega, (cf. *Amerindmaya*, p.177), le serpent à sonnettes ailé, que l'on appelle aussi Kukulkan ou X-kukikan, serait l'esprit de Vénus (Rosado Vega utilise un langage énigmatique et désigne Vénus par un de ses noms mayas, la grande étoile, traduction espagnole

On peut cependant reconnaître le serpent à sonnettes (yucatèque : *Ahau Kan* «serpent souverain») et, lorsqu'il s'agit d'un gros serpent avec Chak dans la gueule, vraisemblablement un boa (yucatèque : *ochkan*).

Plusieurs représentations montrent un corps de serpent (boa ?) se refermant sur un réservoir d'eau (de pluie ?), un Chak émergeant de sa gueule. On y voit parfois le chiffre 19 (33 b1 et 35 b1⁴⁶).

Enfin, Chak est aussi représenté avec un corps de serpent à moitié plongé dans l'eau (cf. fig 3).

b. Les iguanes

Il en existe plusieurs espèces. C'est une des formes du grand Itsam, dont il porte le nom⁴⁷, et qui apparaît comme protagoniste d'un déluge page 74 du *Codex de Dresde*.

On le retrouve aussi associé à des offrandes et, si l'interprétation de Thompson est juste, associé à l'ouest, la direction cardinale de la mort.

c. Les amphibiens

Un personnage identifié au «dieu» X par Günter Zimmermann possède à la fois un attribut de batracien : une oreille à trois points, représentant les glandes vénéneuses du crapaud, et des éléments de Pluie (37 a3). Thompson propose d'y voir un «dieu» grenouille ou crapaud.

On en trouve une seconde représentation dans les pages consacrées à Vénus. Cette identification est due à Eduard Seler. Vénus joue ici le rôle d'un vencêtre associé à la sécheresse et s'attaque à différents vencêtres pluvieux qui changent selon les années⁴⁸. L'un d'eux est un vencêtre grenouille⁴⁹.

d. la tortue

Elle apparaît en relation avec des offrandes effectuées aux différents points cardinaux et est associée à l'est, le côté le plus fertile (30b).

On la retrouve aussi dans les glyphes en association avec Chak, où elle désigne le nom d'un personnage associé à un Bakab. Un Bakab est aussi représenté cheminant sous la pluie avec une carapace de tortue sur le dos.

Le Bakab est un vencêtre associé à Chak au XVI^e siècle, dont les fonctions sont peu claires : peut-être faut-il considérer qu'il y avait quatre Bakab associés aux quatre coins de la terre comme il y a quatre Chak associés aux quatre coins du ciel. On les trouve aussi associés à l'opossum (*och*) dans d'autres sections du Dresde.

Bakab pourrait dériver de la racine *bak* aux multiples sens dont notamment «verser de l'eau» (cf. tome 3, corpus, texte 5).

Domingo Dzul Poot les décrit comme des vencêtres marins résidant à l'extrémité du monde et gardiens de H-ha'il, l'eau originelle (cf. corpus, texte 2).

B. Les mammifères ⁵⁰

a) le chien et le raton laveur

Nous avons vu la relation entre le chien et le feu. Le chien apparaît donc comme un animal associé à Chak mais du côté de la sécheresse.

Le chien est presque toujours représenté avec une marque noire sur l'œil et, le plus souvent, des taches noires sur le corps.

La marque noire sur l'œil étant par ailleurs une des caractéristiques du raton laveur, animal aujourd'hui associé fortement à Chak⁵¹, il n'est pas exclu que cette espèce de chien soit en réalité un raton laveur.

Il a parfois l'oreille découpée. Thompson interprète ce trait comme la marque d'une maladie, la leishmanosis, provoquée par une mouche, et qui affecte aujourd'hui les récolteurs de gomme de sapotillier⁵².

b. le tapir

Un Chak, un bâton à planter dans la main, est assis à califourchon sur ce qui semble être un tapir⁵³ (cf. fig. 4).

Le long nez de cet animal ressemble au long nez de Chak lui-même et il est possible que cette tête de tapir soit aussi une tête de Chak comme le propose Thompson. La tête de Chak figurant les racines de l'arbre cosmique (cf. infra et 40a3) est en effet très proche de celle de l'animal chevauché par Chak.

de *noh ek'*), tradition que l'on retrouve dans d'autres régions du Mexique et en particulier dans le Mexique central. Il est plus fréquent de voir associé le serpent à sonnettes aux pléiades qui portent son nom, *tsab* (cf. tome 2).

49 Cf. John Eric Thompson, *Un comentario al codice de Dresde, libro de jeroglifos mayas*, (1972) 1988, note 3, p. 159, citant Selser.

50 Parmi les autres mammifères non mentionnés ci-dessous, on peut citer l'agouti (*ts'u*) qui apparaîtrait dans un contexte d'offrande à moins qu'il ne s'agisse du paca (*haleb*), un des animaux les plus chassés. En effet l'agouti et le paca sont souvent confondus dans la littérature ; ce sont en effet deux animaux très proches de la famille des Procyonidés. Milano, (cf. tome 7, corpus, texte 1) très bon chasseur, précise que le *haleb* a cinq doigts à la patte arrière au lieu de trois pour le *ts'u* ce que l'on peut vérifier dans les croquis que donne A. Starker de ces animaux (cf. A Starker Leopold, *Fauna silvestra de Mexico*).

51 Voir le chapitre 2 pour une discussion du rôle contemporain du raton laveur.

52 Cf. John Eric Thompson, *Un comentario al codice de Dresde, libro de jeroglifos mayas*, (1972) 1988.

53 On rapprochera cette position des mythes contemporains ou Chak fait la pluie à cheval. Le cheval se désigne, comme le tapir, par le terme de *ts'imim* (cf. note suivante et *infra*, ch.3).

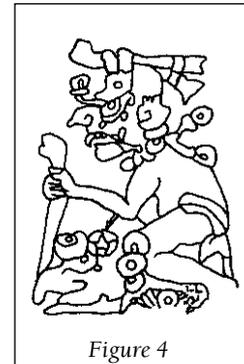


Figure 4

- 54 Ce rapport entre le nez de Chak et le tapir a déjà été noté par Tomas Gann (cf. *The Maya of Southern Yucatan and Northern British Honduras*, 1918). Il note que le nez est plus près d'une trompe de tapir que d'un corps de serpent et reproduit un vase guatémaltèque avec un personnage humain où on reconnaît la trompe allongée proche du nez de Chak (cf. planche 24, vase de Yalloch, Guatemala). Il propose de voir dans ce personnage une figure de Chak.
Des offrandes de peau de tapir ont été retrouvées dans le cénote de Chichen Itza. C'est Alfredo Barrera Vasquez qui m'avait mis sur la piste du tapir comme animal de Chak en me faisant remarquer le double sens de *ts'imín* «cheval et tapir» et la place du cheval dans la mythologie de Pluie.
- 55 Leroi-Gourhan a montré que l'on trouvait dans l'art chinois des combinaisons de trompes d'éléphant et de bec d'oiseau tout à fait comparables aux «trompes» mayas identifiées par les archéologues à des becs d'aras en vertu des marques caractéristiques qu'elles portent.
- 56 Cf. *Fauna de los cenotes de Yucatan*, 1983 et C.L. Hubbs, *Fishes of Yucatan Peninsula*, 1936.

Cette question du nez de Chak pose des problèmes d'interprétation : ce nez est souvent comparé au bec de l'ara macao, oiseau solaire. Certains y voient aussi un signe serpentin mais la relation avec le tapir a tendance à être négligée⁵⁴.

La polysémie naturelle de la langue maya, agglutinante et monosyllabique, se retrouve également dans les représentations symboliques et les glyphes comme l'a montré Thompson. Aussi ce nez peut-il très bien être un composé de bec d'ara macao et de tapir associant les qualités terrestres et célestes de Chak⁵⁵.

c. le cerf

On le trouve aussi dans une position identique sur un cerf, armé cette fois-ci d'une lance dirigée vers l'animal (30c1) ou brandissant deux torches enflammées (45c3) dans un contexte qui renvoie à la sécheresse.

Le cerf tire la langue. Thompson interprète cette image comme agonistique et renvoyant à l'expression *kimkehel* «la mort du cerf», qui signifie une grande sécheresse.

Mais le cerf apparaît aussi associé à des offrandes du côté est comme la tortue (cf. *supra*).

C. Les poissons

Le poisson (*kay*) apparaît à plusieurs reprises dans des textes associés à des offrandes.

Animal aquatique, cette offrande, dans un contexte de pluie, n'a rien d'étonnant : la faune yucatèque comprend en effet, en dehors des espèces marines, associées aux régions côtières, des poissons de cénote⁵⁶.

Mais il est le plus souvent difficile de reconnaître les espèces dans les représentations mayas à l'exception, dans certains cas, du requin et de la raie. Un texte du Livre des Bacabs parle de *Ix makan xok*, «Dame requine recouvrante» (cf. tome 3, corpus, texte 1).

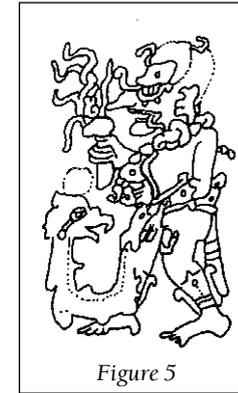


Figure 5

D. Les oiseaux

a. Le héron

Il apparaît une seule fois dans le prolongement du pénis d'un Chak qui soutient une torche enflammée (cf. fig. 5). Thompson fait observer que «faire la pluie» est associé dans d'autres contextes à uriner. Il aurait pu également s'appuyer sur une représentation du *codex de Madrid*

montrant une mère Pluie urinant sur le monde (cf. *infra*).

Il propose d'y voir un héron blanc, en yucatèque colonial *bak ha'* qui puet aussi se lire «verser de l'eau». Un simple héron, *bak*, serait tout aussi satisfaisant puisque *bak* a déjà le sens de «verser».

Le héron est ici associé au feu. Feu et eau peuvent donc renvoyer à un rituel d'extinction de feu. Comme d'autre part, *bak* désigne aussi un jeune garçon (*ah bak*) ou une jeune fille (*ix bak*), on peut se demander

si cette eau n'est pas alors *suhuy*, originelle et vierge comme les jeunes filles (cf. *infra*, ch. 3).

b. le vautour

Un homme à tête de vautour marche sous la pluie (fig. 8.1).

c. le colibri

Il figure debout sur des plats de maïs situés en face de Chak (35a).

d. La pénélope panachée (kox)⁵⁷

D'après Selers, l'oiseau perché sur la tête du «dieu» L que Thompson propose d'identifier au Bakab noir est une pénélope panachée. Il avait été identifié antérieurement à un aigle.

e. le dindon

Il figure uniquement sous forme d'offrandes et à deux reprises.

f. L'ara macao (moo)

L'ara est une forme de Kinich k'ak' moo, «Œil (face) du soleil-ara de feu» qui renvoie au soleil et à Itsam.

J'ai indiqué la relation probable entre le bec d'ara et le nez-trompe de Chak.

Une séquence de trois dessins met en scène cet oiseau solaire associé au feu. Les trois dessins représentent :

- 1) un Chak plongeant avec une hache,
- 2) un homme à tête d'ara avec une torche enflammée dans chaque main,

3. un chien plongeant du ciel avec une torche entre les pattes.

Thompson propose de lire les glyphes qui y sont associés de la façon suivante :

<i>U yak' k'ak'</i>	sa langue de feu
<i>ti Kaanal</i>	dans le ciel
<i>k'in</i>	le soleil
<i>k'in tun yab</i>	année de soleil (sécheresse)

Ce texte indiquerait un pronostic de sécheresse où Chak est associé à l'ara, oiseau solaire et au chien.

g. Le hibou petit-duc (muan ou ko' ak'ab)⁵⁸

Un Chak est assis avec sa hache sur la tête d'un oiseau *muan* qui, d'après Thompson, représente le ciel. Cet oiseau nocturne est souvent associé à des glyphes de mauvais augure.

4. LES OFFRANDES ET LE CYCLE DE PLUIE, LES PRONOSTICS

Nous avons vu que plusieurs animaux interviennent dans des contextes qui indiquent des offrandes, c'est-à-dire des pratiques mythiques où l'homme appelle les ancêtres Pluie pour qu'ils irriguent ses champs.

Cet ensemble de documents est celui qui est le mieux analysé et Thompson nous propose plusieurs traductions de chants écrits en glyphes (cf. corpus, texte 79).

Bien qu'hypothétiques, ces traductions sont précieuses parce qu'elles permettent de préciser des rela-

⁵⁷ Aujourd'hui c'est l'ortalide chacamel, en maya *bach*, un oiseau voisin de la pénélope panachée, qui joue un rôle dans les rituels de Pluie. Elle est aussi utilisée comme signe de Pluie (cf. *infra* ch.6 et texte 99).

⁵⁸ Deux espèces de petit-duc sont identifiées aujourd'hui au *ko'ak'ab* (cf. Helga Maria Hartig, *Las aves de Yucatan*, 1979, p. 34-35, et glossaire). Juan de Bonaventura identifie l'oiseau *muan* à l'aigle (cf. tome 6, corpus, texte 23) et le dictionnaire maya Cordemex propose l'épervier (*gavilan*).

tions que les dessins ne font qu'indiquer. De plus, le *Codex de Dresde*, contrairement à celui de Madrid, est, à en juger par l'importance des glyphes, un livre où l'écrit est aussi important que l'illustration.

Parmi les concordances entre les traductions et les chants contemporains, on peut relever les faits suivants :

1 – A plusieurs reprises Thompson a déchiffré l'expression *u hanli kol*, «la nourriture de la milpa», nom qui désigne aujourd'hui une cérémonie dédiée à Chak et réalisée en général en période de sécheresse avant la tombée des pluies ;

2 – Le chant correspondant aux pages 30b-31b associerait chaque Chak à une couleur, un point cardinal, une offrande animale et un type d'offrande de maïs.

3 – Un autre chant (40c-41c), cf. corpus, texte 79 et fig 6 : 1-6) décline également différentes offrandes à Chak. On observe sur la succession des dessins le

trajet de Chak : il voyage d'abord dans le monde souterrain (fig. 6.1) (*yol ha'*, «le cœur de l'eau») puis sur la terre (fig. 6.2) : il est assis sur un signe de terre que Thompson interprète comme une partie d'un glyphe *kol* ou «milpa», puis il va au ciel (fig. 6.3) : on le voit assis sur une bande céleste avec dans les mains un serpent. Il redescend ensuite sur la terre (fig. 6.4), sur ce que Thompson interprète comme un symbole des quatre chemins. On le retrouve installé sur le toit d'un édifice (fig. 6.5) puis cheminant sur la terre avec une hache (fig. 6.6).

Si les glyphes parlent des différentes offrandes, on peut envisager la succession de dessins comme décrivant un cycle de pluie. Le schéma 1 (ci-contre) exprime un tel cycle en relation avec les offrandes.

Le chant associerait donc à chaque étape du cycle de pluie une offrande particulière et il serait destiné à accompagner Chak dans son cycle.



Figure 6-1

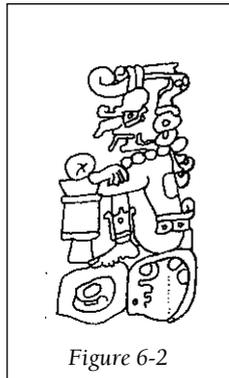


Figure 6-2

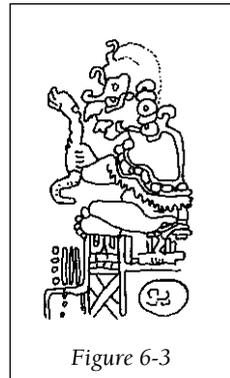


Figure 6-3

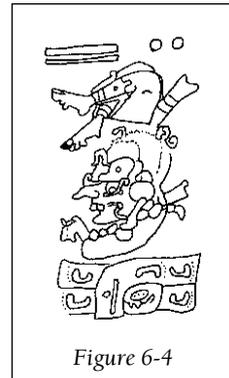


Figure 6-4



Figure 6-5

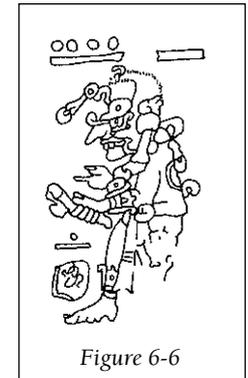
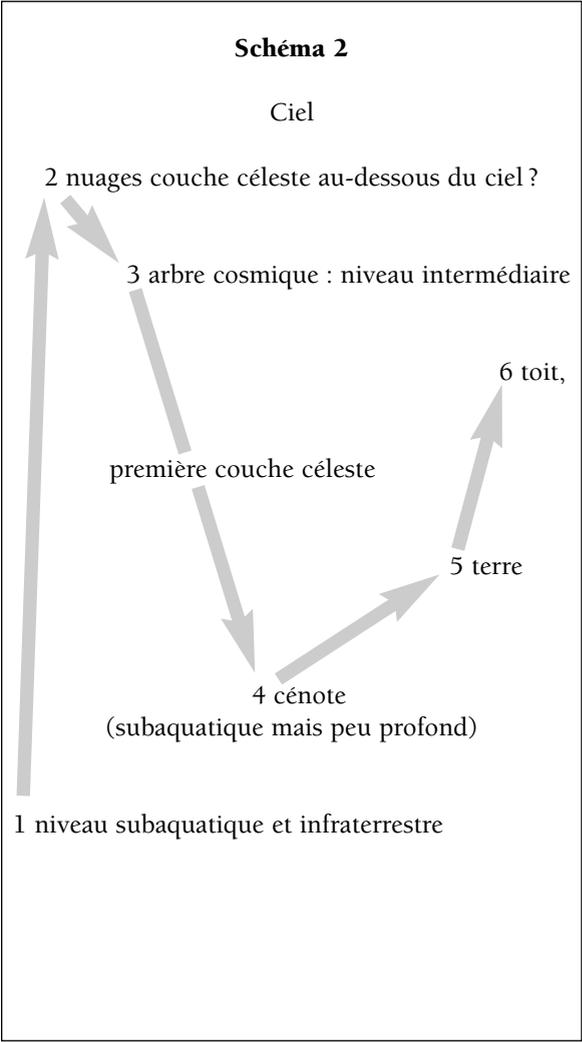
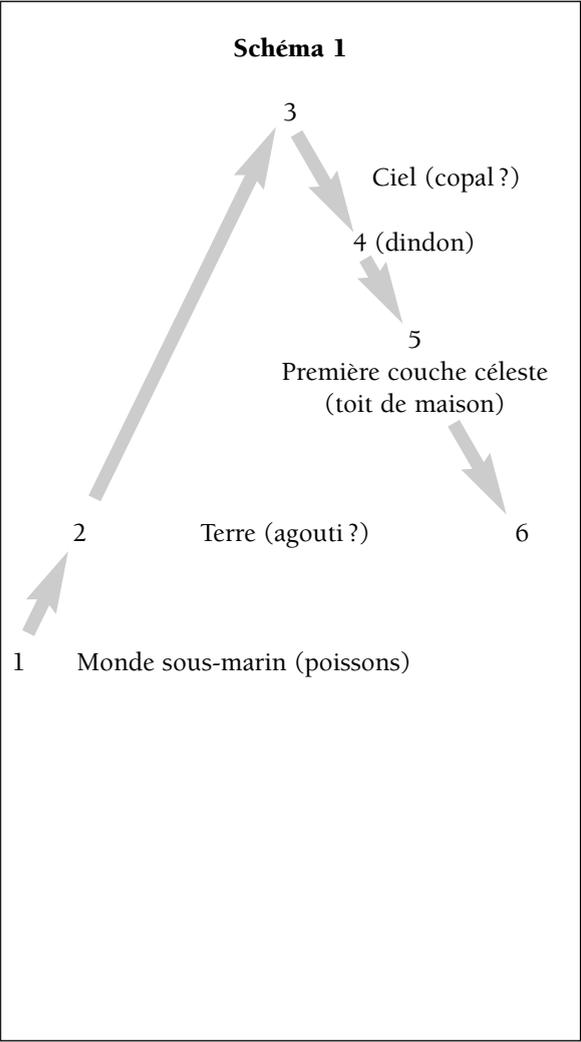


Figure 6-6



D'autres séquences peuvent se lire comme des modalités différentes du cycle de pluie : chaque dessin et les glyphes qui lui correspondent présentent Chak à un niveau différent.

C'est le cas de la séquence 40a-41a (fig. 7) où tous les dessins représentent Chak et où on le voit successivement :

- ramer dans un canoë (fig. 7.1),
- assis sur ce qui peut être des nuages (fig. 7.2), *yol munyal*, «dans le cœur des nuages», lit Thompson,
- debout sur un *yaxche'*, l'arbre cosmique, à califourchon entre les quatre branches (fig. 7.3),
- assis au bord d'un contenant d'eau (un cénote ? fig. 7.4),
- puis assis sur un élément *kawak* (glyphe de terre) portant à une extrémité la tête du «dieu» D (signifiant la tempête ?) et drapé dans une cape (fig. 7.5),
- enfin debout sur le toit d'un édifice (fig. 7.6).

Le cycle représenté sur le schéma 2 (ci-contre) est différent du précédent (cf. schéma 1) puisque Chak monte directement du sous-sol aux nuages (mais peut-être pas à la plus haute couche du ciel) et redescend par l'arbre cosmique pour plonger à nouveau sous la terre et remonter par la terre jusqu'au niveau 1, le toit de la maison.

Alors que le premier trajet décrivait un cycle régulier se terminant par un voyage terrestre, la terre étant ainsi fertilisée, le second cycle est irrégulier avec deux allers-retours et une position finale au-dessus de la surface terrestre, sur le toit d'un édifice.

Les glyphes associés à cette série de dessins semblent indiquer de mauvaises pluies (glyphe 507 qui, en composition, indique un mauvais augure) avec un signe (la tête du «dieu» D prolongeant le signe de terre) qui peut renvoyer à une tempête (qui serait représentée par les deux séjours de Chak dans le monde subaquatique en 7.1 et 7.4).

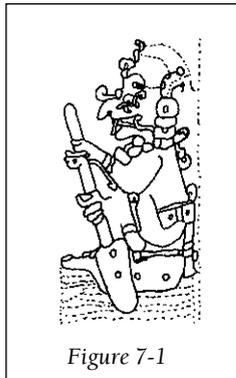


Figure 7-1

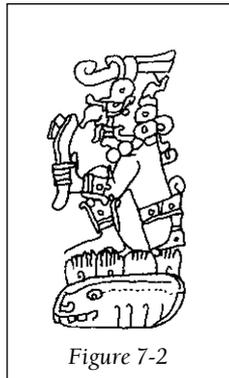


Figure 7-2



Figure 7-3



Figure 7-4



Figure 7-5



Figure 7-6

On note cependant un glyphe d'abondance de maïs (*kawak'* (fig.7.5)) en position terrestre, ce qui indiquerait l'ambivalence de l'augure... mais aussi la fragilité de l'interprétation.

En association avec la thématique du cycle de Pluie, il faut aussi mentionner les séquences où un Chak, ou un autre vencêtre (la vieille dame lune qui peut figurer une mère Pluie), renverse sur la terre un récipient d'eau, un *chu'*.

Si nous étudions la séquence 38b-39b (cf. fig. 8,), c'est le cas par exemple de 39 b1, 4^e image de la série (fig. 8.4) où l'on voit la vieille dame Lune sous sa forme de patronne du tissage (Ixchel?) renverser un récipient d'eau de pluie. Elle porte une coiffure constituée d'un serpent dont le corps est enroulé deux fois sur lui-même. Comme l'écrit Thompson, ce serpent peut aussi indiquer la production de pluie.

Cette séquence est encadrée par des «paysages» de pluie : l'homme vautour cheminant sous un ciel pluvieux (fig. 8.1, cf. *supra*, §3) et un Chak assis sous la pluie (fig. 8.6). En 8.2 et en 8.5, on a représenté un chak semant avec un bâton à semer.

La séquence suivante, que Thompson rattache à ce fragment, est la séquence de sécheresse que nous avons déjà analysée où Chak est associé à l'oiseau solaire et au chien (cf. *supra*, §3).

Une autre scène analogue est celle de la page 74 reproduisant le déluge et que nous avons évoquée en présentant la relation entre Itsam, sous sa forme iguane, et la pluie.

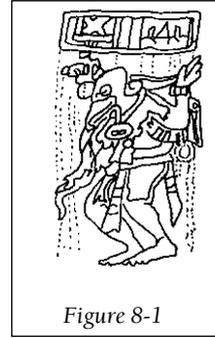


Figure 8-1



Figure 8-2

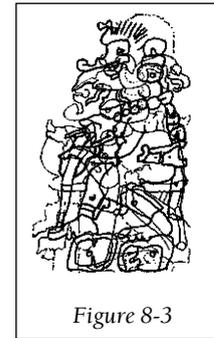


Figure 8-3



Figure 8-4

L'ensemble de ces séquences semble donc associer des prévisions météorologiques à des pratiques mythiques impliquant des offrandes dans des contextes où les figures de Chak associées à différents niveaux (célestes, terrestres et infraterrestres) permettent de faire l'hypothèse qu'il s'agit d'une représentation de différents trajets de Pluie qui sont autant d'expressions du cycle de Pluie.

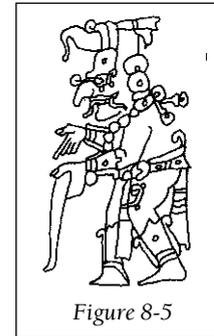


Figure 8-5

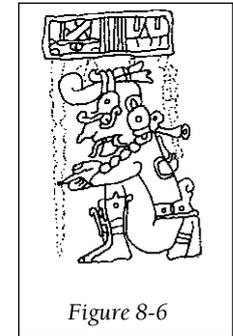


Figure 8-6

L'expression glyphique *u hanli kol*, si la lecture de Thompson est correcte, identifierait certaines de ces séquences à des chants associés à des rituels ou pratiques mythiques de «nourriture de la milpa» dédiés à Chak.

59 Cf. France V. Scholes, Adams E.G., *Don Diego Quijada, alcade mayor de Yucatan, 1561-1565*, 1938

60 D'autres représentations figurent les racines du *yaxche'* sous la forme de la tête décharnée du monstre souterrain. La permutation Chak-monstre souterrain permet de concevoir que, dans la religion yucatèque, Chak, en sa qualité de premier ancêtre, peut aussi occuper la place de maître du monde souterrain. On retrouve les relations Chak-Itsam dont nous avons déjà parlé.

Sur les relations entre Chak, le monstre souterrain et le *yaxche'* on lira l'article de Alfredo Barrera Vasquez *La ceiba crocodilo*, 1974-75.

61 Un dessin (42b1) semble représenter Chak assis sur un *yaxche'* dont les racines seraient zoomorphes. Un des dessins suivants (42b3) représente Chak à califourchon sur ce qui est probablement un tapir avec des traits de Chak (cf. *supra*, §3, fig. 4).

5. CHAK ET L'ARBRE COSMIQUE

Chak apparaît à plusieurs reprises en relation avec l'arbre cosmique. Il est possible de reconnaître deux espèces : le *yaxche'* proprement dit ou fromager, (33c1 [fig. 9.1], 41b3 [fig. 9.2], 40a3 [fig. 9.3], 67b1 [fig. 9.4]) et le *cho* (ou *ch'o*) (appelé encore *k'inim* ou *k'inim*, *k'uch* ou *pi'im*), variété hérissée de piquants et qui est décrite dans un document du XVI^e siècle dans un contexte de sacrifice humain⁵⁹ (69a1 [fig. 9.5]), (cf. corpus, doc.28).

La représentation la plus fréquente est celle où la tête figure les racines de l'arbre (fig. 9.3, 4 et 5)⁶⁰.

Mais il peut être aussi perché dessus (fig. 9. 2 et 4) dans un contexte indiquant probablement qu'il occupe une couche céleste intermédiaire (cf. *supra*).

Dans l'image 5 de la figure 9, il émerge de l'intérieur de l'arbre avec une hache, les racines de l'arbre figurant un monstre terrestre, peut-être aussi une image de Chak⁶¹. Les couleurs rouge et bleu peuvent renvoyer à deux Chak différents : le Chak du centre et celui de l'est, tous deux fertiles.

Sur l'image 3, il entaille l'arbre avec une hache dans un contexte associé à la sécheresse.

Le dessin le plus curieux (fig. 9.1) le représente à l'intérieur d'un *yaxche'* boudiné et serpentiforme, flottant sur une étendue d'eau. L'image du serpent contenant d'eau (cf. *supra*) prend aussi la forme du *yaxche'* à quatre branches et contenant d'eau de Pluie.

Chak naît-il de ce *yaxche'*-monstre terrestre comme on nous le représente en 69a1 (cf. fig. 9.5) ou dans l'image 35b1 où il émerge d'un serpent contenant d'eau ?

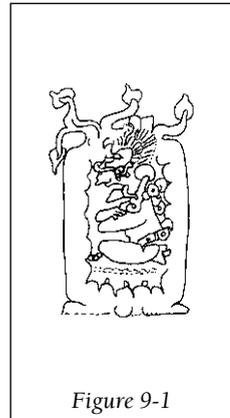


Figure 9-1



Figure 9-2



Figure 9-3

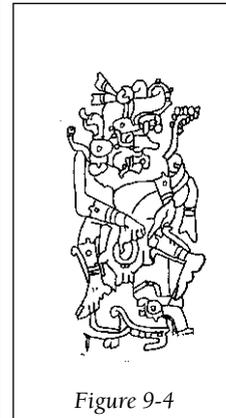


Figure 9-4



Figure 9-5

Le plus souvent le *yaxche'* associé à Chak est représenté avec quatre branches.

Ces quatre branches peuvent marquer, comme je l'ai proposé dans l'introduction, la quadripartition d'un Chak unitaire-quadruple.

L'association originelle entre Chak et le *yaxche'* est confirmée à toutes les époques, des premiers *codices* à la mythologie contemporaine. On tient ici un des fondements de la position d'ancêtre originel de Chak.

6. LES CHEMINS DE PLUIE

La quadripartition de Chak s'anime dans ses voyages qui, nous l'avons vu sont une image du cycle de la pluie.

Les images de Chak en voyage se retrouvent à de multiples reprises dans nos «almanachs», que ces chemins soient terrestres ou célestes.

En deux occasions (35 a2 et 41c1), Thompson a justement remarqué que le symbole représentant ces chemins évoquait quatre chemins enlacés⁶².

Nous aurions dans ce cas une reprise du motif des quatre branches du *yaxche'* cosmique indiquant les quatre directions spatiales et la forme unitaire-multiple de Chak.

Venu de l'est, lieu où se trouve le tronc du ciel, le tronc de l'arbre cosmique, Chak se divise en quatre en un point qui peut figurer le croisement de quatre chemins, le centre d'une croix.

II. CHAK DANS LE CODEX DE MADRID

Le *Codex de Madrid* est d'une nature très différente de celle du *Codex de Dresde*.

Les dessins y prennent en général le pas sur les glyphes ce qui peut suggérer deux hypothèses :

1) Nous avons affaire à un codex plus tardif, d'une époque où l'écriture glyphique a déjà perdu une partie de son importance. Cela situerait l'écriture de l'original, hypothèse généralement admise, après la crise marquant la fin de l'époque dite classique, l'abandon du long compte et le retour à une forme plus mythique de connaissance.

2) Ce codex est davantage l'expression d'une religion populaire alors que celui de Dresde relèverait d'une religion de lettrés au service des souverains.

Les deux hypothèses ne sont pas contradictoires. Dans l'un comme dans l'autre cas, on peut ainsi expliquer certaines variantes importantes dans les symboles. D'autre part, les continuités entre les deux *codices* n'en sont que plus révélatrices.

Organisation du codex

Les pages 1 à 18 correspondent à la section du Dresde que nous venons d'analyser et que Thompson a intitulée *les almanachs paysans, les Chak*.

Elles nous permettront donc de mener une analyse comparative à partir de deux sections ayant, autant que nous puissions en juger, une fonction équivalente : celle de fournir la base de prédictions météorologiques⁶³.

62 Cf. John Eric Thompson, *Un comentario al codice de Dresde, libro de jeroglifos mayas*, (1972) 1988, note 3, p. 202-203.

63 La lecture même de ces codices était divinatoire si l'on en croit les indications précises données par Diego de Landa au XVI^e siècle à ce sujet (cf. corpus, texte 46).

64 Cf. fig. 2, corpus, doc.28.

65 Cf. fig. 1 (1-4), corpus, doc. 28.

66 Ainsi qu'il le déclare lui-même, Villacorta (J. Antonio Villacorta et Carlos A. Villacorta, *Codices mayas reproducidos y desarrollados*, 1933) doit beaucoup de ses analyses au travail pionnier de E.W Försteman (*Komentar zur Madriden Maya Handschrift*, 1902).

67 Mois de vingt jours qui divisent l'année maya. Il faut ajouter les cinq jours néfastes ou «caniculaires», comme on les appellera à l'époque coloniale, pour obtenir les 365 jours de l'année solaire.

Une deuxième section du manuscrit (pages 23 à 31) traite de la pluie dans ses relations avec la sécheresse.

Chak apparaît ensuite de manière sporadique dans certaines sections mais le reste du manuscrit est consacré à d'autres thèmes comme la chasse et le sacrifice du cerf (pages 40 à 49) ou la récolte du miel (pages 103 à 112).

Pour cette analyse, je reprendrai, lorsqu'ils existent, les thèmes dégagés lors de l'analyse du Dresde.

1. CHAK ET L'AGRICULTURE

On retrouve Chak avec hache et bâton à semer ainsi que son association avec un glyphe de maïs comme par exemple dans l'image 6b : Chak y tient dans une main une hache et dans l'autre un glyphe *kan* représentant le maïs. Mais Chak n'est pas le seul personnage à apparaître avec une hache. On trouve notamment avec cet instrument un personnage que l'on peut associer au monde souterrain (le «dieu» A suivant la classification de Schelas) qui apparaît souvent en doublet avec Chak. Sur l'image 16 b, par exemple, il a le corps couvert de points, ce qui peut être une relation avec une maladie de peau dont le symbolisme est lié aux mythes d'origine et de renouvellement (cf. tome 3) mais aussi à la peau de la grenouille (cf. *infra*). On retrouve d'ailleurs Chak avec la même «maladie» page 12b.

Ce «dieu» A est aussi, comme Chak, représenté parfois comme un géant ou comme un personnage de petite taille.

2. CHAK ET LE FEU OU LA SÉCHERESSE

Plusieurs personnages sont représentés brandissant une ou plusieurs torches enflammées : Chak et le chien comme dans le *Codex de Dresde* mais également le «dieu» A ou vénétre associé au monde souterrain, le «dieu» F associé au maïs et un personnage qui semble être un oiseau bien que Villacorta l'identifie à une «divinité à tête de tortue» en raison du bec qui peut renvoyer à la bouche de la tortue.

On voit notamment le maître du monde souterrain, de petite taille, accroupi derrière un cerf qui se trouve sur le dos d'un serpent à crinière de Pluie et brûlant la queue du cerf avec une torche enflammée qu'il tient de la main gauche (cf. *infra*, fig. 4.1).

Une autre séquence est comparable à celle analysée dans le *Codex de Dresde*⁶⁴.

Cette série montre Chak avec une torche enflammée⁶⁵ – dans le *Codex de Dresde* cette torche était tenue par le chien – précédant un serpent contenant d'eau (cf. *infra*) avec à l'intérieur de l'eau le chiffre 18. Comme le note Villacorta⁶⁶, le chiffre 18 peut faire référence aux 18 mois lunaires⁶⁷ ou *winals*. Au-dessus du serpent se trouvent différents animaux qui peuvent référer à des offrandes : un poisson, un oiseau (probablement un dindon), un quartier de cerf attaché – la référence à l'offrande est ici explicite – et un iguane, sur un signe *kan* représentant le maïs.

Les têtes de serpent sont différentes à chaque image. Dans la première il a une tête de Chak, représentation qui figure aussi dans le manuscrit de Dresde.

Le serpent est un serpent à sonnettes (*tsab kan* ou *ahau kan*), les motifs sur son corps variant aussi d'un dessin à l'autre : pointillés, chiffres (c'est-à-dire des barres symbolisant le nombre cinq et s'élargissant parfois en taches noires) en rapport avec le temps (fig. 1.1), signes glyphiques.

La position des torches suit aussi un ordre rigoureux :

- une torche tenue vers le haut avec la main gauche (fig. 1.1),
 - la même torche tournée vers le bas (fig. 1.2),
 - la même torche tournée vers le bas et une autre torche tenue vers le haut avec la main droite (fig. 1.3),
 - toujours la première torche mais la seconde a été remplacée par une hache dressée vers le haut (fig. 1.4).
- Peut-être faut-il voir dans cette association torche – hache et dans le fait que ce soit Chak qui tienne la torche (le chien apparaissant dans d'autres séquences)

une allusion non seulement à la lutte entre l'eau et le feu, mais à l'alternance nécessaire feu-pluie et à la succession des étapes associant la hache et la torche dans la culture des milpas (essartage- brûlis – pluie).

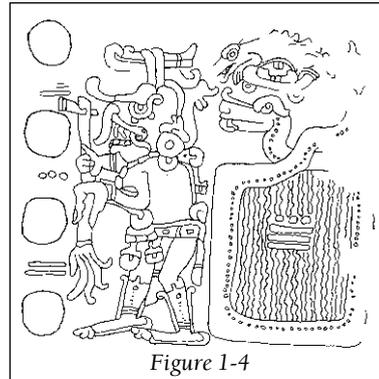
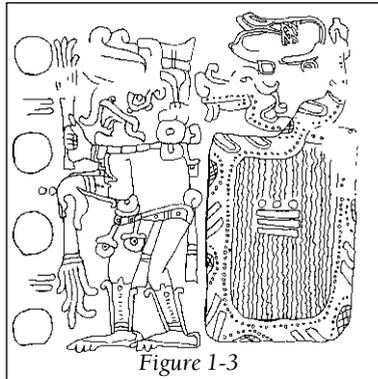
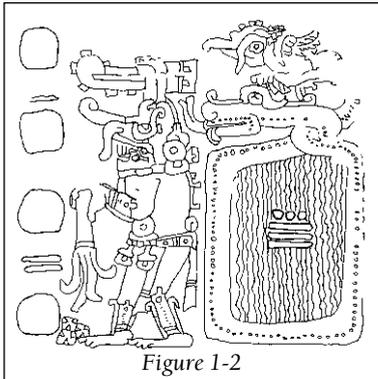
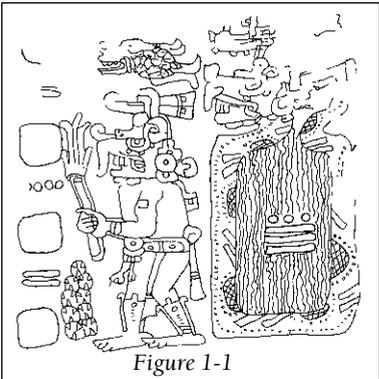
3. LES ANIMAUX

A. Reptiles et amphibiens

a. Les serpents

On retrouve le serpent dans le même contexte que le manuscrit de Dresde, c'est-à-dire comme un contenant d'eau de Pluie. On a d'abord une série de deux crotales puis une série de deux individus d'une espèce qui peut être le boa. On a parfois un serpent avec une tête de Chak ou Chak lui-même émergeant de la gueule du serpent⁶⁸. On a même la représentation d'un personnage composite : serpent-monstre terrestre avec, semble-t-il, des pattes de cerf, dont la

⁶⁸ Plusieurs autres personnages sortent de la gueule d'un serpent. C'est le cas d'une série qui débute avec Chak (19a-20a), mais aussi dans une figure isolée : il s'agit d'un personnage qui est représenté avec un signe solaire (croix) dans l'œil et deux glyphes se lisant *ya'axk'in* [«la sécheresse» mais aussi un des mois mayas] dans la main (image 66 b2). Il s'agit vraisemblablement d'une figure du vénétre solaire sous sa forme Itsam ou Kinich K'ak' mo (cf. *Codex de Dresde*).



69 *Ak'bal* est une racine reliée au monde souterrain et à la nuit.

70 Mario a rapproché le serpent de cette figure et d'autres du *k'ok'ob kan* dont on verra l'importance en étudiant les chants de Pluie (cf. chapitre 6 et corpus, texte 82).

tête est celle de Chak, reconnaissable à son long nez pendant, la gueule grande ouverte en train de cracher, ou d'avalier, un personnage représenté avec un signe *ak'bal*, le 20^e jour du mois lunaire, dans l'œil⁶⁹.

Chak est aussi représenté dans un grand nombre d'attitudes qui n'apparaissent pas dans le *Codex de*

Dresde: on le trouve notamment devant le serpent ou encore sur lui dans une attitude qui rappelle les représentations de Chak à califourchon sur un tapir (?) ou un cerf. La plus significative est celle de la page 31b⁷⁰ où Chak apparaît comme harnaché à l'aide de ce qui doit être un pagne, jouant ici le rôle de selle, les bras croisés sur le corps d'un serpent qui arbore également une splendide tête de Chak dont le nez, bien reconnaissable, pointe de manière inhabituelle vers le haut. Une série de neuf chiffres treize, répartis dans l'espace, complètent le tableau.

On le trouve aussi avec un serpent enroulé autour de son corps dans une position qui peut évoquer une danse de fertilité (en raison de la

liaison avec le maïs, cf. *supra*) accomplie par les deux personnages (image 6b⁷¹).

Chak semble aussi parfois (image 12b) descendre du ciel le long du serpent.

Une autre figure montre Chak assis sur le corps d'un serpent (fig. 3). Il peut s'agir de deux serpents entrecroisés si on interprète comme deux sonnettes les motifs pendants de part et d'autre de ce dessin⁷²). Le corps ondulé rappelle le corps boudiné du *yaxche'* serpentiforme (cf. *supra*, *Codex de Dresde*, fig. 9.1 [33c1]). Sous ce corps se trouve un personnage couché avec dans sa main un bâton surmonté d'un signe cruciforme et sur lequel tombe la pluie. Villacorta identifie cette scène à un sacrifice humain. La position de Chak, assis les quatre membres écartés, peut effectivement renvoyer à ce contexte (cf. *infra*).

Mais on observe aussi d'autres caractères distinctifs :

- l'apparition de crêtes ou crinières sur la tête des serpents comme dans la séquence 12b-18b (fig. 4).

- l'association du serpent à des signes de Pluie :
 - a) toujours dans la séquence 12b-18b, on voit la pluie tomber du ciel, figurée par une série de glyphes, et traverser le corps du serpent.

- b) dans le dessin de la page 14b où un *chu'*, «contenant d'eau»⁷³, est situé sous le «ventre» du serpent et déverse son eau sur la terre (cf. fig. 4.1). Sur l'image précédente, c'est Chak, monté sur le même serpent, qui irrigue le monde, prenant ainsi les fonctions de Chak.

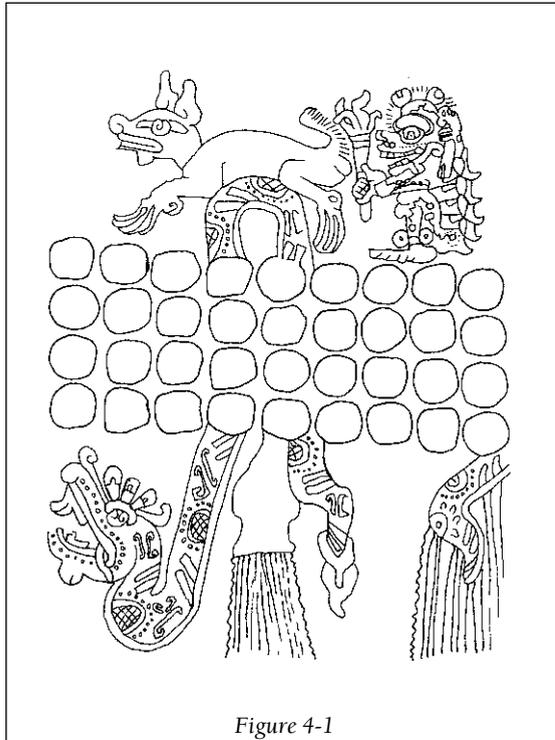


Figure 4-1

b. les iguanes

Comme dans le *Codex de Dresde*, il apparaît en situation d'offrande mais on ne trouve plus de représentation de l'iguane céleste dans un contexte de pluie ou dans un autre contexte. Faut-il considérer les représentations du maître du monde souterrain ou encore du grand scorpion céleste en rela-

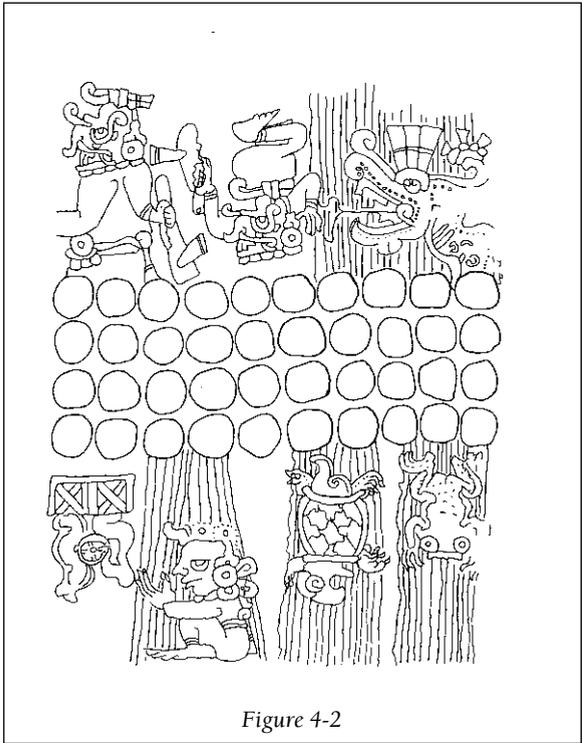


Figure 4-2

tion avec la pluie comme une permutation d'Itsam, l'iguane céleste ?

c. les amphibiens

Contrairement au manuscrit de Dresde où les relations avec les batraciens sont rares, dans celui de Madrid, ces derniers sont beaucoup plus nettement associés à Chak.

On trouve tout d'abord une grenouille⁷⁴ aux côtés d'une tortue, plongeant sous la pluie et surmontée d'un serpent à crinière (17b, cf. fig. 4.2). La représentation de sa peau peut aussi renvoyer, comme je l'ai indiqué plus haut, à celle de Chak et du maître du monde souterrain représenté avec une peau couverte de boutons. Un Chak de petite taille plonge également en brandissant de sa main droite une hache dressée avec devant lui un autre Chak de plus grande taille. Il chemine en portant dans la main droite une hache et dans la main gauche un signe quadrangulaire.

L'image la plus significative se trouve page 31a (fig. 2) où un Chak central est associé à quatre grenouilles réparties aux quatre coins (points intercardinaux ?).

Le Chak a les bras et jambes étendus dans la position qu'il occupait à l'intérieur du corps du serpent (cf. *supra*, fig. 3 [5b]) et il défèque de l'eau de pluie ; c'est là une allu-

71 Rappelons que lorsqu'il n'y a pas mention du corpus ou indication de figure, l'image n'est pas représentée dans cet ouvrage.
 72 Villacorta propose d'y voir la tête d'un tigre (*sic, i-e* un jaguar) tenant entre ses dents la queue d'un serpent à sonnettes.
 73 On retrouve d'ailleurs le renflement caractéristique des *chu'* végétaux bien qu'il semble s'agir d'une poterie.
 74 Il est difficile de distinguer sur ces documents s'il s'agit d'une grenouille, d'un crapaud ou d'une rainette (sauf pour la séquence du « dieu » P, cf. *infra*).

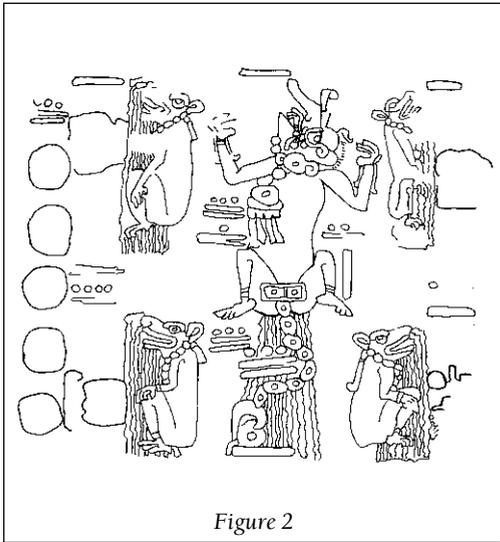


Figure 2

- 75 Peut-être faut-il voir là une allusion à deux seins et au cri de la mère des grenouilles, *im*, «le sein»? (cf. *infra* ch. 6)).
- 76 Une autre image de grenouille a sans doute un rapport avec la pluie mais la figure de Chak n'y est pas présente : on y voit deux grenouilles, l'une bleue (couleur de pluie) et l'autre blanche et coupée en deux avec des traces de sang (sacrifice?) (cf. 101, d1 et d2).

sion à l'expression *kaxal ha'* «déféquer de l'eau, pleuvoir». De son anus sort un bras de scorpion dont la pince s'ouvre (ou se ferme) sur une perle ou une pierre précieuse, (*kan*, [«maïs»]?).

Le motif du scorpion apparaît dans une autre séquence (le sacrifice du cerf, p. 40-49) en relation avec le sacrifice : la pince y est remplacée par une main qui transperce un cerf avec une épée.

Il y a vraisemblablement dans cette séquence un jeu de mots entre le scorpion *sina'n* et la position de Chak, étendu, qui se dit *sinan* (on notera la légère variation phonétique) et qui renvoie à la position des victimes sacrificielles.

Une troisième figure de grenouille apparaît deux pages plus loin (33a) dans la position suivante : étendue dans le ciel, la tête entrant dans une trombe d'eau de pluie ; au-dessous d'elle, un vencêtre noir mais avec le nez de Chak, brandit une hache. Deux cercles alignés marquent le centre de son ventre⁷⁵

Enfin un personnage identifié par Schelas à une divinité gre-

nouille (le «dieu» P) et qui a parfois les doigts terminés en boules caractéristiques de la reinette, apparaît en train de semer du maïs à l'intérieur d'une séquence où Chak est associé à l'arbre cosmique et dans une autre où il est associé à des plantes de maïs desséchées (cf. *infra*).

La grenouille est donc dans le *Codex de Madrid* très nettement un animal de Pluie et peut prendre la forme d'un vencêtre (un Chak?) associée à la quadripartition⁷⁶.

d. La tortue

Elle apparaît plongeant sous la pluie en compagnie d'un chien portant flambeau, ou, comme nous venons de le voir, de la grenouille et du serpent à sonnettes. On la retrouve aussi à l'intérieur d'un cadre de signes et de glyphes, peinte en bleu et les membres étendus, dans la position de la victime du sacrifice.

Dans ce cadre, plusieurs glyphes se terminent en bouche de tortue (cf. 17a).

Enfin, Villacorta la reconnaît dans ce que j'ai identifié à un oiseau, portant un flambeau (cf. *supra*). Mais la relation tortue/oiseau existant dans l'iconographie, puisqu'on retrouve une tortue à tête d'oiseau à la page 72 du *Codex de Madrid*, il est donc possible que l'artiste ait joué sur la double image : le bec de l'oiseau et la bouche de la tortue.

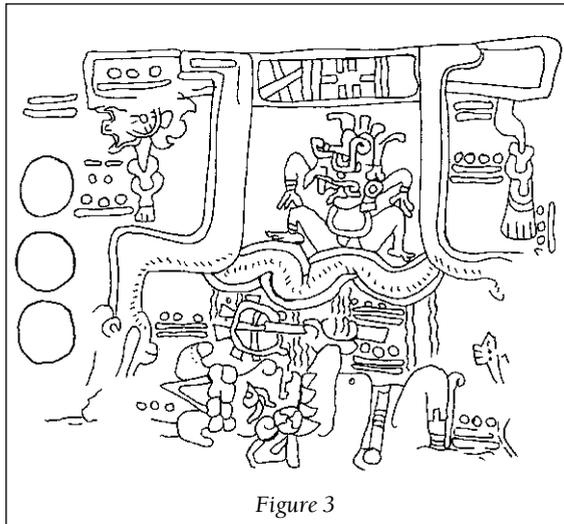


Figure 3

B. Les mammifères

a. Le chien⁷⁷

Différents quadrupèdes peuvent être identifiés à des chiens et sont tous représentés dans des contextes qui renvoient au feu ou à la sécheresse.

Le premier (12a)⁷⁸ a les pattes attachées face au Chak «lépreux» descendant le long d'un serpent sous un ciel pluvieux (cf. *supra*). Il peut représenter le principe de sécheresse ligoté par le triomphe de Pluie. Il a une langue et des crocs pendants, deux grosses taches noires sur le dos et le reste du pelage tacheté. On distingue des larmes à ses yeux (signe de pluie ?). Il a les oreilles rondes et une longue queue sans taches.

On le retrouve mordant le nez d'un personnage identifié comme le «dieu» F, associé au maïs et en compagnie du vautour (cf. *infra*). Sa queue est cette fois-ci tachée de noir.

Il est aussi représenté en train de cracher de l'eau assis dans la main droite de la grande mère Pluie de la page 30 (cf. fig. 5), associé à une direction de l'espace (probablement intercardinale). Trois autres animaux et un Chak complètent le tableau. La queue est tachée de noire comme la robe.

Le second chien est debout et tient dans ses pattes un flambeau (image 13a1). Il est inséré dans une séquence où alternent scènes de pluie et de feu. Ses oreilles sont découpées et il porte autour de l'œil une large marque noire qui fait penser à un raton laveur (cf. *Codex de Dresde*, *supra*). Sa robe est blanche et sa queue longue est frangée de poils.

On le retrouve assis sur le pied droit de la grande

mère Chak (cf. fig. 5), en position symétrique d'un Chak masculin mais lui tournant le dos. Il a cette fois-ci deux taches noires sur sa robe blanche qui complètent la tache noire sur l'œil.

Le troisième chien est représenté sur une séquence de quatre vignettes bondissant l'œil couvert d'un signe *ak'bal*, signe de nuit, indiquant le monde souterrain et tenant entre ses pattes une torche allumée à l'exception de la dernière image où il en tient deux (24 c1, c2, 25 c1, c2).

Au-dessous de lui se trouve une lampe allumée et veillée par un vénétre (le «dieu» F associé au maïs) qui a les yeux tantôt ouverts et tantôt fermés.

Les oreilles sont légèrement pointues mais ressemblent à celles du premier chien. Des points décorent oreilles, ligne du dos et pourtour du museau.

Un chien similaire est représenté flairant(?) une plante fleurissant sur une signe de terre (*kawak*) aux pieds d'un Chak semant. Il a cependant quelques petites marques noires sur le corps (cf. image 28 b2).

Le même chien, semble-

77 Un ouvrage récent sur le chien mexicain permet de distinguer différentes races de chiens préhispaniques. J'ai pris connaissance trop tard de cet ouvrage pour essayer d'identifier les races de chiens des *codices mayas* (cf. Raoul Valadéz Azóa, *El perro mexicano*, 1995).

78 Identifié par Villacorta à un ocelot (*chak xikin*).

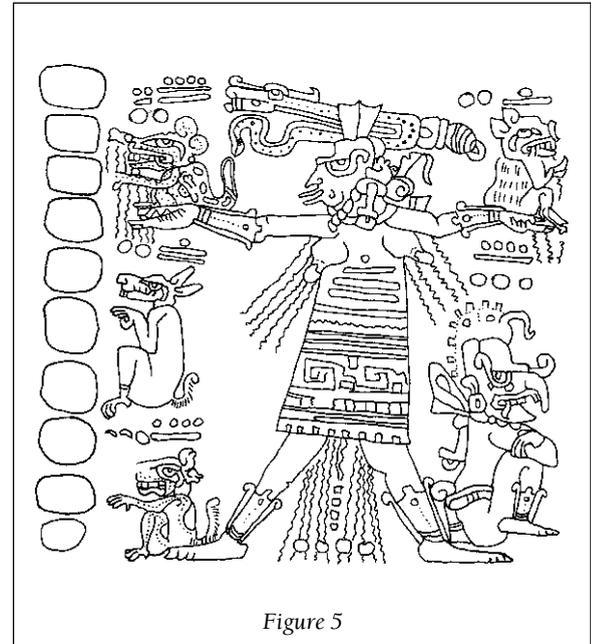


Figure 5

79 Cette fois-ci l'animal identifié précédemment par Villacorta à un ocelot est bien identifié à un chien.

t-il, bien que sa queue soit différente, est à l'avant de ce qui peut figurer un courant d'eau (souterrain ?) dans lequel sont emportés un Chak et deux autres personnages (image 29 c).

Les trois espèces de chien figurent ensemble⁷⁹ dans un cadre bleu mais sans que Chak soit présent dans une scène associée à la sécheresse. Le second chien est au centre de la scène et sa queue se termine par une flamme qui semble la consumer. Juste au-dessous de lui se trouve un oiseau qui peut être un ara macao, oiseau solaire.

Trois petits chiens complètent le tableau : deux sont assis chacun sur un pied humain détaché du corps et un troisième se trouve au centre de l'espace dans la partie supérieure. Enfin un vautour attaque de son bec un signe *kan* («maïs») qui est tenu par un vencêtre (fig. 6 [36 b]).

b. Le tapir

Chak porte toujours ce long nez significatif dont j'ai discuté les liens avec la trompe de tapir, le bec d'ara et le serpent (cf. *supra*).

c. Le cerf

Le cerf apparaît souvent dans le *Codex de Madrid*, une section entière lui est d'ailleurs consacrée. Mais, dans les sections qui nous intéressent, il apparaît d'abord comme offrande sous forme de quartier attaché (cf. fig. 1.3 [5a]).

On trouve aussi ce qui est vraisemblablement une offrande de tête de cerf dans une autre section aux pieds d'un Chak assis en tailleur (image 69 b2).

Certains animaux ont aussi des pattes de cerf

L'animal est représenté en entier dans une scène où on le voit associé à la sécheresse dans un contexte que, comme Thompson, je renverrai au *kim kehel* c'est-à-dire à une menace d'un temps de «mort du cerf», une sécheresse si torride qu'elle peut causer la mort du cerf, animal résistant s'il en est. Dans cette scène, le maître du monde souterrain en est la cause. Mais, contrairement à d'autres images, l'eau qui

s'écoule du *chu'* du serpent de Pluie indique que l'on a probablement figuré un combat extrême entre les deux principes de sécheresse et d'humidité.

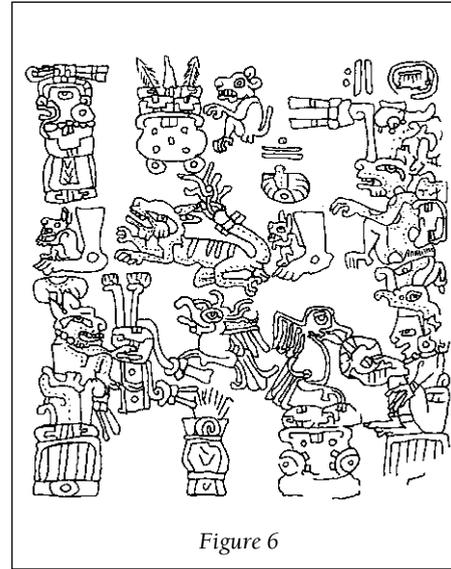


Figure 6

On le voit enfin entre deux quadrupèdes, probablement des chiens, aux côtés d'une mère Pluie (*cf.* fig. 5).

d. *Le pécarí*

Le pécarí est représenté une seule fois, associé à un point inter-cardinal (?) et assis sur la main d'une mère Pluie. Comme son homologue canin (?) qui lui tourne le dos, il crache de l'eau (*cf.* fig. 5).

C. *Les poissons*

Comme dans le *Codex de Dresde*, le poisson apparaît comme une offrande (*cf.* fig. 1.1 [3a]), sans que l'on puisse distinguer de quelle espèce il s'agit.

D. *Les oiseaux*

a. *le vautour*

C'est, de loin, le plus présent des oiseaux alors qu'il ne figurait qu'une fois dans celui de Dresde.

On le voit d'abord sous la pluie dans une position qui rappelle celle de la tortue de la figure 4.2 à côté d'un Chak semant (image 10a) ou dans un cadre bleu, donc associé à la pluie, au milieu d'un cadre de glyphe (image 22b). Il a à chaque fois les ailes déployés.

Il est possible que ce soit l'oiseau dont on voit la tête, page 18, prolongeant un corps représenté en réduction et constellé de taches bleues rappelant la peau de la grenouille ou une maladie de peau et crachant de l'eau. Cela confirmerait la très forte association à la pluie, et apparemment aux pluies fertiles, de notre oiseau.

Il figure à nouveau dans une série de Chak semant, picorant un signe de terre (*kawak*) (image 28 b1). Il

a été interprété par Villacorta comme un oiseau venant picorer le maïs mais il est aussi possible d'y voir, à l'inverse, un animal associé à la pluie et compagnon de Chak au moment des semailles. La présence du chien dans la vignette suivante peut représenter la plante menacée par la sécheresse en période de pluie (ce que les Mayas d'aujourd'hui appellent la canicule aux mois de juillet-août), lors de l'étape suivante du cycle.

Enfin, avec la première espèce de chien, il mord le nez d'un vencêtre (le «dieu» F, image 28 c1).

b. *Le dindon*

Sa tête figure sous forme d'offrande page 12 en compagnie du Chak descendant le long du serpent (*cf. supra*).

On trouve par ailleurs d'autres représentations de dindons mais sans qu'elles soient nettement associées à Chak.

c. *L'ara macao*

Si ce n'est la scène associée à la sécheresse et aux différentes espèces de chiens où sa figuration est douteuse, l'ara ne figure pas en association avec Chak indépendamment du rapport de son bec avec le nez de Chak dont nous avons déjà parlé.

E. *Arachnides*

Les arachnides sont importants dans la flore des Mayas mais ils étaient absents du *Codex de Dresde*. Dans celui de Madrid, on trouve plusieurs représentations de scorpions dans une position centrale, et essentiellement associés au sacrifice.

80 Santiago Pacheco Cruz (*Diccionario de la fauna yucateca*, 1958) en distingue deux : le *sinaan* ou scorpion proprement dit, l'espèce la plus courante et le *sinaan luum* («scorpion de la terre») variété de couleur de cendre et un peu plus petit que l'espèce dominante. Il vit sous la terre d'où il tire son nom (cf. p. 341).

81 Notons dans le vocabulaire colonial cette expression *sinan ti krus* «crucifié» (cf. *Diccionario maya Cordemex*, p.730). Les Mayas ont utilisé la crucifixion pour des sacrifices humains après la conquête espagnole (Cf. France V. Scholes, Adams E.G, *Don Diego Quijada, alcade mayor de Yucatan, 1561-1565, Mexico, 1938*). Le champ sémantique de *sinan* est très riche et comprend aussi la valeur d'«accent», d'«intonation» et d'«harmonie».

Les scorpions

Il existe plusieurs espèces de scorpions⁸⁰ mais je ne parlerai ici que du terme générique.

Notons tout d'abord que, comme en Europe, il donne son nom à une constellation ; il est donc vraisemblable que cette association soit présente dans le *Codex de Madrid* où le scorpion descend le plus souvent du ciel.

Nous avons vu le rapport d'homophonie entre le scorpion et la position sacrificielle⁸¹, les quatre membres étendus. Le terme *sinan* signifie d'ailleurs «l'étendue», à la fois dans le temps et dans l'espace. Cette position est adoptée à plusieurs reprises par Chak et la relation entre Chak et le scorpion est illustrée par la figure de la page 7 (fig. 7) ou un gigantesque scorpion à la figure humaine, étrangement scindée en deux parties, côtoie un Chak de couleur blanche et présenté de profil. Deux autres vencêtres l'entourent et son corps traverse tout l'espace descendant du ciel et s'étendant jusqu'au sol.

Son corps combine les couleurs des cinq directions cardinales (en y incluant le centre) : le noir, le rouge, le jaune, le bleu (équivalent au vert) et le blanc. Ce

scorpion cosmique nous rappelle l'image de l'iguane céleste associé au déluge dans le manuscrit de Dresde.

Dans la deuxième partie de la page, le maître du monde souterrain est représenté les membres également étendus et brandissant un signe *kan* dans chaque main.

Nous avons vu qu'une autre figure montrait le scorpion associé directement à

Chak puisqu'une pince de scorpion sortait de l'anus de Chak chiant de la pluie sur le monde et entouré des quatre grenouilles aux quatre coins de l'espace.

C'est cette même pince qui vient saisir le produit du sacrifice dans la séquence associée au cerf (cf. *supra*). Le symbolisme du scorpion est donc très riche alors qu'il n'occupait aucune place dans le manuscrit de Dresde.

Sa relation au sacrifice s'explique logiquement par son aiguillon dont la piqûre est très douloureuse et, dans certain cas, mortelle.

Peut-être peut-on aussi envisager une relation entre la position de la constellation dans le ciel et la saison des pluies ?

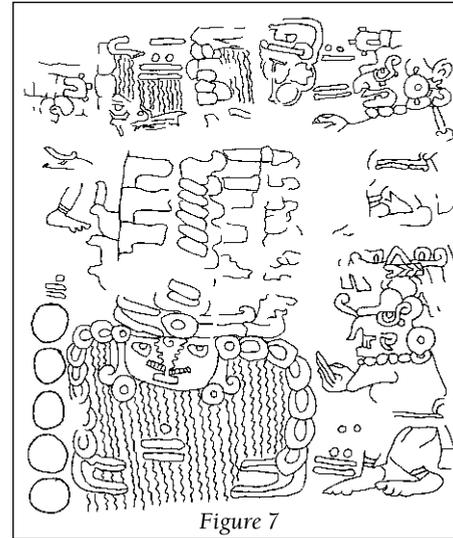


Figure 7

Pour conclure cette section sur les animaux, on notera que, comme dans le *Codex de Dresde*, le serpent et le chien sont largement majoritaires et associés au même contexte. Les différentes espèces de chien peuvent indiquer soit la présence d'espèces voisines (raton laveur notamment), soit la présence de différentes espèces de chiens aux valeurs complémentaires.

La nouveauté est l'apparition du scorpion céleste et cosmique dans un contexte qui rappelle le grand iguane céleste de la page 74 du *Codex de Dresde*.

Les batraciens deviennent un groupe majeur alors qu'il n'était que très peu présent dans le manuscrit de Dresde. On peut reconnaître des grenouilles et des reinettes.

L'avifaune est, en revanche, beaucoup plus réduite et repose surtout sur le vautour associé essentiellement à une pluie fertile mais peut-être aussi, dans certains contextes, à la sécheresse.

4. LES OFFRANDES ET LE CYCLE DE PLUIE

En l'absence d'une lecture détaillée des glyphes, ce chapitre est moins développé que pour le *Codex de Dresde*.

La séquence d'ouverture (p. 3 à 6) peut être interprétée comme une séquence d'offrande associée à un chant et envisageant successivement les quatre points cardinaux associés chacun à une offrande spécifique. En effet on y retrouve un certain nombre de traits présents dans des séquences analysées et traduites par Thompson dans le *Codex de Dresde* (cf. *supra*).

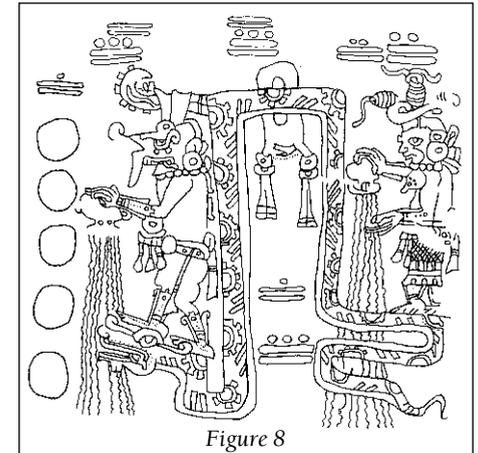
Le *chu'* ou récipient de Pluie apparaît fréquemment dans des images qui représentent le cycle de la pluie. On le trouve en association avec Chak, bien sûr, mais aussi avec le serpent à sonnettes muni d'une crinière ou crête qui joue ici pleinement son rôle d'animal producteur de pluie.

Faire la pluie c'est, à en suivre les images, déverser sur la terre un récipient rempli d'eau que nous appelons un *chu'*.

Le *chu'* est parfois entre les jambes de Chak, à la place du sexe (page 9) ou bien dans les mains de Chak ou d'un autre personnage (une vieille dame que l'on peut identifier à la lune, cf. fig. 8).

Parfois c'est Chak lui-même, sous une forme masculine ou féminine, qui urine sur le monde, illustrant l'expression maya *kaxal ha'* «chier de l'eau». Une mère Chak arrose aussi le monde de ses aisselles (cf. fig. 5) et on voit également le maître du monde souterrain pisser sur le sol du monde inférieur (page 7b).

La pluie tombe aussi du ciel comme dans l'image représentant le grand scorpion cosmique ou dans la séquence des serpents de pluie (pages 12-18). Elle ne vient pas des bandes célestes, lorsqu'elles existent, mais de plus haut encore, par exemple de signes solaires entourés de nuages (cf. page 12). Elle tombe également d'une série de glyphes qui borde le côté supérieur de la page ou de la figure (demi-page ou tiers de page). Ceux-ci peuvent représenter les per-



82 On peut y voir aussi, dans certaines figures, des stylisations des pattes du monstre terrestre qui constitue alors le tronc et les racines de l'arbre. C'est le cas notamment des représentations mexicaines de l'arbre dans le *Codex de Laud* analysées par Alfredo Barrera Vasquez dans son article *La ceiba crocodilo, 1974-75*.

sonnages des dessins (le chien de feu, le maître du monde souterrain, cf. page 16) redoublant ainsi le sens de la figure au lieu de constituer un texte parallèle apportant un surcroît d'information comme dans le *Codex de Dresde*.

Le cycle de pluie peut en outre être représenté par des séquences quadripartites où l'eau est associée aux quatre points inter-cardinaux comme en 31a (fig. 2) ou en 30b (fig. 5) où la distribution est plus complexe, puisque des cinq personnages qui entourent la mère Pluie (quatre animaux et un père Pluie), seuls deux (les deux animaux de la partie supérieure) crachent de l'eau. Les deux autres jets d'eau sont «fournis» par des jets partant des aisselles de la mère Pluie. Dans ces deux figures, un jet central est produit par les excreta des Chak.

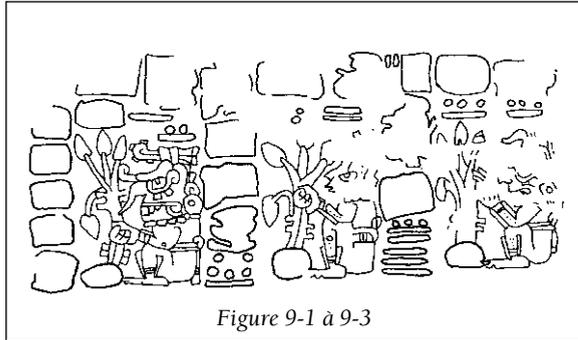


Figure 9-1 à 9-3

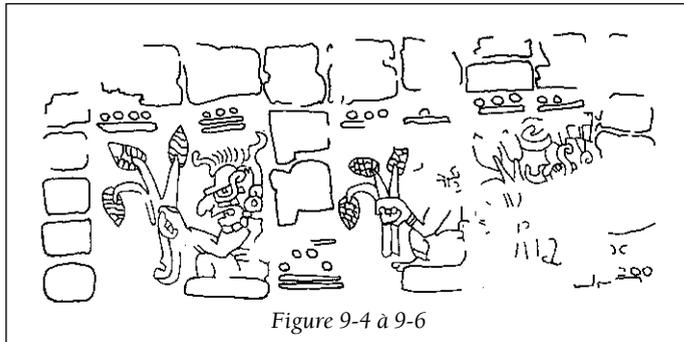


Figure 9-4 à 9-6

Il est difficile de repérer des images de cénote, si ce n'est peut-être la scène de la page 73b où un Chak est en train d'écrire dans le fond d'un grand réceptacle sans eau – mais il existe des cénotes asséchés – sur lequel est perché un oiseau difficile à identifier (le hibou petit-duc, *ko'ak'ab?*) en relation avec l'*ak'ab ts'ib* ou écriture glyphique. On aurait un jeu de mot sur *ak'ab*, «la nuit». D'après Villacorta, cette scène doit être mise en rapport avec le *k'ex** ou cérémonie du changement de l'année.

L'eau est généralement contenue, comme dans le *Codex de Dresde*, dans le corps des serpents qui peut aussi contenir Chak lui-même (fig. 3). Le serpent agit aussi, nous l'avons vu, en qualité de Chak, en déversant l'eau de pluie sur la terre. L'eau contenue dans ces corps de serpents célestes est très certainement de l'eau de pluie et les corps pourraient figurer les nuages. C'est ce que suggère la figure de la page 5 où de l'eau de Pluie tombe d'un corps serpentin à l'intérieur duquel se tient assis un chak, les membres étendus et en position sacrificielle (cf. fig. 3).

5. CHAK ET L'ARBRE COSMIQUE OU YAXCHE'

L'arbre cosmique, le *yaxche'* ou fromager, est souvent représenté de manière stylisée sous la forme d'un poteau avec des encoches, comportant quatre branches en forme de croix. Ces encoches peuvent figurer des degrés sur le tronc de l'arbre cosmique⁸².

Dans une série de six images (fig. 9) une des branches tombe comme si elle était morte. Chaque branche porte à son extrémité de gros fruits de cou-

leur rouge. Le nombre de branches passe de quatre (fig. 9.[1-3]) à trois (fig. 9 [4-6]). Dans les trois dernières images, l'arbre a été coupé et sa racine est remplacée par un signe *Kaban* désignant la terre. Villacorta identifie cette plante à un cacaotier : dans ce cas, on aurait une substitution *yaxche'*-cacaotier, cet arbre prenant ici fonction d'arbre cosmique.

Une figure qui est probablement aussi un arbre cosmique mais beaucoup plus stylisée apparaît sous la pluie dans la partie supérieure de la page 13b (fig. 10). Villacorta l'identifie à un arbre en flammes, mais je préfère voir dans les quatre protubérances dépassant du tronc des branches stylisées. On reconnaît à nouveau les encoches mais celles-ci sont nettement plus longues et donnent à l'ensemble l'apparence d'une double croix à deux centres : sur chacun de ces centres se trouve un rond bleu (couleur de pluie) avec en son milieu un point rouge (couleur de l'est et du sang), peut-être une représentation de fleur. Le tronc de l'arbre-croix est partagé par une ligne médiane verticale.

Plusieurs séquences représentent un Chak, mais aussi le maître du monde souterrain, s'attaquant à un *yaxche'* avec une hache. On peut notamment analyser la série des pages 89 et 90 (cf. fig. 11).

La première image représente le «dieu» F (associé au maïs) (fig. 11.1) s'attaquant avec une hache à un *yaxche'* au tronc très gros à trois branches et à deux séries d'encoches comme la croix arbre précédente. Les fruits ont la forme d'un sein, ce qui est caractéristique de l'arbre cosmique, et sont de couleur blanche.

L'alternance d'arbres à trois et à quatre branches peut renvoyer à la double genèse unitaire-ternaire et unitaire – quaternaire que nous avons déjà mentionnée (cf. tome 1).

Dans le second dessin Chak (cf. fig. 11.2), au nez peu allongé, attaque avec un outil curieux (une sorte de poignée tressée et terminée par deux lames) un tronc courbé (analogue aux poteaux sacrificiels de la séquence de sacrifice du cerf) se terminant par deux fruits de *yaxche'*. Ce tronc est sectionné en deux.

Les images suivantes présentent d'autres personnages identifiés aussi à des «dieux» et réalisant la même opération.

Une seconde série (fig. 12 [1-2]) de deux vignettes présentent une scène analogue mais le *yaxche'* est représenté autrement. Sur la première on voit un poteau de couleur marron foncé avec une série de trois encoches délimitant trois petites croix l'une sur l'autre. Le haut de l'arbre-croix est sectionné et on voit deux rejets de

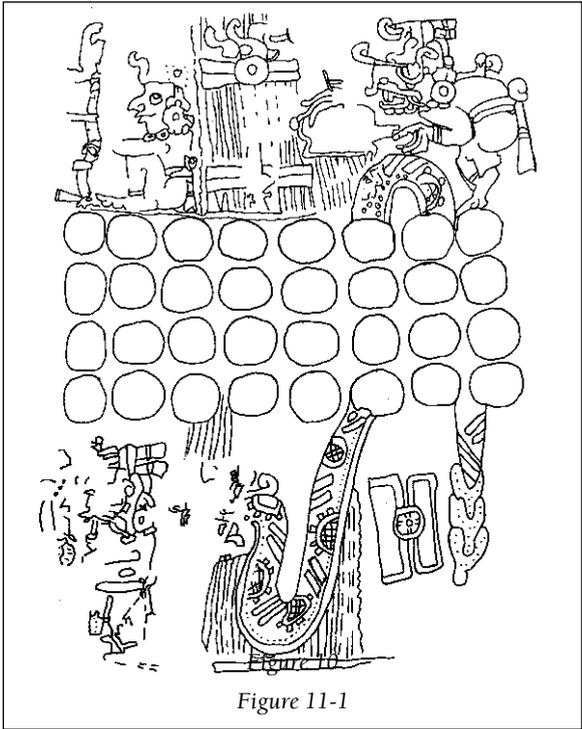


Figure 11-1

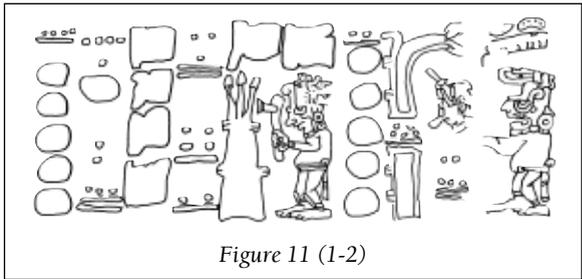


Figure 11 (1-2)

yaxche' avec, sur l'un d'eux, un fruit.

Sur la seconde vignette, le maître du monde souterrain se livre à la même opération, mais il s'agit cette fois-ci d'un poteau de nature différente : une simple croix «décapitée» portant sur son corps deux petites croix dessinées l'une au centre, entre les deux branches latérales, et l'autre à la base du tronc. Cette croix stylisée rappelle la croix sous la pluie décrite plus haut, la croix dessinée se substituant aux fleurs stylisées bleues et rouges.

Sous cette séquence, dans la section b de la page, on voit deux autres personnages taillant à la hache la tête d'un homme qui se substitue donc à la croix (fig. 12 [3-4]).

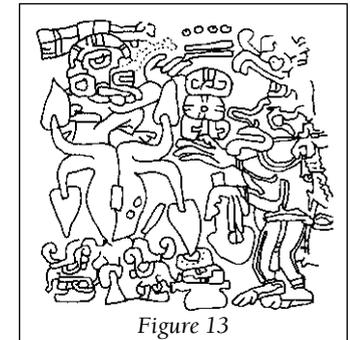
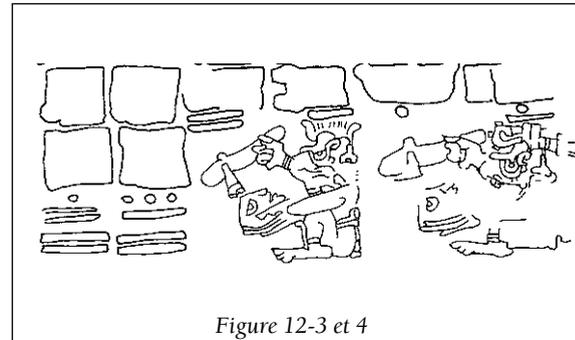
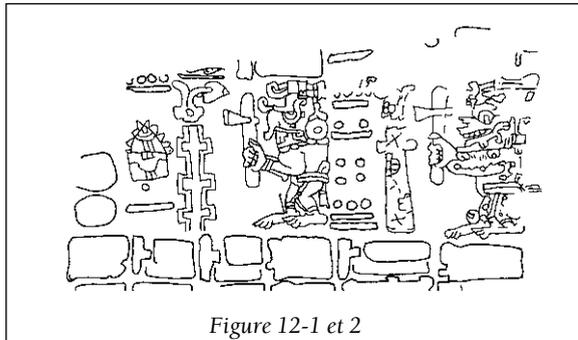
«Sacrifices» de la croix et de l'homme sont effectués de la même manière, en enlevant la partie haute, la tête, et doivent sans doute être mis en rapport. **Une relation préhispanique lie donc l'abattage de la croix arbre et la décapitation liée à un sacrifice humain.**

La page précédente (96) montre aussi une séquence où figure un *yaxche'*.

On voit tout d'abord (fig. 13 [96a3]) un *yaxche'* avec quatre branches s'étendant dans les directions cardinales avec en son centre un personnage assis. Ses racines sont constituées par deux têtes de Chak qui soutiennent chacune une moitié de l'arbre. On observe bien la division du tronc par une ligne médiane verticale.

Dans la section au dessous (96b2) deux personnages naviguent dans un canoë; l'un est à l'avant et l'autre à l'arrière. Chacun a dans ses mains des branches de *yaxche'* (deux pour le personnage de proue et trois pour le personnage de poupe). Comme on peut le voir sur cette représentation, Chak n'est pas le seul personnage en relation avec le *yaxche'* ou arbre cosmique.

L'utilisation de la hache par Chak peut indiquer une relation avec le cycle de culture puisque la pre-



mière étape de ce cycle – qui est aussi celui de Chak, en tant que maître du maïs – se confond avec l'abatage – le meurtre rituel de l'arbre.

Le thème du tronc donnant naissance à trois ou quatre branches peut figurer le rapport unitaire/multiple et la figure de la croix, souvent à plusieurs étages, se superpose à celle de l'arbre, déterminant un arbre-croix.

Cette métamorphose abstraite de l'arbre apparaît ici plus nette que dans le manuscrit de Dresde. La figure la plus emblématique étant celle de la page 96a3 (cf. fig. 13) où quatre branches sortent du tronc et se développent dans les quatre directions cardinales.

En conclusion de cette étude des rapports entre Chak et arbre cosmique, il apparaît que d'un codex à l'autre, leur importance s'est accrue.

– L'association de la tête de Chak avec les racines de l'arbre peut apparaître comme un prolongement de la relation entre la tête de Chak et le monstre terrestre qui remonte aux débuts de l'ère classique, avec les stèles d'Izapa.

– Dans le *Codex de Dresde* ce rapport tête de Chak/ racines de l'arbre cosmique est la représentation la plus fréquente. Dans celui de Madrid, elle est toujours présente mais elle est complétée par les relations entre l'abatage de l'arbre et le sacrifice.

– Les thèmes d'émergence ou de naissance de Chak à partir du *yaxche'* sont présents dans le *Codex de Dresde* mais ne figurent pas dans celui de Madrid.

Celui-ci développe en revanche de manière beaucoup plus nette que dans le manuscrit de Dresde la métamorphose plus ou moins abstraite de l'arbre en croix. Cette croix prend différentes formes : du prolongement de l'arbre dans les quatre directions cardinales à des formes géométriques à deux ou trois branches. Cette thématique de l'arbre-croix, qui deviendra un des thèmes de la mythologie coloniale et contemporaine, apparaît donc déjà bien développée dans un manuscrit préhispanique et confirme l'origine maya de ce thème.

Nous allons maintenant envisager les métamorphoses du corps de Pluie dans une perspective comparative en confrontant les résultats de ce chapitre avec les données de la période coloniale et contemporaine.

Certains des thèmes abordés dans ce chapitre (le cycle de pluie, les chemins, la sécheresse) seront traités dans d'autres parties de cet ouvrage.

Chapitre 3

Le cycle de Pluie

Pour comprendre le cycle mythologique de la pluie au Yucatan, il faut partir de la description géographique de ce cycle.

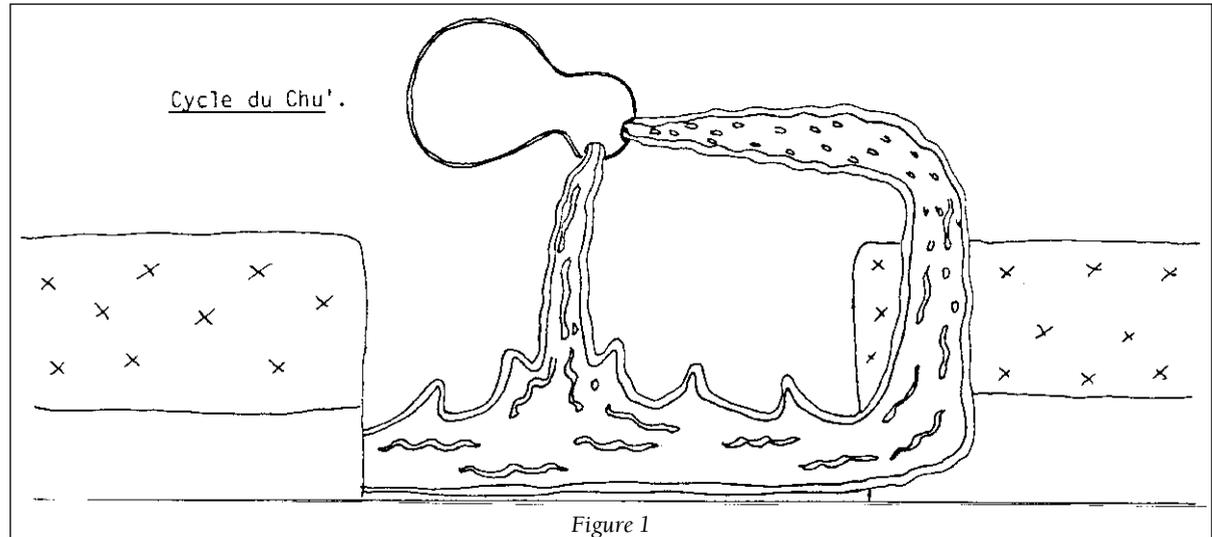
La mythologie est ici essentiellement une méditation sur le paysage, une description animée des orages yucatèques.

Le dessin ci-dessous qui m'avait déjà servi de point de départ pour ma première synthèse du cycle de Pluie¹³⁷ est une mise en image de ce paysage mythique :

J'avais eu la chance de trouver dans le mythe de fondation du village de Tabi une métaphore politique du cycle de Pluie et dans le nom secret du village, Chu'ts'onot, un condensé du cycle mythique.

Chu' est la gourde, façonnée dans le fruit de *Lagenaria siceraria* qui sert quotidiennement de contenant d'eau

¹³⁷ Michel Boccara,
Les rêveurs d'eau, (1983) 1985.



- 138 Cf. *Diccionario de Motul* dans le *Diccionario maya Cordemex*, 1980, p. 108.
- 139 C'est souvent le champ de la sexualité qui est exploré. Citons parmi d'autres cette question : *Ma tsuts is?* «Est-ce que tu fumes de la patate douce?»
Prononcé rapidement il se rapproche de *Ma tu tsits?*
«Est-ce que tu fais l'amour?»
- 140 Rappels qu'une théorie en vogue au XIX^e siècle, celle de Max Müller, a fait de l'étymologie l'origine du mythe en considérant celui-ci comme une maladie du langage
(Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, 1867).
- 141 Les yeux d'abeilles peuvent être l'indice de l'exceptionnelle «voyance» de ces hommes : on sait en effet que les abeilles ont deux paires d'yeux.
La mythologie des abeilles sera traitée systématiquement dans le tome 14. Elle est aussi reliée à l'origine du monde.
On y rencontre notamment l'homophonie de *kab*, l'abeille et le miel, et *kab* la terre.
(cf. Michel. Boccara y José Tec Poot, *Abejas y hombres de la tierra maya*, 1980). Une section à la fin du *Codex de Madrid* lui est consacrée.
- 142 Une telle vérification de la pertinence du rapport établi entre *sayam* et *sayomal* montre bien que la mythologie peut être une discipline exacte, analogue, par certains aspects, à l'enquête policière. C'est parce que mon

au paysan maya lorsqu'il va à sa milpa et c'est aussi l'outil essentiel de Chak lorsqu'il fait la pluie.

Chu', par extension, peut désigner un contenant d'eau quelconque¹³⁸ et on retrouve Chak, ou sa parèdre la vieille dame Lune, versant la pluie sur la terre avec ce récipient dans différents passages des *codices* de Dresde et de Madrid (cf. *supra*).

L'analyse du nom de *Chu' ts'onot* que je proposais à l'époque s'appuyait sur le champ sémantique de *chu'* et indiquait notamment des relations entre *chu'* «gourde» et «récipient d'eau» et *ch'up*, «jeune fille».

Mon erreur était alors de vouloir à tout prix faire coexister champ sémantique et champ étymologique. Or, la relation entre deux termes de sonorité voisine est une caractéristique du mythe et est souvent exploitée dans les textes religieux comme dans l'écriture glyphique. Le Livre des Bacabs nous en donne de nombreux exemples et les jeux de mots qu'effectuent les Mayas au quotidien en proposent d'autres¹³⁹.

Pour l'analyse mythique, il importe peu que l'étymologie soit ou non scientifique et les étymologies populaires sont un des supports du récit mythique¹⁴⁰. Elle constituent souvent une expression des rapports mythiques dans la langue. La clinique freudienne a aussi montré l'importance de ces jeux de mots dans la dynamique de l'inconscient, autre exemple des rapports étroits liant l'inconscient et le mythe.

Une autre association concerne *sayam/sayomal*, «inépuisable»/«utérus».

Sayam est un adjectif qui qualifie :

1. Les courants d'eau inépuisables des cénotes (*sayab* ou *sayam ha'*).

2. le nom des premiers ancêtres que l'on peut considérer comme une forme de Chak, les *sayam winikob*, «hommes inépuisables», géants du premier âge du monde aux yeux d'abeilles¹⁴¹, encore appelés *Chak Winikob* «Grands hommes rouges de pluie».

La racine *say* peut aussi renvoyer aux fourmis, animaux dont la demeure est l'entrée du monde souterrain.

Les fourmis sont associées au maître du monde souterrain mais figurent également dans les chants de la Pluie (cf. corpus, texte 82);

3. les gourdes inépuisables des pères et mères Pluie (*sayam chu'*).

Là encore, la dérivation que je proposais de *sayomal* en *sayam* avait le défaut de se vouloir étymologique, elle était plausible mais l'argumentation était insuffisante. Par contre, sur le plan mythologique, elle allait se révéler juste au-delà de mes espérances.

En effet, la découverte (cf. corpus, texte 2), après la rédaction de ma thèse, *Les rêveurs d'eau*¹⁴², d'une jeune fille vierge nommé X-ha'il, c'est-à-dire «Eau»¹⁴³, habitant une cité portant le nom de Sayomal, «l'utérus» ou «la matrice», et que les pères Pluie vont chercher alors qu'elle est prisonnière du soleil de l'aube¹⁴⁴ et gardée par les quatre Bacab¹⁴⁵, gardiens de la terre, fournit une liaison bien plus forte entre l'eau originelle ou *suhuy**, avec laquelle est constituée la pluie, et l'utérus. Elle confirme du même coup le rapport mythique entre *chu'* contenant d'eau *suhuy* (avec le double sens de «vierge» et de «originel»), et la jeune fille, contenant également une eau vierge et originelle qui servira à féconder la terre. Le mythe de X-ha'il devient alors une varian-

te en forme de conte merveilleux du mythe fondamental du cycle de Pluie joué par les Mayas au début de la cérémonie de l'appel de la Pluie : la recherche de l'eau *suhuy*.

Il nous fournit de plus une précieuse indication sur le rôle des Bacab, ces vénétables qui devaient être très importants à l'époque préhispanique et qui ont aujourd'hui disparu. Les Bacab sont ici les gardiens de l'eau *suhuy* et un portrait nous en est donné.

I. X-HA'IL, LA JEUNE FILLE VIERGE ET L'EAU SUHUY

Un bon exemple de la logique mythique des Mayas est la notion d'eau de rêve qui donna son titre à mon livre *Les rêveurs d'eau*. Le titre fait aussi référence au travail de Gaston Bachelard sur *L'eau et les rêves*¹⁴⁶.

Cette eau de rêve correspond très exactement à une notion maya que je connaissais mais que je n'avais pas encore bien comprise, la notion d'eau *suhuy*¹⁴⁷ : l'eau du cénote où Chak vient puiser son eau est une eau *suhuy*, c'est-à-dire au sens propre une eau de rêve, pas encore manifestée et rêvée par Chak avant d'être actualisée (cf. *corpus*, texte 1). X-ha'il, l'héroïne de notre merveilleux pays d'Utérie, est une jeune fille comme il n'en existe qu'en rêve. C'est pourquoi son nom est la quintessence même de l'eau, X-ha'il, avec le suffixe *il* qui la rend à la fois abstraite et sacrée.

Cette jeune fille est appelée, dans une version, Suya, forme contractée de *suhuy ha'* (cf. *corpus*, texte 1, note 7). Notre héros X-kankabiyok la voit d'abord en rêve tandis qu'il écoute les conversations des *ts'ul*. Il part alors à sa recherche pour la trouver enfin, après avoir chevauché le grand serpent à crinière, Vent d'ouest, et après être venu à bout des Bacab, maîtres de la terre qui la gardaient prisonnière.

Notre héros ramène l'eau *suhuy* de l'autre bout du monde que seul Vent d'ouest, celui qui voyage au royaume des morts, peut atteindre.

Le récit présente d'ailleurs une variante intéressante puisqu'il identifie le *t'up*, le plus puissant des vents, à Vent d'ouest alors que traditionnellement il s'agit de Vent d'est.

travail s'efforçait de restituer la logique interne du mythe en s'appuyant sur la notion centrale de cycle (cycle de la pluie-cycle de la nature-cycle de la vie) que mes hypothèses ont pu être vérifiées.

- 143 X-ha'il : de *x*, «diminutif» ou «marque du féminin», *ha'*, «eau», et *il*, «suffixe abstraitif» pouvant aussi marquer le caractère religieux. C'est aussi le nom d'une fleur bleue, couleur de Pluie – Pluie est toujours de couleur bleue dans les codices -, que l'on voit à la saison des pluies.
- 144 Le soleil du matin amoureux de X-ha'il rappelle les noces de jeune soleil (Ya'ax k'in) et d'inondation (X-bulel), la fille de Chak (cf. *corpus*, texte 3).
- 145 Les Bacab sont ici associés à la terre, c'est-à-dire aux quatre coins de la terre (*kantitsikab*) ce qu'avait déjà proposé Jean Genet (cf. Jean Genet, *Relation des choses du Yucatan de Diego de landa*, 1928-29).
- 146 Une première rédaction, refusée par mon directeur de thèse Henri Lavondes comme trop poétique – et par rapport au jury sans doute avait-il raison – insistait davantage sur la référence à Bachelard, que j'ai heureusement conservée dans le titre. Je dus aussi retirer certaines références au travail de Mélanie Klein qui me fournissaient un bon point d'appui.
- 147 Ce titre, *Les rêveurs d'eau*, que l'on a trouvé beau mais un

peu poétique – et pourtant il n'en est pas de plus rigoureux ! – retraçons-en la genèse. Dans mon chapitre sur le cénote, je ne mentionnais pas l'eau *suhuy* mais l'eau de rêve, en m'appuyant sur une traduction contestable mais qui m'a été fournie par un Maya (ici encore le Maya peut mal traduire mais la relation qu'il établit entre l'eau et le rêve est significative) avec cette phrase *likik ha ts'a*, qu'il traduit par «lève toi eau de rêve» (cf. texte 86). Ce vers est l'expression même de l'origine de la pluie telle qu'elle nous est contée dans le récit de l'origine de l'eau recueilli par Rosado. Or ce mythe, je l'avais lu mais je ne le mentionnais pas. Je l'avais probablement oublié au moment de la rédaction mais il était en fait à l'œuvre au centre de mon travail. On peut le lire au début du *corpus* de ce tome. Je lui devais cette place princeps. La poésie se fait ici pionnière de l'analyse scientifique comme le rêve que j'analyserai plus tard (cf. Michel Boccara, *Entre métamorphose et sacrifice*, 1990) se fera précurseur de ma propre recherche. Le mythe joue ici le rôle de défricheur que l'analyse mythologique se chargera de confirmer.

- 148 *Ix chel*, dame Arc-en-ciel, est maîtresse de la sexualité.
- 149 Rappelons :
- 1) l'étymologie du nom ésotérique du *yaxche'*, *imix*: de *im* «sein» et «*ix*» «plume»,
 - 2) la forme en sein de ses fruits,
 - 3) la tradition qui raconte que les enfants morts à la naissance seront éternellement nourris par le lait des fruits du *yaxche'* céleste,
 - 4) le glyphe du *yaxche'/imix* qui, comme le fruit de l'arbre, a la forme d'un sein.
- 150 Une autre version de ce thème mythique se retrouve dans le fameux thème historico-mythique du mariage d'Hunak keel, «le très froid» (ou «le très fort») roi mais avec la princesse Sak nikte, («Blanche fleur de frangipanier») mariage décrit à plusieurs reprises dans les Livres de Chilam Balam (cf. tome 12) et qui entraîne – l'histoire s'articule ici sur le mythe – l'effondrement de Chichen Itza, événement que le récit identifie à la chute du ciel (cf. Michel Boccara, *Littérature du Yucatan*, 1995).
- 151 «Le puits s'appelle X-ta'akumbil Xunan, soit «la femme cachée», et ce nom vient d'une jolie histoire qui raconte qu'une jeune fille ravie à sa mère fut cachée par son amant dans cette grotte» (John L. Stephens, *Incidents of travel in Yucatan*, (1843) 1963, vol. 2, p. 100).

On retrouve ici une permutation du même type que celle entre Itsam et Chak ou encore Chak et H-wan tul, alias Chak ahau, «le Grand roi rouge de pluie». Le plus puissant des vents peut permuter d'est en ouest. Nous verrons qu'à Sanahkat, lors de l'appel de la pluie, don Max fait aussi permuter les vents deux à deux : l'est avec l'ouest et le sud avec le nord (cf. ch.6).

En ramenant cette eau *suhuy* et en se mariant avec elle, il accomplit le travail de Pluie lui-même tel que le récit d'origine de la pluie nous le décrit : Chak, le rêveur d'eau, trouve l'eau *suhuy* dans un rêve et s'unit à elle dans un mariage mystique inaugurant la première pluie et le premier arc-en-ciel¹⁴⁸. L'eau, rêvée par Chak, est originaire d'une autre matrice, celle de l'arbre cosmique lui-même, et nous savons que cet arbre est une mère généreuse qui alimente de ses seins de pluie les Mayas toujours vivants après leur départ de cette terre¹⁴⁹.

Un autre récit mythique (corpus, textes 10-12) met également en scène une jeune fille cachée mais cette occultation est cette fois consécutive à une transgression : son amant, un prêtre espagnol suivant certaines versions, un prince maya appartenant à une famille ennemie suivant d'autres¹⁵⁰, l'aime en cachette et, leurs amours découverts, ils se réfugient dans un cénote très profond, situé à un kilomètre du village de Bolon chen, «Neuf puits», où les Mayas viennent chercher de l'eau en période de sécheresse car il ne tarit jamais.

Le premier récit connu de cette histoire remonte au XIX^e et nous est transmis par le voyageur anglais Stephens¹⁵¹, mais il s'agit d'un thème beaucoup

plus ancien et très probablement préhispanique.

La métaphore du mariage exprime à nouveau la symbolique du paysage de l'eau *suhuy*. La jeune fille se transforme en pierre et les différentes couches d'eau qui stratifient le cénote souterrain raconte, chacune à leur manière, son histoire.

Ainsi la dernière couche, suivant une variante, s'appelle *sayab ha'*, l'eau inépuisable des cénotes, couche où réside l'eau *suhuy* que vont chercher les Chak pour faire tomber la pluie. Le récit nous dit qu'elle est formée par les larmes de la jeune fille. On retrouve le thème de la formation d'un lac par Marie-Madeleine, identifiée à une mère pluie, ou un cerf. Les pleurs et l'eau sont aussi liés à la mythologie de la grenouille et de la tortue¹⁵².

Une autre version transforme le jeune garçon en jaguar (*balam*), animal identifié au soleil nocturne et à un vénétre gardien du village ou de la forêt.

On peut rapprocher ce récit des textes du Livre des Bacabs, ce livre d'incantations du XVI^e siècle, qui décrivent la genèse du monde comme une défloration de la mère originelle¹⁵³. Le monde, pour venir à l'existence, doit être perforé et devenir impur. Cette impureté se confond d'ailleurs avec l'exposition à la lumière solaire.

C'est donc une transgression qui marque l'origine du monde et cette transgression a des conséquences ambiguës : bénéfiques et maléfiques.

Si les récits de X-ha'il (corpus, texte 2) et du rêve de Chak (corpus, texte 1) développent l'aspect bénéfique, ceux de l'origine des cénotes (corpus, texte 3) et de X-ta'akumbil Xunan, la dame cachée (corpus,

textes 10-12), développent l'aspect négatif, la face maudite et obscure de la création.

Dans les récits de la dame cachée, le prêtre peut être considéré comme une image du soleil, car prêtre traduit le terme maya *ah k'in*, «celui du soleil», un des termes désignant le chamane dans sa fonction d'homme solaire, de grand profanateur et grand «violeur» de l'univers. En effet, une des activités rituelles du chamane est de descendre dans l'infra-monde pour s'accoupler de force avec la mère primitive afin de lui extorquer de l'énergie vitale¹⁵⁴. La transformation du prêtre en jaguar, *balam*, peut faire référence au titre suprême de Balam qui désigne les chamanes les plus puissants.

A la suite de cette profanation, comme à la suite de l'imprudence de la fille de Chak mariée à Jeune soleil, Ya'ax k'in, qui est aussi le nom de la sécheresse, l'eau devient souterraine et donne naissance aux cénotes.

Le mariage de Jeune soleil avec la fille de Chak, Inondation, peut aussi s'expliquer par les relations nécessaires et contradictoires qui doivent s'établir entre la sécheresse et le feu d'une part, la pluie et l'eau d'autre part, afin de permettre au maïs de pousser (cf. ch.6).

Une autre version de ce récit emprunte un autre scénario : la jeune fille fuit pour échapper aux assiduités d'un soupirant qu'elle n'aime pas mais qui, à la différence de la version précédente, a les faveurs de son père. Le père et le jeune homme la poursuivent et la jeune fille entre se réfugier à l'intérieur d'un tertre qui est en fait une cité où habitent les vencêtres

et qui devient le cénote aux sept couches de X-ta'akumbil xunan.

Cette jeune fille est protégée par un chien qui aboie le Vendredi saint. Ce motif doit être mis en rapport avec le chien de feu qui apparaît dans le récit du chien de cire (cf. tome 7) ou dans les contes merveilleux de Kulok pek', «le chien boiteux». C'est lui que nous avons vu dans les *codices* tenir une torche enflammée.

Le Vendredi saint l'associe au Christ, figure coloniale du soleil et donc de la sécheresse. Mais cette sécheresse est, comme dans les *codices*, associée à la pluie, par l'intermédiaire de l'eau cachée ou *suhuy* du cénote.

Voici donc un cas où on retrouve le chien associé au feu et à la pluie dans la période contemporaine.

On voit ici une application de la loi mythique de transformation-conservation : le chien a disparu au profit du raton laveur sauf dans ce récit.

2. LA RECHERCHE DE L'EAU SUHUY

Un récit recueilli à Izamal (corpus, texte 6) nous décrit la descente, lors d'un rituel d'appel de la pluie, dans les profondeurs d'une caverne à la recherche de l'eau *suhuy*. Ce récit présente des affinités avec celui de la dame cachée que nous venons d'analyser :

«Ils arrivèrent d'abord au saint Puits de la terre rouge, santo Kankab chen – c'était le nom du ranch (et du cénote d'eau *suhuy*). Ils étaient en tout 25 hommes. Et le faiseur dit : «Aujourd'hui, nous n'al-

152 Voir sur la tortue les éléments recueillis par Robert Redfield et Alfonso Villa Rojas : «Lorsque la sécheresse a vidé les trous d'eau, que la terre est assoiffée et que le maïs est menacé, alors la tortue se met en chemin. Elle emprunte les chemins des hommes et le villageois la rencontre sur la route de son jardin. Tous ont rencontré la tortue arrêtée dans le soleil brûlant, sa carapace chaude et sèche mais ses yeux remplis de larmes. La tortue pleure pour les hommes ; et on dit que ses larmes attirent la pluie...» (*Chan Kom, a maya village* p.207).

153 Cf. tome 3 pour une analyse plus détaillée.

154 Cf. Livre des Bacabs et tome 3 pour l'analyse. Cette violence s'exprime toujours dans les pratiques de certains chamanes d'aujourd'hui.

155 Don Tono, faiseur de Tabi, m'a fait une description de cette étape du puisage de l'eau *suhuy* (il s'agit aussi d'une observation faite à Izamal) : «Le faiseur entre dans un cénote où se trouve une eau qui n'a jamais vu le soleil. Là, il y a de l'eau comme de la chaux. Il commence à prier jusqu'à ce que l'eau apparaisse. Lorsqu'elle apparaît, quatre hommes entrent la puiser avec leurs gourdes, juste quatre, pas plus. Lorsqu'ils sortent, l'eau disparaît à nouveau et devient pareille à des cendres...» (Don Tono, 1980). Je propose une explication de cette image des cendres au chapitre 6.

156 Après le récit, l'auditoire a d'ailleurs éclaté en applaudissements, phénomène plutôt rare lors d'un récit imprromptu.

lons pas faire grand-chose, simplement préparer le *balche'*, la boisson de l'arbre secret.»

Le faiseur désigne ensuite un homme pour chasser le cerf qui servira d'offrande. Puis ils entrent à l'intérieur du cénote pour aller chercher l'eau *suhuy*. Ils doivent traverser sept couches d'eau successives. C'est aussi le nombre de couches de la grotte du récit précédent. Sept est un chiffre que l'on peut associer aux sept niveaux de l'escalier cosmique décrits par Tozzer (cf. corpus, texte 21). Il peut également se rattacher aux treize couches célestes traditionnelles : six ascendantes, une supérieure, et six descendantes. Enfin, c'est aussi un chiffre qui, à l'époque coloniale, sera associé aux sept planètes du système ptoléméen comme par exemple dans le Chilam Balam de Chan Kah.

Chaque couche d'eau a une caractéristique et fait l'objet d'une station et d'un chant.

«La première eau, déclare le faiseur, est une eau sainte, une «eau magnifique», *kichkelem ha'*».

Il emploie le même adjectif que pour désigner Jésus Christ et les saints catholiques. La seconde est une eau où se trouvent des pierres plates, de ces pierres qui servent à recouvrir le *pib*, four souterrain et rituel. La troisième est une eau sainte et froide à boire. Plus c'est froid, plus l'eau a une nature fertilisante, de pluie. La quatrième est gardée par un serpent. C'est l'animal gardien des cénotes et des courants d'eau et c'est un compagnon de Chak. De la cinquième il ne dit rien

mais à la sixième il recommande le silence car c'est l'eau où on allume le saint feu. Cela ressemble à une lampe : le feu passe à travers une sorte de verre et fabrique ainsi le saint soleil. Enfin la septième eau est l'eau *suhuy* qu'il faut puiser. On y trouve le signe de notre «père magnifique», *kichkelem yum**, le saint Christ : deux serpents aux têtes entrecroisées.

Sept personnes très respectables (toujours le chiffre sept) vont puiser l'eau¹⁵⁵ et lorsqu'ils remontent, les saints nuages tremblent et la pluie tombe à flots sur les jardins. Les Mayas auront une sainte récolte...

Le commentaire du faiseur, qui parle ici par la bouche de notre jeune conteur, jette une vive lumière sur la symbolique que nous avons commencé à décrire avec les rapports entre Feu et Pluie dans les *codices*.

Il n'est, bien sûr, pas possible d'affirmer que c'est cette symbolique sur laquelle s'appuyait le *Codex de Dresde* ou celui de Madrid mais la profonde émotion ressentie par tous ceux qui ont écouté ce récit¹⁵⁶ indique que le récit touchait à une couche profonde et sacrée de la mythologie de Pluie.

Que le secret de la fabrication du saint soleil nous soit donné à Izamal, la ville d'Itsam, le vencêtre solaire en relation avec Chak, ville où, de surcroît, se trouve le temple de *k'inich k'ak' mo*, «œil solaire – ara de feu», la face flamboyante de K'inich ahau, «Souverain œil du soleil», est pour moi un signe de plus de l'ancienneté de cette description. Izamal est un haut lieu du chamanisme yucatèque ; on y trouve de nombreux maîtres et de nombreux aspirants viennent chercher un enseignement là où naquit Itsam que l'on appelle

encore Zamna, le premier faiseur maya¹⁵⁷.

Si le feu du saint soleil s'élabore tout au fond du monde souterrain, à proximité de l'eau originelle qui sert à fabriquer la pluie, c'est en raison de la nature de la relation sécheresse-pluie/feu-eau.

Originellement, le feu et l'eau coexistent mais l'eau est plus profonde que le feu car c'est elle qui peut éteindre le feu.

Leur proximité dans le cycle climatique – la sécheresse *yaxk'in* précède la saison des pluies – est ici transposée sur le plan spatial : la sixième couche où le soleil est élaboré avec le saint feu est située juste au-dessus de celle où la pluie va être élaborée avec la sainte eau.

La relation d'équivalence entre feu et eau touche aussi le processus même de fabrication des éléments et, si on transpose cela sur le mode mythique, la renaissance périodique des vencêtres à chaque cycle annuel.

Le cycle de pluie se double d'un cycle solaire. De même que le corps de pluie se renouvelle en allant puiser l'eau *suhuy*, le corps du soleil se renouvelle en allant recueillir la sainte lumière, le feu *suhuy*.

Or si, pour les Aztèques du plateau central du Mexique, c'est le renouvellement du soleil qui est primordial, on voit qu'ici la hiérarchie est inversée : c'est le renouvellement de Pluie qui est fondamental, et c'est pourquoi l'eau *suhuy* est située au niveau le plus profond, la septième couche dans notre récit¹⁵⁸.

Associés à l'eau originelle et au renouvellement de la Pluie, on trouve Jésus Christ et sa croix sous la forme de deux têtes de serpent entrecroisées. Jésus Christ, en général associé au soleil, l'est ici à la Pluie,

comme Itsam a pu, dans le contexte yucatèque, être considéré comme un Chak suprême.

C'est d'ailleurs bien la croix du Christ qui préside à la cérémonie du *cha'chak*, de l'appel de la pluie. Et cet appel est dédié au Fils ainsi qu'au Père et au Saint-Esprit. Jésus Christ est souvent distingué des deux autres composants de la Sainte Trinité et les chants lui accordent un statut à part (*cf.* ch.6).

On peut interpréter le motif des têtes de serpent entrecroisées comme une adaptation maya de la croix chrétienne : le serpent animal compagnon de Chak, remplacé en partie seulement à l'époque coloniale par le *ts'imin* ou cheval-tapir, est alors le corps même de la croix et sa tête, la partie la plus sacrée, en marque l'extrémité. Mais ce peut très bien être aussi un motif préhispanique puisque le corps de Chak était souvent représenté par un serpent.

Dans le *Codex de Madrid* est représentée une série de serpents dont la tête croise la queue enfermant ainsi un réservoir d'eau associé à un motif de feu : Chak cheminant et tenant dans sa main une torche enflammée.

Cet entrecroisement de la tête et de la queue se retrouve à chaque fois que le corps du serpent devient contenant d'eau. C'est le cas par exemple des images 33b1 et 35b1 du *Codex de Dresde* où Chak sort armé de sa hache, de la gueule d'un serpent de Pluie entrecroisé (*cf. supra*).

Le passage d'un culte de Pluie, où la relation avec la lune est forte – l'eau *suhuy* est une eau qui n'a jamais vu le soleil – à un culte solaire qui régit le renouvel-

157 La dernière couche d'eau de la grotte de Bolonchen est également dans une des versions, *sayab ha'*, l'eau inépuisable, c'est-à-dire l'eau *suhuy*. Une variante raconte que cette eau est chaude car elle a gardé la chaleur du corps des amants coupables qui s'y baignèrent. Le feu est ici celui de la passion coupable, rendue plus brûlante encore par son caractère interdit.

Si on interprète cette chaleur comme le produit de la rencontre du prêtre solaire (*Ah k'in*, «celui du soleil») avec l'eau lunaire (eau *suhuy*), alors il s'agit d'une eau solaire, mais elle n'occupe pas la sixième couche souterraine occupée par le soleil dans notre version.

158 Il est possible qu'à certaines époques, la forme solaire d'Itsam l'ait emporté sur sa forme de Pluie associée à Chak comme par exemple au moment de l'essor de Chichen Itza et de la mythologie de l'aigle solaire (*cf.* tome 6).

- 159 Cela renvoie aux discussions sur les relations entre centralisme et irrigation en Mésopotamie.
La difficulté de l'irrigation du Yucatan se traduirait par sa résistance au centralisme : il est difficile de contrôler ses richesses naturelles.
La mythologie de l'eau a d'ailleurs donné lieu à des mises en forme politiques. L'eau souterraine régule en quelque sorte le politique et empêche les « couches supérieures » de dominer de manière durable. Il faut que périodiquement elles touchent le fond pour pouvoir émerger à nouveau. On trouve l'expression de ce schème mythique dans la mythologie du village de Tabi où le destin du village empêche ses habitants de prospérer et une couche de paysans aisés de se développer ou encore dans la mythologie d'Hunak keel, souverain de Chichen, qui doit plonger au fond du cénote pour affirmer sa légitimité.
- 160 Michel Boccara, *Les rêveurs d'eau*, (1983) 1985.

lement de la vie est, dans le contexte mexicain, à mettre en relation avec les phénomènes de centralisme et l'identification du souverain au soleil.

Au Yucatan, ce centralisme n'a jamais pu l'emporter définitivement et peut-être cela traduit-il, sur le plan politique, cette loi naturelle, si importante pour comprendre la société yucatèque : l'eau est essentiellement souterraine¹⁵⁹. Ce destin singulier, pensé parfois comme une malédiction, fait de la pluie la source de vie principale.

On a vu d'ailleurs que le récit du nain d'Uxmal nous conte plutôt la victoire de la lune sur le soleil.

3. LE CYCLE DE CHU'

Nous avons vu, en introduction de ce chapitre, que le *chu'*, gourde façonnée dans le fruit de *Lagenaria Siceraria* et contenant d'eau primordial, était l'instrument essentiel qui permettait de transporter l'eau du monde souterrain vers le monde céleste pour ensuite la verser sur la terre.

Ce n'est pas, dans la version du mythe que mon dessin illustre (corpus, texte 13), Chak qui descend sous l'eau mais l'eau qui, vivante, jaillit du cénote et vient s'engouffrer avec un rugissement dans la gourde.

Les récits que j'ai obtenus indiquent que c'est à partir d'une observation du paysage, lorsque la pluie tombe, que se construit la description mythique du cycle de Pluie : lors des orages violents, l'eau des cénotes est agitée par de puissants mouvements qui paraissent venir des profondeurs, c'est-à-dire de l'eau elle-même. On entend des mugissements que l'on attribue à l'eau ou

encore à un animal mythique qui l'habite (aujourd'hui un taureau) et on voit dans un tourbillon l'eau jaillir des cénotes et s'élever vers les nuées.

Plusieurs autres récits retracent ce circuit des eaux analogue aux *sayab*, courants d'eau inépuisables des cénotes et la gourde de Chak est même qualifiée de *sayam chu'*, « gourde inépuisable ».

Il y a donc transfert d'un élément inépuisable (le courant d'eau) à un contenant inépuisable (la gourde) et un troisième partenaire, le Chak, nawal cosmique au corps multiple, se chargera ensuite de déverser cette eau sur la terre.

Chak joue donc dans ce cycle un rôle essentiel de régulateur. Que la mesure soit dépassée, et c'est l'inondation, ainsi que le raconte ce récit où un paysan s'attribue les fonctions de Chak et inonde la terre pour avoir déversé trop d'eau de sa gourde de Pluie (corpus, textes 29 et 30).

Mais il arrive aussi que la chaleur de la sécheresse qui se dégage de la terre au moment où la pluie va tomber, repousse cette eau, la brûle en quelque sorte, et en vienne à bout : un autre récit raconte comment le feu effrayait tant le malheureux apprenti Pluie qu'il ne pouvait pas s'approcher du jardin à irriguer (corpus, texte 38). Le maître de Pluie doit donc être aussi un maître du feu : c'est pour cela qu'avec son corps de pluie lui a été donné un œil de pierre qui peut faire jaillir l'éclair.

Mais cette régulation affecte aussi le récipient lui-même, le *chu'* sacré.

Dans le chapitre 3 de ma thèse, intitulé « La gourde inépuisable »¹⁶⁰, j'ai analysé la morphologie de la

gourde maya et j'ai montré qu'elle était un récipient façonné par l'homme pour cette fonction de régulation caractéristique des vencêtres Pluie.

Reprenons ici les grandes lignes de ce raisonnement :

J'étais parti du rapport entre le *chu'* et le *ts'onot* en m'appuyant d'abord sur les récits décrivant le cycle de Pluie puis sur le nom secret de Tabi, *Chu'ts'onot*, «le cénote-gourde», qui mettait en rapport ces deux contenants : la gourde façonnée par l'homme et le cénote façonné par la nature ou les vencêtres.

Or, le cénote du village de Tabi a deux bouches, une grande et une petite ; cette dernière est appelée *mus ik'*, ou «respiration».

Cette morphologie de cénote, assez rare, reproduit la structure de certains modèles de *chu'* où, à côté du trou central, un second trou plus petit est percé pour que l'air puisse s'introduire dans la gourde afin de permettre à l'eau de mieux couler. Ce trou a donc une fonction de régulation de l'entrée du vent, et de l'énergie vitale (*ik'*).

C'est pourquoi le cénote de Tabi, je l'ai appris par la suite, est célèbre dans tout le Yucatan et est cité dans les chants des faiseurs qui habitent loin de Tabi car c'est un réservoir d'énergie vitale, un lieu où les faiseurs peuvent voyager mythiquement pour aller y puiser.

C'est donc le petit trou du *chu'*, comme celui du cénote, qui a le rôle actif en permettant au cénote de respirer et à l'eau de sortir régulièrement par le grand trou.

Le *chu'*, comme le cénote, est le cœur du mouvement cyclique où de l'air est introduit et de l'eau

expulsée. Cet air est l'énergie vitale ancestrale, le vencêtre lui-même, qui s'introduit dans le contenant pour aller y puiser l'eau.

Ainsi, si l'eau jaillit du cénote, ce n'est pas seulement grâce à sa force intérieure mais aussi grâce à l'énergie de Chak, dont le corps est d'eau, rappelons-le, et qui vient s'introduire sous forme de vent pour l'aider à sortir.

Ainsi se déroule dans chaque cénote une lutte entre plusieurs matériaux vivants et il est des eaux par essence stériles qui refusent de se laisser puiser.

Certains cénotes vont jusqu'à s'assécher comme ce fameux *tikin ha'*, «eau sèche» (corpus, texte 16), produit du cœur sec de celle qui allait y puiser¹⁶¹.

La mythologie montre ici comment des femmes stériles ou pécheresses sont associées à des contenants stériles. Le mythe de Tabi illustre à nouveau ce mouvement en associant la faute d'une femme volage à la transformation de *Chu'ts'onot*, «le cénote-gourde» fertilisant, en Tabi, le village pris au piège, stérile (corpus, texte 45).

Inversement, les femmes fertiles sont associées à des eaux fécondantes, telle Marie-Madeleine devenue X-kanleox, «la Dame de l'arbre noix-pain» qui procure aux Mayas du pain (fabriqué avec le fruit de *Brosimum Alicastrum*) en période de sécheresse.

De même, la jeune vierge d'«Utérie» vient réveiller son peuple et lui redonner sa splendeur.

161 Le cœur peut, comme les cénotes, être sec ou fertile. Il y a d'ailleurs au sens large une relation entre la moralité et la fertilité. Les calamités naturelles (sécheresse, pluie de sauterelles...) sont souvent des conséquences de comportements immoraux, de cœurs secs qui produisent en retour une sécheresse cosmique. Plusieurs récits mettent en scène cette relation. Ainsi, par exemple, l'origine des pluies de sauterelles est attribuée à un fils matricide dont le comportement entraîna cette terrible calamité (Cf. Luis Rosado Vega, *El alma misteriosa del Mayab*, pp. 137-143).

162 Ce schéma est une version légèrement modifiée de celui présenté dans *Les rêveurs d'eau*, p. 109.

163 *Les rêveurs d'eau*, p.122.

164 André Leroi- Gourhan, *L'homme et la matière*, (1943) 1971.

Le schéma ci-dessous montre comment le cycle de pluie correspond au cycle féminin et exprime l'ambivalence du cycle de vie fondamental¹⁶².

Mais l'analyse du cycle de *chu'* permet d'aller encore plus loin et de poser la question des fondements mythiques de la technique ou encore du caractère technique du mythe.

J'ai fait l'hypothèse d'une «structure préexistante de la gourde constituée par l'homme dans son appréhension de l'objet» et qui «contribue à façonner le mythe autant que le mythe contribue à la développer»¹⁶³.

En effet, l'homme dans son geste technique de fabrication de la gourde retrouve la logique interne du cycle de Pluie et invente avec la gourde un outil régulateur qui lui permet d'accompagner le travail des ancêtres, de les aider en régulant l'eau de pluie dont il constate qu'elle est parfois trop abondante ou parfois trop rare.

J'ai remarqué que la gourde yucatèque correspondait exactement dans la classification proposée par Leroi-Gourhan¹⁶⁴ à un contenant spécifique à la fonction de transversement. En effet sous sa forme la plus aboutie, elle comporte :

1. une ouverture rétrécie ;
2. des orifices multiples dans le cas où un deuxième trou, le *mus ik'*, est ajouté au premier (comme ces boîtes de jus de fruit où il faut percer un deuxième trou pour pouvoir boire);
- 3) un goulot supplémentaire : le rétrécissement naturel de *Lagenaria Siceraria* joue le rôle de premier goulot : le passage du liquide se fait de la partie 1 à la partie 2 de la gourde(cf. figure 3).

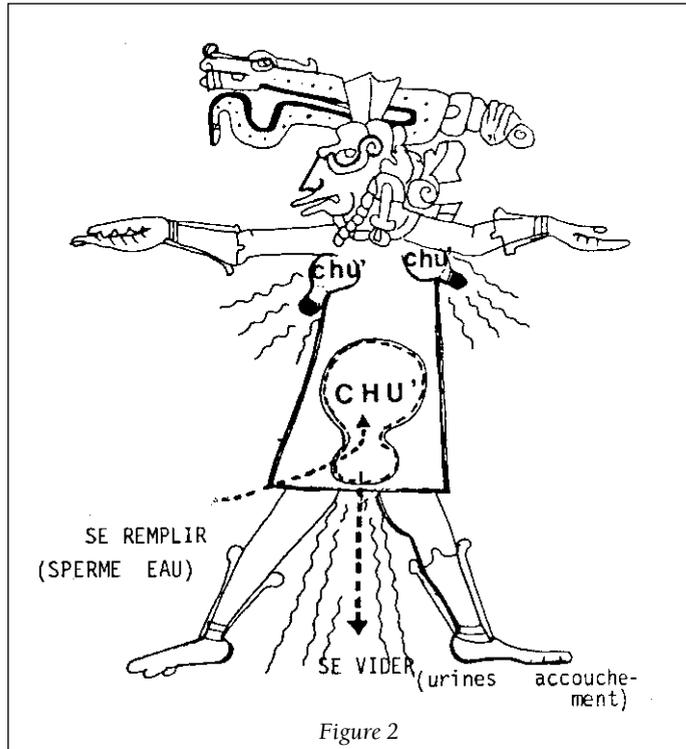


Figure 2

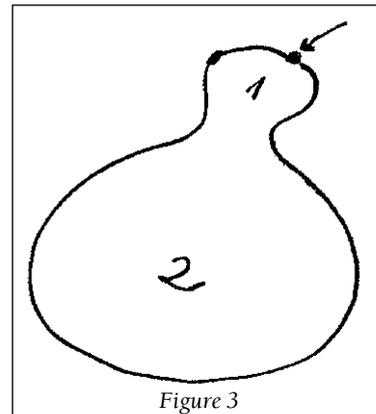


Figure 3

Celle-ci, plus petite, joue le rôle d'un deuxième goulot versoir dans lequel vient transiter le liquide avant

d'être transvasé à l'extérieur (comme dans les bouteilles d'apéritif munies d'un bec doseur).

Ainsi l'analyse technique de la gourde confirme son caractère de contenant inépuisable, c'est-à-dire d'objet technique idéal pour la fonction de transversement.

4. LE CYCLE DU TS'IMIN, LE TAPIR-CHEVAL FERTILE¹⁶⁵

Si certains mythes (exprimés dans des récits et des pratiques) mettent en scène le cycle de Pluie avec la gourde seulement, d'autres font intervenir un animal qui prend la place, ou se conjugue, à l'action régulatrice de la gourde.

Les *codices* de Dresde et de Madrid avaient introduit le serpent dans cette fonction d'animal auxiliaire. On le voit notamment associé à un *chu'* dans certaines représentations (fig. 10, *Codex de Madrid*, p.485). Aujourd'hui les mythes attribuent cette place au *ts'imin* qui signifie à la fois cheval et tapir en maya yucatèque.

Pendant nous avons vu que quelques récits conservaient la place du serpent. C'est notamment le cas des récits où un serpent à crinière (*tsuk kan*) vit dans un cénote dont il est le gardien jusqu'à ce que devenu vieux, il s'envole et aille se perdre dans les mers. D'autres récits le font revenir en période de canicule où le tonnerre produit par sa queue frappant le ciel est de mauvais augure et annonce la sécheresse et les maladies.

Sans entrer dans le détail de l'analyse que j'ai menée dans le tome 2¹⁶⁶, on rappellera :

1. le double rapport de ce serpent à crinière au cheval-tapir et aux serpents à crinières représentés dans le *Codex de Madrid* (cf. supra. ch.2, § 5.1),

2. la relation de ces serpents à crinière avec les dragons européens, mi chevaux-mi serpents,

3. Le rapport à la sécheresse commun au mythe de la canicule et au serpent à crinière représenté pages 13 à 18 du *Codex de Madrid*.

Le mythe du cheval-tapir de pluie est, en revanche, uniquement attesté à l'époque coloniale et contemporaine bien que l'on puisse mettre en rapport Chak et le tapir dans les *codices*. Il en existe de nombreuses variantes et il est donc possible d'en faire une analyse approfondie.

Le mythe commence généralement par un voyage au pays de Pluie dans le monde souterrain. Ce voyage est soit volontaire, soit – c'est le cas qui est décrit généralement dans les récits – involontaire : il s'agit d'un enlèvement punitif.

Les pères Pluie sont furieux car le héros ne réalise pas d'appel de la pluie. Ils le ravissent et lui demandent pourquoi il ne donne pas à manger aux « travailleurs ». Les travailleurs, ce sont les Chak qui irriguent les jardins des hommes.

Notre homme se défend en répliquant que sa milpa n'est pas irriguée et les Chak lui proposent de faire le travail lui-même.

Alors, suivant les récits, plusieurs chevaux sont passés en revue¹⁶⁷ et finalement notre homme choisit un cheval plutôt maigre (il est parfois dit qu'il est

¹⁶⁵ Cette partie est également un résumé du développement détaillé dans *Les rêveurs d'eau*, revu et corrigé à la lumière de nouveaux documents et en l'état actuel de ma réflexion.

¹⁶⁶ *Ancêtres et Serpents*, tome 2 de cette encyclopédie.

¹⁶⁷ Dans un récit (Robert Redfield et Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom, a maya village*. p.333) le cheval le plus rapide est de robe alezane, soit d'un brun-rougeâtre qui évoque la couleur rouge qui est généralement celle du *t'up chak*, le chak de l'est, le plus petit et le plus puissant.

- 168 D'autres récits mettent en scène les chevaux de Chak en les associant à la fertilité d'un village : c'est le cas du mythe de fondation de Tabi qui permet de lier le destin du village au saut prodigieux d'un cheval dont j'ai montré qu'il était analogue aux chevaux des Chak et qui, dans une version, revêt la forme du cheval de saint Jacques.
- 169 C'est Alfredo Barrera Vasquez qui a attiré mon attention sur ce double sens et m'a incité à mener une enquête sur les relations entre cheval et tapir, les deux sens de *ts'imín*.
- 170 Un mythe maya cakchiquel raconte que le premier homme fut pétri de maïs mélangé aux sangs du tapir et du serpent (cf. *Annales des Mayas cakchikels*). Le Popol Vuh des Mayas quichés fait pétrir par l'aïeule tapir elle-même l'homme à partir du maïs mais ne l'associe pas au serpent. On note aussi une intéressante polysémie de *tzyis* en quiché qui signifie à la fois «coati» et «tapir». De plus nous avons vu le coati associé au raton laveur comme animal de pluie (cf. *supra*, ch.2).
- 171 Ce n'est pas un hasard si ce sont des chercheurs à la fois ethnologues et archéologues qui ont vu cette relation. En effet, pour un ethnologue qui travaille au Yucatan, la relation entre le tapir et la pluie est évidente et il est donc logique de se poser la question en amont.
- 172 Cf. Diego de Landa, *Relacion de las cosas de Yucatan*, p.136.

malade) mais le cheval va se révéler si fort qu'il ne parviendra pas à le maîtriser. C'est, sous une autre forme, l'idée selon laquelle le plus petit, ici le plus maigre, est le plus fort. Ce motif a pu aussi être extrait des contes populaires européens, par exemple celui de la fille du diable, où le héros doit prendre le cheval le plus maigre qui se trouve être le plus rapide. Ce conte est bien connu au Yucatan¹⁶⁸.

Dans ces récits, le cheval, remplaçant de la gourde, accompagne Chak et arrose la terre grâce à son pouvoir fertilisant.

Il s'identifie à Chak et on l'appelle aussi *Ts'imín* Chak, «Cheval de Pluie» ou «Cheval Pluie».

On peut penser que, tel le serpent, le corps du cheval est un contenant de pluie et qu'il déverse cette eau sur la terre lorsqu'on le monte. Un récit fait verser

l'eau par le cheval au moyen d'une aiguille (cf. corpus, texte 30)

Le cheval habite avec Chak dans le monde souterrain et il bondit chargé d'eau vers le ciel pour ensuite, en lieu et place du *chu'*, verser la pluie.

J'ai représenté ce cycle par le schéma ci-dessous et montré, en analysant les variantes du récit mythique, qu'on retrouvait la dualité déjà observée avec le chu' entre fertilité et stérilité : certains chevaux sont porteurs de mort, de sécheresse, et d'autres de vie et de pluie.

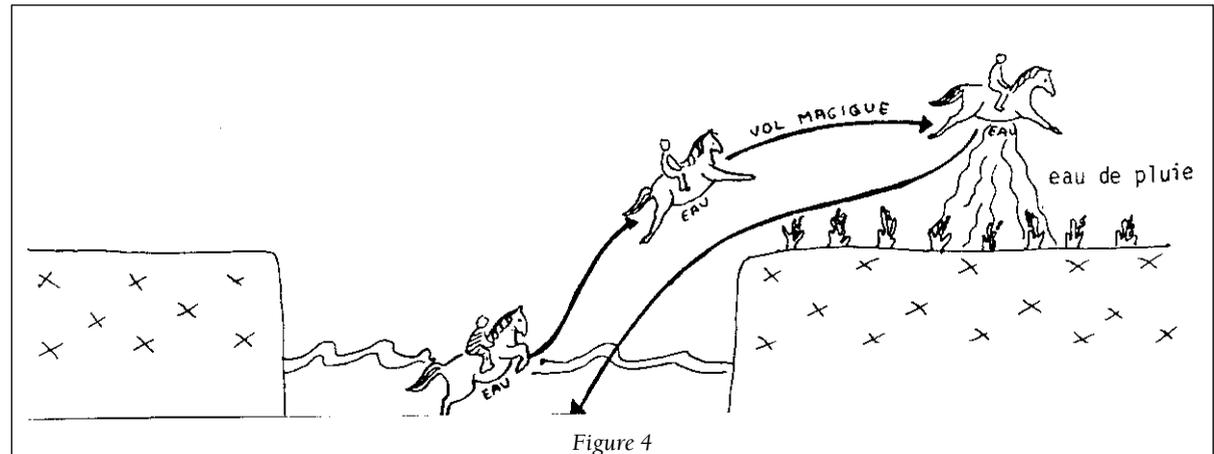


Figure 4

Mais, au-delà du cheval, qui figure dans les mythes d'aujourd'hui, je me suis posé la question de l'autre sens de *ts'imín*, celui de tapir¹⁶⁹.

Cette question prend toute sa pertinence lorsque l'on remarque que :

1) le tapir existe toujours en pays maya, même s'il est devenu très rare ;

2) il occupe une place centrale dans certains mythes d'origine en relation avec le serpent¹⁷⁰;

3) il y a un rapport probable entre Chak et le tapir à l'époque préhispanique et notamment entre le nez de Chak et la trompe du tapir (*cf. supra*) comme l'ont bien vu Gann et Thompson¹⁷¹;

4) des documents récents ont montré l'importance rituelle du tapir au Yucatan : des peaux de tapir ont notamment été retrouvées dans le cénote de Chichen Itza où elles faisaient vraisemblablement partie d'offrandes, confirmant ainsi une remarque de Diego de Landa (XVI^e siècle) sur la valorisation extrême de la chasse au tapir et la conservation de la peau de l'animal comme trophée¹⁷²;

5) le tapir est un animal aquaphile qui aime se promener sous la pluie et fait de longs séjours dans l'eau¹⁷³.

Je suis donc remonté aux origines du cheval maya pour y rencontrer l'esprit tapir qui a présidé à sa naissance.

Que les Mayas aient donné au cheval le nom du tapir n'est pas une simple assimilation morphologique ; d'ailleurs, le tapir avec sa trompe et son corps massif est assez différent du cheval plutôt élané avec son long museau.

Mais un regard sur la systématique du tapir nous indique que celui-ci est en fait un cousin du cheval. En effet la famille des tapiridés est, avec les équidés et les rhynocérotidés, une des trois super-familles qui constituent l'ordre des périssodactyles. Les animaux de cet ordre ont le poids du corps qui repose, en grande partie ou en totalité, sur les doigts médians, ce qui leur permet de se déplacer très rapidement et en ligne droite.

L'identification du cheval au tapir, plus précisément à une forme mythique du tapir venu sur la terre comme compagnon animal de ces étrangers barbus que l'on appelait Espagnols, a donc reposé sur des convergences précises qui ne pouvaient échapper à des chasseurs de tapir. Le fait est qu'ils ont précédé de trois siècles la classification zoologique européenne puisqu'il faudra attendre 1872 avec Gill pour que le tapir quitte l'ordre des mastodontes pour prendre sa place, auprès du cheval, au sein de l'ordre des périssodactyles.

Parmi ces convergences on peut citer outre le déplacement rapide en ligne droite¹⁷⁴ :

- le cri,
- la forme et la disposition des excréments,
- le regroupement social en certains lieux¹⁷⁵.

Un des témoignages les plus anciens de l'identification du cheval au tapir pour l'ensemble de l'Amérique centrale est une lettre de Christophe Colomb qui nous apprend que deux Indiens du Costa Rica lui ont dit «que sur la terre, ils ont des chevaux». C'est bien sûr de leurs tapirs qu'ils parlent¹⁷⁶. Or les

173 Je ne présente ici que les aspects principaux et je renvoie aux chapitres 9 et 10 des *Rêveurs d'eau* pour le dossier complet (Michel Boccara, *Les rêveurs d'eau*, (1983) 1985.

174 La Voie lactée est le chemin de saint Jacques en Europe et le chemin du tapir en Amérique centrale comme en Amérique du sud ; chez les Wayapis de Guyanne, une source ancienne de la première moitié du XVII^e siècle l'atteste, il s'agit du *Tesoro de la lengua Guaraní*, de Ruiz de Montoya, 1639.

175 Ces regroupements ont pour cause le besoin de sel. L'une des villes les plus importantes du Yucatan est Tizimin qui, d'après des sources anciennes, s'appelait Tats'imín ou «excrément de tapir» (*cf. «Relacion de Tizimin» dans Relaciones historico-geograficas...* (1579-81) 1983.

176 «4^e lettre de Christophe Colomb» dans Christophe Colomb (1492-1504) *La découverte de l'Amérique*, 1979.

177 Les Itzas sont considérés par les Yucatèques comme leurs ancêtres. Le mythe les fait émigrer vers le XIII^e siècle vers le Peten, au Guatemala, à la suite d'une guerre provoquée par la belle Sak Nikte (*cf. supra*). C'est là que les trouve Cortez au XVI^e siècle. Il existe toujours des Mayas itzas qui parlent une langue très proche du Yucatèque (il n'y a pas de difficulté de compréhension de l'une à l'autre langue) et dont la culture est aussi assez proche.

- 178 Rappelons que *ts'imín* signifie à la fois tapir et cheval.
- 179 Le texte 37 met en scène le serpent, autre animal de Pluie. Elle raconte que l'on aperçoit des lumières sur le lac de Flores. Ces lumières sont la trace d'un grand serpent ailé qui se déplace à grande vitesse en volant sur l'eau (Peten). Ce serpent a «de la laine, des poils, c'est-à-dire comme une barbe en raison de son grand âge». On assiste à une sorte de synthèse entre la crinière des serpents de pluie et la barbe des Chak yucatèques.
- 180 Cf. Lopez de Cogolludo, *Historia de Yucatan*, 1867-68. Il ne mentionne pas l'autre sens de *ts'imín*, tapir.
- 181 Que l'art maya soit un art crypté et allusif est un fait bien établi. En témoigne la récente découverte de l'importance du sacrifice humain à l'époque classique que des Mayistes aussi avisés que Thompson n'avaient pas su «lire». Il est donc tout à fait possible que les Mayas aient «crypté» le rapport de Chak au tapir en l'exprimant notamment par son nez.

Biribis de Costa Rica considèrent le tapir comme un animal sacré et un de leurs ancêtres mythiques est un grand tapir blanc analogue à l'aïeule du Polol Vuh, dont le nom est Saqui nima tsiis, Grand tapir blanc.

Le récit emblématique de l'identification du cheval à un esprit tapir de pluie, c'est-à-dire une espèce divine de tapir, est un récit itza¹⁷⁷ qui nous raconte la geste du cheval de Cortez. Cette geste commence le 13 mars 1525, jour où Cortez laisse son cheval aux Itzas de Tayasal jusqu'à nos jours où on aperçoit encore le cheval de Cortez devenu Ts'imín Chak, Cheval-Tapir¹⁷⁸ de Pluie ou Cheval-Tapir Pluie dans les profondeurs du lac de Peten (cf. corpus, textes 35-37)¹⁷⁹.

Les Itzas identifièrent donc le cheval de Cortez à un tapir de Pluie et à sa mort ils lui construisirent une statue à laquelle, suivant certaines versions, ils donnèrent vie suivant le rituel de captation d'ancêtres utilisés pour les arouches (cf. tome 7). Don Tono de Tabi m'a décrit un cheval de pierre analogue qui existait dans la forêt autour du village et qui dévorait les passants (cf. tome 7, corpus, texte 29).

Lopez de Cogolludo, écrivant au XVII^e siècle, déclare qu' «ils l'adoraient comme dieu du tonnerre, l'appelaient Ts'imín Chak, ce qui signifie Cheval du Tonnerre ou de l'Eclair»¹⁸⁰.

Des critiques pointilleux pourront toujours arguer que la preuve définitive de l'association préhispanique de Chak au tapir manque ; j'en conviens aisément. J'ai simplement montré que les présomptions pour qu'il en soit ainsi étaient très fortes. Ce que j'ai, par contre, indiqué de manière certaine, c'est que si, à partir de

la conquête jusqu'à nos jours, tapir et cheval sont pour les Mayas désignés par le même mot, c'est que cette désignation s'appuie sur les affinités profondes qui existent entre les deux animaux¹⁸¹.

Si l'hypothèse d'une liaison préhispanique entre le tapir et Pluie est exacte, alors l'arrivée des Espagnols à cheval projette le mythe dans l'histoire en actualisant la nature mythique du tapir de Pluie : le tapir de Pluie, différent du tapir terrestre avec lequel il a cependant un air de famille, fait brutalement irruption dans le monde maya et apporte le châtement et la désolation en semant l'éclair et le tonnerre avec des haches mythiques qui ont la forme de bâtons crachant du feu.

Si Chak avait autrefois rêvé l'eau, les Mayas ont rêvé le tapir avant de voir la réalité se réaliser en cauchemar.

Deuxième partie

Voyages au pays de Pluie

Introduction

Pluie et les hommes, enlèvements et captations

Les récits mythiques nous racontent des histoires de voyage des hommes au pays de Pluie ou de voyages de Pluie sur la terre des hommes.

Les pères et les mères Pluie habitent deux domaines complémentaires et liés à leur cycle : le monde souterrain ou plus exactement subaquatique, dont les voies d'entrée sont les cénotes et le monde céleste, où ils ont comme véhicules principaux les nuages, incarnés, depuis la conquête, par les chevaux. Chacun de ces espaces est divisé en plusieurs couches en nombre variable, sept dans les récits, treize dans les chants¹⁸², parfois plus.

Les cérémonies de la pluie ou *cha'chak* sont, au sens propre, des « appels » (de *cha'* « appeler ») c'est-à-dire qu'elles visent à faire venir les Chak sur la terre et à les aider dans leur voyage¹⁸³.

Récits, vécus et rituels ou pratiques mythiques décrivent en fait les mêmes processus : les visites que se rendent les hommes et les vencêtres dans leurs pays respectifs.

La forme fondamentale du voyage humain est l'enlèvement.

La forme fondamentale du voyage du vencêtre, et de Pluie en particulier, est la captation.

Enlèvements et captations sont donc deux mouvements réciproques qui décrivent les relations entre les hommes et les vencêtres.

Le rituel est généralement une captation, mais il peut inclure aussi des vécus mythiques ; le vécu mythique est un enlèvement, mais il peut aussi mettre en œuvre une captation. Je donnerai des exemples de ces différents processus dans les chapitres suivants en décrivant en détail les différentes pratiques mythiques en relation avec la pluie.

Mais on peut déjà, tout en restant à un niveau général, préciser ces deux processus.

I. LES ENLÈVEMENTS

Certains enlèvements sont de véritables raptus effectués par les vencêtres, soit à des fins de châtement comme l'histoire du paysan qui ne croyait pas au *cha'chak* (cf. corpus, texte 38-39) soit à des fins d'en-

¹⁸² On a vu que le chiffre treize pouvait se ramener à sept couches avec six degrés ascendants, un degré supérieur et six degrés descendants.

¹⁸³ On trouve souvent dans la littérature la forme *ch'a chak*, « prendre, puiser, apporter la pluie ». J'ai pour ma part recueilli la forme *cha'chak*, « appel de la pluie », que l'on retrouve déjà, en 1905, chez Alfred M. Tozzer (cf. corpus, texte 21).

184 On peut citer aussi les rituels catholiques où on inflige des châtements aux images des saints en cas de sécheresse prolongée : flagellations, immersions dans l'eau...

185 Le terme de possession est plus proche de la réalité phénoménologique mais il décrit sur le mode de «l'avoir» un processus qui est souvent vécu sur le mode de l'être. La catégorie de métamorphose et de vécu métamorphique (qu'on pense à Kafka) me paraît plus appropriée.

seignement comme l'histoire de l'enfant qui se fit chamane (cf. corpus, texte 31).

D'autres prennent la forme de voyages involontaires (corpus, textes 29, 33) ou volontaires (corpus, texte 30, 32).

2. LES CAPTATIONS

Elles présentent une typologie identique.

Un certain nombre, comme l'appel de la pluie, mettent en scène des descentes volontaires de vencêtres. L'homme appelle Chak et celui-ci répond ou non à cet appel : la pluie ne tombe pas à chaque fois qu'on l'appelle !

Chak peut aussi venir sans avoir été appelé.

Mais il arrive aussi que l'homme exerce une violence : c'est le cas notamment des rituels de guérison où nous avons vu que le chamane pouvait effectuer de véritables viols sur la personne des vencêtres pour les contraindre à rendre ce qu'ils avaient pris ou pour les faire descendre de force et les obliger à travailler pour lui comme lors de la fabrication des arouches (cf. tome 7). Dans les rituels de la pluie, une captation violente a lieu lors de l'épisode du *tup k'ak'* ou extinction du feu où le vencêtre Raton laveur de pluie (Kulub chak) associé à la sécheresse est capturé au lasso, fouetté et contraint d'annoncer l'arrivée de la pluie et de cesser son activité caniculaire ¹⁸⁴.

Il existe aussi un troisième cas, celui de la venue involontaire d'un vencêtre sur la terre : dans la mythologie de Pluie il s'agit généralement de la chute d'un cheval de Pluie qu'il faut ensuite aider à regagner le

ciel. Les pratiques mythiques prennent alors la forme de rituels de renvoi.

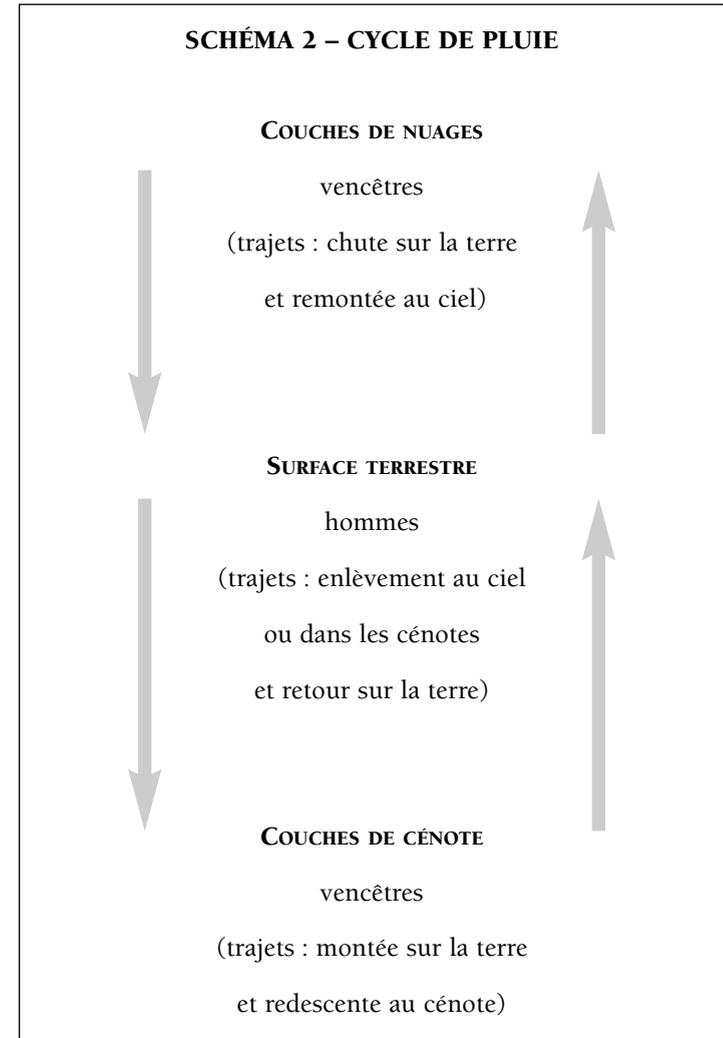
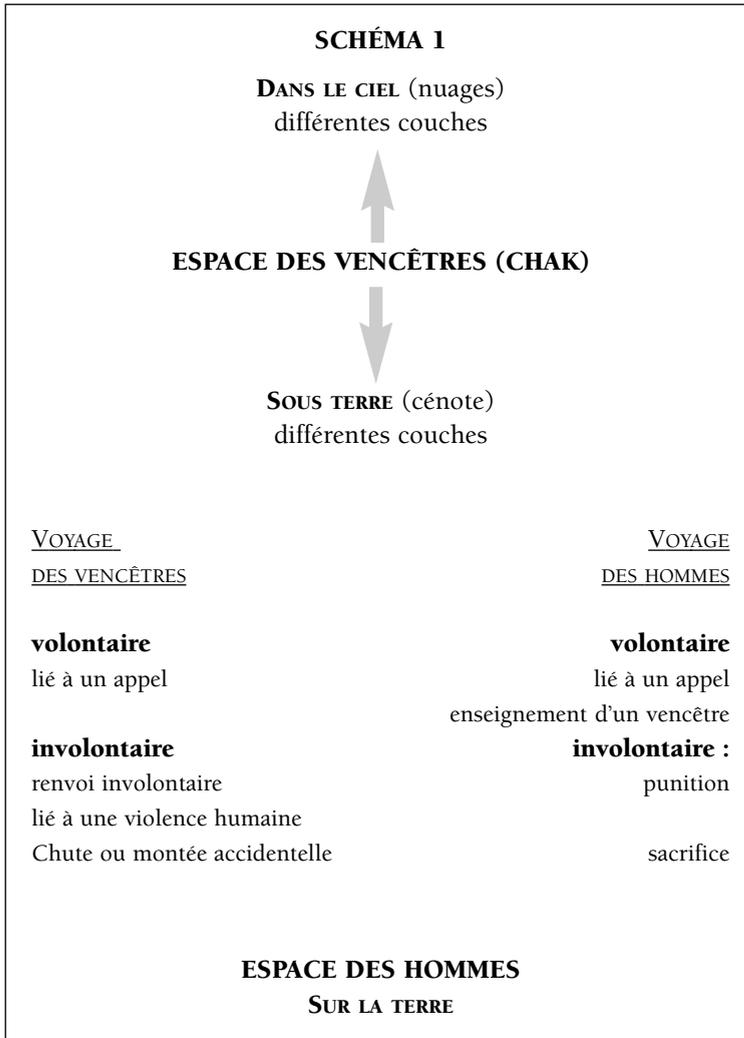
Ces chutes sont souvent liées à des combats entre vencêtres et le travail de l'homme est d'aider le «bon» vencêtre.

Le prototype de ce combat est celui de la sécheresse et de la pluie. Mais, si la sécheresse est «bonne» en avril, à partir du mois de mai elle devient «mauvaise». Le bon et le mauvais sont donc des catégories relatives.

À la fin de l'appel de la pluie, on réalise également une cérémonie de renvoi appelé *pa'ik'* ou *pul k'ex* (cf. *infra*). En effet, si ceux-ci n'étaient pas renvoyés, cela pourrait avoir des conséquences catastrophiques comme la mort de ce petit enfant qui mourut d'être monté sur un autel de pluie où se trouvait encore un Chak (cf. corpus, texte 97). C'est que la force vitale ancestrale est trop forte pour les personnes non préparées, dont le sang- qui est la force vitale de chacun – est trop faible.

Le schéma 1 (ci-contre) résume la typologie de l'ensemble des voyages vécus lors des vécus mythiques (enlèvements mais aussi captations) et décrits par les récits et les rituels. Une telle classification s'appuie sur des catégories phénoménologiques, c'est-à-dire qu'elle décrit les processus tels qu'ils sont vécus par les acteurs. Elle permet d'explicitier les catégories «écran» et ethnocentriques telles que transe, possession ¹⁸⁵, rituel..., qui masquent généralement, plus qu'elles n'explicitent, le processus en jeu.

Le phénomène de venue de l'ancêtre Pluie sur terre correspond à la fois à une captation, à un *cha'chak*, ou appel de la pluie, et en même temps au cycle de



186 Pendant la saison sèche, les Chak résident dans le tronc du ciel, à l'est vers Coba, la grande métropole yucatèque de l'époque classique. (Robert Redfield et Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom, a maya village*, 1934).

la Pluie tel qu'il a effectivement lieu. Il est au sens propre psychocosmique, c'est-à-dire qu'il met en relation un vécu psychique et un cycle naturel.

Le schéma 2 représente le cycle psychocosmique : enlèvements, captations et cycle de Pluie. Si enlèvements et captations ont lieu vers le bas ou vers le haut, le cycle de Pluie parcourt les deux niveaux et les unit avec la surface terrestre.

De manière plus précise, il passe successivement par les différentes couches célestes et souterraines.

Si l'on considère le monde céleste comme la résidence principale des Chak comme certains récits nous y invitent¹⁸⁶, alors le voyage de Pluie commence, en début de saison, par une descente dans les cénotes sous la terre et se termine en fin de saison par une remontée au ciel (*cf.* schéma 3).

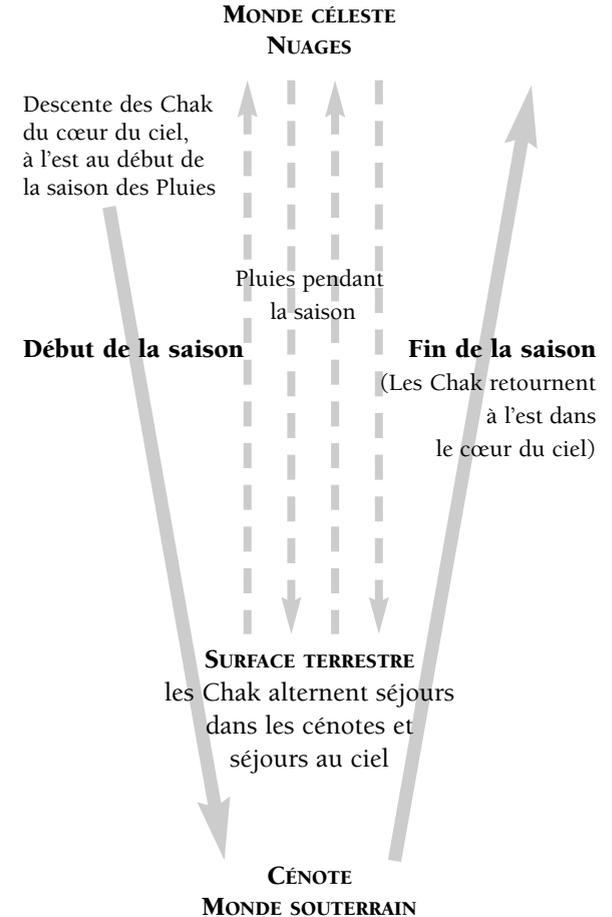
Mais pendant la saison des pluies, les Chak résident temporairement dans les cénotes, c'est-à-dire dans le monde souterrain. Ils réalisent de fréquentes allées et venues entre le ciel et l'infra-monde.

La cérémonie de l'appel de la pluie a lieu aujourd'hui pendant la saison des pluies mais le premier *tup k'ak'* avait lieu, d'après les documents que nous possédons, en fin de saison sèche (*cf.* ch. 5).

Pour pouvoir appeler la pluie, l'homme doit d'abord apprendre. Il y a une dissymétrie fondamentale entre le vénétre et l'homme : le vénétre a autrefois été homme et devenu vénétre il prend, le premier, l'initiative de la descente. Il va ainsi apprendre à l'homme les techniques de cette descente, c'est-à-dire comment capter les forces vitales des vénétres.

Les choses commencent donc par un enlèvement.

SCHÉMA 3



Chapitre 4

L'enlèvement ou l'enseignement de Pluie

Je vais essayer, à leur exemple, de transcrire les impressions d'une longue maladie qui s'est passée toute entière dans les mystères de mon esprit ; et je ne sais pas pourquoi je me sers de ce terme malade, car jamais, quant à ce qui est de moi-même, je ne me suis senti mieux portant.

(Gérard de Nerval,
Aurélia ou le rêve d'une vie)

Quand la santé est donnée d'emblée dans un être elle lui cache la moitié du monde.

(Antonin Artaud)

L'enlèvement est le cœur du vécu mythique humain. Il est le centre de la relation qui s'établit entre l'homme et son ancêtre mythique.

S'il prend, le plus souvent, une forme violente qui se caractérise par une maladie, c'est parce que l'essence de la connaissance repose sur la violence. L'homme doit apprendre le combat essentiel de la vie et de la mort et il l'apprend d'abord dans son propre corps. C'est aussi de son propre corps que lui viendra la réponse ultime : sa propre mort. Toute rencontre avec un ancêtre mythique a la mort pour enjeu.

Tout enlèvement n'est pas positif car tout le monde n'est pas capable d'apprendre. Il arrive que l'on ne survive pas – *dura lex, sed lex* – la valeur de l'apprentissage est à ce prix.

Le récit de l'enfant chamane (corpus, texte 31) va nous permettre d'entrer dans le détail de la phénoménologie de l'enlèvement et de voir quelles sont les connaissances que les vénétrés transmettent à leurs élèves.

L'histoire commence avant la naissance.

187 De tels vécus sont attestés (cf. Bernard Thys, *De la musique avant toute chose*, p.320). Il arrive que, dans certaines conditions, la rupture des membranes fait pénétrer de l'air dans la cavité utérine et permet à l'enfant de faire entendre un cri. De même, doña Maria Ascorra, chamanesse et spirite de Merida fait état d'un tel vécu la concernant : «Le frère José Matéos, qui est mon protecteur, connaissait ma famille depuis de très nombreuses années. On raconte que vingt-quatre heures avant que je naisse, j'ai pleuré dans le ventre de ma mère et comme il prenait ses repas chez moi, lorsque cela arriva on l'envoya chercher ; il vivait en face, et ma défunte maman raconta qu'il m'était arrivé ceci : j'ai poussé un cri terrible comme si j'étais venue au monde (et il lui dit) : «Tais-toi, ne dis rien, ne le raconte à personne, regarde, tu vas aller chercher une bouteille, un litre, s'il est vert c'est mieux, tu la rempliras d'eau et pan, pan ! tu l'enterreras ici. C'est le secret, car pour ces choses, le secret est grand...» (Jacobó Grinberg-Zylberbaum, *Los chamanes de Mexico*, 1991, tome 2, p.149-150)

188 José Matéos, le «frère» et chamane protecteur de Doña María, l'a choisie avant la naissance, mais c'est lors

des premiers vécus mythiques de Doña María, qui se présentent comme des crises de somnambulisme (l'expression est de Doña María), qu'il la prend en charge en «fermant son esprit» pour que, après sa mort, il puisse travailler avec elle, c'est-à-dire être l'esprit, le *pixan** qui vient la visiter et soigner pour elle : «Nous naissons avec ce don et nous l'exerçons... je m'en suis rendu compte à douze ans, parce que, à n'importe quelle heure, je m'absentais de la manière suivante : on m'envoyait dormir, car j'étais une enfant, et lorsque sonnait la minuit, endormie comme une sorte de somnambule, [le récit passe au présent] j'ouvre la porte qui donne sur la rue, je cours, je vais à l'église, je vais au marché, je vais au parc, je vais au monument aux morts, je parle avec les tombes, je cours, je bondis et je saute... et celui qui me soigna... ce fut le frère Matéos, le frère qui travaille avec moi... il me soigna et il dit : «Nous allons fermer provisoirement son cerveau, il deviendra ma matière avec le temps» (*idem*, p. 148).

189 Il y a globalement deux modes de connaissances, comme il y a deux types de faiseurs ou chamanes : la connaissance lyrique qui renvoie à l'enseignement mythique

L'enfant se met à pleurer dans le ventre de sa mère¹⁸⁷ et en naissant il fait mourir sa mère. Son père meurt peu après d'un accident – mais il n'y a pas de hasard ! – et l'enfant reste seul avec sa grand-mère.

Les pleurs dans le ventre de la mère indiquent déjà l'appel de l'ancêtre. Avant la naissance, l'enfant est encore de l'autre côté et ce cri exceptionnel annonce déjà le destin de l'enfant : celui-ci sera appelé, enlevé par les vénères.

Mais ce destin se manifeste tragiquement : l'enfant est trop fort, il a trop d'énergie vitale et ce surcroît de force fait mourir les parents.

Ce prologue exprime deux conceptions liées entre elles :

– L'enfant est le préféré des ancêtres car il est encore un peu de leur côté, ce qui explique, on s'en souvient, sa relation privilégiée à Chak et aussi son statut d'intermédiaire entre morts et vivants. La mortalité infantile élevée est la manifestation de cette position de l'enfant.

– L'enfant est encore/déjà un ancêtre : son ancien futur se manifeste et c'est pourquoi il peut recevoir idéalement l'enseignement des ancêtres.

Traditionnellement, c'est tout jeune (vers six-sept ans voire avant la naissance comme dans notre cas ou dans celui de Doña María¹⁸⁸) qu'un enfant est choisi pour être faiseur ou chamane.

Il existe cependant des faiseurs à la vocation plus tardive mais ce ne sont pas les meilleurs¹⁸⁹.

Dans notre histoire, l'enfant prend l'habitude, très jeune, d'aller chasser les oiseaux avec son lance-pierre malgré les reproches que lui fait sa grand-mère. Un jour, il vient chasser à l'endroit où, chaque année, l'on fait le *cha'chak*.

Lorsqu'il arrive en ce lieu, un grand vent se fait entendre et un père Pluie aux cheveux et à la barbe blanche se matérialise devant lui.

Arrivent alors successivement le deuxième, le troisième et le *t'up*, le benjamin des pères Pluie dans l'ordre où ils sont appelés lors du *cha'chak*.

Chacun raconte aux autres une histoire et ce sont ces récits qui vont constituer les premiers enseignements de notre jeune enfant.

Le motif de la poursuite d'un oiseau, ou d'un animal, qui nous entraîne dans la forêt à la rencontre d'un vénétre est classique : c'est ce que j'ai appelé le syndrome du chasseur chassé, et c'est un stratagème utilisé fréquemment par les vénétres pour ravir les humains.

Phénoménologiquement, la chasse est une préparation idéale pour le vécu mythique : la solitude, l'attente, la perception des bruits de la forêt en relation avec la mythologie, tout concourt à faire apparaître les êtres mythiques¹⁹⁰.

Ce que le récit nous conte sous une forme idéale, c'est un vécu mythique d'enseignement, c'est-à-dire une expérience qui constitue l'épicentre de la connaissance du faiseur yucatèque et de la connaissance chamannique en général. Les meilleurs chamanes ont été initiés de cette manière, d'autres ont eu des signes moins forts et leur connaissance est donc moins profonde.

Don Flugencio, faiseur de Yaxcaba, et dont j'ai filmé le *bolon ixim*, divination avec les grains de maïs (cf. ch. 6 et corpus, doc. 72) raconte une de ses rencontres en rêve avec Pluie :

«Je dormais comme cela, c'était mon esprit et je m'en allais par un bosquet, je cherchais des médicaments lorsqu'arriva quelque chose, **Eech!** Cette chose parla :
– Où vas-tu ?
– Je cherche des médecines mais je n'en vois pas.
– Ttt ! Il y en a là-bas. J'y vais. Lorsque je veux des médicaments, il y en a dans le terrain là-bas.

– C'est bien.
– D'où viens-tu ?
– De Tabi !
– C'est bien.

Nous ne sommes pas allés loin et il a dit :

– Voilà la médecine, va dans le terrain !

J'y suis allé...

– Voilà, creuse, jusqu'à la racine, creuse, voici la médecine.

Ainsi faisait-il. Mais c'étaient les vénétres, c'étaient les pères vénérables. Ils travaillent avec les médicaments. (...) Parce qu'ils protègent le jardin comme cela, ce sont des vieilles personnes, ce sont des vieilles personnes... ils m'ont emmené en promenade... mon *pixan*, mon esprit, comme cela (...)

Nous nous promenions donc de nuit, nous nous promenions de nuit, **oxo, oxo oxo!** Et nous arrivâmes à un village. J'ai grimpé pour voir, je me suis retourné et j'ai vu une table avec dessus de gros pains qui venaient d'être pétris pour être mis au four ¹⁹¹» (cf. corpus, texte 75).

Don Flugencio raconte donc comment un *yumtsil*, un père méritant – il n'est pas précisé qu'il s'agit d'un Chak mais c'est sous-entendu – lui a montré une plante médicinale.

L'enseignement prend la forme d'une promenade botanique. La promenade finie, il se réveille mais il n'y a pas de rupture entre l'état de sommeil et l'état de veille : il pourra aller chercher la plante là où le vénétre la lui a montrée et guérir ainsi les malades¹⁹².

Le pays des pères Pluie est décrit par don Fulgencio,

et la connaissance par l'étude dont le prototype est le livre moderne (le livre glyphique renvoie plutôt à la première). Si, traditionnellement, les meilleurs chamanes sont les lyriques, aujourd'hui certains chamanes estiment aussi beaucoup l'étude qui a fait ses preuves. L'idéal étant alors, comme le prônait déjà, au XIII^e siècle, le mystique logicien et philosophe islamique Sohrawardi, d'associer les deux modes de connaissance.

190 Cf. Michel Boccara, *La chasse vécu mythique*, 1990.

191 Alimentation et médecine sont deux domaines très proches, voire confondus, et on a vu qu'ils entraînent tous deux sous le patronage des pères Pluie. La faim est la première maladie et la nourriture le premier médicament.

Lorsque je visitais un jardin de plantes médicinales, plusieurs plantes me furent présentées ainsi : «et voilà, c'est un médicament pour soigner la faim».

(cf. corpus, doc. 100).

192 On notera le rapport phénoménologique qui existe entre les rêves lucides (ou la personne a conscience qu'elle rêve et peut, parfois, orienter son rêve) et les vécus mythiques. Il est parfois difficile de les distinguer l'un de l'autre.

- 193 Dans certains récits, ce laps de temps devient plusieurs années.
- 194 Pour un récit détaillé de ce cas, cf. Michel Boccara, *Les enfants ravis, Mythe et pratique mythique chez les Mayas*, 1989.
- 195 Lupe Ake a une trentaine d'années mais son statut est celui d'un enfant. Il a de fréquentes crises d'épilepsie et ne peut mener une activité normale ; il est cependant bien intégré au village et réalise de petits travaux comme aller chercher du bois de chauffage, le reste du temps, il joue ou chasse les oiseaux dans la forêt avec son lance-pierre...
- 196 *Malva*, en espagnol dans le récit.
- 197 Il y a deux types d'attitude vis-à-vis de la rémunération : ceux qui refusent toute somme d'argent et acceptent une rémunération en nature. Ceux qui prennent l'argent pour l'offrir au vénétré – notamment dans les rituels de guérissage où des vénétrés maléfiques, c'est-à-dire associés au monde du «diable» et donc de l'argent, sont en cause. Mais une fois l'argent offert, ils l'empochent et n'hésitent pas à se livrer à une surenchère s'ils trouvent la somme insuffisante. Pour une analyse de cette relation à l'argent, on lira le chapitre 4 de mon livre *Entre métamorphose et sacrifice*, 1990.

ainsi que dans la plupart des récits d'enlèvements, comme une large clairière avec en son centre une grande table chargée de gros pains de maïs tels ceux que l'on réalise lors des rituels. Le plus souvent les pères Pluie nourrissent leur visiteur comme celui-ci doit les nourrir lorsqu'ils leur rendent visite.

Il arrive que, lorsque le visiteur revient sur terre, il se soit passé plusieurs jours¹⁹³.

Justo Balam, un jeune adolescent de Yaxcaba, est resté ainsi dix-huit jours absent. Pendant ce temps, il a été nourri avec les grands pains de Pluie¹⁹⁴.

Lupe Ake¹⁹⁵ a disparu pendant une semaine en plein cyclone. Il est revenu et a raconté que des vieillards à barbe blanche et qui parlaient une langue étrangère, l'espagnol, pensait-il (Lupe est monolingue), l'ont accueilli et nourri.

Ainsi le monde des pères Pluie ressemble à celui que les hommes représentent lors du *cha'chak*. C'est pour cela que les Chak peuvent descendre visiter les hommes : ceux-ci leur ont construit un habitat approprié et leur offrent leur nourriture habituelle.

C'est donc dans un tel lieu que notre jeune enfant reçoit son premier enseignement.

Après la descente du second Père, le premier demande au second :

-Tu t'es éloigné ?...

- Je me suis éloigné (répond l'autre). Je suis arrivé à un village. Il y avait une personne qui était presque morte. Elle a donné beaucoup d'argent aux docteurs

pour qu'ils la guérissent. Mais ces docteurs ne la guérissaient pas... Mais cela, parce qu'ils n'avaient pas de croyance en leur pouvoir de guérir. Car tout près de la maison, à quinze mètres, près de la maison, il y a une grande herbe, fit-il. Si on l'écrase, on la dissout dans l'eau et on lave le corps avec, on guérit. Le nom de cette herbe, c'est la mauve¹⁹⁶.»

On assiste ici à une séquence comparable à celle décrite par don Fulgencio mais au lieu de recevoir l'enseignement lors d'une promenade, le jeune garçon entend une conversation. L'endroit précis où se trouve la plante lui est indiqué ainsi que la manière de l'utiliser et son nom. Par la suite, il n'aura qu'à se rendre dans le village – il y sera déposé par les pères Pluie – et à soigner le malade en suivant à la lettre les indications.

Il refusera toute rémunération car ce pouvoir ne lui a pas été donné pour s'enrichir¹⁹⁷.

Ainsi se déroule, idéalement, l'enseignement d'un chamane. Il commence par un ravissement inaugural où l'enfant est testé pour savoir s'il supportera ou non l'enseignement. Dans le cas de Justo Balam, le test est négatif et le jeune garçon ne fera rien de son expérience. Si l'expérience est concluante, s'établiront peu à peu des relations de confiance, selon l'expression de don Fulgencio, basées sur des repas réguliers partagés avec les pères Pluie dans un habitat temporairement commun, ce que les ethnologues appellent l'espace rituel.

Le savoir transmis relève de trois domaines : culti-

ver la terre, soigner les gens et prévoir l'avenir.

Il est difficile de dissocier, dans ces activités, ce qui relève des pratiques mythiques et ce qui relève des connaissances techniques.

Ainsi, au moment du brûlis, on doit respecter les Moson, vencêtres de la sécheresse mais aussi Vents tourbillonnants qui permettent de faciliter la combustion : on met donc le feu en suivant le sens de ces vents, et pour accroître l'efficacité de cette technique, on les appelle en sifflant.

De même, lors de la saison des pluies, l'appel de la pluie fonctionne à la fois comme une captation et comme une station de prévision, ancêtre de nos stations de météorologie.

Soigner, c'est d'abord connaître les plantes et les animaux qui guérissent.

On a vu la relation intime entre Chak et les plantes (cf. ch. 2). Les plantes sont en quelque sorte une partie du corps de Pluie.

Mais c'est aussi connaître les paroles et les techniques de lutte avec les vencêtres maléfiques. Certains chamanes vivent d'épiques combats mythiques d'où ils sortent victorieux, mais épuisés. Ainsi l'un d'eux lutta avec un «diable» au fond d'un puits. Lorsqu'il revint sur terre, il s'était passé plusieurs jours depuis sa disparition¹⁹⁸. Un autre mène périodiquement des combats avec des chamanes rivaux, combats qui peuvent aller jusqu'à la mort d'un des protagonistes¹⁹⁹.

Prédire, c'est être en communication directe avec les ancêtres car ceux-ci vivent dans un temps non linéaire où le futur s'est déjà passé.

On a vu l'usage du *sastun*, la pierre divinatoire par

excellence, qui peut agir comme un véritable vencêtre auxiliaire du chamane et que l'on peut aussi considérer, comme les plantes, comme une partie du corps de Pluie.

L'écriture obscure dont le secret s'est aujourd'hui perdu était aussi un moyen de déchiffrer l'avenir.

Cet usage divinatoire de l'écriture montre comment celle-ci fonctionnait encore à l'intérieur du mode mythique de connaissance. Elle était un moyen perfectionné de communication avec les vencêtres alors que l'écriture alphabétique deviendra un nouveau moyen de communication qui permettra de transcender les barrières mythiques de la connaissance²⁰⁰.

I. L'ÉCRITURE DE PLUIE, LIVRE DE VIE ET ARBRE DE VIE

Quelques récits et pratiques mettent en scène cette écriture comme moyen de communication entre les vencêtres et les hommes :

- un vencêtre marque un homme d'une lettre gly-
phique pour sceller son destin ;
- nombreux sont les chamanes qui ont avec eux
des livres écrits aujourd'hui en écriture latine avec
parfois quelques signes. Ces livres peuvent être des
cahiers manuscrits (corpus, texte 87) ou des livres
achetés : livres de magie noire, blanche ou verte (sic),
d'origine européenne ou africaine, ou livres de
psaumes et de prières écrits en maya ou en espa-
gnol. Ces livres sont autant de moyens mythiques uti-
lisés par le chamane dans ses combats.

198 Communication orale
de William Hanks.

199 Un de mes amis, dont je tairai ici
le nom.

200 Sur l'écriture glyphique,
cf. aussi tome 1, ch.1.

Plus profondément, on trouve une relation originelle entre le livre de vie et l'arbre de vie dont une version exemplaire se «lit» dans le mythe de fondation du village de Xocen dont le nom signifie «lis-moi». Ce village avait au XVI^e siècle pour patron Chak et aujourd'hui il a le triple patronage de la sainte Croix, de la Vierge de l'Assomption et du Christ de la Transfiguration.

Le mythe de ce village met en scène un livre dont les pages tournent chaque jour d'elles-mêmes. Si on veut les tourner de force, elles saignent.

On retrouve sous ce récit l'image des grands livres glyphiques que Landa nous a décrits avant de les détruire et de faire saigner pour longtemps le peuple maya :

«Ils délayaient un peu de leur vert-de-gris avec de l'eau *suhuy* ... et ils en enduisaient les planches des livres...»
(*cf.* corpus, texte 46).

Ainsi on peut supposer que le livre devenait vivant...

«... Et ceci fait, le plus savant des prêtres ouvrait un livre...» (*idem*)

Comment choisissait-il la page ? Un processus divinatoire conduisait-il au choix d'une page ? Ce que le récit de Xocen aurait traduit par «les pages se tournaient toutes seules...»

«... il consultait les augures de l'année et les annonçait aux présents et il leur faisait un petit sermon et leur conseillait des remèdes...» (*idem*)

Le prêtre se livrait vraisemblablement à un commentaire de ses augures et il exerçait ensuite une activité de médecin de la communauté. On perçoit bien à travers cette description, bien qu'elle soit très lacunaire, l'image mythique de l'écriture glyphique et des livres mayas.

D'autres méthodes de divination mettent en jeu la «lecture» dans une flamme de bougie (*tich k'ak'*) ou encore l'usage des cartes à jouer.

Enfin, une technique introduite des Etats-Unis d'Amérique au XIX^e siècle utilise le spiritisme : l'incorporation d'un mort qui parle à la place du chamane inconscient et dont la parole est, en général, recueillie par un assistant.

2. DU BON USAGE DU RAVISSEMENT

Mais ce pouvoir octroyé par les vencêtres n'est pas sans danger, il doit être utilisé avec précaution, obéir à des règles, notamment de silence : on ne doit pas divulguer aux autres le contenu de ces entretiens avant un certain laps de temps. On dit aussi que l'on ne doit pas exercer avant l'âge de quarante ans.

Le non respect de ses règles va entraîner la mort du héros du récit commenté plus haut (*cf.* corpus, texte 31) qui, pourtant appelé avant sa naissance, va succomber à son trop grand pouvoir. C'est la révélation d'un secret, c'est-à-dire la rupture de l'interdit du silence, qu'il ne devait pas connaître, qui va provoquer sa mort.

Car sa grand-mère n'accepte pas que le jeune garçon s'éclipse régulièrement bien que celui-ci la tien-

ne au courant de ses escapades et elle révèle au jeune garçon sa naissance tragique qui causa la mort de sa mère puis de son père.

La conclusion de notre récit correspond à un aspect fondamental de l'enseignement : la famille doit en accepter le cadre car c'est la famille toute entière et, au-delà, le lignage, que vise la désignation de l'enfant par les *vencêtres*.

Dans le cas de Justo Balam (*cf. supra*), on explique le ravissement par l'attitude de la famille : celle-ci en se convertissant au protestantisme avait provoqué la colère des ancêtres. L'enlèvement de Justo venait réparer une faute commise par la famille. Mais Justo n'a pas les capacités requises et l'apprentissage échoue. Heureusement, la famille, après l'enlèvement, accepte de recourir aux services d'un chamane, ce qui permet de retrouver le jeune garçon.

Si la famille avait refusé de consulter un thérapeute traditionnel, alors le jeune garçon aurait pu ne pas revenir de son voyage.

En effet lorsqu'un enfant est ravi – et cela se produit encore relativement souvent au Yucatan – la famille doit d'abord s'assurer qu'il ne s'est pas simplement perdu. Si les recherches sont infructueuses, elle consulte alors un chamane qui indiquera où se trouve l'enfant et ce que l'on doit faire pour qu'il revienne.

C'est un tel processus qui est mis en scène dans le second récit d'enfant ravi de notre corpus : l'enfant qui voulait apprendre à chanter le chant d'appel de la pluie (corpus, texte 32).

Dans cette histoire, l'enfant est une vraie tête brûlée et veut à tout prix rencontrer les pères Pluie pour apprendre le chant d'appel.

Un chamane essaye de l'en dissuader mais rien n'y fait.

Il est enfin enlevé, après plusieurs tentatives de les rencontrer, non par les pères Pluie mais par les pères Tourbillons (Moson), les patrons du brûlis.

Le chamane aussitôt sollicité par les parents, très respectueux des règles, va s'efforcer de le retrouver. Il consulte d'abord son *sastun* pour voir ce qui s'est passé. Pour cela il le trempe dans l'anis (un alcool) et il observe la scène : le petit garçon a été transformé en *vencêtre* et il se trouve dans un endroit semblable aux terrains où on réalise l'appel de la pluie, c'est-à-dire au pays des pères Pluie. Il est aux côtés des pères Tourbillons et il chante suivant son désir. Alors le chamane décide de réaliser une grande cérémonie pour voir s'il peut ramener l'enfant.

Pour cela il va effectuer lui aussi le voyage chez les ancêtres.

La scène est décrite très précisément : aux yeux des participants au rituel, le chamane est présent mais son esprit est allé aux côtés du petit garçon. Par cette bilocation, il peut le ramener dans le monde des hommes. Son esprit revient ensuite sur les lieux de la cérémonie et il annonce alors aux parents que le jeune garçon n'est pas loin, qu'il arrive. Le jeune garçon revient donc vivant mais il n'a obtenu aucun profit de son enseignement et, en particulier, il n'a pas reçu d'outil de travail.

En effet, un des éléments de l'enseignement c'est, nous l'avons vu, le pouvoir de divination et les pères

Pluie doivent impérativement donner à l'aspirant chamane un outil sous la forme d'une pierre divinatoire. Sans cet outil un chamane ne peut pas travailler.

Don Pedro, le chamane appelé par les parents, réussit cependant à guérir l'enfant à la condition expresse qu'il ne raconte à personne ce qu'il a vu. Mais le jeune garçon ne respecte pas cet interdit et meurt.

Ce récit est une histoire à tiroirs car, tout en nous narrant l'histoire malheureuse du jeune garçon, il nous raconte en même temps une initiation réussie, celle du chamane don Pedro.

C'est lors d'une conversation avec le jeune garçon qu'il lui explique comment il a obtenu des quatre pères Pluie son enseignement et ses pierres divinatoires.

L'un d'eux se trouvait être don César, un ancien chamane du village qu'il avait connu dans sa jeunesse. C'est le seul récit que je connaisse où le père Pluie n'est pas simplement un étranger mais peut aussi être reconnu comme un ancien chamane ayant vécu dans la communauté. Ce chamane, don César, est donc passé de l'autre côté. Après avoir appris à voyager au pays de Pluie, il peut, devenu ancêtre, faire le chemin en sens inverse.

Chapitre 6

Le *cha'chak*, appel de la pluie

I. HISTORIQUE

Le *cha'chak* ou appel de la pluie est aujourd'hui la plus importante des cérémonies agricoles yucatèques. Elle se présente sous la forme d'une cérémonie communautaire à laquelle participent presque tous les hommes du village mais dont sont exclues les femmes. Elle a lieu généralement entre fin juin et début août (mais il y a d'autres dates possibles), à l'époque où les premières pousses de maïs sortent de terre. Elle a pour fonction d'appeler la pluie, comme, l'indique son nom, *cha'chak*, «appel de la pluie»²²⁹.

La première mention du *cha'chak* remonte au milieu du XIX^e siècle dans un article publié par Juan José Hernandez, homme politique yucatèque originaire de Valladolid. Il ne nous dit rien de la cérémonie mais la mentionne parmi d'autres dont certaines ont aujourd'hui disparu :

«Le *kuch*, le *tich*, le *chachak* et le *pochob* ainsi que beaucoup d'autres pratiques supersitieuses de

nos Indiens se conservent encore en vogue dans les villages de l'intérieur, de la même manière qu'avant la conquête».

Il cite ensuite Balam, le gardien jaguar, vénétré protecteur des villages et de la forêt :

«Les *nawals* et les *sastuns* n'ont pas perdu avec elles [ces pratiques supersitieuses] leur crédit et Balam, dieu de la forêt, reçoit la fumée de l'encens de copal que brûlent ses adorateurs²³⁰...»

Aujourd'hui encore, les Yucatèques non mayas connaissent les cérémonies des Mayas et les plus curieux d'entre eux y ont participé, même si, pour eux, ce sont des superstitions.

Les descriptions sont cependant souvent absentes ou trop générales pour savoir de quelle pratique il s'agit. Ainsi, l'un des traits les plus représentatifs de cette cérémonie, l'imitation par des hommes ou des enfants du chant de plusieurs espèces de grenouilles, ne figure pas dans les descriptions coloniales²³¹.

229 On trouve aussi souvent dans la littérature la forme *ch'a chak*, «prendre, puiser, apporter la pluie» (cf. supra, note 183).

230 Juan José Hernandez «Costumbres de las indias de Yucatan», 1846. Je traduis le terme *brujo* par «nawal», homme doué du pouvoir de métamorphose, terme plus approprié que celui de «sorcier».

231 Il y a, cependant, la page 31 du *Codex de Madrid* qui représente quatre grenouilles associées aux quatre points intercardinaux (ou cardinaux) et encadrant un Chak central mais nous ne pouvons déduire de cette image le rituel d'aujourd'hui (cf. supra).

- 232 Nous avons mentionné la proposition de Thompson lisant *hanlikol* dans un document préhispanique. Le terme apparaît dès 1565 dans une cérémonie de guérissage à Chemax (cf. Nancy Farriss, *Maya society under Colonial Rule : The Collective Enterprise of Survival*, 1984, p.507, note 7).
- 233 Notamment dans les villages de Tinum et de Tenabo (canton [municipio] de Tenabo).

En outre, bien que le *cha'chak* soit probablement un terme ancien, il ne figure pas dans les dictionnaires.

Il semble donc que cette cérémonie existait depuis longtemps mais que son nom et ses principales caractéristiques ont échappé aux différents observateurs qui nous ont décrit les rituels agricoles des Mayas alors que d'autres, tels que le *tupk'ak'*, le *hanli kol*²³², le *tich'* (ce dernier a aujourd'hui disparu) nous ont été transmis et, sans Juan José Hernandez, nous ne connaîtrions pas son nom avant le début du XX^e siècle où les descriptions commencent à affluer.

En ce qui concerne son contenu, on verra que les multiples formes impliquent des recompositions successives notamment au cours du XIX^e siècle. Ces «bricolages» ont vraisemblablement été l'œuvre des faiseurs ou chamanes mayas opérant clandestinement lors de la seconde moitié du XIX^e siècle, dans les années qui suivirent la Guerre des Couleurs. En effet cette guerre a vu, avec la séparation du Yucatan en deux entités politiques distinctes, l'émergence de nouvelles formes d'organisation sociale et une recomposition du paysage mythique (récits, vécus, rituels...).

Aujourd'hui, sur le territoire de l'état mexicain du Quintana Roo, il existe d'ailleurs des cérémonies différentes ne portant pas le nom du *cha'chak* alors que d'autres rituels, tel le *tup k'ak'* ou le *hanlikol*, ont conservé leur nom.

Les données que nous avons recueillies dans la région occidentale du Campêche font aussi état de noms différents²³³.

Quelle était la nature de l'ancienne cérémonie du *cha'chak* ? En l'absence de documents, nous ne pouvons pas trancher et si nous voulons comprendre quelque chose à son histoire, il nous faut examiner les documents qui concernent des cérémonies équivalentes, associées aux vencêtres Pluie et au maïs après la conquête.

Ainsi, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, il existait des cérémonies autour du feu rythmant l'ensemble de la saison des pluies associées à des pratiques aussi diverses que :

- 1) un rituel associé au brûlis et dédié à Itsam et aux Chak ;
- 2) un rituel guerrier ;
- 3) un rituel d'année nouvelle ;
- 4) un rituel de descente d'ancêtre mythique.

Certes, tous ces rituels avaient des relations avec Pluie mais c'est parce que Pluie, en sa qualité de premier ancêtre présidant au maïs, préside à tout le cycle agricole. Aujourd'hui encore, il est possible, bien que très peu de gens le fassent, de réaliser une cérémonie différente à chaque étape du cycle agricole.

De plus, toutes les cérémonies agricoles comprennent un certain nombre de traits communs tels que la fabrication de pains de maïs, la réalisation d'offrandes et de chants, la descente, le séjour et le retour de vencêtres dans l'espace rituel... Il est donc souvent difficile avec des descriptions très fragmentaires de pouvoir discerner à quelle cérémonie nous avons affaire.

Quelques rituels peuvent cependant être mis en relation d'une manière plus précise avec des cérémonies mayas préhispaniques et il est alors possible de «lire» le travail de transformation qui a été réalisé.

Nous avons fait ce travail pour le *tup k'ak'*. On peut aussi le réaliser pour les fêtes patronales : ces fêtes peuvent être mises en relation, bien qu'aujourd'hui elles s'effectuent à des dates différentes suivant les communautés, avec la grande fête de la nouvelle année ainsi qu'avec divers sacrifices issus de la tradition espagnole : la corrida, la mise à mort du cochon... (cf. tomes 4, 5 et 6)

Mais il est difficile de trouver un antécédent au *cha'chak* tel qu'il se réalise aujourd'hui. S'il existait une grande fête communautaire au moment de la sortie des premières pousses de maïs, elle n'a pas été transmise dans les documents que nous possédons. Les choses se compliquent encore lorsque l'on sait que la date du *cha'chak* varie suivant les régions : dans certains villages²³⁴ de la région orientale, on le réalisait encore, il y a quelques décennies, en août-septembre, après le *k'ex* ou cérémonie de la nouvelle année agricole. Cette période correspondait à une autre période critique de la maturation du maïs : le moment où se forment les épis.

Un récit d'inspiration chrétienne nous raconte l'histoire du premier *cha'chak* (corpus, texte 65) :

Un paysan se promène dans son jardin en forêt et il constate que ses épis sont en train de se dessécher.

Nous sommes donc en août-septembre, période qui aujourd'hui ne correspond plus à celle du *cha'chak*.

Ce paysan connaît l'existence du dieu (sic) Chak mais personne ne lui a encore fait une cérémonie.

Il allume un feu et s'y assied en compagnie d'un chien.

On retrouve l'association d'origine préhispanique entre le chien, le feu et la sécheresse bien que le chien n'ait pas ici de fonction rituelle.

Il se met alors à prier et au matin la pluie tombe, éteignant le feu.

Chak vient donc de réaliser la première extinction du feu, ou *tup k'ak'* et le paysan le premier appel de la pluie, ou *cha'chak*. Il devient ainsi le premier faiseur ou chamane.

Ce récit recueilli vers 1980 à Pixoy dans la région orientale fait référence au *tup k'ak'* comme élément principal du rituel de Pluie mais nous apporte très peu de précisions sur la nature de ce premier rituel.

Quelques documents coloniaux un peu plus détaillés vont nous permettre de réaliser une esquisse d'analyse comparative :

le premier document est un document de l'Inquisition espagnole chargée de réprimer les pratiques «idolâtres» et décrit une cérémonie destinée à faire tomber la pluie. Il date de 1787²³⁵:

I. UN APPEL DE LA PLUIE À LA FIN DU XVIII^e SIÈCLE²³⁶

Au milieu d'une vieille milpa (un espace anciennement cultivé où la forêt avait commencé à repousser) a été défriché puis balayé un terrain de forme

²³⁴ Données recueillies à Chichimila.

²³⁵ Ces documents ont été publiés par Eva Uchmany de la Peña, (corpus, texte 62). La fin du XVIII^e siècle clôtüre une relative période de prospérité pendant laquelle les Mayas ont pu recomposer un certain nombre de leurs pratiques et ouvre une période, plus conflictuelle, marquée notamment par les conflits à propos de la terre et qui aboutira à la Guerre des Couleurs (*Guerra de Castas*) du milieu du XIX^e (cf. Michel Boccara, *Au temps du renard hypocrite*, 1991, pour plus de précisions).

²³⁶ Je cite ici un des témoignages. On se reportera au texte 62 du corpus pour les variantes issues des autres témoignages.

237 Le texte dit «vente varras».

238 arrobe : mesure d'environ 22 kilogrammes.

239 Variété très piquante

ovale d'environ 24 mètres de circonférence²³⁷. Sur ce terrain on a planté des poteaux avec des liens tendus entre eux...

Le récit décrit alors les nourritures et ingrédients du repas cérémoniel :

«... et neuf ou treize Calebasses de la boisson qu'ils appellent *saka'* que l'on fait avec le maïs, deux arrobes²³⁸ (...) de la boisson que l'on appelle *pitarilla* et que l'on fabrique avec l'écorce d'un arbre qu'on appelle *balche'* ainsi (qu'avec) du miel d'abeille et qui enivre lorsqu'on en boit trop ; deux grandes marmites de cuisine ; huit poules de Castille, une pelle de pâte de maïs et trois grandes Calebasses de cette boisson appelée *pozole* que l'on fait avec le maïs, un morceau d'écorce de l'arbre que l'on appelle *habin* et un morceau de copal brûlé, deux paniers, l'un contenant quatre arêtes de poisson et des piments que l'on appelle *escurre*²³⁹ et l'autre vide ainsi que deux spathes de maïs avec du copal»

La description de l'espace rituel et des offrandes concorde assez bien avec les cérémonies actuelles mais il est difficile d'identifier de quel type il s'agit car les principaux éléments du rituel ne sont pas décrits.

On nous dit cependant quelques mots de la finalité du rituel : il s'agit d'appeler les nuages afin qu'ils viennent irriguer les jardins de maïs qui sont asséchés.

Ce détail correspond précisément à une des fonctions de l'appel de la pluie matérialisée par un geste rituel : avec les lianes *x-tabka'anil* attachées aux quatre

coins de l'autel (qui pourraient être les liens tendus entre les poteaux décrits ci-dessus), on appelle les nuages dans lesquels se trouvent les Chak et leurs chevaux.

L'officiant un Maya métissé de noir (*Indio pardo*) est appelé *payha'** c'est-à-dire «l'appelleur d'eau». Aujourd'hui je n'ai pas recueilli ce nom mais il pourrait être encore employé. On appelle aussi *payab*, «appel», les lianes mentionnées ci-dessus qui contribuent à faire descendre la pluie.

Tous ces éléments, et notamment la date de fin juillet-début août indiquée par le document, permettent de rapprocher cette cérémonie d'un appel de la pluie d'aujourd'hui mais les éléments du rituel et son nom peuvent cependant être très différents.

Une description plus détaillée et datant du milieu du XIX^e siècle (*cf. infra*) montrera que le même cadre peut comporter des séquences rituelles distinctes.

Une autre description, datant de 1813, soit à peu près de la même période, ajoute d'autres détails à notre tableau comparatif. Le document n'est cette fois-ci pas un compte rendu d'Inquisition mais la description faite par un curé espagnol du village de Yaxcaba, Granado Baeza (corpus, texte 63). Ce village est situé dans une région que je connais bien et dans laquelle j'ai assisté à de nombreux *cha'chak*.

2. LE TICH' DE YAXCABA AU DÉBUT DU XIX^e SIÈCLE

Le nom de ce rituel est le *tich'* que notre curé traduit par «oblation» ou «sacrifice» et que les premiers dictionnaires traduisent par «élever», dans le sens

d'offrir en élevant, «louer». On a vu que ce terme était aussi mentionné avec celui de *cha'chak*, dans le texte de Juan José Hernandez datant de 1845. Il s'agit donc bien d'une cérémonie distincte de notre appel de la pluie.

Pio Perez²⁴⁰, érudit et historien yucatèque, contemporain de notre curé, indique qu'il s'agit «d'un sacrifice ou d'une cérémonie que les Indiens réalisaient avant de récolter pour se rendre propice le génie de la forêt». Granado Baeza donne aussi comme équivalent espagnol *misa milpera*, «messe de la milpa».

Sur une structure faite de branches surélevées, on verse tout d'abord du vin d'écorce, ou *balche'*, dans le bec d'un dindon avant de le sacrifier.

Il décrit ensuite les pains à plusieurs couches farcis de haricots qui s'appellent *kanlahuntas* «quatorze couches» et dont le mystère ne lui a pas été révélé.

Ces éléments correspondent assez bien à ce que nous avons observé dans les appels de la pluie contemporains. Le rituel du sacrifice du dindon est identique, pour ce qui en est décrit, à certains sacrifices observés²⁴¹, et les pains rituels à plusieurs couches sont aussi offerts sur l'autel. Le chiffre de quatorze (*kanlahuntas*) est différent du nombre de couches dont sont faits les pains dans les cérémonies que nous connaissons : treize pour les pains les plus gros mais seize dans la description de Rejón Garcia (cf. infra). Cependant le principe reste le même.

Dans la plupart des cérémonies, aux couches de haricots se superposent des couches de graines de courges moulues (*sikil*) mais il arrive qu'elles ne figurent pas. La séquence décrite par notre curé n'est donc pas atypique.

Dans notre document, les vencêtres invoqués sont appelés Pahahtun.

Le Pahahtun est apparemment un autre nom de Chak et le curé identifie chacun d'eux à une couleur et à un saint spécifique.

Dans une prière recueillie pour un *hanli kol*, ou repas de la milpa à Chan Kom en 1930, les Pahahtun sont appelés Pawatun, associés aux couleurs cardinales et aux quatre coins du ciel et identifiés à des divinités, ou vencêtres de la forêt (*kuil kaax*). Mais, d'après les chamanes de Chan Kom, il s'agit d'un autre nom des Chak²⁴². Barrera dans son édition du *Folklore de Yucatan*²⁴³ analyse l'étymologie de ces vencêtres et montre que l'élément *pa* peut être mis en relation avec la racine *pa'* «rompre, défaire» que l'on retrouve d'ailleurs dans *pa'ik'*, «défaire, rompre l'énergie vitale», l'étape finale du *cha'chak* (cf. infra § 8), mais peut aussi être relié à *pa'a'* qui, dans le vocabulaire colonial, a pour sens «contenant d'eau».

Le nom entier pourrait être descriptif de l'action des Chak et signifier «celui qui déverse les pierres précieuses», *tun*, «pierre précieuse», étant ici un équivalent symbolique de pluie.

On se trouverait donc dans une situation classique où les Chak sont désignés par certaines de leurs qualités comme dans l'expression *ah Hoyabob* «les Irrigateurs», ou *ah Hatsa hailoob* «les Frappeurs d'eau».

Le *balche'*, le vin d'écorce maya, est appelé *yaxha'*, première eau, et le curé explique que c'est cette liqueur que Dieu le père, après avoir dit la première messe et être monté au ciel avec Marie très sainte, a laissée

²⁴⁰ Juan Pio Perez, *Diccionario de la lengua maya*, 1866-77. On notera que Pio Perez ne connaît apparemment pas le *cha'chak* puisqu'il ne le mentionne dans aucune de ses œuvres.

²⁴¹ Don Tono de Tabi, de don Max de Sanahkat et de don Pil de Tekoh procèdent notamment ainsi avec des poulets. Bien sûr, notre document n'entre pas suffisamment dans le détail pour pouvoir analyser si on peut l'identifier plus précisément avec telle ou telle variante. Pour une étude contemporaine de ces variantes, cf. corpus, doc. 69.

²⁴² Cf. Robert Redfield et Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom...*, p. 116, 343-44 et 54-55.

²⁴³ Cf. Daniel G. Brinton, *El Folk-lore de Yucatan*, 1976 pp.38-41. Signalons l'interprétation de Jean Genet qui identifie Chak Bakab et Pawatun à trois séries de divinités associées chacune à un niveau de l'axe vertical (cf. *Relation des choses du Yucatan de Diego de Landa*, édition et traduction de Jean Genet, 1928-29, note 282).

244 Cette expression de *misa milpera* ou «messe de la milp»a était, à en croire les documents d'archives, assez répandue au XVIII^e siècle, cf. Nancy Farriss, *Maya society under Colonial Rule : the Collective Enterprise of Survival*, 1984, note 7, p. 507.

aux quatre Pahahtun. On trouve ici un bel exemple de réinterprétation en termes chrétiens d'éléments rituels mayas.

D'ailleurs, le terme de messe de la milpa²⁴⁴ employé par notre curé pour qualifier la cérémonie du *tich'* ne doit pas être négligé. Une tendance des cérémonies actuelles vise précisément à reproduire certains aspects du rituel de la messe et à les intégrer à des éléments mayas (cf. *infra*).

Un détail de cette description rappelle d'ailleurs la communion et se retrouve dans un *cha'chak* que j'ai observé à Xocen ; il est caractéristique des cérémonies de cette région : le prêtre maya applique une calabasse pleine de boisson sur la bouche des différents assistants agenouillés.

En conclusion, même si on trouve dans cette description davantage d'éléments communs avec le *cha'chak* que dans celle de 1787, il ne s'agit pas d'un appel de la pluie mais d'un *tich'* que Juan José Hernandez, dans son texte de 1845, différencie du *cha'chak*. Il n'y a d'ailleurs mention ni du *tup k'ak'*, ni du chant des grenouilles. L'époque de la cérémonie nous est donnée par Pio Perez : elle aurait lieu avant la récolte. Cela la situerait autour de août-septembre, soit à l'une des dates possibles pour les appels de la pluie.

3. RITUEL DES QUATRE PÈRES PLUIE, MILIEU DU XIX^e SIÈCLE.

Une autre cérémonie a lieu une quarantaine d'années plus tard vers 1850, probablement à la charnière de la Guerre des Couleurs. Nous l'avons déjà décri-

te dans notre analyse du *tup k'ak'* (cf. supra, ch.5). Elle présente des analogies avec ce rituel, devenu aujourd'hui une étape du *cha'chak*, mais la description est suffisamment précise pour que l'on voie des différences très nettes avec les actuels rituels de *cha'chak*.

Bien sûr, les *cha'chak* présentent aussi des différences importantes suivant les régions, les chamanes, les groupes organisateurs. Mais ici, la date de réalisation et l'élément central du rituel indique qu'il s'agit d'une autre étape du cycle rituel, vraisemblablement celle qui préside aux semailles.

On y trouve cependant l'évocation des quatre pères Pluie, l'autel quadrangulaire fait de branchages, le *balche'*, éléments qui figuraient aussi dans les cérémonies précédentes.

On discerne bien avec ce document le problème fondamental, d'un point de vue comparatif, des descriptions auxquelles nous avons affaire dans nos textes : si elles restent vagues, elles paraissent décrire des cérémonies identiques à celles d'aujourd'hui. Dès qu'elles entrent dans le détail, des différences apparaissent.

Nous rencontrerons ce même problème pour bon nombre de descriptions contemporaines, souvent trop générales pour que l'on puisse en analyser les variantes.

Dire que les quatre pères Pluie sont représentés et qu'ils sont associés aux quatre points cardinaux ne nous indique pas par exemple si les Pluie sont à pied ou à cheval, s'ils sont debout sur l'autel, debout au sol ou accroupis sous l'autel.

De même on ne sait pas toujours quel est le circuit cérémoniel : dans quel sens ils tournent et si le circuit est circulaire ou croisé.

LE *CHA'CHAK* AU XX^e SIÈCLE

C'est au début du XX^e siècle que nous obtenons les premières descriptions de *cha'chak*.

Le premier récit est celui de Rejón Garcia, excellent informateur, qui nous a déjà donné notamment une précieuse description du *loh corral*, rituel de H-wan tul (cf. tome 4).

L'auteur (cf. corpus, texte 67) met en scène un dialogue entre un curé et le gérant d'une ferme. Celui-ci demande au curé la permission de réaliser un *ch'a chaak*²⁴⁵. Le gérant essaye de convaincre le curé et lui décrit la cérémonie en ces termes :

«Mais, Monsieur, quel mal y-a-t-il à ce que se réunissent quelques personnes et qu'ils construisent une claie de branchages sur laquelle ils mettront une croix ? Et qu'ils préparent la nourriture dans laquelle entrera en premier lieu le *x-waklahuntas* qui est un pain composé de seize couches sur lesquelles on effrite alternativement de la graine de courge, du haricot et des *ibes*²⁴⁶ ? Et dans lequel intervient aussi le *hool*, «la tête»²⁴⁷, et le *omsicil*, «le ragoût de graines de courges»²⁴⁸. Pendant que cela cuit dans de larges *pib* ou fours souterrains préparés par avance, le *h-men...* appelle les vents, appelle la pluie, la conjure de venir humidifier la terre assoiffée et il dit d'autres choses encore, pendant que l'on procède à la cuisson des abondantes victuailles que l'on doit distribuer ; et pendant ce temps, ses aides accroupis et faisant de petits sauts sur la pointe des pieds imitent les gre-

nouilles de toutes sortes, et l'on écoute leurs chants, des notes aiguës du crapaud vert aux notes graves du *wo much*».

Un des éléments essentiels du *cha'chak* apparaît pour la première fois : l'imitation des grenouilles et de leurs chants. Deux espèces sont citées : la grenouille verte ou *yax much* et le *wo much*. Mais d'autres, nous dit Manuel Rejón Garcia par l'intermédiaire du gérant, sont aussi mises en scène.

Les pains à plusieurs couches sont décrits, comme dans le récit du curé de Yaxcaba au siècle dernier, mais cette fois-ci l'alternance des couches de haricots (deux variétés) et de graines de courge correspond aux pains dont j'ai pu observer et filmer la fabrication.

Cependant si l'on peut identifier un *cha'chak*, on ne peut pas en faire une analyse comparative car de nombreux éléments sont omis.

Thomas Gann, étudiant les Mayas yucatèques un peu après Alfred Tozzer (dans les années 1910) nous donne la première description faite par un ethnologue. Il étudie aussi un groupe qui habite dans l'actuel état de Belize (ancien Honduras britannique), les Mopans, très proches voisins des Yucatèques :

«Ils réalisent, nous dit Gann, quatre cérémonies principales (j'ajouterai «en relation avec la milpa» car Gann n'inclut pas ici les fêtes patronales) une au moment des essarts, une seconde au moment des semailles, la troisième pendant le mûrissement du maïs, le *cha'chak*, et la quatrième au moment de la récolte. La plus importante est notre *cha'chak*».

- 245 On notera la forme *ch'a*. La seconde partie du nom, *chaak* pour *chak*, est une variante libre. A Tinum (région 10, état de Campêche) on ne connaît pas le *cha'chak* mais on réalise une cérémonie *ch'a ha'*. Je ne l'ai pas observée mais j'en ai obtenu, lors d'une visite en août 1989, le récit suivant : Les villageois emmènent en procession le saint dans la milpa et, là, les *resadoras*, c'est-à-dire celles qui récitent et chantent les prières catholiques du village, chantent et prient. Puis on distribue nourriture et boissons fraîches et on revient au village. Il s'agit d'un rituel très proche de celui des neuvaines réalisées, au Yucatan, dans les maisons mais qui peuvent aussi précéder un *cha'chak* (cf. corpus, doc. 66).
- 246 Sorte de haricots blancs comparables aux lingots ou *mojettes* vendéens.
- 247 Il s'agit soit d'un plat à base de tête soit d'une forme abrégée de *holche'* qui se traduit par «prémices».
- 248 *Omsikil* est un plat classique réalisé à base d'une sauce aux graines de courge et que l'on appelle en espagnol *pibian*. Selon mes observations, il n'entre plus dans la préparation de la nourriture du *cha'chak*.

249 Ce suspensoir est aussi décrit dans le document de 1787 (cf. corpus, texte 62).

Il fait une description assez détaillée de la préparation de la nourriture et de l'espace rituel accompagnée d'un dessin de l'autel (cf. texte 68).

L'espace rituel est circulaire et mesure environ huit mètres (25 pieds) de diamètre ; il est défriché et on y construit deux huttes rudimentaires couvertes de palmes.

L'autel est couvert d'un arc de *habin* et environ douze Calebasses dans leurs suspensoirs (*chuyub*) y sont placées. Trois de plus sont suspendues à une corde unissant un des côtés de l'autel à un pilier situé quelques mètres plus loin.

Cette description de l'autel est suffisamment précise pour reconnaître une structure commune et des variantes significatives avec les cérémonies que j'ai pu observer. Voici ces variantes :

- L'autel est construit à l'intérieur d'une hutte rudimentaire au lieu d'être édifié en plein air ;

- trois Calebasses sont suspendues sur une liane qui est probablement une liane racine du ciel, mais Gann ne nous donne ni son nom ni sa fonction. Dans ce cas, on a une combinaison de deux manières de placer les Calebasses : sur les lianes racines du ciel (cf. cérémonie de don Pil, [Uahtunil], corpus, doc. 69) et installées dans un grand suspensoir (*peten*) au-dessus de l'autel (ce qui est la forme généralement observée²⁴⁹) ;

- la description des pains permet aussi de noter une autre variante : les pains à plusieurs couches sont de préférence farcis avec des graines de courge et, lorsqu'il n'y en a pas, avec des haricots. Trois types

de pains sont décrits, les *tutiwa*, ou pains à plusieurs couches farcis de graines de courge (nom toujours en usage aujourd'hui), les *buliwa* (de *bul* «haricots»), ces mêmes pains farcis, mais aux haricots, et les *yokwa* («pains de pied») boules de pâte de la taille d'une balle de tennis, farcies en leur centre de *sikil* ou graines de courge moulues. Ce troisième type de pain n'existe pas dans les cérémonies observées et est remplacé par d'autres pains comme les *yaxche' wa* ou les *baesa wa*, pains-géomydés (cf. ch. 2, § 5.5).

Gann insiste également sur la nécessité que tout ce qui est utilisé dans le rituel soit frais et neuf, ce qui correspond à la catégorie de *suhuy* essentielle à la symbolique de Pluie.

Enfin, l'autel est détruit par le feu, ce qui est un détail inédit que je n'ai observé nulle part.

Mais ce *cha'chak* ne comporte pas l'épisode de l'imitation des grenouilles, décrit pourtant par Réjón Garcia. Il est vraisemblable qu'il ne figurait donc pas dans la cérémonie observée par Gann, soit que ce détail n'appartenait pas aux rituels des régions étudiées par Gann ou encore qu'il s'agissait d'un *cha'chak'* trop court (il dure, à en juger par la description, deux jours mais sans veillée rituelle, la première journée étant une journée de préparation), pour permettre de représenter l'ensemble des éléments rituels. En effet j'ai observé un *cha'chak* abrégé ne durant qu'une seule journée et qui ne comportait pas de chant de grenouille (cf. *infra*, § 7, à Xocen).

La description de Robert Redfield et Alfonso Villa Rojas est, comme sur bien d'autres sujets, le document le plus complet que nous possédions et le rituel

décrit est dans ces grandes lignes celui que nous pouvons observer aujourd'hui.

Il permet, à soixante ans d'intervalle, de montrer la stabilité et la continuité de ces pratiques²⁵⁰.

A Chan Kom, le *cha'chak* n'a pas lieu tous les ans mais uniquement si la sécheresse est très forte. Or, bien que la plupart des villages que nous connaissons réalisent un *cha'chak* chaque année, et même, généralement, plusieurs²⁵¹, il y a cependant des communautés où on ne réalise la cérémonie qu'en cas de sécheresse particulière, c'est le cas notamment à Tihosuco.

A Chan Kom, la cérémonie a lieu fin août au moment où les épis commencent à se former, soit à la seconde des dates possibles.

La cérémonie commence par la préparation de l'espace cérémoniel et l'érection de l'autel mais on ne construit pas de huttes.

Puis a lieu à midi la recherche de l'eau *suhuy*. On assiste alors à la première veillée et pendant toute la durée du rituel aucun homme ne pourra avoir de contact avec une femme.

Le second jour est consacré à une chasse au cerf après que le *h-men* ait indiqué avec son cristal divinatoire la direction où le trouver.

Le troisième jour a lieu la préparation du repas rituel et la descente des pères Pluie.

Quatre jeunes garçons jouent les grenouilles, attachés à quatre poteaux. Dans d'autres villages, X-Kopteil, Santa Maria, précisent les auteurs, quatre autres garçons jouent des ortalides chacamels²⁵².

Un homme, un des plus âgés des participants, représentant le Chak principal, *kunku*²⁵³ Chak, est transporté par quatre hommes au tronc du ciel, sa résidence, situé à environ huit mètres à l'est de l'autel où, avec une machette de bois et une gourde il va jouer le père Pluie. Dans d'autres villages, précisent les auteurs, ce sont quatre hommes qui incarneront quatre pères Pluie avec machette et gourde et qui danseront autour de l'autel en réalisant neuf rotations.

Enfin l'offrande est consommée par les vénétrés et la partie matérielle du repas est mangée par les participants en commençant par *kunku* Chak et les grenouilles.

Quant aux cérémonies auxquelles j'ai assisté, j'en ai décrit certaines dans les films qui figurent dans le corpus (doc.47, 66 et 69). La description la plus détaillée est celle d'une cérémonie réalisée par don Tono en 1986, augmentée du rituel du *tup k'ak'* réalisée en 1990.

Dans le cadre de ce chapitre, j'analyserai les aspects fondamentaux de cette cérémonie.

250 Cf. Robert Redfield et Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom...* p.138-43. Comme je la décrit en détail ci-dessous, je n'ai pas jugé bon de la reproduire dans le corpus.

251 La «règle» rarement respectée serait, d'après plusieurs informateurs, de réaliser un *cha'chak* à chaque point cardinal et un dernier au centre. J'ai vérifié la réalisation des quatre *cha'chak* cardinaux à Tabi et plus couramment la réalisation de deux ou trois cérémonies. On peut aussi réaliser un petit rituel pour un groupe de paysans qui se rapproche alors d'un *hanli kol* cérémonie dont le caractère est plus privé que public.

252 L'ortalide chacamel est un oiseau qui se met à chanter, à minuit ou à midi, lorsque la pluie va tomber très fort (cf. corpus, texte 98).

253 Probablement dérivé de la racine *kun* «hechizar» (jeter des sorts).

**TABLEAU DES ETAPES
DU CHA'CHAK²⁵⁴**

Avant le *cha'chak*, une série de neuvaines ou rogations (généralement neuf), est réalisée, la dernière se terminant le premier jour du *cha'chak*. On peut considérer ces neuvaines comme faisant partie de la cérémonie de la pluie et c'est pourquoi j'en ai fait figurer une séquence dans le film. On notera qu'il arrive aussi à don Tono de donner au *cha'chak* tout entier le nom de rogations. D'autre part, tout au long de la cérémonie, des offrandes d'eau de maïs (*saka'*) ont lieu, en général neuf ou treize.

²⁵⁴ La base de cette description est la cérémonie réalisée par don Tono (corpus, doc.66). On se reportera au film *Variations sur un thème de pluie* (cf. corpus, doc. 69) pour d'autres versions.

Première journée	Deuxième journée
<p>1 Préparation de l'espace rituel :</p> <ul style="list-style-type: none"> - déboisement et désherbage, - fabrication de l'autel, le <i>kanche'</i>, - recherche de tiges sèches de <i>tahonal</i> (cf. Glossaire). <p>2 Recherche de l'eau <i>suhuy</i>. Cette étape se réalisait autrefois. Comme je n'ai observé cette étape dans aucun des <i>cha'chak</i> auxquels j'ai assisté, il est possible qu'elle ait disparu aujourd'hui (cf. <i>supra</i>, ch.3).</p> <p>3 Fabrication du <i>balche'</i>. Le <i>balche'</i> est mis à fermenter pour être consommé le troisième jour.</p> <p>4 Chant du <i>balche'</i>.</p> <p>5 Chasse rituelle. Cette chasse peut être précédée d'un rite divinatoire.</p> <p>6 Le faiseur désigne ses aides.</p> <p>7 Premier chant de la pluie.</p> <p>8 Première veillée et deuxième chant de la pluie.</p>	<p>9 Suite de la préparation de l'espace cérémoniel et fabrication des instruments cérémoniels (armes des Chak, cigarettes, <i>peten</i>, c'est-à-dire un cercle de lianes tressées sur lequel reposeront lesalebasses de <i>saka'</i> et de <i>balche'</i>).</p> <p>10 Préparation du repas du <i>tup k'ak'</i>, «l'extinction du feu».</p> <p>11 Veillée et troisième chant de la pluie, puis poursuite du Kanchik/Kulub chak, le Coati fertile/ père Pluie raton laveur (cf. <i>supra</i>) et <i>tup k'ak'</i>.</p> <p>12 Repas du <i>tup k'ak'</i>.</p>

Troisième journée

13 Sacrifice des poulets.

Début de la distribution du *balche'*.

14 Préparation de la nourriture : fabrication du *kol* (bouillie de maïs au roucou et des pains cuits ensuite en *pib* (four souterrain)).

15 Quatrième chant de la pluie, première procession à l'autel du *holche'*²⁵⁵, à l'est de l'autel principal, dédiée aux pères Pluie les plus puissants.

Pause d'une heure.

(On attend que les *vencêtres* prennent l'offrande du *holche'*)

16 Cinquième chant de la pluie – deuxième procession à l'autel du *holche'* et repas des Chak et des grenouilles.

17 Croix-signement des participants.

18 Distribution de la nourriture et repas rituel.

19 *Pa'ik'* : déconstruction de l'espace cérémoniel.

II. PRÉVOIR

Prévoir est une activité essentielle de l'homme, quelle que soit la société à laquelle il appartient.

En tant que catégorie religieuse et philosophique, elle est liée à une certaine conception du temps : situé dans le moment présent, l'homme perçoit un avant et un après, nous disons aujourd'hui un passé et un avenir. La grammaire insère cette temporalité dans le temps des verbes mais ce temps n'est pas toujours la catégorie fondamentale. L'aspect, c'est-à-dire le temps porté par l'action ou encore le temps relatif à l'action, peut prendre le pas sur le temps linéaire attaché au sujet qui réalise l'action.

Distinguer si une action est accomplie ou inachevée devient alors plus important que de savoir quand elle commence et quand elle finit.

Mais les catégories du temps mythique compliquent encore cette temporalité en introduisant la notion de cycle et de retour : un événement passé peut faire retour dans le futur.

Le temps alors a une valeur relative, propre au sujet qui le vit mais celui-ci, lors d'activités que nous qualifions de mythiques, peut sortir de son corps présent et retrouver le temps absolu de l'événement primordial, dont le moment vécu présentement est la répétition.

C'est fondamentalement le rôle des vécus mythiques, qu'ils soient contrôlés ou accidentels.

La société maya yucatèque a considérablement développé la prévision tant dans le domaine savant

²⁵⁵ *Holche'*, littéralement «la tête de l'arbre», peut se traduire par *primicias*, «prémices».

256 Cf. corpus, texte 67.

avec l'élaboration de l'écriture glyphique que dans le domaine populaire avec la mise au point de différentes techniques de divination.

Dans le chapitre 2 consacré aux métamorphoses de Chak, j'ai décrit l'importance du minéral sous la forme de pierre divinatoire, véritable ancêtre mythique au service du chamane et qui lui révèle les récurrences du temps mythique dans le temps réel.

«Voir» dans une pierre lumineuse, un *sastun*, c'est, grâce à l'aide d'un vénétre, se projeter dans le temps mythique, assister à la matrice de l'événement et la voir ensuite se dessiner en un point du présent.

Ainsi, par exemple, localiser un enfant ravi dans une grotte est tout à la fois un phénomène mythique faisant intervenir des états mythiques de connaissance et une connaissance précise de la localisation, des lieux sacrés où, de manière constante, se produisent de tels enlèvements.

Suivant la personnalité des chamanes, c'est telle ou telle composante du savoir qui sera mise en avant.

Cette activité de prévision est essentielle pour la cérémonie de la pluie.

En effet avant de faire venir la pluie, il faut la prévoir. Un bon chamane se caractérise d'abord par son aptitude à prévoir la pluie, ensuite par sa capacité à la faire venir.

Don Lino, le célèbre chamane de la région centrale qui vivait au début de ce siècle (cf. corpus, textes 73, 76, 77 et 96) lorsqu'on le met au défi de faire venir la pluie en mars, en pleine saison sèche, commence par interroger les pères Pluie :

– La pluie peut-elle tomber ?

Si la réponse est oui, alors on peut commencer la cérémonie. Si les Chak refusent, c'est inutile.

Plusieurs techniques de prédiction sont utilisées lors des *cha'chak* :

1. Tout d'abord l'usage des pierres divinatrices, *sastun* et *batab ik'*, et ce pour différentes opérations :

– déterminer l'endroit où se trouvent les animaux à chasser (cf. étape 5 de la première journée),

– localiser la nature et la direction des nuages de Pluie,

– détecter une faute rituelle (présence d'une personne étrangère, une femme par exemple...).

2. L'écoute du chant des grenouilles.

3. Le *bolon ixim* ou divination à l'aide des grains de maïs pour choisir les pères Pluie.

Il est aussi des techniques s'appliquant en amont du *cha'chak* mais qui l'influencent. Manuel Rejón Garcia, dans sa mise en scène du dialogue entre le gérant et le curé, les mentionnait déjà :

4. Ce sont d'abord les *cabañuelas* ou *xok k'in* («lire ou compter les jours») divination d'origine européenne et qui consiste à prédire le temps de l'année en se basant sur le temps de certains jours du mois de janvier²⁵⁶,

5. et ensuite l'observation de différents signes célestes et météorologiques (les différentes «couronnes» de la lune ou du soleil), du vol de certains oiseaux ou du comportement de certains animaux, de certaines espèces végétales... (cf. textes 98 et 99).

Nous allons détailler le *bolon ixim* car cette technique est exemplaire de la combinaison des deux modes de connaissance, le savoir lyrique et le savoir studieux (cf. *supra*, ch 4).

Le *bolon ixim*

Il s'agit d'une technique d'origine préhispanique mentionnée dans le *Popol Vuh*, livre mythique des Mayas quichés, et décrite au début du XVII^e siècle par Sanchez de Aguilar²⁵⁷. Don Fulgencio, chamane de Yaxcaba, m'a permis de filmer une de ces séances (corpus, doc. 72).

J'ai observé pour la première fois cette technique en 1980, à Aku, ranch situé sur le chemin de Tabi à Yaxcaba, lors d'un *cha'chak* réalisé par don Canas, le gendre du mythique don Lino.

Dans cet exemple particulier, la divination avait pour but de vérifier qu'aucun mauvais augure ne venait oblitérer le choix de telle ou telle des personnes incarnant les Chak mais il est possible que dans d'autres cérémonies le *bolon ixim* permettait de choisir les Chak.

Dans la région orientale, en effet, cette désignation est cérémonielle et les fonctionnaires rituels travaillent avec les pères Pluie qu'ils sont censés représenter (corpus, texte 55).

Un véritable rapport social est ainsi établi entre le vencêtre et son représentant sur terre et la divination fonde cette relation.

La divination n'est pas une opération qui se borne à lire le réel, elle intervient dessus : toute «lecture» est interprétation. Ce principe moderne de l'hermé-

neutique est déjà à l'œuvre dans le déchiffrement divinatoire du réel.

Le système du *bolon ixim* repose sur une véritable algèbre où les calculs sont effectués en base 4.

Donnons rapidement le principe de base : à partir d'un ensemble de 64 grains, le chamane divise en effectuant un signe de croix l'ensemble en deux parties aléatoires ; puis il constitue avec le tas de droite²⁵⁸ des ensembles de quatre grains. Il obtient alors un reste inférieur ou égal à quatre. Il met de côté ce reste et recommence quatre fois l'opération. Il obtient ainsi une série de quatre chiffres entre 1 et 4, symbolisés par des ensembles de grains.

Le système est composé de quatre nombre fondamentaux qui constituent donc des séries.

Mais d'emblée le trois est exclu car trop dangereux.

Cette exclusion du trois, «trop dangereux» nous dit don Fulgencio, renvoie aussi à la charge symbolique du trois dont nous avons vu qu'il était un représentant du neuf et avait pour autre sens innombrable. «On ne peut pas le compter» commente Fulgencio. Le trois serait donc, au sens propre, incalculable. Mais il a en même temps une fonction arithmétique puisque son exclusion permet de réduire les combinaisons possibles et ainsi de faciliter le diagnostic.

L'unité est l'élément associé à la mobilité : il désigne la présence d'un vencêtre. Mais il est aussi porteur du négatif : une maladie ou un mauvais sort.

Deux et quatre sont bénéfiques.

A partir de ces règles simples, on obtient un grand nombre de combinaisons puisque chaque tira-

²⁵⁷ «Ce sont des jeteurs de sort et ils le font avec une grande poignée de maïs, comptant de deux en deux, et s'il sort des pairs, ils recommencent à compter deux à trois fois, jusqu'à ce que sortent des chiffres impairs, et dans leur esprit ils ont le concept sur lequel se fonde le sort... et examinant cela de près, je me suis rendu compte que les paroles qu'ils disaient pendant qu'ils comptaient le maïs, n'étaient rien d'autre que de dire impairs ou pairs : «*Huylan nones, kaylan pares*» et je ne sus pas dire s'ils invoquaient le démon avec cela, car le sortilège était extrêmement simple, presque idiot». Sanchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán* (1639, rédigé en 1613), 1900, p. 84.

²⁵⁸ On retrouve la primauté de la droite sur la gauche (cf. *infra*).

259 Chilam Balam de Chumayel, facsimilé, texte maya seul, Edition de G.B Gordon, 1913. Pour les notes, le lecteur se reportera au texte du corpus.

ge comporte quatre chiffres et une série complète, soit quatre tirages, comporte seize chiffres.

Ces combinaisons vont constituer la base d'un diagnostic.

Comme la plupart des systèmes divinatoires, la répétition des opérations a aussi pour fonction de vérifier la validité des prédictions : les séries de quatre se contrôlant mutuellement.

On voit qu'un tel système combine des éléments mythiques et des éléments logiques.

En ce sens il caractérise bien la cérémonie toute entière : à la fois station de prévision météorologique et ensemble de pratiques mythiques visant à faire tomber la pluie.

III. LES BOISSONS

I. LE VIN MAYA ET LE SECRET

Extrait du Livre de Chilam Balam de Chumayel, version de la première moitié du XIX^e siècle (cf. corpus, texte 89)²⁵⁹.

Et encore une chose mon fils
va vite me chercher
le sang originel de ma fille
avec sa tête
avec ses entrailles
avec son grand os
avec sa main
que je t'ai dit d'enclorre
dans le récipient très pur
avec l'autel très pur
de la fille.
Apporte !
j'ai très envie de voir
ce que je t'ai autrefois donné
que cela soit disposé pièce après pièce devant moi.
Que cela soit extrait de son corps
et que je pleure.

Que cela soit ainsi mon père
je viendrai te l'offrir
les oreilles de *ah bol* l'abeille de la forêt
ainsi que le miel
et elle viendra donc
voilà c'est le sang originel de la fille

ce que tu voulais également
 et aussi le vin parfumé
 c'est l'aiguillon des entrailles
 de la fille
 et les ruches de miel
 voilà, c'est la tête de la fille
 c'est aussi le récipient très pur
 la macération qui élève la saveur/ le trône qui élève l'ivresse
 et voici l'autel originel de la fille
 c'est aussi le glyphe fou du miel/de la terre
 et voilà que je t'offre l'oreille de *ah bol*, l'abeille de la forêt
 c'est aussi le trempage du vin
 et voilà l'os de la fille
 c'est l'ouverture du *balche'*, le vin de l'arbre secret
 et voilà ensuite le grand os, le fémur que j'ai dit
 c'est aussi l'arbre du *balche'*
 et voici le bras de la fille
 c'est aussi la branche du *balche'*
 voilà ensuite ce qu'il a dit en pleurant
 parole ivre
 viendra pour t'être offerte
 je m'assieds (sur le trône)
 parole murmurée
 parole de salut
 qui t'atteindra
 et voilà aussi ta fille
 que tu m'a donnée pour que je veille sur elle
 je te le dis aussi
 tu es le père
 tu es le souverain
 parole de miel lui adressa le fils.
 Tu es mon fils

tu as aussi la charge de gouverneur comme moi
 tu es aussi souverain
 souviens toi tu es *baka*
 tu sais que tu es *baka*
 le verseur d'eau, le jeune homme, la dive dame héron
 de miel est la parole
 également le sang de la fille
 je veux que tu l'élèves aussi
 treize fois donc
 passe le sang de la fille
 au devant donc sur la fille
 celle qui est étendue au dessous
 là, pleurant doucement donc
 je vois ta force
 là se lève l'abondance
 ta force est ta parole.

Voilà mon fils
 ta parole donc est mélodieuse
 ta force est au-dessus des larmes, homme véritable.
 Voilà mon fils
 tu es aussi souverain
 tu es aussi homme véritable avec moi
 et donc je te remets la natte, la chefferie²⁶⁰
 avec ton trône
 avec ta souveraineté.
 Toi mon fils
 le commandement est à toi
 la souveraineté est à toi aussi
 toi mon fils.

Balche' est à la fois le nom d'un arbre

260 Double sens de *pop* (tome 6, analyse, ch.2).

- 261 Il existe deux autres variétés de *balche'*: le *balche'chi* (*Lonchocarpus Yucatanesii*) plus doux (*chi* signifie bouche mais aussi doux, savoureux) et le *balche'keeh* (*Harpelyce Formosa*) qui, ainsi que son nom l'indique, est associé au cerf (*keeh*) mais j'ignore de quelle manière.
- 262 *Relación de Merida*, en *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* I: 71.
- 263 Ce terme désigne les gérants des terres mayas nommés par la couronne et dont le pouvoir équivalait à celui d'un seigneur.
- 264 Didier Bormanse, *Una forma de clasificación simbólica : los encantamientos al balche' entre los Lacandones*, 1981.

(*Lonchocarpus violaceus*)²⁶¹ et du vin fabriqué avec l'écorce de cet arbre, de l'eau (traditionnellement *suhuy*) et du miel

En lisant le document constitué par les *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatan* rédigées entre 1579 et 1581 en réponse à un questionnaire de l'administration espagnole, on est impressionné par la concordance des réponses à la première partie de la question 5 intitulée :

«Du nombre plus ou moins élevé d'Indiens, et s'il y en a eu plus ou moins en d'autres époques qu'aujourd'hui».

En effet, un grand nombre de communautés se plaignent des effets désastreux de la suppression du *balche'* sur la santé des autochtones :

«Car, au temps de leur gentilité, ils utilisaient un vin avec lequel ils s'enivraient, et celui-ci leur était de grande utilité pour leur santé corporelle en raison de ses vertus purgatives et, en leur ôtant cette boisson, car ils l'utilisaient dans leurs cérémonies et rites idolâtres, ainsi qu'en les ayant rassemblés dans des villages et éloignés de leur habitat traditionnel afin de pouvoir les endoctriner, cela a entraîné de grandes souffrances et morts²⁶²»...

En fait, il semble que bon nombre de ces réponses soit dues à un seul auteur, Gaspard Antonio Xiu, Maya lettré, appartenant à un des plus importants lignages, et que les *encomenderos*²⁶³ espagnols ont employé pour répondre à ces questionnaires. Néanmoins, ces

déclarations indiquent toute l'importance, rituelle et médicinale, que revêtait le *balche'* à l'époque de la conquête. Il existait même une divinité du *balche'* qui présidait aux libations et dont nous n'avons conservé que le nom : Akan. Le terme *akan* employé comme verbe a le sens de «bramer, roucouler, rugir» et, employé avec *chak*, celui de «tonner».

Aujourd'hui, l'ivresse rituelle est encore prônée, et pratiquée, par un grand nombre de faiseurs, l'alcool donnant au faiseur, et à ses aides, la force d'affronter les vencêtres, et notamment de résister aux attaques des vencêtres malveillants. On n'utilise plus le *balche'* pour s'enivrer mais des alcools provenant de la ville tels que le rhum, le marc de canne, l'anis... mais il est toujours largement consommé lors du *cha'chak* et dans d'autres occasions rituelles.

Cependant, un nombre non négligeable de faiseurs est d'avis contraire et préconise la sobriété.

La préparation du *balche'* ne doit pas différer beaucoup de celle d'autrefois, si ce n'est que l'eau pure (cf. ch. 2) a cédé la place à l'eau ordinaire, ou à cette nouvelle forme d'eau pure qu'on appelle eau potable, et que le temps de fermentation a été ramené à trois jours, durée de la cérémonie. Il est possible également qu'un ferment permettait d'élever le taux d'alcool du vin. Les Mayas lacandons, habitants des montagnes du Chiapas mais appartenant à la culture yucatèque, continuent de préparer le *balche'* à l'ancienne en utilisant de grands «canoës» de bois et une fermentation beaucoup plus longue²⁶⁴.

Je ne reviendrai pas sur la fabrication décrite en

détail dans le film (*cf.* corpus, doc. 94). Je noterai simplement que le miel nécessaire à la préparation, et qui était autrefois du miel d'abeilles de la forêt, trigones et mélipones, est souvent remplacé par du sucre, denrée meilleur marché et plus accessible. Si on suit cependant la recette orthodoxe, le miel, qui est une nourriture chaude²⁶⁵, est nécessaire pour tempérer les effets réfrigérants de l'eau. On ne recommande l'utilisation du sucre qu'au moment du brûlis, où, au contraire, l'excessive chaleur rend préférable un rafraîchissement de la boisson.

a. Le nom

Le vin (*vino* est un terme qui le désigne et qui est employé dans les chants) maya a plusieurs noms qui renvoient tous à l'idée d'un secret caché à l'intérieur d'une forme joyeuse et agréable. C'est, au sens ancien du terme, un silène²⁶⁶.

Le plus fréquent, *balche*, «arbre caché» que je traduis aussi par «arbre secret», nom de l'arbre dont l'écorce entre dans la composition de la boisson, renvoie non à la localisation de l'arbre – celui-ci est courant et se trouve très facilement, il est même une espèce semi-cultivée que l'on trouve dans les jardins autour des maisons- mais bien au symbolisme du vin. Ce symbolisme est d'ailleurs illustré par un petit mythe chrétien qui raconte que Jésus se cacha derrière un tronc de *balche* lorsqu'il était poursuivi par les soldats d'Hérode²⁶⁷.

Un autre terme est *maben*, le coffre, la boîte mais aussi la fontaine²⁶⁸. «Dans ce coffret dont je n'ai pas la clef dort l'étrange présence de l'amour et du hasard» disait André Breton²⁶⁹.

Le troisième est Kanpol ou X-kichpam kanpol, la Ravissante dame tête jaune et renvoie à la fois à la couleur jaune de l'écorce et au symbolisme de la tête, la partie principale, l'essence. Il est également associé à une mère mythique (*cf.* corpus, texte 83) et permet d'identifier le *balche* tout entier à l'arbre originel, une des formes de la mère primitive, comme le *yaxche*, le fromager.

Enfin un terme recueilli par Granado Baeza au XIX^e siècle le nomme *yaxha*,

265 La division entre nourriture chaude et froide renvoie à une classification symbolique générale (*cf.* supra, ch.5, p. 542). Comme elle est utilisée dans des documents très anciens, il est possible qu'elle soit d'origine préhispanique. Pour plus de détails sur la question on peut lire l'article de Helen L. Neuenswander et Shirley D. Souder, *The hot-cold wet-dry syndrome among the Quiche of Joyabaj : two alternative cognitive models*, dans *Cognitive studies of southern mesoamerica*, 1977-81.

266 «Beuveurs très illustres, et vous, Vérolez très précieux (car à vous, non à aultres, sont dédiéz mes escriptz), Alcibiades, ou dialogue de Platon intitulé le Bancquet, louant son precepteur Socrates, sans controverse prince des philosophes, entre autres parolles le dict estre semblable ès Silènes. Silènes estoient jadis petites boites, telle que voyons de présent ès boutiques des apothecaires, pinctes au-dessus de figures joyeuses et frivoles, comme de harpies, satyres, oysons bridez, lièvres cornus, canes bastées, boucqs volans, cerfz limonniers et aultres telles pinctures contrefaites à plaisir pour exciter le monde à rire (quel fut Silène, maistre du bon Bacchus); mais au dedans on reservoit les fines drogues comme baulme, ambre gris,

amomon, musc, zivette, pierreries et aultres choses précieuses...» (Rabelais, Prologue du Gargantua).

267 C'est probablement parce que Jésus est un maître de sagesse qu'il est associé étroitement au *balche*, la boisson de la connaissance secrète. De même un récit tzotzil représente Jésus ivre sur la croix (Communication orale de Robert Laughlin).

268 Un faiseur de Tibolon, don Seb, traduit *maben* par *manential*, fontaine. L'expression *santo maben* apparaît dans un chant d'offrande de *balche* lors d'un *hanlikol* à Chan Kom (*cf.* Robert Redfield, Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom a maya village* p. 339).

269 La citation littérale est la suivante : «Dans ce coffret dont je n'ai pas la clef dort l'idée désarmante de la présence et de l'absence dans l'amour» mais je préfère ma version. (André Breton, *Introduction au discours sur le peu de réalité*, 1970, p.14.)

270 Cf. Giorgio Colli, *Nature aime se cacher*, Editions de l'éclat, Combas, 1994.

271 On peut citer Bacchus et surtout Dionisos chez qui la sagesse est aussi associée aux femmes et au secret du féminin.

«la première eau», et l'identifie à la première eau avec laquelle *Chak*, Pluie, arrosa la terre aux origines du monde (corpus, texte 63). *Ce yaxha'*, comme on vient de le voir, fait écho au *yaxche'*.

Ce caractère *bal*, caché, secret, du vin maya, que l'on retrouve dans la racine de *balam* «le jaguar», animal associé aux grands chamanes d'autrefois, historiens et prophètes, est à mettre en rapport avec la nature de la connaissance sur le réel qu'il procure : l'homme en buvant entre dans une véritable transe rationnelle où le sens du monde lui est révélé, ce sens est énigmatique, il est le secret même. Nous sommes là, à mon sens, très proche de la conception héraclitienne énoncée dans l'aphorisme : *Natura kriptōia filōs* «Nature aime se cacher»²⁷⁰. Il y a d'ailleurs un rapport sémantique entre *suhuy*, c'est-à-dire le caractère originel qui préside à la naissance du monde et *suy*, «clôture» qui désigne aussi l'énigme dans l'expression *suyua tan*, «le langage énigmatique».

Kilililin chante l'homme devant l'autel en retrouvant, plein d'une ivresse sacrée, ce grondement originel, ce grondement de tonnerre qui accompagna le démembrement de la fille de l'homme. Cette fille qui engendra, dans le temps mythique, le monde.

b. Le secret et la femme

Si j'approfondis l'analyse du nom féminin du *balche'*, *X-kichpam kanpol*, et si je le mets en relation avec la fille originelle mentionnée dans les livres de Chilam balam (cf. *supra* et corpus, texte 89), alors il est possible de voir dans cette dame du *balche'*,

Ix kanleox l'énigmatique dame Pluie de couleur jaune qui préside au pain sylvestre fabriqué avec les fruits de l'arbre noix-pain.

Le secret du vin a alors quelque chose à voir avec le secret de la féminité et celui de la parole.

En effet, rappelons-nous que la Croix parlante et son équivalent préhispanique Ix chel délivraient des oracles en langage sifflant aux Chilam Balam, les prophètes jaguars, les maîtres de l'occulte, qui se chargeaient de l'interpréter.

Le vin maya n'est donc pas uniquement ce purgatif et ce médicament tout puissant que décrivent les *Relaciones* du XVI^e siècle mais c'est aussi un maître de sagesse, une boisson mystique qui nous délivre le secret du monde qui est aussi le secret du féminin, le secret de l'être *suhuy** lié chez les Mayas au nombre trois et à la femme.

Ix kanleox ou Ix chel – les deux formes sont voisines -, ou encore la Croix parlante seraient donc des identités du maître bissexuel de sagesse que différentes cultures identifient au maître du vin²⁷¹.

Pour nous résumer, le secret (en tant qu'il est secret fondamental, secret des origines) prend chez les Mayas la forme de l'énigme de la féminité.

Cette femme, maîtresse de sagesse et dame du vin, est aussi la X-tabay, terrible patronne des alcooliques et des amoureux, l'amour et l'ivresse étant associés dans cette quête du secret.

Cette femme terrible est douce à ses adorateurs mais châtie les transgresseurs, ceux qui veulent, de force, connaître le secret (cf. tome 3).

2. LE SAKA' OU EAU DE MAÏS²⁷²

Le *saka'* (de *sak ha'* «eau blanche») est une boisson de maïs spécialement préparée pour les offrandes aux vencêtres. Elle est plus froide que la boisson ordinaire (*k'eyem* ou *pozole* en espagnol) car le maïs n'a pas été cuit dans la chaux et a conservé son écorce²⁷³.

Les offrandes de *saka'* rythment la cérémonie (comme la préparation du *balche'* en donne la durée, trois jours). Idéalement on doit en réaliser neuf ou treize sur l'ensemble du rituel.

Certains chamanes alternentalebasses de *saka'* et de *balche'* dans les offrandes disposées dans les petitesalebasses suspendues au dessus de l'autel sur le *peten*, lequel représente la *gloria* ou porte du ciel.

Il y a aussi une relation entre le *saka'* et le sang humain. Des récits cakchiquels et quichés associent de manière différente des boissons de maïs avec la création de l'homme. Un récit de la fabrication des arouches, ces capteurs d'ancêtres (cf. tome 7) indique que ceux-ci doivent être alimentés de sang humain et que dans leur cœur on introduit un peu de *saka'*²⁷⁴.

D'ailleurs le *saka'* préparé lors des cérémonies ne doit jamais être enterré ni jeté dans les cénotes car il pourrait troubler l'eau et la rendre inconsommable : il doit être absorbé par des personnes²⁷⁵.

Autrefois, le sang était un composant essentiel des sacrifices et servait à alimenter les «images» des vencêtres (croix, idoles...). Aujourd'hui c'est le *saka'* qui remplit cette fonction. Il est vraisemblable qu'il était déjà offert et consommé à l'époque préhispanique comme l'indiquent les mythes.

On n'a donc pas une substitution sang-*saka'* mais un déplacement de l'élément sang vers d'autres rituels comme les sacrifices de cochon ou de taureau associés aux fêtes patronales.

Enfin, l'apparence du *saka'* permet de savoir dans quelles dispositions sont les vencêtres : lorsque l'on offre une boisson d'eau de maïs, elle doit être d'abord bue par les vencêtres. Lorsqu'on la descend, l'eau doit être cristalline, indice de leur acceptation ; si elle est trouble, l'offrande n'a pas été reçue et il faut la refaire²⁷⁶.

272 Voir tome 7, ch.1, pour un autre développement sur le *saka'*.

273 Elle est donc plus difficile à digérer suivant les critères mayas – et occidentaux ! – car il peut être dangereux dans certains cas, et notamment lorsqu'on revient du travail ou que l'on est en contact avec le feu, de manger une nourriture trop froide. J'ai vu à plusieurs reprises des paysans refuser d'en boire.

274 Cf. Gerardo Can Pat, *Ceremonias agrícolas*, 1982, p. 19.

275 *Ibidem* p. 26.

276 Cette pratique est généralisée à tout le Yucatan, elle est aussi rapportée par Gerardo Can Pat, *Ibidem* p. 24-25.

277 Cf. tome 15, *Vocabulario...*, article *pay*.

278 Cf. Alfonso Villa Rojas, *Los eligidos de dios*, 1987, p. 322.

IV. PAY* HA', L'APPEL DE L'EAU

On a vu que le terme *pay ha'* désignait dans un document de la fin du XVIII^e siècle le chamane lui-même.

Pay est une racine largement employée dans le vocabulaire rituel²⁷⁷. Donnons quelques exemples de son usage :

– il désigne d'abord la parole rituelle comme dans l'expression *payalchi*, «prier», littéralement «appeler avec la bouche». Dans le vocabulaire employé au village de Tusik, ***payalchi*** désigne plus précisément un ensemble de six prières catholiques récitées avec les incantations mayas par le chamane²⁷⁸;

– il désigne aussi les lianes qui servent à appeler la pluie, *payab*, ces lianes sont constituées d'une plante appelée *x-tabka'anil* ou «racine du ciel»;

– c'est aussi le terme qui est employé pour traduire le verbe toréer, il s'agit d'appeler le taureau, on dit *citar* en Espagnol : *pay wakax*.

Pay ha' «appeler l'eau», c'est donc bien combiner des paroles et des gestes afin de faire sortir les vencêtres de Pluie de leur territoire, c'est-à-dire les faire descendre du ciel, des couches de nuage, ou monter des cénotes où ils résident pendant la saison des pluies.

TABLEAU DES CORRESPONDANCE

ESPACE DU CHA'CHAK
ESPACE DES HOMMES
ESPACE DES VENCÊTRES

<i>Cha'chak</i>	Espace des hommes (ciel/monde souterrain)	Espace des vencêtres	Orientation	Noms des vencêtres
Kanche', table	Milpa	Ciel (table d'or)		
Quatre coins du kanche'	Quatre coins de la milpa	Quatre coins du ciel	Points intercardinaux	Quatre Chak
Croix	Aux quatre coins du village Eglise au centre	Croix-arbre cosmique -axe du monde	Points cardinaux + centre	Jésus Christ Le <i>yaxche'</i> premier arbre
Okom («pilier»)	Pilier de soutènement	Pilier du monde	Points inter-cardinaux	Chak, grenouilles, Bacab
Arc	Voûte des églises et des temples	Couche céleste	Ligne intercardinale	
Payab («liane d'appel»)	Ligne téléphonique (sic !)	Chemin du vent, de la pluie et racine du ciel	Ligne intercardinale	Chak
Calebasses	Récipient, arbre	Voûte céleste		Les apôtres et Jésus Christ, les 4 Chak
Balche'	Arbre, vin plantation au village	Centre		le Christ, la mère originelle, la lune, Ix kan leox, Kichpam Kanpol
Saka'	Eau de maïs, milpa	Sang, liquide primordial avec lequel fut fabriqué le premier homme	Centre (le cœur)	Arouches
Peten	Grenier (suspension des denrées alimentaires)	Porte du ciel		Lune ?
Sol	Milpa		Points intercardinaux	Maïs
Pib («four souterrain»)	Mode de cuisson	Monde souterrain		Vencêtres associés au monde souterrain
Cénote, grottes	Source d'eau	Monde souterrain		Chak et vencêtres souterrains (combats)
Tertres	Habitats anciens	Première couche céleste		Ancêtres, Arouches, Moson, vents Tourbillonnants
Forêt	Lieu de vie (culture, habitat, chasse...)	Couches célestes	Vencêtres en général	

279 Il y a quelques décennies, cette préparation comportait des interdits assez forts : pas de contact avec les femmes, obligation de résidence sur l'espace rituel pendant la durée de la cohabitation. Aujourd'hui, elle se réduit à une purification, un *pa'ik'* avant et après la cérémonie.

280 Pour une description détaillée de ce circuit, cf. corpus doc.47 et 69.

L'espace occupé par les vencêtres devient alors un espace d'habitation où vont cohabiter temporairement des hommes qui ont fait l'objet d'une préparation²⁷⁹, et des vencêtres. Il va falloir nourrir ces derniers pendant trois jours et ensuite les renvoyer chez eux après les avoir remerciés.

1. LES CIRCUITS

Paroles et gestes opèrent généralement dans le même sens : pour faire venir les vencêtres on va de la droite vers la gauche en commençant par le nord et en finissant par l'est. Cette opération s'appellent aussi *kal ik'* «clôturer les vencêtres». Puis, pour les renvoyer chez eux, on opère dans le sens inverse, c'est l'étape du *pa'ik'* «libérer ou défaire les vencêtres».

Mais ce circuit cérémoniel n'est pas unique, il en existe au moins deux autres :

- le premier, général à l'ensemble des cérémonies, va du centre vers l'est, c'est-à-dire indique une direction privilégiée : l'est est le lieu d'origine des pères Pluie, au milieu du ciel, et leur résidence pendant la saison sèche ; il est associé au *t'up chak*, le plus petit et le plus puissant des pères Pluie ;

- le second, que j'ai observé uniquement dans la cérémonie réalisée par don Max, à Sanahkat, mais dont on peut retrouver la logique dans d'autres documents réalise un croisement entre deux directions opposées : l'est permute avec l'ouest et le sud avec le nord. Il ne s'agit plus d'un circuit mais d'un double trajet dont les lignes se croisent en un point passant derrière le chamane agenouillé, du côté où ne figure pas la croix²⁸⁰.

Les Chak en échangeant leur poste indiquent à la fois la rotation inhérente aux cycles mayas et que Diego de Landa décrivait comme ayant une durée de quatre ans mais aussi la dualité de chaque père Pluie, à la fois bénéfique et maléfique : ainsi le *t'up* Chak peut être aussi bien le Chak bienfaisant de l'est ou le terrible Roi rouge de l'ouest, maître du monde souterrain, comme c'est le cas dans le récit de X-ha'il, la jeune fille personnifiant l'eau *suhuy*.

2. LES GESTES

Plusieurs gestes ou séquences de gestes ont aussi pour finalité d'appeler l'eau.

Agiter les lianes racines du ciel

Nous avons déjà évoqué le geste qui consiste à tirer sur les lianes d'appel ou racines du ciel.

Ces lianes ont un rôle essentiel dans certaines cérémonies et sont quasiment absentes dans d'autres.

Don Max de Sanahkat effectue un circuit cérémoniel spécial où, accompagné de son aide muni d'un encensoir, il suit minutieusement chaque liane jusqu'à son point terminal avant de revenir au centre. A chaque extrémité, il s'arrête, prononce quelques paroles et projette une boisson (*saka'* ou *balche'*) avec une feuille de *sipche'*, plante associée à Chak et aux vencêtres (cf. *supra*).

Projeter la boisson de Pluie est une représentation du cycle de pluie puisque celle-ci, lors du cycle des offrandes, a d'abord été élevée sur l'autel pour être ensuite déversée du ciel vers le sol.

Lors du *pa'ik'*, il balayera aussi soigneusement toutes les lianes avec un fouet de plusieurs (9 ou 13) rameaux de *sipche'*.

Don Obispo de Sotuta, quant à lui, s'arrête à chaque *payab*, liane racine du ciel, à l'endroit où celui-ci prend naissance au coin de l'autel, et tire plusieurs fois la liane, le pouce et l'index croisé, avant de poursuivre son chemin.

Représenter le cycle de Pluie

Le cycle de Pluie est aussi exprimé par les Chak eux-mêmes :

– soit qu'ils projettent l'eau sur le sol avec leurs gourdes, assis sur leur tabourets de pierre ou chevauchant leurs chevaux de pluie figurés par des bâtons (village de Sanahkat (cf. corpus, doc. 47));

– soit qu'ils fassent claquer leur fouet pour signifier l'éclair ou entrechoquent leurs machettes ou couteaux de bois pour indiquer le bruit du tonnerre comme à Tabi ou à Tibolon.

Les offrandes

Le circuit des offrandes reproduit également le cycle de Pluie.

Chaque offrande est d'abord cuite sous la terre, exprimant la plongée de Chak en début de saison dans les cénotes, puis élevée sur l'autel-ciel, où elle reste le temps d'être consommée par les vénétrés, puis elle est descendue sur le sol et consommée par les hommes de manière à être à nouveau restituée à la terre.

3. LES CHANTS ET LES PAROLES

Les paroles sont de deux sortes : onomatopéiques et incantatoires.

a. onomatopées

Les onomatopées sont prononcées par les Chak et les grenouilles pendant le chant du chamane. Les Chak, joués par quatre hommes, imitent le bruit de l'orage en jouant sur la racine *kil* «grondement», redoublée d'une voix grave : **kilililin**. De temps en temps, ils tirent un coup de fusil qui signifie un coup de tonnerre.

Les grenouilles, représentées par les enfants, émettent chacune un son différent caractéristique de leur espèce.²⁸¹ Il arrive aussi que des oiseaux soient imités comme le *bach*²⁸².

b. chants

Selon les chamanes, les chants se divisent en deux composants principaux :

les paroles proprement dites (*t'anob*) et l'air pour lequel on utilise le terme espagnol *tonada*.

Les paroles ne peuvent être dites indépendamment de l'air ; chaque chant a son air et chaque chamane doit, avant de chanter un nouveau chant, trouver la *tonada* appropriée.

L'organisation du chant est très différente suivant les chamanes. Certains font naître le chant de la parole en passant par différents registres intermédiaires qui vont de la parole psalmodiée au chant proprement dit. La mélodie du chant a alors généralement une hauteur de référence précise.

²⁸¹ *Wo* pour le *wo much*, *ot* pour le *ot much*, *bee* pour le *besero much* ou grenouille veau, *im* pour le *itza much*, un son de carillon pour le *kariyo much* ou grenouille carillon...

²⁸² D'après Juan Kob, chamane de Yaxcaba, autrefois on imitait un plus grand nombre d'oiseaux : le *pich* (*pich'*) ou quiscale chanteur, le cardinal ou *chakts'its'ib*, le merle fauve ou *x-koka*. (*x-kok*, *x-kool*).

283 Dans certains cas, il est possible de réaliser une transcription musicale. On a vu que don Seb (corpus, texte 87) incorporait de telles notations dans ses écrits. Francisco Nuñez, un musicien yucatéque, a transcrit et commenté le chant de *wahi kol* d'un *h-men* de Oxcutzcab. Voici un extrait de son commentaire : Les chants sont fondamentalement écrits sur une échelle pentafonique... les glissandis reflètent la richesse et l'originalité d'une dynamique qui ne se repose jamais...» (cf. *Rezoz sacerdotales Mayas I*, 1994).

284 Ce chant m'a été transmis par Herna Conrad et a fait l'objet d'une première traduction en espagnol par Teresa Pool Ix, la femme de mon ami Jose Tec mais c'est ma traduction que je donne dans le corpus. Je ne sais malheureusement pas quelle étape du rituel il accompagne.

D'autres mêlent chant et paroles sans qu'il soit toujours possible de les différencier. Dans ce cas, le chant oscille souvent entre différentes hauteurs sans vraiment se fixer sur une corde particulière²⁸³.

Pour les offrandes principales, ce chant est accompagné de la « musique » des pères Pluie et des grenouilles.

La plupart des chamanes ont des chants « murmurants » (*mukul t'an*) que l'on chante entre les dents. De plus, dans les chants principaux, les onomatopées des grenouilles et des Chak, très sonores, constituent l'essentiel de ce qui est audible et il est le plus souvent impossible de comprendre le sens des paroles.

Si on ne possède pas de connaissance religieuse particulière, on ignore donc généralement le contenu de ces chants.

En fait, une étude détaillée de ces chants, lorsqu'elle est possible, est ésotérique et nous révèle en même temps une partie de ce secret que nous avons évoqué dans notre analyse du vin maya : la nature énigmatique de la parole.

Il existe cependant une minorité de chamanes qui chantent haut et clair. Ces chants sont appréciés de l'auditoire qui peut enfin comprendre quelque chose. Les deux chamanes que j'ai entendus chanter ainsi appartiennent à la région nord, productrice d'agave et l'un d'eux a un mode de vie urbain. On ne doit cependant pas en déduire qu'il s'agit d'un trait de modernisme. Il peut fort bien s'agir d'une tradition différente, de la même manière qu'il y a deux traditions vis-à-vis de l'ivresse rituelle.

Plusieurs de ces chants sont transcrits et traduits dans le corpus avec notamment des extraits de chants transcrits au XIX^e et au début du XX^e siècle ainsi qu'une tentative de reconstruction d'un chant préhispanique à partir de la lecture de Thompson du *Codex de Dresde*.

Je voudrais analyser ici deux de ces textes : un chant d'offrande du *balche'* (étape de l'élévation) chanté par don Tono (Tabi, région centrale, cf. corpus, texte 83) et un chant recueilli à Pustunich (région sud, cf. corpus, texte 82) dans les années soixante-dix²⁸⁴.

A. Analyse du chant de don Tono, Tabi (corpus, texte 83)

Il s'agit d'un chant plutôt court (environ cinq minutes) que j'ai divisé en 250 vers, afin de pouvoir l'analyser en détail.

Organisation générale du texte

Le texte commence par un court prologue en espagnol psalmodié à voix basse, il s'agit d'une version du *Notre Père* catholique. Don Tono passe ensuite sans transition au début du texte maya toujours sur le même mode psalmodié mais légèrement plus fort.

Cette seconde partie invoque les différents vençêtres qui vont venir participer à la cérémonie et quelques objets qui leur sont associés.

Elle précise aussi certains éléments contextuels tel le jour (vendredi, premier jour du rituel) et l'heure (douze heures, heure propice à l'évocation des vençêtres) de l'offrande.

Don Tono cite l'ensemble des terres fertiles, des grottes et des cénotes du territoire de la communauté. Il appelle également une catégorie d'ancêtres promeneurs (*ximba ik'ob*), c'est-à-dire qui n'occupent pas de lieu particulier.

Il termine par ces termes :

Je place donc
à ma droite donc
(de saintes prémices)
pour les pères Pluie

La troisième partie du chant est chantée, sur un ton un peu plus fort que la précédente. Son contenu est sans doute plus ésotérique²⁸⁵, les différentes qualités célestes des pères Pluie sont invoquées et la Ravissante dame Tête jaune est appelée à plusieurs reprises.

La quatrième partie reprend le ton psalmodié avec l'invocation de Dieu et du Saint-Esprit par laquelle a commencé la seconde partie. Elle est essentiellement, mais non exclusivement, consacrée à appeler différents saints catholiques.

Enfin sur un ton différent sont prononcées les trois paroles finales :

Au nom de Dieu
du Saint-Esprit
amen

Analyse du contenu

Le texte développe deux ensembles de paroles :

- 1) il appelle les vencêtres par leur nom ;
- 2) il décrit les opérations rituelles.

a) *Les noms*

On trouve plusieurs catégories de noms, bien qu'ils se rattachent tous à des vencêtres.

– des grandes familles telles les pères Gardiens Jaguar (Balam) ou les pères Pluie (Chak);

– des saints chrétiens ;

– des noms de lieux, soit d'endroits particuliers dans la forêt (terres fertiles, grottes) soit de communautés (villages, ranchs), les villages étant en général associés à leur patron(ne);

– les noms de la sainte Trinité : Dieu le Père, le Saint-Esprit et, cité une seule fois et isolé des deux autres, Jésus Christ précédé du titre de Maestro ;

– les noms du vin maya et du vencêtre qui y est associé.

1a. Les vencêtres Pluie

Ils sont désignés par leur nom générique *yum** Chakob mais aussi par un nom descriptif : *u hatsa haillob*, «ceux qui frappent l'eau avec violence» ou «les Frappeurs d'eau» (vers 37).

Notons ici que *yum* signifie «père» alors qu'il y a aussi des mères. Le terme mère se traduit par *kolel*, différent de *na* qui désigne davantage la génitrice²⁸⁶.

Les couches de nuage, en tant qu'elles contiennent les pères Pluie, peuvent aussi être considérées comme des formes de Pluie. Elles sont d'abord douze puis treize. On notera que pour treize, don Tono emploie une forme incorrecte *trese lahun tas*, «treize dix couches», au lieu de *oxlahun tas*. Il s'agit sans doute d'un lapsus. Je n'ai pas obtenu d'explication pour le passage de douze à treize mais on peut faire l'hypothèse, en s'appuyant sur d'autres explications

²⁸⁵ C'est une question d'appréciation car la différence n'est pas très nette, comme on le verra dans l'analyse de détail, entre la partie chantée et les parties non chantées. On notera par exemple que c'est uniquement dans cette partie que sont évoquées les treize couches de nuages.

²⁸⁶ D'autres ethnies mayas ont des termes bisexuels. On peut envisager que c'était le cas des yucatèques autrefois avec un terme comme *kit* qui peut désigner à la fois «le père» et la mère sous la forme de «la tante paternelle». Le Livre des Bacabs associe souvent en doublet *yum* et *na*, «le père» et «la mère».

287 S'il y a une hiérarchie numérale (1-4-12-13) et directionnelle (est-nord), il n'y a pas dans notre chant de hiérarchie verticale, si ce n'est le passage de 12 à 13 couches de nuages qui peut être considéré comme s'effectuant sur l'axe vertical. Les Chak habitent aussi bien l'espace céleste (nuages, ciel) que l'espace souterrain (grottes et cénotes). D'autres descriptions (Tozzer, *Mayas y Lacandonas*, et William Hanks, *Sanctification structure and experience in a Yucatec ritual event*, 1984), font état d'une telle hiérarchie où les vencêtres occupent chacun une couche. Cela peut être le cas en saison sèche mais cette description doit être relativisée. En effet, dans les cénotes, lieux souterrains par excellence, habitent aussi bien les Chak et les Vierges que la X-tabay ou H-wan tul dont on a vu qu'il pouvait permuter avec Chak. Car, ce qui caractérise un vencêtre puissant, c'est sa capacité à passer d'un niveau spatial à l'autre, comme il passe d'une forme à l'autre (cf. *supra* ch. 2). En fait, il faut distinguer, mais cette distinction n'est pas toujours faite, l'habitat en saison sèche, où les Chak résident à l'est dans le tronç du ciel, et l'habitat en saison des pluies où ils résident

(cf. *infra* §7), que les douze couches sont associées aux douze apôtres, qui figurent donc douze pères Pluie, la présence de Jésus Christ augmentant à treize le nombre final des couches de nuage. On a vu que treize, limite supérieure céleste à l'époque pré-hispanique ne l'était plus à l'époque coloniale puisque l'on a jusqu'à quatorze et même seize couches de nuage.

Les quatre puissants, *kan tepalob*, peuvent désigner aussi bien les pères Chak que les pères Gardiens Jaguar (Balam).

Kantitsilu'um et Kantitsika'an, «les Quatre coins de la terre» et «les Quatre coins du ciel», désignent aussi des vencêtres quadripartites.

Une hiérarchie²⁸⁷ s'établit entre ces vencêtres : au sommet les principaux Chak, figurés par les quatre puissants puis les couches de nuage (douze ou treize), et enfin les nombreux vencêtres locaux, auxiliaires de Pluie, et donc, d'une certaine manière, pères Pluie aussi. Le modèle hiérarchique que nous avons évoqué plus haut se retrouve donc dans les chants.

Ces «responsables locaux» sont désignés par différents termes :

– *mis*ik'ilo*, «vents balayeurs», terme que nous avons déjà rencontré pour désigner une des fonctions du serpent à sonnettes auxiliaire de Chak ;

– *ximba ik'o*, les «vents promeneurs», qui sillonnent les différents chemins de la forêt ;

– *kanan kakabilob*, «ceux qui prennent soin des terres fertiles», associés à des lieux-dits en forêt, propices à l'essartage.

Le Grand Ciel et le Grand Orient peuvent désigner

aussi bien le Chak principal que le Père suprême identifié à Yumbil, Dieu le Père ou encore **Hahal*** Dyos*, le Vrai Dieu.

Cette association de Chak à Dieu le Père est encore plus claire dans d'autres chants par exemple à Chan Kom²⁸⁸ ou Dios Chak (*Dios* remplace *Yum*) prend la place de Dios Yumbil, Dieu le Père, dans la sainte Trinité :

<i>Tu Dyos Chaak</i>	A Dieu Chak
<i>Dyos Mehenbil</i>	Dieu le Fils
<i>Espiritu Santo</i>	le Saint-Esprit ²⁸⁹

Le *t'up Chak*, ou Chak de l'est invoqué au début de la partie chantée renforce l'idée qu'il est identifié au Père, «*Yum*», invoqué au début de cette section.

Après avoir invoqué le Chak oriental, don Tono se dirige vers le «Grand Nord» (*Noh Xaman*), point cardinal associé à la mort qui est aussi le côté du village où a lieu cette cérémonie. Il ne mentionnera ni l'ouest ni le sud.

Une dame Eau (*kolebil Ha'*) que l'on peut considérer comme une mère Pluie est ensuite associée à *santa* Krus Ebano, la plus puissante des saintes Croix selon don Tono²⁹⁰.

Le chant de don Tono est une bonne description de l'univers des vencêtres Pluie : société hiérarchique avec au sommet le Dieu chrétien que peut remplacer le Chak de l'est en sa qualité de *t'up Chak*, le plus petit et le plus puissant des pères Pluie.

Ib. les autres vencêtres

– Tout d'abord, les Gardiens Jaguar ou Balam sont souvent invoqués avec les pères Pluie, sans cependant décrire leurs fonctions. Certains pères Pluie secondaires ont aussi des fonctions de gardiennage, propres aux Balam, comme les Kanan kakabilob ou «Ceux qui prennent soin des terres fertiles». D'autres chants, comme celui de la grotte de Balankanche', (texte 84) décrivent davantage les attributs des Balam.

– Les Moson ou vencêtres Tourbillon, associés au brûlis, et donc à la fin de la saison sèche, sont désignés comme les Kanan mulilob, «Ceux qui prennent soin des tertres». On rencontre en effet souvent des Tourbillons en se promenant sur les tertres, lieux sacrés et dangereux par excellence, associés au feu et au monde souterrain²⁹¹.

Enfin les *sastun* et plus particulièrement le T'up *sastun*, le Benjamin des pierres divinatoires, sont invoqués confirmant la conception qu'ils sont des vencêtres à part entière, participant de la nature de Pluie.

Ic. Saints et dieux chrétiens

– Les saints sont dans un premier temps uniquement désignés par le nom de leur village. Leurs noms propres ne seront donnés que dans la dernière partie.

Le premier saint à être appelé est la patronne de Tabi, la Vierge de la Conception. Les patron(nes) des villages environnants sont ensuite invoqué(e)s soit ceux (celles) de Tibolon, Tixacal et Yaxcaba, Sotuta est omis dans ce chant mais est cité dans un autre chant similaire²⁹².

Le terme *santo** désigne aussi bien des saints que des vencêtres d'origine maya comme la dame jaune elle-même, le vencêtre du *balche'*. Il est aussi employé comme équivalent de *suhuy**, originel, pour désigner les offrandes. J'ai cité les vencêtres associés aux lieux-dits dans le paragraphe consacrés aux pères Pluie mais ils appartiennent aussi à ce groupe-ci. Ils sont la marque de la labilité des catégories puisque saints et pères Pluie participent tous ensemble aux précipitations. Dans certains villages, on considère d'ailleurs que saint Michel est le patron des Chak.

Les vers 93 et 109 associent d'ailleurs patrons et gardiens des terres fertiles en une même catégorie. Après une énumération des différents lieux dits représentant les gardiens de ces lieux, don Tono invoque ensuite la patronne de Tabi qui est qualifiée de terre fertile (cf. vers 106). Ainsi la patronne de Tabi est à la fois une patronne de village et une gardienne de terre fertile.

Les patron(ne)s comme les autres vencêtres sont désigné(e)s par le terme générique *ik'ob* :

tulaka ik'o bakan tous les vencêtres donc

– Ensuite, le binôme Dyos-Espiritu Santo introduit la quatrième partie de l'incantation et annonce la litanie des saints désignés par leur nom chrétien.

Sont d'abord appelés les saints chrétiens au sommet de la hiérarchie, sans faire référence à un patronage particulier. Ils ont droit au titre de Père, *Yum*, et Vierge ou dame, *Kolebil. Na*, «mère», n'est pas employé.

aussi bien dans les nuages que dans les cénotes (cf. *supra*, schéma).

288 Robert Redfield et Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom, a maya village, 1934*, p. 353.

289 Dans le chant d'offrande de Balankanche' (cf. corpus, texte 84), le père Chak, le père Balam (Gardien Jaguar) et Dieu le Père sont associés. Le chant de Balankanche' n'est pas un appel de la pluie mais un chant spécialement réalisé à l'occasion de fouilles archéologiques.

290 Santa Cruz Ebano, sainte Croix Ebène, une croix noire comme le Christ noir de Sitalpech ou la Vierge noire de Guadalupe. Le noir, couleur associée à l'ouest, est la couleur des saints catholiques les plus puissants comme le Chak de l'ouest, dans le récit de H-ha'il (cf. corpus, texte 2) le plus puissant.

291 Cf. notamment le chien de cire (tome 7, corpus, texte 19).

292 Soit exactement le même type de chant : il s'agit du premier chant d'offrande au *balche'*, réalisé à 12 heures, le 21 juillet 1983.

293 On retrouve déjà dans le corpus du Livre des Bacabs, Jésus associé à Maria sous la forme Jésus Maria. Dyos et Espiritu Santo n'apparaissent pas encore.
A Balankanche' le Christ apparaît sous la forme *noh Kris*, «grand Christ» ou encore «Christ de droite», et revient comme un refrain *tu noh Kris noh u k'a bakan* au grand Christ (au Christ de droite) à sa main droite donc

C'est d'abord saint Jean, maître du feu, puis saint Pierre qui préside à la *gloria*, porte du paradis figurée par le *peten* dans la cérémonie.

Vient ensuite Fatima puis, juste après, la patronne de Tabi appelée par son nom, *kolebil* Concepcion.

La sainte Croix d'Ebène qualifiée de *kolebil* Ebano, «dame Ebène», vient clôturer cette litanie, à nouveau en liaison avec *kolebil* Ha', la dame Eau. On peut donc penser que cette sainte Croix est la dame Eau quand on sait que Chak rêva de l'eau enclose à l'intérieur du *yaxche'*, l'arbre -croix (cf. aussi *infra*, analyse syntaxique).

En ce qui concerne la Sainte Trinité, elle éclate, comme nous l'avons vu, en deux morceaux :

– D'un côté Jésus Christ avec le titre de *Maestro*, mais sans celui de *mehenbil**, «le fils», qui lui est souvent donné dans d'autres chants, figure en position médiane à la fin de la seconde partie (vers 144). Il est situé idéalement au centre du village :

*tu chumuk kan tu iglesia
ti chumuk tu kiwiki bakan
au centre des quatre églises
au centre de la place donc*

L'expression «au centre des quatre églises» est un peu obscure mais peut signifier les quatre chapelles qui autrefois marquaient les quatre extrémités cardinales du village (aujourd'hui, il n'en reste plus que deux).

Le centre de ces quatre églises est alors marqué par une cinquième qui est le lieu de résidence de Jésus Christ, au centre de la place, à l'intérieur de l'église coloniale.

En effet Tabi a, comme un certain nombre d'autres villages, un double patronage avec la Vierge de la Conception comme patronne principale et le Christ de la Transfiguration (fêté le 6 août) comme patron secondaire.

– De l'autre, le binôme Dios-Espiritu Santo qui a pour fonction d'ouvrir et de fermer les différentes parties du chant bien que pour la transition entre seconde et troisième partie cette fonction soit attribuée aux pères Pluie (fin de la seconde partie) et au père, *yum*, sans préciser lequel. J'ai plus haut interprété cette ambivalence comme le signe d'une équivalence entre le principal des Chak et le Dieu chrétien.

Comment interpréter cette dissociation que l'on retrouve dans certains autres chants du corpus yucatèque²⁹³? Je ne peux proposer ici que des hypothèses car je n'ai pas obtenu de précisions de la part de mes amis informateurs :

1) On peut envisager que Jésus Christ occupe ici une place analogue à celle d'un patron. Des trois membres de la Trinité, il est en effet le seul à pouvoir jouer ce rôle. Il a une position équivalente à la Vierge puisque celle-ci, comme le Christ, désigne autant de patronnes que de villages particuliers. En effet chaque fête de la Vierge est personnalisée : il y a la Vierge de la Conception celle de la Nativité, celle de la Chandeleur...

2) Le Christ est en fait la divinité principale. Le père n'étant pas nommé, le Christ a tendance à être identifié au Père. José Moo, du village de Tabi, nous dira notamment : «Jésus est le père et Christ est le fils»

dans un effort d'interprétation logique. Certains chants qualifient le Christ de *Nukuchbil*, c'est-à-dire le Père comme à Pustunich où Dieu devient le fils : *Jésus le Nukuchbil, Dyos Mehenbil* «Jésus ce Père, Dieu Fils» (cf. corpus, texte 82).

Tout se passe comme s'il y avait un père abstrait, impersonnel, et une figure concrète de ce père, le Christ. Dans ce cas, le Christ pourrait être considéré comme la forme unitaire du trinôme Père-Fils-Saint-Esprit sur le modèle des vénétrés mayas avec leur quadruple identité.

Id. les noms du vin

J'ai analysé ces noms dans la section consacrée au vin maya.

Don Tono désigne ce vin par deux noms : un terme emprunté à l'espagnol *santo vino* (noté *santo bino*) et un nom maya, le nom d'un vénétré féminin, Kichpam kanpol, la Ravissante dame tête jaune.

Le terme générique *balche'* n'est pas employé dans le chant bien qu'il soit bien connu par ailleurs. On n'emploie pas non plus celui de *maben* plus ésotérique, qui est pourtant connu à Tibolon, village voisin²⁹⁴.

Un autre terme générique peut désigner le vin, *santo uku*, «sainte boisson», mais il peut aussi désigner le *saka'*, eau de maïs, l'autre boisson offerte dans la cérémonie.

b. Actions rituelles et objets

L'autre partie du contenu du chant se réfère aux actions rituelles et à leur contexte²⁹⁵.

Don Tono décrit donc sa pratique : il commence par énoncer qu'il réalise une sainte offrande sur l'autel : il s'agit du seau contenant le *balche'* qu'il vient de suspendre.

Puis il déclare qu'il doit appeler avec la bouche (*cha'chi* doublet de *payalchi*) les différents vénétrés.

Il désigne ensuite les Calebasses neuves, *tu(n)boluchilo*, de la Ravissante dame Tête jaune, ces Calebasses situées sur le *peten* sont en effet remplies de *balche'*.

Le vers suivant précise que ces Calebasses sont appelées sur l'autel de pierre (*t'an tuniktan tunchilob*) (cf. vers 35). Cet autel de pierre est étroitement associé au contexte de cette cérémonie particulière.

En effet, on a décidé de réaliser le *cha'chak* sur l'autel de pierre situé à l'extrémité nord du village là où s'effectuent ordinairement les neuvaines, rituels catholiques, de cette partie de la communauté.

Don Tono mentionne ensuite la direction où sont placées les offrandes : à main droite.

Les offrandes sont toujours décrites comme étant offertes à droite, côté largement valorisé par rapport au côté gauche. La droite désigne lorsqu'on regarde l'est, direction vers laquelle est tourné le chamane, la moitié fertile, c'est-à-dire les quartiers est et sud.

Pourtant, si l'offrande du *holche'* (cf. *infra* §5) destinée au *t'up* Chak est offerte effectivement dans la direction est vers la droite (légèrement sud-est donc) les offrandes sur le *kanche'* ou autel principal (ici autel de pierre) ne sont pas limitées au côté droit. Mais on ne mentionne pas la gauche dans les chants²⁹⁶.

294 Dans d'autres chants, comme à Balankanche' (cf. corpus, texte 84), *maben* est mentionné mais Kichpam kampol est omis.

295 Cet aspect auto-descriptif du discours peut aller jusqu'à décrire le travail de l'ethnologue lui-même.

Ainsi à Balankanche', où il est vrai la cérémonie est réalisée à l'occasion d'un travail archéologique :

*Way yok'ol way yok'ol
ki' grabar
ki kubik chan
tu santo
le sisah t'ane*

Ici sur cette terre, ici sur cette terre

j'enregistre
j'offre également
au saint
ce discours frais

(Cf. W. Andrews IV: *Balankanche, Throne of the tiger Priest*, 1970, p. 111).

296 Robert Redfield et Alfonso Villa Rojas indiquent que «dans certaines cérémonies, les participants tournent autour de l'autel dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, c'est-à-dire vers la droite. et il ajoute ce commentaire de participants : «si nous tournions dans l'autre sens, nous servirions le diable». Cette crainte du côté gauche va, pour certaines personnes, jusqu'à dormir sur le côté gauche pour bloquer le bras gauche et éviter qu'il ne nous fasse du mal pendant notre sommeil» (cf.

Chan Kom, a maya village..., p.132, texte et note 1).

On a vu que les appels de la pluie observés par Redfield et Villa Rojas à Chan Kom ne comprenaient pas de rotation autour de l'autel. A Tabi, les tours se font d'abord dans un sens, pour appeler les vencêtres, puis dans l'autre pour les renvoyer chez eux. A part la valorisation de la droite dans les chants, je n'ai pas rencontré ce trait dans la vie courante.

297 On notera ici une véritable hérésie : la croix, figurant dans la chapelle indépendamment de la cérémonie était située vers l'ouest. Pour des raisons de commodité, elle n'a pas été déplacée. Lors d'une autre cérémonie, don Tono a effectué une rotation pour venir chanter vers l'est.

Comme dans le conte de H-ha'il ou le *t'up* Chak est le Chak de l'ouest, on voit que même la sacro-sainte orientation à l'est peut s'inverser et qu'il est même des rituels où elle est systématiquement inversée (cf. l'appel de la pluie de Sanahkat, corpus, doc.47).

298 Sur les relations entre phonétique, phonologie et mythologie, on lira le chapitre 4 du tome 1.

299 Cf. tome 5, corpus, texte 25.

Don Tono indique également l'heure et le jour de la cérémonie qu'il qualifie de *suhuy*, «sacré» ou «très pur».

Ainsi, un *cha'chak* peut commencer un vendredi mais il ne doit pas se terminer un tel jour car celui-ci est associé au monde souterrain.

Puis un appel décrit à la fois le nom d'un vencêtre et un aspect de la cérémonie, il s'agit de l'invocation des pierres divinatoires qui sont aussi déposées sur l'autel.

Don Tono déclare ensuite qu'il doit faire bouger tous les vencêtres ce qui est une bonne description de la fonction même de l'ensemble du rituel (cf. vers 111). C'est le terme *pek* qui est employé et ce mot peut également indiquer l'action du vencêtre Pluie lui-même lorsqu'il bouge dans le ciel.

Le faiseur annonce ensuite le placement de différentes offrandes aux couches de nuage et à leurs nombreux associés ainsi qu'à différents autres vencêtres pour terminer par l'offrande au centre de l'espace sacré, à la droite de Jésus Christ. Ce centre représente l'endroit où réside Jésus Christ mais aussi la croix de *chakah* placée au centre de l'autel face à l'est²⁹⁷.

Lors de la fin de la troisième partie chantée il s'adresse aux pécheurs (l'assistance) en leur demandant de s'agenouiller dix fois. Notons que, dans la région est, les parties les plus importantes des chants sont suivies par l'assistance agenouillée mais ce n'est pas le cas à Tabi. On peut penser que le chant renvoie à une période où cette attitude était la règle. Le chant continuerait donc à décrire des gestes qui ne sont plus réalisés.

Don Tono demande alors au Père de nous jeter sa bénédiction. On a vu que ce Père pouvait représenter

aussi bien Dieu le père que le Chak oriental mentionné d'ailleurs aussitôt après.

La prière se termine par une nouvelle mention de l'offrande qualifiée cette fois-ci du terme espagnol de *santo primicia* «saintes prémices» et adressée à la main droite, c'est-à-dire à la moitié fertile.

Analyse formelle

Ce travail n'étant pas un travail de linguistique, je me bornerai, dans le cadre de ce chapitre à quelques indications essentielles :

a. Phonétique²⁹⁸

a.1. Bakan

Le terme le plus employé dans ce chant est la préposition *bakan*.

Élément essentiellement rythmique, il figure aussi dans d'autres chants (par exemple à Balankanche', corpus, texte 84). Difficile à traduire, on peut le considérer comme un équivalent du *entonces* espagnol, que l'on peut traduire par «donc», et qui revient très fréquemment dans les conversations. Il figure d'ailleurs en une occasion, dans un récit mythique, avec ce sens²⁹⁹.

Un de mes informateurs, Mario, propose cependant d'y voir un terme rappelant quelque chose qui ne doit pas être oublié, ce qui expliquerait son omniprésence dans le texte, on aurait là une nuance que ne rend pas *entonces*. Don Haas (Jacinto Tzab) chamane de Canakon, confirme ce sens en traduisant par *acordarse*, «se rappeler».

On ne le trouve pas dans les dictionnaires mais

on peut proposer une décomposition : *ba kan* pourrait se traduire par «ainsi dit»³⁰⁰.

Dans ma traduction du chant, je l'ai laissé tel quel pour respecter sa fonction rythmique.

L'utilisation d'un phonème peut produire des effets de sens qui tendent à inverser le sens apparent du mot et produire ce que j'ai appelé un son à contre sens³⁰¹. Ainsi le terme *bakan* pourrait tirer une partie de son efficacité de son rapport avec le son *bak* que l'on retrouve aussi dans *bakab* (Bacab). Le signifiant *bak* a cinq valeurs qui apparaissent ensemble et que l'on retrouve notamment dans différentes incantations du Livre des Bacabs (cf. tome 3, corpus, texte 5) : tout d'abord corne, os, sens premier, puis le cerf (la biche) et plus précisément le *yuk*, le petit cerf dague qui donne sa forme au vencêtre protecteur des cerfs, puis apparaît le sens de héron, et, avec le qualificatif *yax*, premier, originel, héron originel ou dive dame héron une des identités de la mère cosmique dans le Livre des Bacabs. Ensuite, il est le jeune homme ou la jeune fille, et la vierge originelle, c'est-à-dire la mère cosmique sous sa forme vierge, pas encore percée, non pénétrée avec laquelle le chamane va venir copuler. Enfin, il signifie «verser de l'eau».

En illustration de cette réflexion, je citerai la traduction de mon ami José Tec confronté, au début de mon séjour à Tabi, à la transcription d'un chant de don Tono. Précisons que José est de langue maternelle maya et professeur de maya à l'École d'Anthropologie de l'Université du Yucatan. Il proposa de traduire *bakan* comme *bakab* (Bacab).

On rappellera que *bakab*, qui a donné son nom au

fameux manuscrit du Livre des Bacabs, est le nom donné à un vencêtre préhispanique très important et associé au monde souterrain sur lequel nous avons peu de renseignements et que don Domingo met en scène dans son récit de H-ha'il (cf. tome 8, corpus, texte 2).

Bien que José ait déjà entendu des chants de faiseurs, il ne connaissait pas la traduction du terme *bakan* employé presque exclusivement par les faiseurs.

Son association aux Bacab est donc essentiellement phonétique et il suit ainsi la tradition de l'efficacité phonique et du jeu de mots que l'on retrouve dans les grands textes sacrés des Mayas comme justement le Livre des Bacabs.

On trouve aussi dans ce chant l'emploi de formes contractées comme *ti*. Ces termes ont une fonction rythmique mais peuvent aussi indiquer un double sens : la forme *ti* peut être à la fois une contraction du pronom personnel de la troisième personne mais aussi indiquer la préposition «à». Par exemple en ce qui concerne les *sastun* ou pierres divinatoires, *ti* peut signifier l'un ou l'autre selon que l'on considère le *t'up sastun* comme un vencêtre, ce qu'il est par exemple dans l'expression :

(le) *ti yum sastuno*

(Eux), les pères pierres lumineuses

(cf. vers 232)

ou, si on le considère comme un objet comme dans l'expression :

ti T'up sastun bakan

à la Benjamine des pierres lumineuses

(cf. vers 57).

300 On trouve dans le *Diccionario de Motul* une forme voisine, *baaka* (cf. aussi tome 3, corpus, texte 5) avec le sens de «il suffit que» et qui se place à la fin d'une proposition (postpuesta a primera diccion, basta que, *Diccionario de Motul*, p.126). Ce sens pourrait convenir à notre chant et scanderait ainsi la fin de chaque vers. William Hanks (cf. *Sanctification structure and experience in a Yucatec ritual event*) l'associe à ce qui doit probablement ou certainement advenir, c'est-à-dire au type même de la présence des ancêtres et propose de traduire par «maintenant».

301 Cf. tome 1, ch.3.

On peut aussi trouver une autre forme, soit *tu* pour *ti u* : dans ce cas, l'ambiguïté est levée.

tu no'oh kab bakan
à la droite bakan

On trouve aussi, et c'est un point commun à tous les chants, l'emploi alterné de l'espagnol et du maya. Certains chants, comme celui de Pustunich que nous analyserons plus loin, en font un usage beaucoup plus développé.

On peut considérer qu'au-delà des effets de sens, il y a un effet essentiellement phonétique. La langue de l'étranger, c'est aussi la langue des puissants et, en particulier, des vénétrés les plus puissants, les souverains ou *ah tepalob*. Un jeune de Tabi, Lupe, ravi par les vénétrés pendant un cyclone, entendit ceux-ci parler en espagnol bien qu'il ne comprenne pas cette langue. C'est un des sens que l'on peut donner à l'emploi systématique de l'espagnol dans les chants chrétiens, même par des femmes qui ne parlent ordinairement que le maya.

On observe aussi dans les parties mayas du chant l'emploi de phonèmes empruntés à l'espagnol. Cet emprunt, courant dans la langue usuelle, est plus rare dans la langue des faiseurs et est limitée au termes empruntés à l'espagnol. C'est le cas du *r* dans *patrone*, *Kristo*, *primisia*... du *f* dans *Fatima*, nom d'une Vierge d'origine étrangère, du *d* dans *dyos* ou *bendisyon*.

b. Sémantique

Le type de vocabulaire employé diffère notablement

du vocabulaire courant. Si certains termes sont communs, un grand nombre de vocables relèvent de ce que l'on peut appeler le vocabulaire ésotérique, soit qu'ils soient inconnus du simple profane, soit que leur emploi soit strictement réservé au domaine religieux.

Nous avons déjà analysé quelques-uns de ces termes dans la section précédente. Certains d'entre eux sont d'ailleurs analysés en détail dans le vocabulaire philosophique et religieux figurant au tome 15. C'est le cas notamment de *suhuy** ou de *santo**, terme d'origine espagnole mais dont l'emploi maya est notablement élargi.

Notons l'emploi de la forme *santo suhuy* dans une composition parallèle (*cf. infra*) avec *santo etse*, ce qui induit un rapprochement sémantique entre *etse*, offrande, et *suhuy*, habituellement traduit par «originel», «pur», «sacré», mais qui ici en vient à désigner l'offrande elle-même. *Santo* a alors dans ce cas le sens habituel de *suhuy*. J'ai proposé, dans ce vers de traduire *suhuy* par sacrifice, le terme *sakrifisyo* (*sacrificio*) étant connu et employé dans le vocabulaire religieux aujourd'hui (*cf. corpus*, texte 86).

On trouve aussi certaines expressions comme *nahpalalo* (vers 234) «la maison des enfants» et qui désigne vraisemblablement l'autel.

Les noms et les qualificatifs des vénétrés appartiennent aussi pour une bonne part à ce vocabulaire ésotérique notamment les désignations des pères Pluie : *Ah tepalo*, *Ah hatsa hailob*... Seuls Chak et *Ah hoyab*, ce dernier ne figurant pas dans le chant, sont couramment employés.

Les noms des patronnes et ceux des lieux-dits appartiennent au vocabulaire courant mais ce n'est pas le

cas d'un saint comme *santa* Krus Ebano, la sainte Croix Ebène et de son association avec *kolebil* Ha'.

En somme, ce texte présenté à un Maya qui n'est pas un spécialiste des questions religieuses se révèle à peu près incompréhensible. Comme lors de l'expérience auditive, il n'en comprend que des bribes.

Ceci est vrai également pour la plupart des termes empruntés à l'espagnol, ils appartiennent pour la plupart, comme les termes mayas, au langage religieux.

C'est le cas de *primisya* (qui peut être employé comme équivalent de *cha'chak*), de *santo* (cf. *supra*), de *bendison* mais aussi de verbes comme *presento*.

Il arrive aussi qu'un équivalent espagnol figure à la place de son homologue maya comme pour *vino* (noté *bin*) dont le nom maya employé dans l'incantation est X–kichpam kanpol. *Vino* est employé de préférence à *balche'*, jugé peut-être trop courant.

C'est également le cas du terme *patrone* que rend le maya *kolebil* alors que nous n'avons pas le masculin *patron* mais uniquement le maya *yum*, «père» et «patron» à la fois.

Quant aux chiffres, ils figurent aussi bien en maya qu'en espagnol et on trouve parfois des termes mixtes comme l'expression déjà commentée *trese lahun tas*.

c. Syntaxe

En ce qui concerne les verbes ils sont employés au présent, désignant une action en train de se faire (mode inaccompli), ce qui correspond à la fonction descriptive ou paralinguistique du chant.

En outre, le faiseur décrit son action à la première personne :

Kin tsaik un pe santo etse bakan:
Je place une sainte offrande bakan

et il parle à la divinité, ou au Chak principal, à la seconde personne :

Tech pula bendision
Jette ta bénédiction

Mais la troisième personne du singulier est employée lorsqu'il appelle les vénédictes :

(Le)ti kolebil Ha' bakan
Elle la dame Eau bakan

Le phénomène de parallélisme, qui, selon G.M Hopkins³⁰² est à l'origine de toute forme d'artifice dans le langage, a été déjà analysé dans de nombreux travaux³⁰³ et c'est un des ressorts les plus puissants de nos chants, il est bien sûr à l'œuvre dans notre texte :

(le)ti kolebil Ha' bakan
(le)ti kolebil Ebano bakan
elle, la dame Eau, bakan
elle, la dame Ebène, bakan

La structure parallèle de ces deux vers permet d'indiquer la liaison sémantique, voire l'identification, entre la sainte Croix Ebène, ici désignée par la dame Ebène, et la dame Eau.

302 «La partie artificielle de la poésie, peut-être serait-il juste de dire toute forme d'artifice, se réduit au principe de parallélisme» (G.M Hopkins, *The journals and papers*, (1865) 1959, cité par Roman Jakobson dans «Linguistique et poétique», chapitre 11 des *Essais de linguistique générale* I, 1963, p.235). On notera la date de cette réflexion pionnière : 1865! Il serait plus juste à mon avis de dire que le parallélisme est à la base de la poésie tout court car pour moi, l'intérêt de la notion d'artifice est de mettre l'accent sur le «faire», sur quoi repose le travail du «faiseur» qui «fabrique» le chant. M.G Hopkins précise sa pensée quelques lignes plus loin : «On peut dire, en gros, en notant qu'il s'agit d'une tendance plutôt que d'un résultat invariable, que c'est le parallélisme le plus marqué dans la structure(...) qui engendre le parallélisme le plus marqué dans les mots et le sens». On verra la portée de cette remarque lors de l'analyse de la structure parallèle des vers sur la parole dans le chant de Pustunich (cf. *infra*, § C.2 et corpus, texte 82).

303 Pour les études sur la parallélisme dans les textes mayas, voir notamment Victoria Bricker *The ethnographic context of some traditional mayan speech genres*, 1974, Alan Burns, *An epoch of miracles, oral literature of the yucatec maya*, 1983, Monroe Edmunson, *Metafora maya en literatura y en arte*, 1968.

304 William Hanks, *Sanctification structure and experience in a Yucatec ritual event* p. 163, note 10.

305 *Idem*, p. 139.

306 Il y a de petites variations d'une forme à l'autre. Par exemple
tu santo primisia grasia
tu luk in pixan
tu luk in puksikal

307 Cf. Livre des Bacabs et tome 15, *Vocabulaire...*, article *k'as*.

D'une manière générale, ce phénomène de parallélisme est un des moyens syntaxiques les plus importants pour produire les effets de sens. Plus le chant est long et plus cette structure est importante, mettant en relation des groupes de deux, trois, quatre notions voire davantage³⁰⁴. L'analyse du chant de Pustunich nous permettra de développer ces effets.

On observe enfin une structure rythmique que William Hanks³⁰⁵ qualifie de «groupe de respiration» et qui consiste à dire d'une seule haleine certaines séquences de vers. La pertinence de ces groupes, qui constituent de véritables paragraphes oraux, est vérifiée par les fausses coupures : il arrive à don Tono de s'arrêter brièvement pour reprendre souffle mais il ne marque pas de pause comme lorsqu'une séquence naturelle est terminée (cf. texte 83 vers 199-202).

B. Analyse du chant de Pustunich (corpus, texte 82)

Ce chant est beaucoup plus long que celui de Tabi et je ne l'analyserai pas en détail. J'en indiquerai les grandes lignes et insisterai sur les principaux points communs et différences. Le lecteur pourra, comme pour celui de Tabi, se référer à l'intégralité du chant transcrit et traduit dans le corpus, ainsi qu'aux notes qui expliquent les points de détail.

Comme celui de don Tono, il commence par une prière en espagnol, il sera ensuite constamment rythmé par d'autres prières espagnoles qui le divisent en ce que l'on peut considérer comme des couplets.

On trouve aussi, bien que moins souvent, des descriptions d'actions telles celles qui jalonnent le chant de don Tono. La plus fréquente est un refrain qui revient une dizaine de fois et qui peut être considéré comme le credo de l'agir du chamane, la description d'un état mystique fondamental :

Le santo primisia grasia
yetel tu luk in pixan
*tu luk in puksikal*³⁰⁶

Les saintes prémices de maïs
 avec lesquelles mon esprit m'est retiré
 avec lesquelles mon cœur m'est retiré

Les noms

Les noms invoqués sont plus nombreux et plus diversifiés mais il y a très peu de noms de lieux et de patron(nes); on retrouve néanmoins, comme dans le chant précédent, des noms mayas, des noms de saints chrétiens ainsi que ceux de la Sainte Trinité.

Autre nouveauté : plusieurs de ces vengêtres sont associés à des maladies ou à des aspects maléfiques ou dangereux. On emploie le vocable *k'as** traduit à l'époque coloniale par «mal», et qui désignait probablement autrefois l'aspect dangereux et ambivalent de la sortie de l'état *suhuy**³⁰⁷:

le x-k'as munyal ik'o
 ces nuages-vengeêtres mauvais/impurs

Plusieurs vengêtres ont des formes animales, d'oiseaux comme la colombe (*mukuy*) ou l'effraie des clo-

chers (*xoch'*), de fourmi (*sinik*) associée au maître du monde souterrain et, dans ce chant, au chemin des nuages, de serpent à sonnettes, animal compagnon de Pluie dont l'évocation confirme l'importance contemporaine de cette association (cf. *supra*) et qui curieusement est donné dans une forme mixte avec le terme espagnol et des affixes mayas : *x-kaskabelob*³⁰⁸.

Les pères Pluie sont souvent associés aux pères Gardiens Jaguar qui font comme eux un bruit de tonnerre :

Kilin ku t'an yum Chak
kilin ku t'an yum Balam
 Kilin gronde le père Pluie
 Kilin gronde le père Gardien Jaguar

La structure hiérarchique des pères Pluie est présente. On distingue tout d'abord le Chak principal situé à l'est et défini comme «le grand tronc de l'eau qui irrigue», expression qui peut renvoyer au tronc du ciel dont on parle dans d'autres villages :

tu nohoch chun ha' hoyab
tu katbi lak'in
 au grand tronc de l'eau qui irrigue
 du côté de l'est

puis les Chak des quatre quartiers cardinaux indiqués par l'expression :

tulakal tu kan titsi lu'um*
 à tous les autres coins de la terre

mais aussi cités nominalement.

L'expression descriptive *ah Hoyab* «l'Irrigateur» est employée parfois à la place de Chak, Pluie.

Quant aux couches de nuages, elles sont réduites à quatre dans un contexte qui les met en relation avec les quatre entrées des tertres, ce qui semble indiquer un symbolisme différent de celui de Tabi.

Les vents Tourbillonnants, associés au brûlis, sont aussi mentionnés en relation avec les pères Pluie sous la forme quadruple des quatre coins du ciel et de la terre.

Puis on trouve le chiffre cinq, par exemple dans l'expression-refrain :

Hotun balam
hotun sastun

les cinq pierres précieuses Balam (Gardien Jaguar)
 les cinq pierres précieuses *sastun* (pierre divinatoire)

Les Balam sont ici associés aux *sastun* par l'emploi du parallélisme.

Le chiffre neuf, *bolon*, est employé pour désigner les mères Pluie mais il peut ici avoir le sens de «nombreux» :

<i>Kilin ku t'an</i>	Elle parle en grondant
<i>in maman chak</i>	ma pluie passagère
<i>in ah Hoyab</i>	mon Irrigateur
<i>in bolon Hoyab</i>	mes nombreux (neuf) Irrigateurs
<i>in wakab ik'ob</i>	mes vencêtres qui courent

³⁰⁸ *X* est un diminutif, *kaskabel* signifie serpent à sonnettes en espagnol et *ob* est la marque du pluriel.

Les saints catholiques sont assez souvent appelés mais rarement en relation avec des patronages.

On retrouve souvent *kilich** Maria Isabel en relation de parallélisme avec *kilich* Maria Prudensia et *kilich* Maria Tetis.

Comme pour la *santa* Krus Ebano de don Tono, on a vraisemblablement ici un ensemble de saints ou vénétrés importants dans la tradition transmise à notre chamane.

Le terme *kilich* figure ici à la place de l'espagnol *santo*.

La Sainte Trinité est toujours mentionnée mais cette fois-ci Jésus est Dieu le Père :

<i>Jésus le Nohoch bil</i>	Jésus le Père
<i>Dyos Mehen bil</i>	Dieu le Fils
<i>Dyos Hijo</i>	Dieu Fils
<i>Dyos Padre</i>	Dieu Père
<i>Dyos Espiritu Santo</i>	Dieu Saint-Esprit
<i>Amen</i>	Amen

Jésus est d'abord identifié au père puis le binôme Dieu le Père et Dieu le Fils est invoqué en maya et enfin le trinôme Père-Fils-Saint-Esprit est invoqué en espagnol.

On retrouve donc cette place excentrée et privilégiée de Jésus même si cette fois-ci elle accompagne une énonciation complète, mais en espagnol, de la Trinité.

Pour compliquer le tableau, ou peut-être pour le simplifier car Jésus serait ainsi le Chak principal

(cf. *supra*), Jésus est qualifié à plusieurs reprises de vénétré de la forêt :

Jésus le ch'imbi kax ik'ob
Jésus le vénétré lapidé de la forêt

Analyse formelle:

b. sémantique

J'ai noté plus haut l'emploi particulier du terme *k'as*.

De même, on retrouve le remplacement de certains termes espagnols par un équivalent maya comme la paire *santo-kilich*.

En ce qui concerne le terme *suhuy*, il est peu employé : il apparaît uniquement comme qualificatif général des vénétrés dans l'expression *x-suhuy* ik'*.*

On trouve aussi des expressions en espagnol qui ne figurent pas à Tabi comme par exemple le *santa mesa de oro* «la sainte table d'or» qui est sans doute une expression de la *gloria* et de l'ultime couche du ciel. La table ou *mesa* désigne aussi l'autel qui est d'ailleurs parfois une véritable table. On a donc ici une figuration de l'autel céleste au pays des pères Pluie confondu avec le domaine céleste suprême.

D'ailleurs, à Chan Kom on trouve le terme *mesa* associé à la fois à Dieu, à saint Michel et à Chak. On trouve aussi ce terme dans une structure parallèle avec *altar* :

<i>yax altar</i>	le premier autel
<i>yax mesa</i>	la première table

Cette table d'or est aussi désignée sur le modèle de la terre et du ciel dans l'expression :

kantits le mesa de oro :
les quatre coins de la table d'or

qui renvoient aux classiques :

kantitsikan les quatre coins du ciel,
*kantitsi*³⁰⁹ *lum*, les quatre coins de la terre.

Les sept planètes sont citées à la fin du chant après l'évocation de *X-kilich Maria Isabel* :

luna
martes
mercurio
jupiter
venus
saturno
cielo a cielo
sol a sol
mundo a mundo
toma tu vista dios mio
y salva tu siervo

Cette évocation se retrouve dans certains livres de Chilam Balam³¹⁰ et fournit une association d'origine espagnole au chiffre sacré sept qui peut être aussi d'origine préhispanique. J'ai aussi retrouvé les sept planètes figurées sur le bâton en forme de crosse d'évêque utilisé par un chamane lors d'un *cha'chak*³¹¹.

Un exemple nous retiendra plus particulièrement car il permet de mettre en évidence toute la richesse du parallélisme syntaxique sur l'ensemble du texte.

La chaîne de la parole

La taille de ce chant permet des effets de style plus complets et plus profonds que celui de Tabi. Ceux-ci visent essentiellement à mettre en relation, par l'emploi du parallélisme, des réalités apparemment disjointes. Des qualités différentes de la parole vont être comparées et l'apparent arbitraire de ces rapprochements masque des affinités cachées.

Les deux espèces marquées de parallélisme que Hopkins³¹² distinguait sous les catégories de ressemblance et de dissemblance sont ici réunies.

L'art énigmatique de la parole consiste à exclure le profane, celui qui ne possède pas la connaissance, de la compréhension de ces rapprochements qui lui apparaîtront fortuits. Il se peut même qu'il ne comprenne pas du tout ce dont il s'agit et prenne un mot pour un autre.

La parole est un des vecteurs les plus importants du chant et elle est un des moyens principaux de réalisation des actions mythiques. Lors des chants d'appel de la pluie, elle appelle les *vencêtres* et les aide à venir se manifester sur le lieu de la cérémonie.

Appeler, nommer c'est aussi faire exister, permettre à une présence latente de se manifester.

Cette fonction méta-linguistique du chant renvoie à une autre fonction déjà mentionnée, celle où le chant décrit les actions réalisées par le chamane et son propre contexte.

309 On notera à Pustunich une forme dialectale *tittits'* au lieu de *tits'* pour « coin ».

310 Cf. Livres de Chilam Balam de Chan Kah et Kawa.

311 Cf. don Obispo de Sotuta, (corpus, doc. 69).

312 «A l'espèce abrupte ou marquée du parallélisme appartiennent la métaphore, la comparaison, la parabole etc., où l'effet est cherché dans la ressemblance des choses, et l'antithèse, le contraste, etc., où il est cherché dans la dissemblance.» (G.H Hopkins, *The journals and papers*, (1865) 1959).

- 313 Il y a trois suffixes possibles suivant la distance à laquelle se trouve l'objet dont on parle : *e* indique un objet tout proche, *a* un objet plus éloigné et *o* une distance maximale.
- 314 Rumi, le grand poète et philosophe iranien (XII^e siècle) eut une extase en entendant un marteau d'or frapper une enclume, il entendait le marteau frapper le nom de Dieu : Allah, Allah, Allah...

Le premier qualificatif de la parole intervient au début du chant avec le vers

kirich t'ano
«(cette) sainte parole (là)».

Le terme *kirich* est, comme nous l'avons vu, employé à la place du terme d'origine espagnole *santo* dans le chant de don Tono. *Kirich* est plus précis que *santo* qui peut être employé à la fois comme qualificatif et comme substantif, au sens de «ancêtre mythique», «vencêtre». Il est préféré à son doublon *kilich*, le *r* remplace le *l* (cf. tome 1, ch.4) mais on le retrouvera sous la forme *kilich* quelques vers plus loin.

Le suffixe *o* dans *t'ano* est un déictique, la forme complète serait *le kirich t'ano*, «cette sainte parole là-bas»³¹³; employé sous cette forme abrégée il peut aussi figurer une forme contractée du pluriel *ob* et la traduction devient alors «saintes paroles» ce qui renvoie à un autre qualificatif de la parole que nous verrons apparaître dans la suite du chant.

On trouve ensuite cinq vers plus loin :

	traduction mot à mot	traduction plus littéraire
<i>kilin ku t'an</i>	<i>kilin</i> parlent de tonnerre	grondant est la parole
<i>yum chakob</i>	les pères Pluie	des pères Pluie

Kilin est une onomatopée qui imite le grondement du tonnerre émis par les pères Pluie et elle est employée pendant le chant de la Pluie par ceux qui

les personnifient. Le faiseur décrit donc à nouveau ce qui est en train de se faire. Mais cette onomatopée est construite sur la racine *kil*, «grondement, tremblement» qui est en rapport homophonique avec la racine *kil* de *kilich*.

Si on compare ces deux vers au précédent, on voit l'effet de sens qui est produit : la parole des pères Pluie est sainte et c'est le son même de leur grondement, *kililin*, qui répète sans cesse le mot *kil kil kil...* «saint saint saint»... tel le marteau d'or de Rumi³¹⁴.

Ce grondement sacré, *kilin*, sera associé dans la suite du chant à d'autres qualificatifs des vencêtres Pluie et aux vencêtres Balam, ou Gardiens Jaguar : *in maman Chak* «mon Pluie errant», *X-rayos ik'ob* «les vencêtres Foudre», *yum Balam kakab*, le père Gardien Jaguar des terres fertiles et un terme qui peut renvoyer aux deux catégories d'ancêtres, *yum alkab ik'ob*, les pères vencêtres courants.

On voit le profit que pouvaient tirer les prêtres mayas de telles associations dans leur lecture/interprétation des glyphes mayas. Le glyphe *kil* par exemple pouvait donner lieu à de tels développements et on voit aussi l'intérêt d'employer *kilich* au lieu de *santo* pour qualifier la parole.

Le parallélisme se poursuit et les enveloppes de la sainte parole s'ôtent une à une :

Dans le couplet suivant – c'est-à-dire après le refrain en espagnol – on trouve cet ensemble de vers :

<i>samak t'an</i>	la parole flottante
<i>x-kirich t'an</i>	la sainte parole

<i>x-k'ok'ob t'ano</i>	cette parole du serpent <i>x-k'ok'ob</i>
<i>Krus ik'</i>	vencêtre Croix
<i>kirich t'an</i>	sainte parole
<i>kirich Maria Pruden</i>	sainte Marie Prudence
<i>tulakal ti'</i>	à tous
<i>xanab munyal ik'o</i>	les vencêtres des sabots des nuages
<i>x-k'ok'ob t'aanob</i>	paroles du serpent <i>x-k'ok'ob</i>

Cet ensemble met en œuvre plusieurs structures parallèles enchâssées : une structure en *t'an* autour de la parole, une structure en *kirich*, qui d'élément variable devient élément fixe autour duquel pivotent les substantifs, enfin une structure en *ik'* plus faible (*ik'* remplacé par *ik'o*) dont l'apparente faiblesse vise à la réalisation d'assonances qui le relie aux structures voisines : *krus* et *kirich* d'une part, *ik'o* et *x-k'ok'o* d'autre part.

A nouveau, on ne peut qu'admirer le ballet du son et du sens : tantôt le son semble s'inscrire à contre-sens pour en remonter le cours et tantôt sagement il l'épouse jusqu'à s'y confondre. Plus qu'une hésitation prolongée entre le son et le sens (Paul Valéry), il s'agit d'une danse, d'une véritable relation amoureuse entre les deux dont l'un et l'autre sont tour à tour captifs.

Le premier vers est *samak t'an* que je traduis par « parole flottante ». Il s'agit d'une forme rythmique comparable au *bakan* du chant précédent et dont le signifiant est, au sens propre comme au sens figuré, « flottant ». Il est aussi le centre d'une autre chaîne de parallélisme que je ne commenterai pas ici (cf. les notes dans le corpus).

Au sens figuré, il qualifie la nature même de la parole qui flotte d'un signifiant à l'autre suivant le contexte, *samak* est une racine qui est liée au temps et qui peut renvoyer au français « moment » (long ou court) mais il a aussi d'autres valeurs : Teresa Poot choisit celle de « suave » : *algo que se dice dulcemente*, alors que dans un autre contexte elle l'a traduit dans le sens de « moment »³¹⁵, mais il a aussi celui d' « odeur ». En l'absence de référent précis ce sens ne peut être choisi, mais on peut penser que le sens de cet homophone est présent à l'esprit du locuteur, alors que, pendant qu'il chante, son aide répand l'encens maya, le copal, sur l'autel des pères Pluie.

Le Livre des Bacabs joue dans un autre contexte sur l'odeur du sexe féminin désignée par *samak* et la persistance de cette odeur qui fait signe vers le signifiant temporel³¹⁶.

Ce sens flottant, j'ai proposé de le qualifier de divinatoire (cf. *corpus*, texte 82). Il éclaire ainsi le référent suivant. En effet, après en avoir rappelé le caractère saint, qui sous-entend son rapport à la Pluie (double sens de *kil*), le chamane qualifie la parole de *x-k'ok'ob t'ano*, parole du serpent *x-k'ok'ob*. Nous touchons ici le fond du secret, ce *x-k'ok'ob*, dont nous avons souligné l'assonance avec vencêtre, peut ne pas être compris si l'on n'est pas prêt à accepter, ou si on ne connaît pas déjà, la relation entre le serpent et la parole. Le rappel du vencêtre Croix, *krus ik'* est pourtant là pour nous y aider : il met en rapport à la fois le serpent et la croix-arbre cosmique et représente peut-être aussi une figure de la mystique européenne, Jésus sous la forme d'un

315 *Samak nak ik'*: *apenas aclarando (por la mañana) s'eclairant à peine (au petit matin, cf. Teresa Poot, manuscrit du chant de Pustunich, p.3).*

316 Cf. Michel Boccara, *Pets parfumés*, à paraître.

- 317 Teresa traduit *x-k'ok'ob t'ano* par «racontars» (*habladuras*) et ne voit donc pas la parole du serpent. Or elle devrait savoir que dans ce cas on aurait *x-k'ok' t'ano*, la marque du pluriel portant sur le second terme, comme nous avons par exemple *yum chakob* et non *yumob chakob*. Mais on a vu que le signifiant *k'ok'* était aussi à sous-entendre, c'est-à-dire à entendre sous celui de *x-k'ok'ob*.
- 318 La croix parlante des Mayas a justement une voix sifflante comme le serpent (cf. tome 10).
- 319 Cf. Miguel Bartolome, *la Iglesia maya de Quintana Roo*, 1975.
- 320 Sur lequel je ne sais pas grand chose (cf. *supra* ch.3), si ce n'est qu'en tant que saurien, il est aussi un animal de Pluie.

serpent enroulé autour de la croix. Nous avons une telle figure de Jésus associée aux têtes entrecroisées de deux serpents dans le texte 6 de ce corpus.

La racine *k'ok'*, comme Teresa l'a bien vu³¹⁷, signifie «très menteur» et, on le sait, le serpent est menteur mais ce mensonge est ici un leurre, il peut se métamorphoser en «parole sainte», *kirich t'an*, le vers qui précède *x-k'ok'ob t'ano* la parole du serpent *x-k'ok'ob*. L'énigme prend ici son auditeur dans les filets du langage et lui cache un sens sous un autre.

Ce serpent *x-k'ok'ob* est celui-là même, on s'en souvient peut-être, que mes amis mayas de Tabi avaient identifié dans certaines pages du *Codex de Madrid* comme un des serpents de Pluie.

On peut donc proposer la lecture, et l'interprétation, suivante : ce serpent *x-k'ok'ob* ou *x-k'ok'o kan* comme on dit à Tabi, est une des figures du serpent de Pluie, de ce serpent, dont la voix sifflante³¹⁸, associée à la croix et au tonnerre, est parole divinatoire, parole obscure que le chamane interprète dans ses livres. Le langage de *suywa*, langage énigmatique doit, nous dit le Livre des Bacabs, tomber jusqu'à la demeure de l'oiseau serpent (cf. tome 7, corpus, texte 2).

Une autre relation à la pluie est donnée dans les deux derniers vers lorsque le serpent *x-k'ok'ob* est comparé aux *xanab munyal*, «les sabots des nuages». *Xanab* désigne «ce qui recouvre les pieds» soit les sandales des hommes et les sabots des animaux. Or – ceci est langage de *suywa* – quels sont les animaux dont le corps est de nuage et les pieds sont recouverts de sabots ?

Si vous avez lu le chapitre 3, vous pouvez répondre et notre poème met ainsi élégamment en relation chevaux-tapirs et serpents de pluie.

L'assonance *ik'o/x-k'ok'ob* permet de suggérer que le *x-k'ok'ob* est aussi un vencêtre avec lequel il partage la sonorité.

J'ai sauté un vers dans mon analyse, c'est *kirich Maria Pruden* qui fait couple avec *kirich t'an*. On a ici une des trois Maries qui parcourent le texte (cf. *supra*). On peut la considérer comme une mère Pluie et on sait que certaines traditions mettent en scène la Vierge Marie accompagnant saint Michel le chef des Chak et les autres pères Pluie dans leur travail de Pluie³¹⁹. Il doit aussi y avoir un rapport plus précis avec les saints patrons des villages en relation avec Pustunich, mais je n'ai pas d'informations sur ce point.

Le chant mentionne ensuite la sainte parole et la parole du serpent en relation avec deux autres vencêtres animaux : un vencêtre Léopard (*x-kankalas ik'o*)³²⁰ et les griffes (*xanab*) de la colombe (*mukuy*). Rappelons que *xanab mukuy* est aussi une plante médicinale.

Cette mention des griffes ou sabots de la colombe la relie à la fois aux nuages et aux chevaux et on la retrouve, un couplet plus loin, avec un nouveau qualificatif de la parole :

<i>k'ax t'anoob</i>	les paroles de la forêt/liées
<i>x-k'ok'ob t'anoob</i>	les paroles du serpent <i>x-k'ok'ob</i>
(<i>xanab</i> ?) <i>muyaloob</i>	les sabots (?) des nuages
<i>esklabos ik'o</i>	aux vencêtres esclaves

ti' x-alkab muyaloob aux nuages courants
te (vers manquant) au (vers manquant)
bel sinik xik'o ik'o au vencêtre qui va sur le
 chemin des fourmis
xanab mukuy ik'o au vencêtre Griffes de colombe
te x-k'ok'ob t'anoob aux paroles du serpent *x-k'ok'ob*

Avec *k'ax*, on se trouve à nouveau dans un cas d'homophonie puisque *k'ax* signifie à la fois «lié» et «forêt» mais ici il est difficile de déterminer auquel des deux on a prioritairement affaire, c'est pourquoi j'ai laissé dans ma traduction l'indétermination.

Cette association n'est pas évidente à comprendre. Le premier sens, forêt, est le plus simple : les paroles énigmatiques, saintes et proférées par le serpent *x-k'ok'ob* appartiennent au domaine de la forêt mais quelle relation entretiennent ces paroles de la forêt avec des paroles liées ?

Il nous faut revenir à ce que nous avons dit de l'énergie vitale ancestrale ou *ik'* au tome 7 : cette énergie se manifeste sous deux formes essentielles, une forme libre et une forme liée. Ce serait donc cette deuxième forme que viserait l'autre sens de *k'ax* : les paroles dites dans ce chant ont le pouvoir de lier l'énergie vitale ancestrale de la forêt. C'est en effet une des fonctions du chant que de capter cette énergie vitale, en faisant descendre les vencêtres dans la clairière. Les vencêtres deviennent alors, au sens propre, *eslabos ik'o*, vencêtres esclaves.

Le vencêtre Griffes de colombe est à nouveau associé aux paroles du serpent *x-k'ok'ob*, et on retrouve l'assonance *ik'o/x-k'ok'ob*.

Cette seconde association, en liaison avec la précédente, permet de relier griffes de la colombe et sabots des nuages dont on a vu qu'ils désignaient, par métonymie, les chevaux-tapirs de Pluie.

Nous avons déjà rencontré la colombe dans le corpus colonial de la X-tabay, la maîtresse du monde souterrain. Les fourmis sont également des animaux souterrains. Nous avons donc ici deux vencêtres souterrains qui sont associés à Pluie, marquant sans doute la double appartenance de Pluie au monde céleste des nuages et au monde souterrain des cénotes.

On remarquera que *mukuy*, la colombe, et *k'ok'ob*, le serpent, peuvent ensemble constituer une figure de l'oiseau-serpent puisque ce «couple» revient à plusieurs reprises.

Le qualificatif mentionné dans le couplet suivant par notre chant est *bolon*, qui signifie «neuf» et, par extension «nombreux». Ce qualificatif désigne à nouveau l'essence de la parole, parole sainte mais aussi toute parole qui sert à l'énoncé du multiple. Il est mis en relation avec les vencêtres courants (*x-alkab ik'o*) dont on a vu qu'ils étaient une manifestation des pères Pluie et *x-kirich t'an Maria*, la sainte parole de Marie.

Marie, qui figurait dans une série parallèle autour de *kirich* est ici pour la première fois associée directement à la parole. La parole de Marie est donc analogue à celle des pères Pluie qu'elle accompagne dans leur voyages pour les Mayas du Quintana Roo. Ce qui indique que les refrains en espagnol et notamment ceux qui invoqueront directement Marie, sont à mettre sur le même plan que les paroles mayas ; il n'y a pas

de hiatus d'une langue à l'autre mais reprise d'un chant dans une autre langue. Par ce nouveau parallèle, c'est l'ensemble du chant tout entier qui est visé : parole de Marie et paroles des pères Pluie, paroles en espagnol et paroles en maya sont aussi, globalement, dans un rapport de parallélisme.

La forme suivante retiendra notre attention car elle semble renverser le symbolisme du champ parcouru jusqu'ici :

<i>x-k'as t'anoob</i>	les paroles du mal
<i>x-k'as nikte ik'o</i>	les paroles des vencêtres des fleurs de frangipanier (de rose)

K'as est un vocable qui, sous le sens apparent de «mal» doit être mis en rapport avec la puissance fécondante des origines (cf. tome 1, ch.1).

Il n'est pas sûr que le chamane perçoive cet arrière sens car plusieurs siècles de colonisation ont orienté le sens de *k'as*, via le vocable *k'ak'as bal* notamment, et l'ont associé au mal et au diable. Mais la présence de la *nikte*, la fleur de frangipanier, souvent traduite, en espagnol, par rose, la fleur de l'érotisme par excellence, vient rappeler cette valeur.

La parole sainte peut alors, en toute rigueur, être qualifiée de *k'as*. Ce mal est saint car il n'est pas le mal ordinaire, mais la manifestation dangereuse, mortifère de la puissance des origines lorsqu'elle se présente à l'homme qui n'est pas préparé à la recevoir.

Un autre aspect doit être souligné : c'est le passage possible, phonétiquement, de *k'as* à *k'ax* par palatalisation

(cf. tome 1, ch.3). Il arrive que l'on trouve une série où *k'as* et *k'ax* alternent, comme par exemple avec :

<i>le x-k'as t'aano</i>	ces paroles du mal
<i>le x-kax nikte'</i>	ces fleurs de frangipanier de la forêt/liées

ou dans un ordre inversé :

<i>le x-k'ax t'aano</i>	ces paroles de la forêt/liées
<i>le x-kas nikte'</i>	ces fleurs de frangipanier du mal

Le parallélisme avec la seule valeur de *k'ax* est cependant le plus fréquent et sera scandé jusqu'à la fin du chant :

<i>k'ax t'aano</i>	les paroles de la forêt/liées
<i>x-k'ax nikteob</i>	les fleurs de frangipanier de la forêt/liées

Prononcées très rapidement, et c'est le plus souvent ainsi que l'on chante les prières de Pluie, il devient très difficile de les différencier et *k'as* se présente comme un quasi homophone de *k'ax*. On ne peut donc exclure, dans certains cas, un lapsus qui vient renforcer l'interprétation en la marquant du sceau de l'inconscient.

La parole est, en une occasion, qualifiée de *x-ka man*, «qui passe deux fois»; or on trouve cinq vers auparavant l'occurrence *x-kirich*, avec laquelle il faut

certainement la mettre en rapport, car la structure grammaticale y est identique :

ti' x-kirich t'an
ti x-ka man t'ano

La seule différence est la présence du suffixe *o* (*t'ano*), seconde partie du déictique, lequel est omis dans le premier vers (*t'an*) mais il s'agit peut-être d'une erreur de transcription.

La parole est associée à la terre fertile du ciel de l'est, au grand tronc de pluie, qualifié de Hoyab, Irrigateur, et au ciel du centre. Ces deux expressions désignent la résidence des pères Pluie en saison sèche. Doit-on en conclure que, si les pères Pluie sont dans le tronc du ciel, il faut les appeler deux fois pour qu'ils arrivent ?

La parole est ensuite qualifiée de *alkab*, «courante», qualité qui désigne aussi les pères Pluie dans leur relation à la parole de tonnerre.

On voit comment une qualité des vencêtres devient une qualité de la parole et réciproquement. Ce qui est en jeu ici, c'est la nature même de la parole comme force vitale. Ne peut-on penser que la parole elle-même est un vencêtre, c'est-à-dire de la force vitale ancestrale ? J'ai déjà fait l'hypothèse dans ma discussion des rapports entre phonologie et mythologie, que certaines lettres pouvaient être considérées comme de véritables glyphes, c'est-à-dire des réceptacles de force vitale, des vencêtres (cf. tome 1, ch.4). Cette association de la parole à un vencêtre, via le parallélisme, va dans ce sens.

Une autre mention légèrement différente met en rapport la parole courante et la parole de la douleur :

yum alkab t'aneex parle, père courant
yum K'inan t'anobo les paroles du père Douleur

Comme l'indique la traduction française, les deux vers s'articulent autour du signifiant «père» (*yum*) qui est analogue à celui de *ik,*' «vencêtre». L'intérêt de cette occurrence est donc de mettre directement en relation dans un même vers la parole et le vencêtre bien qu'elle soit ici parole du vencêtre et non vencêtre elle-même.

Le signifiant *t'an*, «parole» a ici deux formes grammaticalement distinctes : un substantif et un verbe.

Un autre rapport est induit par le parallélisme entre douleur et course (sous la forme de l'adjectif courant). La douleur est une des formes de la manifestation du vencêtre et introduit ici, comme dans d'autres sections du chant, des éléments qui peuvent se référer à la maladie et, peut-être, à un rituel de guérissage associé à la cérémonie de la pluie comme cela arrive parfois. La course renvoie à la rapidité de déplacement du vencêtre Douleur et des vencêtres en général.

Le chant va se conclure par deux séquences :

– la première est une séquence qui reprend les principaux qualificatifs de la parole : flottante, multiple, sainte et proférée par le serpent x-k'ok'ob, en les associant à deux vencêtres que nous avons déjà rencontrés : les vencêtres Croix, pour la première

321 Cf. notamment le Livre de Chilam Balam de Chan Kah.

fois au pluriel, et Marie sous sa forme Isabelle, alors que nous avons jusqu'ici rencontré Pruden (Prudence).

On attendrait aussi les pères Pluie mais ils ont été mentionnés dans le refrain précédent, accompagnés de leur parole de tonnerre grondant.

La seconde séquence est en espagnol, langue qui, nous l'avons vu, ne le cède en rien au maya pour les paroles de Pluie, et présente les planètes, c'est-à-dire dans la pensée des Mayas coloniaux, les habitants des couches du ciel³²¹.

On peut penser que l'énumération de ces planètes ciel à ciel, soleil à soleil et monde à monde est une manière d'associer une dernière fois dans un même appel les vencêtres d'origine maya et les vencêtres apportés par les Espagnols mais dont la nature est identique.

Deux mondes se font face, mais c'est le même monde. Ceci est langage énigmatique, langage de *suhuy ha'*.

4. CONCLUSION

Les chants apparaissent donc comme une partie du rite qui ne peut être dissociée des autres pratiques.

Gestes, circuits, offrandes et chants ont la même fonction et expriment le même ordre cosmique : faire venir les vencêtres Pluie sur les terres à irriguer et exprimer la hiérarchie et la solidarité des différentes instances qui concourent à l'équilibre cosmique.

On peut ainsi vérifier que saints catholiques et vencêtres mayas œuvrent ensemble même s'ils sont cités dans des parties différentes des chants.

Aucune grande catégorie de vencêtres n'est donc oubliée et on voit aussi apparaître, par exemple à Pustunich, des vencêtres associés à des maladies qui sont plutôt ceux que l'on invoque dans les chants de guérissage comme ceux du *k'ex**; car faire la pluie, c'est rafraîchir la terre, la guérir de sa trop grande chaleur. Les Chak sont aussi bien médecins que faiseurs de pluie et agriculteurs. En outre, cultiver la terre est également une activité médicale : il s'agit de maintenir le corps cosmique en bonne santé et les plantes alimentaires sont considérées comme des médicaments pour soigner la plus grave des maladies : la faim.

Une plante alimentaire est d'ailleurs souvent aussi une plante médicinale. C'est le cas notamment de la principale d'entre elles, le maïs : les «cheveux» du maïs entrent dans la composition d'un remède pour soigner les infections urinaires, les spathes brûlées et réduites en poudre dans celle d'un autre remède contre les diarrhées...

La nomination des vencêtres constitue l'essentiel des paroles. Cela nous renvoie au sens profond du nom dans la mythologie maya.

Les Livres de Chilam Balam indiquent que les noms sont indissociables de la genèse du monde : nommer, c'est faire exister. Les noms des Chak participent de cette réalité : ils sont à la fois descriptifs, c'est-à-dire renvoient à des fonctions bien précises ou à des types de pluie particuliers, mais en même temps indiquent une génération progressive de multiples corps de Pluie à partir du tronc

unique jusqu'aux plus petites ramifications. C'est bien le modèle de l'arbre qui est ici proposé et certaines images mayas de l'époque coloniale reprennent ce schéma pour l'appliquer à la genèse des lignages, par exemple dans le cas de la genèse du lignage des Xiu qui se confond avec l'origine de l'espèce humaine.

A travers les différentes familles de chants, chants en *bakan* (Tabi, Oxcutscab...) ou en *samak nak* (Pustunich, Tekoh...), on voit se dessiner une grande unité formelle et sémantique : utilisation du parallélisme, des couplets, importance des déclics, usage similaire du temps, des personnes et des modes, existence d'un vocabulaire ésotérique commun.

Chaque chamane se distingue cependant par l'emploi de formes singulières qui le caractérisent et marquent son interprétation de l'appel : en particulier la *tonada* sans laquelle aucun chant ne peut être dit et l'invocation de certains vénétrés ou formes de vénétrés dont on peut penser qu'elles délimitent des lignes de transmission mais aussi des modes de révélation singuliers liés à des vécus mythiques qui viennent enrichir les formes communes.

Tel est le cas de l'emploi de X-kichpam kanpol, la « Ravissante dame Tête jaune » pour désigner la maîtresse du *balche'*, la référence à *santa Cruz Ebano*, la sainte Croix Ebène pour désigner la dame Eau, la mère Pluie primordiale (don Tono) ou encore le trinôme Marie Isabelle, Marie Prudence et Marie Tetis (faiseur de Pustunich).

Certains noms peuvent d'ailleurs être de précieuses indications sur des relations qui ont aujourd'hui tendance à s'estomper mais qui figurent avec force dans les chants. Il en est ainsi de la relation entre Pluie et les serpents dont le chant de Pustunich identifie deux espèces : le serpent à sonnette et le *k'ok'ob*.

322 Dans le chant de Balamkanche', (texte 84) on invoque Mistun* Balam, le Gardien Jaguar Balayeur. Le Chilam Balam de Chumayel parle de Miskit *ahau*, le souverain Nettoyeur et le serpent à sonnettes balaye les nuages pour préparer le travail de pluie des Chak.

V. LE BANQUET DE PLUIE

Toute captation des vencêtres vise à faire venir – descendre ou monter – ou à favoriser la venue d'ancêtres mythiques à caractère cosmique et à cohabiter avec eux pour une durée limitée.

Mais, pendant la durée de leur séjour, il faudra nourrir ces invités.

Un petit extrait du dialogue entre un Chak principal et un paysan illustre l'importance et la fonction de ces repas :

– Eh bien, Seigneur, voici la chose [terme qui désigne aussi une personne] que nous avons apportée...

– C'est bien ! dit en entrant un grand vieil homme aux cheveux tout blancs et très longs. Olà ! l'ami, pourquoi offenses-tu sans cesse mes travailleurs ?

Chak parle ici de ses assistants, autres pères Pluie et gardiens divers, qui contribuent à la venue de la pluie...

– Eh bien, Seigneur, mon maïs est desséché... alors que celui des autres est vivant, le mien se meurt !

– C'est bon, que l'on donne à manger à cet homme... (cf. texte 38)

Chak enseigne par la pratique, il démontre à son visiteur qu'il faut toujours nourrir un invité, *a fortiori* s'il doit travailler pour vous ! Ce type d'enseignement est d'ailleurs celui qui est dispensé lors des vécus mythiques où des personnes sont enlevées par les pères Pluie, nourries par eux avant de revenir sur terre.

... mais qu'on le frappe d'abord, il faut le frapper treize fois !

(idem)

Ici, il s'agit aussi d'un enlèvement à caractère punitif. Ce fouettage est aussi utilisé lors des rituels pour protéger les hommes du contact avec les pères Pluie lorsqu'ils entrent pour la première fois dans l'espace rituel. C'est le *i-chak*, «ongle» ou «policier» qui se charge de cette tâche. On y recourt également lors d'une faute rituelle pendant la cérémonie. Treize fois est la marque du nombre maximum de couches de nuage dans les chants de don Tono, chamane du village de Tabi et conteur de ce récit.

Puis ils lui donnèrent à manger et ils apportèrent sur la table du *kol* (bouillie de maïs au roucou) du *saka*, des pains, de la soupe trempée, de la poule...

(idem)

Les différents ingrédients du repas de pluie sont ici énumérés.

Et comme il mangeait, le Chak reprit :

– Qu'on l'attrape, qu'on l'attache !

Et ils le frappèrent à nouveau.

(idem)

Fouetter provoque un flux d'énergie vitale et c'est aussi un élément du rituel de guérissage. On dit aussi «*limpia*» en espagnol, c'est-à-dire à la fois châtement et nettoyage. *Mis**, nettoyer, est une des principales actions des Chak et des Balam³²², ou Gardiens Jaguar, une catégorie de vencêtres étroitement associée aux Chak.

On a donc une relation entre les actions suivantes : soigner-faire circuler l'énergie vitale-châtier- nettoyer-balayer les nuages.

Le fouet utilisé est confectionné avec 9 ou 13 branches de *sipche'* et il peut aussi être croisé avec un autre pour se protéger de la force des *vencêtres*³²³.

– Tu es en train de le voir, pêcheur, il faut donner leur nourriture aux travailleurs ! Maintenant tu as mangé, tu ne travailles jamais le ventre creux. Eh bien tu te rends maintenant compte que mes travailleurs non plus. Ils ont besoin que tu leur donnes leur nourriture. Et si tu vois que le maïs de tes compagnons est vivant, c'est parce qu'ils nourrissent mes travailleurs !

(cf. texte 38)

La société des Chak est construite sur le modèle de celle des hommes : les Chak travaillent et ont besoin de se nourrir. Comme, lorsqu'ils font la pluie, ils sont au service des hommes, ceux-ci doivent leur fournir leur nourriture.

Cette nourriture est la principale relation entre hommes et *vencêtres* puisque les *vencêtres* Pluie fournissent par leur action fertilisante leur nourriture aux hommes et sont appelés les maîtres des pains.

En effet, si le maïs est l'élément fondamental de cette nourriture, le pain en est la forme principale. Les pains rituels sont d'ailleurs composés de divers éléments qui, outre le maïs, mettent en jeu d'autres composants de la diète alimentaire des Mayas : courge, haricot, roucou, saindoux...

Il y a différentes sortes de pains mayas et ceux-ci varient suivant les régions, et, semble-t-il, les époques.

J'ai, en ce qui me concerne, observé la fabrication de trois grandes catégories de pains³²⁴:

1. Les pains-géomydés (*bayesa wa'*) ou pains-fromagers (*yaxche'wa*) que j'ai décrits lorsque j'ai traité du symbolisme du géomydé (cf. ch.2, §5.5). Ils indiquent la nécessaire liaison entre les pains de Pluie et le monde souterrain : si les pains ordinaires ou galettes de maïs (*wah*) sont cuits sur le foyer de trois pierres à l'air libre ou dans la cuisine, les pains de Pluie, comme d'ailleurs d'autres nourritures de fête, doivent être cuits sous la terre dans un four souterrain appelé *pib*.

Autrefois les hommes ne disposaient pas de marmite, me raconte don Chem, un ancien de Tabi, et ils cuisaient leur nourriture dans des trous de roche.

Cuire sous la terre, c'est retrouver cette cuisson originelle avant que les hommes aient inventé la poterie et les récipients en terre. C'est pourquoi, comme c'est le mode de cuisson originel, il s'agit d'un mode de cuisson «froide»³²⁵ contrairement à la cuisson à l'air libre qui est «chaude». Ceci correspond bien à la nature des offrandes de Pluie qui doivent être froides, comme l'eau de pluie qui rafraîchit la terre.

D'autre part, le domaine souterrain est celui où séjournent les pères Pluie pendant la saison humide et la cuisson sous la terre représente donc le début du cycle de Pluie.

Dans la région orientale, on substitue à ces pains-géomydés d'autres pains de forme allongée et farcis avec les abats et les intestins de poulets. Ces pains

323 Cf. don Max de Sanahkat, dans mes films *Les chevaux de pluie* et *Variations sur un thème de pluie* (corpus, doc.47 et 69).

324 Redfield et Villa *Chan Kom, a maya village*, 1934, p.129) observent aussi ces trois ensembles qu'ils distinguent cependant en sept catégories. Le premier ensemble, les pains à plusieurs couches, est le plus vaste. Quatre catégories sont constituées suivant le nombre de couches, l'existence de la marque d'une croix au sommet... La cinquième est un pain appelé *yal wah* ou pain divisé et composé de quatre couches mais séparés deux à deux par une feuille de *bo*. Les *nabal wah* (pains à une couche qui servent à confectionner la soupe) et les *yaxche wah* correspondent aux deux autres ensembles.

325 Redfield et Villa ont également noté que toutes les nourritures cuites en *pib* sont froides (*op. cit.* p. 161)

326 De *wah* «pain» et la racine *tut*, «former des couches».

327 Nous avons vu que le chant de Pustunich décrivait pourtant quatre couches de nuage. Il y a dans ce cas une importante variante (cf. corpus, texte 81).

328 Don Tono, réflexions (1983), documentation de Michel Boccara.

sont appelés *x-wayanchoch* ou «pains de tripes».

2. Les pains à une couche sont de deux sortes :

– les gros pains pétris avec le reste de la pâte utilisée pour les pains spéciaux et les abats des poulets qui ont servi à préparer le *kol*. Ce sont ces pains qui sont appelés *nabal wah* à Chan Kom et c'est avec eux que l'on préparera la sainte soupe, constituant l'essentiel du repas de Pluie. On retrouve le sens «sacré» de la soupe, nourriture fondamentale de l'Europe paysanne.

– les *oxdias*, également à une seule couche, que l'on retrouve dans la région orientale (est du Yucatan et Quintana Roo). Leur symbolisme est relié à celui de la messe et sera expliqué dans le paragraphe suivant.

3. Les pains à plusieurs couches qui constituent la catégorie fondamentale, encore appelés *tutiwah*³²⁶. Ces pains sont composés de couches de pâte sur lesquels on étale alternativement des graines de courges moulues ou *sikil* et des haricots en purée. Les pains sont ainsi composés des trois plantes associées et semées dans le même trou lors de la culture des milpas.

Ces pains, comme nous l'avons vu dans l'analyse des chants, sont également associés à différentes catégories de vencêtres, personnalisés et invoqués dans les chants.

Écoutons Mario Ewan, de Tabi, nous commenter leur symbolisme :

«Mon défunt grand-père me disait que parmi les nombreux pains aux multiples couches, celui de treize est de treize couches de nuage, celui de quatre il disait que ce sont les quatre coins du ciel, les quatre pères Pluie...»

Les couches de nuage, si on suit les chants, ne sont pas seulement des contenants d'eau de pluie mais de véritables assistants des pères Pluie ayant rang de vencêtres. Il est possible d'ailleurs d'y reconnaître les chevaux de Pluie eux-mêmes.

Quant aux pains à quatre couches, ils sont Chak lui-même sous sa forme quadripartite. De même l'*oxdia*, forme maya de l'hostie, est un pain qui représente trois personnes en une seule couche. Chak n'est pas seulement le patron du pain il est, sous sa forme primordiale et rituelle, le pain lui-même. Ainsi, sous ses différentes formes, le pain est une image du monde et des vencêtres qui lui donnèrent naissance. Manger le pain c'est manger le monde.

Pour don Tono, c'est la texture même des nuages que représentent les pains :

«Lorsque nous regardons les nuages, ils peuvent être fins mais ils sont composés de nombreuses couches et donc ils n'ont pas tous treize couches ; comme cela, on fait des pains de quatre couches, de huit couches, de treize couches».

1. LES NUAGES ET LE MONDE, LE CIEL ET LA TERRE

«Le ciel a quatre coins mais les nuages c'est autre chose, ils sont au nombre de treize³²⁷, il y a treize couches de nuage, il y a le nuage, et il y a le monde, *un pay munyal un pay mundyal...*³²⁸»

Pay est un classificateur utilisé pour compter les choses larges et épaisses, le nuage et le monde appar-

tiennent à cette catégorie, ils sont structurés de la même manière.

Mais si l'on suit don Tono, le monde n'a pas treize couches, il est unitaire et quadripartite, composé de quatre quartiers dans sa partie céleste comme dans sa partie terrestre (don Tono n'évoque que le ciel dans sa remarque). Il est aussi composé, dans sa partie céleste, de nuages qui eux sont divisés en couches.

Cette distinction entre le monde et les nuages, différente de la conception classique d'un monde à plusieurs couches est, à mon avis, une adaptation aux nouvelles connaissances issues de la culture scientifique occidentale.

En témoignage d'ailleurs l'emploi d'un terme emprunté à l'espagnol, *mundyal* (*mundial*: monde) qui permet la rime *munyal/mundyal* (nuage/monde).

De même, les Mayas savent aujourd'hui que la terre est ronde, il leur faut donc y adapter leur pensée traditionnelle.

Don Canas, chamane de Tixcacal, explique ainsi que la terre est carrée et que c'est le ciel qui est rond. Il maintient donc la structure quadrangulaire de l'univers représentée notamment dans le *kanche'* ou l'autel de pluie en projetant le rond dans le ciel. Le rond, c'est d'ailleurs le *peten*, la structure de lianes en forme de cercle qui soutient les douze Calebasses de *balche'*. Ce *peten* est aussi censé représenter la *gloria* ou porte du paradis.

Le cercle existe d'ailleurs dans la pensée traditionnelle des Mayas et est associé au temps. On trouve notamment des roues cycliques dans les Livres de Chilam Balam. Si j'essaye de formaliser la concep-

tion de don Canas, qui s'appuie sur la morphologie de l'autel, le ciel rond est le «lieu» du temps alors que la terre, «lieu» de l'espace, est associée à une structure quadrangulaire³²⁹.

Les nuages, eux, vont de la terre au ciel et sont structurés en couches, de même d'ailleurs que les cénotes qui vont de la terre à l'infra-monde.

2. LE CHIFFRE TREIZE

Le chiffre treize, dans la cosmologie de don Tono, est le plus important et on le retrouve pour d'autres éléments de la cérémonie : le nombre de Calebasses sur le *peten*, le nombre de cigarettes qui y sont associées.

Don Tono explique que le pain de treize couches est celui que l'on offre pour le *holche'* c'est-à-dire l'autel destiné aux vénétables les plus puissants. Il est très important que les treize couches de pains soient «complètes» pour que les pères Pluie puissent «recevoir le travail».

3. LA CONSOMMATION DES OFFRANDES

Une fois sorties du four souterrain, les offrandes sont élevées et c'est alors que le chant final qui doit annoncer l'arrivée des pères Pluie est prononcé.

Les pères Pluie arrivent enfin et vont se restaurer. L'offrande a lieu en deux temps : tout d'abord est consommé le *holche'*³³⁰; on laisse un temps l'offrande pour que les principaux vénétables se nourrissent, puis ceux qui jouent les grenouilles et les Chak mangent les premiers.

329 Il n'y a pas, à ce niveau, de triangle.

330 Rappelons qu'une des traductions possibles pour *holche'* c'est «prémices».

331 Cf. le film *Pourquoi chanter la pluie ?* (corpus, doc.70 et texte 71).

332 Pour une discussion de ces interdits, cf. Chris Knight, *Blood relations, menstruation and the origins of culture*, 1991, et le tome 3 de cette mythologie.

333 Cf. Daniel G. Brinton pour une version ancienne de cette tradition que j'ai également recueillie (*El folk-lore de Yucatán*, (1883) 1976)

334 Cf. Le film *Pourquoi chanter la pluie*, corpus, doc. 70.

La cérémonie reprend alors avec un second chant d'offrande destiné cette fois-ci à offrir aux autres vencêtres les nourritures déposées sur et sous l'autel principal.

Après le temps de latence de rigueur, l'ensemble des participants consomme à son tour le repas rituel.

Enfin, chacun ramène chez lui une partie des offrandes pour les femmes qui n'ont généralement pas assisté aux offrandes, même si elles ont préparé une partie de celles-ci³³¹.

4. LA PLACE DES FEMMES

Alors que ce sont les femmes qui, chaque jour, préparent les galettes de maïs, ce sont les hommes qui pétrissent les pains rituels pour les banquets offerts aux vencêtres. Cette préparation n'est cependant pas complètement inhabituelle car, lors des séjours prolongés en forêt, l'homme peut aussi être amené à préparer seul sa nourriture. Il pétrit alors de grosses galettes de maïs ou *pimes* bien différents des fines galettes réalisées par les femmes, mais assez semblables aux pains rituels.

Il est difficile de savoir à quand remonte cette exclusion des femmes des banquets sacrés. Elle n'est d'ailleurs pas générale : à Sanahkat, les femmes ne peuvent pénétrer dans le cœur de l'espace rituel mais assistent de loin aux offrandes. Elles mangent ensuite en même temps que les hommes.

Diego de Landa, vers 1560, signalait déjà que la femme jeune était exclue de certaines cérémonies auxquelles seules les vieilles femmes assistaient.

Il semble que le caractère *suhuy*^{**}, pur, de la nourriture et du rituel doive exclure les femmes en âge de procréer.

Nous avons vu qu'il n'y a encore pas très longtemps, les hommes étaient tenus d'observer des interdits sexuels stricts pendant la durée de la cérémonie. La sexualité des Mayas était d'ailleurs, à en croire les récits, fortement régulée : on faisait l'amour une fois par mois lors de la pleine lune comme d'ailleurs dans d'autres sociétés de chasseurs cueilleurs³³².

Des récits font également état de la méfiance des pères Pluie et des pères Balam vis à vis de la sexualité³³³. Mais cette méfiance entre en contradiction avec le fait qu'il existe aussi des mères Pluie, des dames Balam et des femmes chamanes.

Les explications données par les hommes à l'exclusion des femmes sont également contradictoires et font état :

- soit d'un sang trop faible qui rendrait les femmes vulnérables lors d'un contact avec les vencêtres ;
- soit d'un sang irrégulier parfois trop fort et parfois trop faible qui perturberait la cérémonie³³⁴.

Ce sang est considéré comme l'expression (ou la cause ?) d'une variation périodique de l'énergie vitale des femmes. D'après cette théorie, les femmes ne sont pas plus faibles que les hommes, comme on l'affirme le plus souvent, mais tantôt plus faibles et tantôt plus fortes. Leur maximum se situe juste avant les règles et leur minimum juste après. Ainsi, lorsqu'elles sont plus faibles, elles peuvent effectivement charger un vencêtre et tomber malade comme le rapporte don

Tono (cf. corpus, texte 71), mais lorsqu'elles sont plus fortes, elles pourraient perturber la cérémonie et empêcher certains ancêtres de s'approcher. C'est une autre manière d'expliquer, notamment, la gêne de Chak, dans le récit 29, lorsqu'il rencontre une femme.

L'existence d'un terme basé sur *yum*, «père», pour désigner les ancêtres mythiques (*yuntsilob*) laisse envisager que cette mise à l'écart est ancienne. L'hypothèse d'une modification préhispanique qui aurait touché certaines régions seulement expliquerait la coexistence de traditions différentes sur cette question de la participation des femmes. En tout cas, les textes les plus ésotériques attestent tous d'une participation de la femme à l'origine du monde. La forme principale de l'ancêtre primordial aurait d'ailleurs été davantage une mère-père qu'un père-mère³³⁵.

5. LA VIANDE

Avec les pains sont aussi offertes des chairs d'animaux. J'ai discuté en détail cette question des offrandes animales dans les sections antérieures.

Rappelons qu'il y a fondamentalement deux sortes d'offrandes animales :

– les animaux domestiques, c'est-à-dire ici les volailles : poules ou dindons. Certains informateurs³³⁶ précisent que celles-ci doivent être *suhuy* et excluent donc les coqs mais je n'ai pas observé dans les faits une telle exclusion ;

– les animaux sauvages : essentiellement des cerfs mais aussi des dindons sauvages. Il est possible que puissent également figurer des pécaris.

Le taureau, animal qui, au Yucatan, représente un état intermédiaire entre l'animal domestique et sauvage (cf. tome 4), est exclu des offrandes car c'est une nourriture chaude et donc impropre à la nature froide des Pères Pluie.

Le cochon n'est pas offert non plus alors que pourtant c'est une nourriture froide qui est associée à Pluie et qui figurait, avec le chien et le cerf, dans les sacrifices animaux du XVI^e siècle³³⁷.

³³⁵ Cf. tome 3.

³³⁶ Cf. Robert Redfield et Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom, a maya village*, 1934.

³³⁷ Cf. France V. Scholes, Adams E.G., *Don Diego Quijada, alcade mayor de Yucatan, 1561-1565*, 1938. Je ne sais pas pour quelle raison le cochon est aujourd'hui exclu des banquets de Pluie alors que, dans la danse du cochon, il est offert à Chak comme à saint Antoine (cf. tome 6, corpus, texte 46). Les documents parlent de cochons sans préciser s'il s'agit de pécaris ou de cochons espagnols. Pour une discussion du sacrifice du cochon, cf. tome 6.

338 Cf. Thomas Gann, *Maya indians of Yucatan and British Honduras* et Ramon Arzapalo, appendice 2 de Willie Andrews, *Balankanche, Throne of the tiger Priest*, 1970.

VI. LA MESSE DE LA MILPA

Plusieurs auteurs ont noté les rapprochements que l'on peut effectuer entre l'appel de la pluie et la messe³³⁸.

Granado Baeza, le curé de Yaxcaba écrivant au début du XIX^e siècle, avait donné comme équivalent de la cérémonie du *t'ich'*, l'expression *misa milpera*, messe de la milpa.

Il ne s'agit pas, comme on pourrait le croire, d'une projection du curé mais de convergences profondes entre l'appel de la pluie et la messe. Cette convergence est particulièrement sensible dans certaines régions et correspondrait à un processus graduel qui s'est déroulé sur plusieurs siècles :

le travail de réinterprétation de la liturgie espagnole en termes mayas a conduit très tôt les prêtres mayas à adapter leurs rituels et adopter des formes espagnoles. On peut invoquer à ce sujet l'opportunisme, c'est-à-dire une démarche qui consiste à masquer par des formes catholiques des rituels mayas, mais ce n'est pas la raison principale.

En effet, la victoire des Espagnols a traumatisé les prêtres mayas car, conformément à leur conception de l'histoire, elle signifiait une remise en cause des pratiques mayas inefficaces face à des pratiques plus conformes à l'ordre des choses car plus puissantes.

Ils ont d'abord interprété cette supériorité comme la marque du caractère mythique des Espagnols : ceux-ci étaient les vencêtres de Pluie montés sur leurs tapirs célestes, les *ts'imin chak*.

Mais en même temps commençait à s'imposer l'idée qu'il y avait des vencêtres encore plus puissants que

les Espagnols avaient réussi à se concilier. Ces vencêtres étaient associés par exemple à des pères Pluie d'une nature supérieure et placés au sommet de la hiérarchie. Ce fut notamment le cas de la Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit et tout particulièrement de Jésus Christ, souvent identifié au Père lui-même. L'adaptation du rituel, pour prendre en compte ces nouvelles réalités mythiques et historiques, passa par une intégration d'un certain nombre de formes du rituel catholique et en particulier du sacrifice fondamental, la messe.

Prenons l'exemple de la croix dont la forme est préhispanique et associée à l'arbre cosmique. Elle est devenue la croix chrétienne tout en intégrant les formes anciennes. Puis elle s'est mise à parler au XIX^e siècle et, avec Jésus Christ, elle s'est mise au service des insurgés contre les *ts'uls*, les héritiers des Espagnols. Les vencêtres catholiques, saint Jacques en tête, ont changé de camp. Le rituel pouvait se rapprocher davantage encore des formes chrétiennes, il n'en serait que plus maya.

C'est ainsi que chez les Mayas des territoires centraux du Quintana Roo, héritiers de la Guerre des Couleurs ainsi que dans la région orientale, d'où est originaire l'insurrection, s'est développée une forme d'appel de la pluie beaucoup plus proche de la messe que celle observée dans la région centrale, davantage soumise pourtant à la loi des blancs.

A cela une autre raison encore : dans les régions dominées par les Blancs, de véritables messes continuaient d'avoir lieu et étaient célébrées par des pères appartenant à l'église catholique officielle pour

obtenir de bonnes pluies. Aujourd'hui, une série de neuvaines, rituel importé d'Espagne, peut aussi précéder le *cha'chak*. Le chamane vient alors bénir le *saka'* qui est distribué à cette occasion. Dans les régions indépendantes, les messes ont continué d'être célébrées par des prêtres mayas.

Un des éléments les plus spectaculaires de cette identification de l'appel de la pluie à la messe est la fabrication, au Quintana Roo et dans la région orientale du Yucatan, de ces gros pains appelés *oxdias*.

C'est dans la substitution des pains à plusieurs couches, images du cosmos traditionnel, par ces *oxdias* que réside l'acte le plus audacieux des chamanes mayas et il est probable que cet acte trouve son fondement dans le nouveau culte de la Croix parlante issu de la Guerre des Couleurs.

Comment devenir encore plus maya en étant encore plus catholique ?

Le terme même d'*oxdia* est un chef-d'œuvre poétique.

On y retrouve *ox*, c'est-à-dire le chiffre «trois» qui signifie aussi «nombreux», associé à l'origine et que l'on retrouve dans une phrase rituelle récurrente dans plusieurs chants :

ox tex kun taba:

Que tu sois trois fois/de multiples fois loué !³³⁹

Dia peut renvoyer à jour et *oxdia* signifie alors à la fois «hostie» et «trois jours», c'est-à-dire la durée de l'appel de la pluie, *paik'*, le démantèlement de l'autel non compris (cf. infra §8).

I. L'OXDIA CHEZ LES MAYAS DU GROUPE DE X-CACAL, QUINTANA ROO

Alfonso Villa Rojas nous donne une description des cérémonies qui suivent les semailles et correspondent donc à l'époque de l'appel de la pluie yucatèque. Grâce à cette description, on peut comprendre la place de l'*oxdia* dans celles-ci :

«Quand tous ont terminé la tâche de semer, on commence dans l'église principale de chaque village une série de sept prières dédiées principalement à *kichkelem Yum*, le Père magnifique»³⁴⁰.

L'église est, dans les villages de cette région du Quintana Roo, construite en bois avec un toit de palmes, ou de chaume, et date de l'indépendance des Mayas rebelles. Elle n'a donc pas grand-chose à voir avec les églises coloniales du Yucatan, bâties en pierre et datant du XVI^e ou XVII^e siècle. Les chants montrent que *kichkelem Yum*, le Père magnifique dont l'identité est flottante, peut désigner aussi bien Dieu le Père que le Christ, qualifié parfois de Père, *Dyos Yumbil*, ou encore le Chak principal.

C'est aussi la Croix, le vénétre principal des Mayas indépendants du Quintana Roo c'est-à-dire le grand *yaxche'* cosmique, l'arbre-croix qui donna naissance au monde et aux hommes.

Cette Croix est aussi identifiée à Balam tun, le Gardien Jaguar de pierre, à Xocen et la maison qui abrite la Croix est appelée Balam *na*, la maison du Gardien Jaguar.

³³⁹ A Tabi, don Tono prononce cette phrase à la fin du dernier chant en jetant les instruments de pluie (fusils, machettes, fouets rituels) sous le *kanche'*.

³⁴⁰ Alfonso Villa Rojas, *Los Eligidos de Dios*, 1987, p.318.

- 341 A Xocen les *oxdias* sont farcies de graines de courges moulues.
- 342 *Matan*, dans les dictionnaires coloniaux, et dès le XVI^e, désigne l'«aumône, le privilège». A étudier les différentes acceptions de ce terme, ce pouvait être à l'origine un don de caractère sacré effectué aux nobles ou aux vénétrés. Par extension il désigne les nobles mais aussi les mendiants, ceux qui reçoivent l'aumône après la conquête (cf. *Diccionario maya Cordemex*, p.505-506).
- 343 Cf. Alfonso Villa Rojas, *Los eligidos de Dios*, pp. 319-326 pour une description de ce rituel. Don Tono emploie le terme *okobatam* et l'explique dans son commentaire du *cha'chak* (cf. corpus, texte 71).

«Il est, en outre, de rigueur, précise Villa Rojas, d'offrir trois pains des dits *oxdias* (grosses galettes sucrées au miel³⁴¹). Sa préparation est à la charge, pour chaque prière, d'une famille différente désignée par le chef de village. Ces prières sont appelées du nom d'*oxdia* mais aussi de celui de *matan*»³⁴².

Ces *oxdias* au nombre de trois transfèrent, nous l'avons vu, le symbolisme des pains à plusieurs couches représentant les différents corps de Chak, vers celui de trois pains à une couche exprimant la Trinité, le triple corps de la divinité chrétienne fondamentale.

«Les prières sont toutes de caractère catholique et font partie de ce qu'on appelle le *rosario*».

Elles sont récitées par l'officiant qui peut être un *maestro cantor*, c'est-à-dire un homme qui sait chanter les prières catholiques (dans la région centrale on dit un sacristain) ou le chamane lui-même, s'il connaît ces prières, accompagné de deux autres personnes.

La métamorphose est totale. Ce n'est plus, comme dans le chant de Pustunich par exemple, l'alternance de prières mayas et espagnoles qui caractérisent les offrandes, mais le chant entier est en espagnol et emprunté à la liturgie catholique.

Or il ne s'agit pas, à X-cacal, d'un groupe acculturé mais du groupe le plus «rebelle» qui se revendique, et qui est considéré comme le plus maya de la pénin-

sule avec, notamment, un fort taux de monolinguisme.

Une nouvelle fois on assiste à ce paradoxe : plus on est maya, plus on est catholique.

Pendant ce temps, à l'extérieur de l'église, les autres hommes à genoux récitent par trois fois les six prières, toujours en espagnol, qui composent le *payal chi'*, c'est-à-dire «l'appel avec la bouche» qui, nous l'avons vu, désigne dans le chant de don Tono l'appel de la pluie lui-même :

«Ces prières sont comme une introduction ou une préparation de la cérémonie appelée *okobatam* (l'implorante) qui doit s'effectuer dans les jours qui suivent la fin de cette série».

On retrouve ainsi une structure comparable à celle de la région centrale où une série de rosaires dits lors de neuvaines, où on ne mange pas des *oxdias* mais du *saka'*, précède l'appel de la pluie proprement dit.

Je ne décrirai pas le rituel de l'*okobatam* qui présente d'ailleurs beaucoup d'analogie avec le *cha'chak*. On peut le considérer comme une forme d'appel de la pluie mais dont le nom est différent et qui est le produit d'une réinterprétation issue de la Guerre des Couleurs³⁴³.

2. LE *CHA'CHAK* DE XOCEN, RÉGION ORIENTALE.

Peu après avoir assisté au *cha'chak* de Xocen dans la région orientale, je discutais de mes impressions avec un de mes amis mayas :

- C'est étrange, lui dis-je, mais j'ai trouvé que cette cérémonie était très proche de la messe.
- C'est normal, me répond alors le père de mon ami, c'est une messe. Dans la Bible, ajouta-t-il, il y a des passages où Jésus disparaît. Les apôtres lui demandent où il est allé et il répond : «J'ai d'autres brebis dont je dois m'occuper». Pendant ces disparitions, il s'est probablement rendu au Yucatan et c'est pour cela que nos cérémonies ressemblent tant à des messes. Ce sont des messes³⁴⁴.

Le *Cha'chak* auquel j'ai assisté est une cérémonie réalisée par un petit groupe de paysans qui font leur milpa du même côté de la forêt : il a pour but de faire tomber la pluie sur cette partie de la forêt.

Il est distinct de la cérémonie principale qui a lieu pour tout le village, mais il est également réalisé par le chamane de la communauté, don Andres Kitun³⁴⁵. Il dure une seule journée et son protocole est simplifié : en particulier l'épisode traditionnel des enfants imitant les grenouilles n'y figure pas. Cette durée limitée a pour effet de le faire davantage ressembler à la liturgie d'une messe.

La cérémonie comprend la traditionnelle préparation de l'espace, la préparation de la nourriture et une série d'appels qui se terminent par une prière finale. Elle se clôture par deux petites séquences : le *pul k'ex*

équivalent du *pa'ik'* de la région centrale (cf. *infra* 88) et les comptes – dans toute cérémonie, de l'argent est collecté auprès des participants – réalisés après une courte prière autour d'une bouteille (*le santo trago*, «le saint coup de l'étrier»).

Cha'chak	Prémice, messe de la milpa
Chak, ik'ob	Saints et apôtres
Chak suprême	Jésus Christ
Itsam	Dieu le Père
Croix	Croix
Balche'	Vin
Kanche'	Autel, table
Libations et repas rituel	Communion
Pain à plusieurs couches (Tutiwah)	Oxdia/hostie

L'autel présente quelques différences avec ce que j'ai observé dans d'autres endroits.

Tout d'abord, il est orienté vers l'ouest. J'ai déjà observé cette valorisation de l'ouest dans d'autres rituels et récits (cf. corpus, texte 2 et doc. 47 notamment). Il s'agit d'une tendance importante et qui n'avait pas jusqu'ici été relevée. Il faut sans doute y voir la marque de la relation Chak/Itsam sous sa forme coloniale H-wan tul – Chak ahau, le Grand roi rouge, maître du monde souterrain. Je n'ai cependant pas obtenu d'informations sur les raisons de l'inversion dans cette cérémonie.

**TABLEAU
DES CORRESPONDANCES
MESSE/APPEL
DE LA PLUIE**
(tel qu'il est pensé par les
Mayas eux-mêmes)

³⁴⁴ Cette conception d'un Jésus allant prêcher dans les autres mondes est d'origine chrétienne.

³⁴⁵ Il y a plusieurs chamanes à Xocen mais un seul est le chamane de la communauté. Il est désigné par l'ensemble des villageois.

346 Certains disent que les Balam viennent aussi à cet autel. Or les Balam ne pénètrent pas dans le village, il marque donc bien la limite entre le village et la forêt.

347 Cf. supra, ch.2, tableau 2 des plantes de Chak.

348 Le terme *lakah* est employé aujourd'hui dans la région orientale et désigne des vénéctres matérialisés par des figurines d'argile, l'équivalent donc de nos arouches à la différence près qu'il semblerait que ces *lakah* ont un rôle de protecteur de la forêt plus étendu que celui des arouches. Dans les dictionnaires coloniaux (Motul, Vienne) il désigne déjà une «idole d'argile». On aurait ici l'ancêtre direct des arouches dont la forme tout au moins est d'origine coloniale (cf. tome 7). Selon Concepcion Canul de Xocen, les *lakah* sont des vénéctres gardiens des cénote ; ils sont donc associés aux Kanan sayab.

349 Je n'ai pu enregistrer correctement ce chant car don Andres a une voix murmurante et ne faisait aucun effort pour me la rendre audible. Sur mes relations avec don Andres, on consultera le chapitre 4 de *Entre métamorphose et sacrifice*, 1990.

350 C'est le cas aussi à Tabi.

Le petit autel auxiliaire n'est pas celui du *holche'* dédié aux pères Pluie les plus puissants³⁴⁶, mais celui des Kanan sayab ou «Ceux qui gardent les courants d'eau des cénotes» situés dans le monde souterrain. Peut-être faut-il aussi y voir la marque de l'inversion ?

Le *kanche'* est construit de manière classique avec quatre piliers ou *okom* et une claie de bois transversaux ou *tasche'*. Il est recouvert de feuille de *ximche'*, employé ici à la place du *sipche'* de la région centrale³⁴⁷.

Quatorze Calebasses sont disposées tout autour. Un participant me commentera cette répartition : douze sont pour les apôtres, une pour Jésus Christ et une pour Dieu le Père.

La préparation de la nourriture a lieu du côté est où aucune offrande n'a lieu. La nourriture consiste en poulets, en soupe préparée à base de *kol* et en pains. Ces pains sont de trois sortes :

- les *oxdias* qui jouent un rôle central dans la dernière étape du rituel ;

- les pains à plusieurs couches ou *tutiwah* ;

- les *x-wayanchoch*, pains de tripes qui remplacent les *yaxche wah* ou les *bayesa wah*. Ils sont farcis avec un petit paquet d'œufs, de foies, de gésiers et d'intestins de poulet attachés ensemble par une fibre de *hol*.

On prépare aussi du *saka'* ou eau de maïs qui sera offert par le chamane mais pas de *balche'* (toujours en raison de la courte durée de la cérémonie : le *balche'* n'aurait pas le temps de fermenter).

Il y a en revanche de l'eau de vie car don Andres est un chamane qui est un fervent praticien de l'ivres-

se rituelle (aussi bien que profane). Je fus d'ailleurs chargé d'apporter une bouteille mais ce ne sera pas la seule.

Les appels commencent par une demande à la Très sainte Croix (Santísima Krus), le principal des trois patrons de Xocen, afin de lui demander la permission de faire des offrandes à toutes les images.

Le terme «image» est ici employé comme terme générique de vénéctre.

Rappelons que la sainte Croix de Xocen est une des plus importantes «images» de tout le Yucatan et qu'elle a donné naissance à la croix parlante elle-même suivant la tradition des insurgés (cf. tome 10).

Ces images sont *yum Santísima*³⁴⁸, les *Lakah*, les Kanan sayab, *yum Chak* et les douze apôtres. Les Balam et le Christ ne sont pas cités mais peut-être le sont-ils dans le chant³⁴⁹.

Le chamane réalise ensuite l'invocation aux Kanan sayab dont l'autel est situé à l'ouest.

On assiste alors à une série de neuf prières. Don Andres en avait annoncé treize mais neuf est un chiffre qui peut se substituer à treize en cas de besoin³⁵⁰.

Pendant l'ensemble de la cérémonie, le chamane aura pour assistants, en plus de son aide, deux enfants.

Enfin à lieu le chant principal d'appel pendant lequel se situe le rite central de cette cérémonie, la communion.

Les pains sont d'abord sortis du *pib*, le four souterrain, et un homme arrose chacun d'eux de *saka'*. Les pains sont ensuite élevés sur l'autel. Le chant peut commencer. Le chamane s'agenouille, il tient dans un linge deux Calebasses vides et il invoque la très sain-

te Croix de pierre, patronne de Xocen. Puis il se lève et poursuit son incantation. Il s'agenouille ensuite une seconde fois et offre cette fois-ci l'*oxdia* reposant sur les deux calebasses.

A la fin de cette séquence, tout le monde entonne un chant en espagnol en s'agenouillant.

Le chamane, toujours agenouillé, boit alors du *saka'* et mange une portion d'*oxdia* puis il fait communier son aide agenouillé de la manière suivante :

– sur un linge où il a disposé des feuilles de *ximche'*, l'arbre-maïs en forme de croix, il dispose les deux calebasses qu'il remplit de *saka'* à l'aide d'un petit récipient appelé *su'ul*³⁵¹. Après avoir fait le signe de croix sur chacune d'elles, avec le *su'ul* il projette un peu de *saka'* sur la terre avec une feuille de *ximche'* afin de nourrir la terre.

Puis, toujours avec une feuille de *ximche'*, le faiseur prend un peu d'*oxdia* et le donne à manger à l'aide qui boit alors aussi le contenu des deux calebasses. Le rapport du *saka'* avec le sang renforce la relation avec la communion : c'est le corps de Chak et son sang qui est aussi celui du premier ancêtre qui est ainsi consommé.

Le faiseur s'assied alors sur une pierre et c'est l'aide qui est chargé de faire communier les autres participants.

L'aide procède de la même manière si ce n'est qu'il se contente de faire le signe de croix avec la feuille du *ximche'*, l'arbre-maïs au lieu de projeter du *saka'* sur la terre.

Pendant cette séquence, un ancien me raconte un récit de fin du monde. Le monde, me dit-il, finira en

l'an deux mille et tous les habitants de la terre viendront se rassembler à Xocen³⁵².

Lorsque chacun a communiqué, le faiseur remplit à nouveau les deux calebasses, les bénit en offrant du *saka'* aux quatre points cardinaux, puis il en donne une à son aide et ils en boivent le contenu.

Puis il déclare *le grasya* tso'oki*.

La grâce, l'offrande de maïs, est terminée.

Le terme *grasya* signifie à la fois «offrande» et «maïs»³⁵³.

Après la communion, le reste des *oxdias* est distribué aux participants en commençant par les enfants. Chacun doit en manger une portion puis ont lieu le nettoyage et la libération de l'espace.

La relation avec la liturgie de la messe est assez claire : l'élévation des calebasses de *saka'* est comparable à celle du calice, le sang est remplacé par le *saka'*.

Chaque participant boit et mange alors que dans la messe, seul le prêtre boit et les participants se contentent de manger l'hostie.

Le morceau d'*oxdia* n'est pas touché par le faiseur mais pris avec une feuille d'arbre-maïs, en accord avec le principe maya qui prescrit de ne pas toucher directement les offrandes lorsque les vénétables s'en sont approchés.

Aux enfants jouant les grenouilles et les assistants des pères Pluie dans les cérémonies précédentes, se substituent les deux enfants assistants du chamane qui rappellent les enfants de chœur servant la messe.

351 De *sul* «mouiller»(?) ou encore une plante de ce nom (*sulche*?).

352 Une variante de ce récit racontée par don Andres raconte que toutes les sources d'eau seront asséchées et que seul le cénote de Xocen continuera à avoir de l'eau. Alors les gens viendront tous se rassembler à Xocen pour y puiser leur eau. Ainsi au déluge initial (*cf.* corpus, textes 17-19) succède une sécheresse finale. On retrouve cette tension entre pluie et sécheresse caractéristique de la mythologie yucatéque.

353 *Cf.* tome 15, *Vocabulario...*, article *grasya*.

354 Cf. Diego de Landa, *Relacion de las cosas de Yucatan* (1560) 1973.

355 En théorie quatre jours, en pratique parfois un peu plus.

Tous ces éléments sont absents des *cha' chak* que j'ai observés dans la région centrale.

A la fin de la cérémonie, les participants décident de consacrer le reste de l'argent collecté pour acheter des cierges afin de réaliser une neuvaine dans l'église.

A Xocen l'église est coloniale et le service de l'église est assuré par des prêtres ordonnés par la hiérarchie catholique, à la différence des églises autonomes de Quintana Roo.

VII. LE PA'IK' OU LA RUPTURE DES VENCÊTRES

Dans le *cha'chak* que nous venons de décrire, un *pul* k'ex** a été réalisé juste après la cérémonie. *Pul k'ex* signifie «jeter le *k'ex*». Cette expression fait référence à la nécessité de jeter tous les éléments qui ont servi à la fabrication de l'espace rituel, lesquels pourraient avoir accumulé de l'énergie vitale et se révéler nocifs. Elle est équivalente, dans son principe, au *k'ex* qui se réalisait chaque année à l'époque préhispanique et consistait à jeter les vieux objets pour en façonner de nouveaux³⁵⁴.

En effet, après avoir capté les vencêtres, les avoir fait venir, ou aidés à venir sur l'espace rituel, il est très important de leur permettre de rentrer chez eux.

Ce rituel a en général lieu plusieurs jours après la cérémonie³⁵⁵ car il faut laisser aux vencêtres le temps de séjourner dans le monde des hommes et d'y apporter les bénéfices escomptés : bonnes pluies, influence bénéfique pour la santé du village. Mais, dans les petites cérémonies comme à Xocen, où le *pul k'ex* est équivalent au *pa'ik'*, il arrive qu'il ait lieu juste après.

Cette étape s'appelle dans la région centrale le *pa'ik'*, ce qui signifie «rompre l'énergie vitale ancestrale», «rompre les vencêtres», et s'oppose au *kal ik'*, «clô-turer l'énergie vitale ancestrale» qui définit la captation.

On retrouve la combinaison de paroles, d'offrandes de nourritures et de gestes : il faut renvoyer un à un les vencêtres en les appelant un à un. A cette occa-

sion on leur offre du *saka'* puis on détruit l'autel et les différentes constructions et on jette les matériaux dans la forêt.

Déjà, à la fin de l'appel final de la pluie, quelques jours auparavant, il a été nécessaire d'effectuer un circuit cérémoniel dans l'autre sens (c'est à dire est-sud-ouest-nord) pour ouvrir l'espace et permettre aux vengêtres de sortir du lieu.

Le *pa'ik'* comme le *kal ik'* n'est pas spécifique au *cha'chak* : on le retrouve dans toute opération qui implique la captation d'un vengêtre car il est dangereux de conserver trop longtemps de l'énergie vitale³⁵⁶.

Ce délai diffère selon les rituels et peut aller de quelques heures à une durée excédant la vie humaine en ce qui concerne la captation d'énergie vitale ancestrale à l'intérieur d'un arouche, ces petits vengêtres captés dans des figurines de cire ou d'argile et qui se mettent temporairement au service des humains. Le Livre des Bacabs nous a d'ailleurs conservé un de ces chants de *pa'ik'* (cf. tome 7, corpus, texte 2).

Il faut libérer l'énergie ancestrale, c'est-à-dire briser l'enveloppe (rappelons que l'esprit humain est aussi une enveloppe : *pixan**, de *pix* «enveloppe», littéralement «enveloppant») à l'intérieur de laquelle elle a été captée de manière à la renvoyer à la nature, au cosmos.

Ce qui est significatif, c'est le caractère violent qui lui est associé, puisque *pa'* veut dire «détruire, défaire, démolir», alors que, dans l'appel de la pluie, on insiste sur le fait que l'homme ne doit pas forcer les

pères Pluie à travailler, que ce sont eux qui en dernière instance décident (cf. par exemple don Lino, corpus, texte 77).

Pa', c'est donc démolir et l'action rituelle principale est bien une action de destruction : après avoir, par la parole, renvoyé les ancêtres chez eux, on défait sans ménagement et sans précautions le *kanche'*, on arrache les lianes racines du ciel (*x-tabka'anil*) et on jette le tout dans un fourré.

On libère ainsi les vengêtres captifs dans l'espace et dans les matériaux de construction qui composent l'autel (bois, lianes, feuilles) afin de les renvoyer chez eux. Don Tono emploie le terme de *sutik*, «retourner, renvoyer» (de la racine *sut* : «tourner»).

Si ce rituel n'était pas réalisé, certains vengêtres pourraient rester et causer des atteintes graves à la santé de ceux qui passeraient par là.

Plusieurs récits racontent notamment comment des enfants ont été victimes de tels oublis car les vengêtres aiment particulièrement les enfants mais leur contact est souvent dangereux (cf. texte 97).

L'espace rituel est alors rendu à la forêt. Il a cessé d'être un habitat commun aux hommes et aux vengêtres, il devient un lieu en friche, investi cependant d'une certaine sacralité : les vengêtres peuvent revenir s'y promener car ils savent que chaque année les hommes reviendront les appeler en ce lieu.

Et c'est ainsi que les enfants qui veulent être ravis et rencontrer les vengêtres vont souvent dans ces endroits pour y chercher la connaissance (cf. corpus, textes 31 et 32).

³⁵⁶ William Hanks, travaillant dans la région sud, le définit comme un type de prière pour soigner les maladies provoquées par des esprits (i-e des vengêtres) mais il s'agit d'un cas particulier : si un vengêtre s'est emparé d'une personne, il faut effectivement le «briser» afin qu'il libère le corps (cf. William Hanks, *Sanctification structure and experience in a Yucatec ritual event*, 1984).

Conclusion

Eau de Pluie et eau du gouvernement

Dieu permet que la récolte soit bonne car c'est lui qui envoie les pluies. Si on payait quelqu'un pour irriguer toute la forêt, cela coûterait des millions.

(Sotuta, Discussion en buvant un coup avec des amis de Tabi, 1979)

Au Yucatan, le principal moyen pour irriguer les cultures, c'est la pluie c'est-à-dire le travail des vénérables Pluie. Un des noms de Pluie est d'ailleurs ah Hoyab, l'Irrigateur.

Une des tâches principales de l'agriculteur maya, nous l'avons vu tout au long de cet ouvrage, est d'aider Pluie dans son travail. Cette aide est essentiellement l'objet de pratiques mythiques que j'ai décrites en détail dans le chapitre 6. Mais, lorsque cela est possible, l'homme s'efforce aussi d'utiliser d'autres moyens pour amener l'eau du sous-sol dans ses jardins.

Les travaux d'irrigation ont été entrepris depuis les temps préhispaniques notamment dans les terres inondables ou à proximité d'étendues d'eau naturelles qui, à la différence des cénotes, affleurent à la surface.

Quelques rares endroits de la péninsule permettent ce travail.

C'est notamment le cas de la région de Coba, située à proximité de la côte où un ensemble de plusieurs lacs entourant le site a sans doute donné lieu à des

364 John Stephens, *Incidents of travel in Yucatan*, (1843)1963, I:147.

365 *Idem* II:138-140 et 149-150.

366 Adams (REW) et al. *Radar mapping, archeology and ancient maya land use*, 1981.
– Voir aussi Alfredo Barrera Rubio, *Obras hidraulicas en la region Puuc, Yucatan, Mexico*, 1987.

travaux d'irrigation à l'époque préhispanique bien que je n'en aie pas trouvé de traces dans les travaux des archéologues.

La région de Coba est d'ailleurs un lieu mythique essentiel puisqu'on en fait l'habitat des pères Pluie en saison sèche, là où se trouve le tronc du ciel.

Coba était au V^e siècle une des principales cités mayas et elle était reliée par un vaste réseau de chemins appelés *sakbe* à l'intérieur de la péninsule.

John Stephens, visitant le Yucatan au XIX^e siècle, nous a laissé une description d'un système de canalisations qui fonctionnait autour d'Uxmal, autre cité historique et mythique, à partir d'une série de lacs :

«Le chef bouvier (*mayoral*) nous dit que le lac était connecté avec un autre plus au sud et que cela continuait ainsi lac après lac sur une grande distance. Pour utiliser ses propres termes bien qu'à la vérité je ne les comprisse pas de manière littérale, il y en avait une centaine... L'opinion générale... était qu'ils étaient artificiels et construits par les habitants comme réservoirs d'eau. Le fermier nous dit que, à la saison sèche,... des restes de digues de pierre étaient encore visibles. Nous étions cependant encore sceptiques sur leur caractère artificiel»³⁶⁴.

John Stephens, le voyageur américain, recueille des informations sur d'autres étendues d'eau artificielles qu'il nous dit être l'œuvre des anciens. Un propriétaire foncier lui explique comment il a réalisé des

fouilles autour d'un lac, découvert et remis en état un réseau de canalisations alimentant des réservoirs afin d'emmagasiner de l'eau pour la saison sèche.

Un système équivalent est également décrit par Stephens autour du ranch de Hahal avec un dessin en coupe représentant le lac et ses aménagements³⁶⁵.

D'après les informations du voyageur anglais, ces travaux ne semblent pas avoir pour but d'irriguer les cultures mais de constituer des réserves d'eau. Cependant, dans d'autres régions, ce sont de véritables canaux qui ont été mis à jour et leur fonction d'irrigation est beaucoup plus probable³⁶⁶.

Ces canaux d'irrigation ou *bel ha'*, «chemins d'eau», sont d'ailleurs figurés dans les *codices* comme par exemple à la page 74 du Codex de Dresde qui représente un déluge (*cf. supra*. ch.1). Le corps tout entier d'Itsam est ici un canal d'irrigation céleste par lequel s'échappe l'eau qui vient inonder la terre.

Le développement de la production sucrière dans la région sud marque probablement les premiers travaux d'irrigation de quelque importance datant de l'époque coloniale. Mais c'est au XX^e siècle que se produira, toujours dans la même région, le véritable essor de l'irrigation artificielle.

Cet essor a lieu en deux étapes principales :

1) Une phase de développement privé, liée dans un premier temps aux investissements de petits propriétaires issus des classes moyennes (avocats, commerçants...). Ces unités fonctionnent au début avec des moulins à vent. Puis à la fin des années vingt sont introduites les premières pompes à moteur.

En 1957, on comptait déjà 1747 hectares irrigués avec 2500 bénéficiaires, ce qui montre l'importance de la propriété parcellaire et la présence de la petite paysannerie maya³⁶⁷.

2) Une phase où l'intervention de l'Etat devient dominante, au début des années soixante (le démarrage exact de la participation de l'état date de 1959).

C'est notamment le développement du bien nommé «plan Chak» financé par le gouvernement fédéral avec la Secretaria de Recursos Hidraulicos (SARH) équivalent de notre Ministère des eaux et forêts, et la Banque agraire, forme mexicaine du Crédit agricole.

Ce plan démarre en 1964 sur un ensemble de 3900 hectares couvrant le territoire de plusieurs *municipios* (l'équivalent de nos cantons) qui regroupent une bonne partie de la région sud. Il intègre 1400 ha des terres irriguées depuis le début du siècle, et 2500 ha de nouvelles terres³⁶⁸.

La production envisagée est essentiellement une production d'agrumes alternant dans certains cas avec des cultures maraîchères.

Ces unités sont souvent très petites, inférieures à un hectare³⁶⁹. Dans ce cas, ces cultures sont effectuées en complément des cultures traditionnelles de milpas qui continuent à avoir besoin des *ah Hoyab* ou *vencêtres Irrigateurs*.

On voit cependant se développer dans les zones où les terres sont les meilleures une couche de paysans plus aisés qui tendent à abandonner l'agriculture traditionnelle pour se consacrer aux formes nouvelles de production. Ceux-ci, aux côtés de membres de la bourgeoisie (commerçants, fonctionnaires, petits pro-

priétaires), vont constituer une couche privilégiée qui va profiter du plan en constituant des parcelles plus étendues et en exploitant la main-d'œuvre des paysans pauvres.

En fin de compte, pour la masse paysanne, le plan Chak est un échec. On peut en détailler les raisons : le type d'irrigation choisi, par aspersion, ne tient pas compte des techniques traditionnelles qui utilisent le relief naturel ; l'assistance technique est défectueuse ; l'entretien de l'équipement insuffisant ; les crédits ne permettent pas une exploitation rentable des parcelles et obligent les paysans pauvres à travailler sur les parcelles des paysans riches et de la bourgeoisie locale³⁷⁰.

Le plan Chak est suivi dans les années soixante-dix du plan Tabi (un autre Tabi que celui où j'ai travaillé et où se trouve une des plus importantes haciendas coloniales de la région sud) qui bute sur les mêmes obstacles.

Aux problèmes productifs viennent s'ajouter des problèmes de débouchés liés notamment à la concurrence d'autres états mexicains (Vera Cruz, Nuevo Leon, Tamaulipas).

La solution à ces échecs n'est pas, comme le préconisent certains auteurs, d'augmenter les aides gouvernementales mais plutôt de développer l'autonomie des paysans sans rompre les relations avec les formes de culture traditionnelles.

Ainsi, les unités d'irrigation anciennes, constituées avant les investissements gouvernementaux, obtiennent de meilleurs résultats même avec de plus petites surfaces³⁷¹.

367 Cf. M. Perez Borges, *Origen y desarrollo de la agricultura de riego en el sur de Yucatan*, 1981.

368 Constantino Paz Hernandez, *Aproximación al Plan Chac*, p.21 cité par Erik Villanueva, *Desarrollo capitalista y sujeción campesina en la zona citrícola de Yucatan*, 1982, p.10-11.

369 Cf. Margarita Rozales G. et José Luis Domínguez, *El campesino en el desarrollo regional del Puuc*, 1981 et Carmen Morales Valderrama, *Ocupación y sobrevivencia campesina en la zona citrícola de Yucatan*, 1987.

370 Cf. Constantino Paz Hernandez, *Acerca del Plan Chac*, p.34.

371 Erik Villanueva, *Desarrollo capitalista y sujeción campesina...*, p.43-44.

372 Enumérons certains de ces atouts : la région Sud possède :
 - quelque-unes des rares étendues de terre mécanisables, dans la région du plan Chak notamment,
 - un relief favorisant l'irrigation au moyen de canaux de pierre puisqu'il s'agit de la seule région où il existe de petites collines,
 - des terres fertiles,
 - de bonnes précipitations relativement à l'ensemble de la péninsule...

373 «En conclusion, affirme Erik Villanueva, le Plan Chak et l'administration de l'irrigation avaient échoué quant à leurs objectifs d'élever le niveau de vie des paysans et des *ejidatarios* (usufruitiers de terres communales), mais ils avaient réussi à promouvoir l'accélération du rythme de l'accumulation du capital, la polarisation des classes sociales et la différenciation sociale au sein des producteurs.» (Erik Villanueva, *Desarrollo capitalista y sujeción campesina...*, p.17).

374 J'ai consacré deux articles aux unités d'irrigation à Tabi : *Agua de los dioses y agua del gobierno*, 1987 et *Capitalismo de estado y el desarrollo de una comunidad maicera maya del centro de Yucatán*, 1984.

Cependant, si les premiers plans sont des échecs relatifs, la région sud, qui portait déjà à l'époque coloniale le nom de grenier du pays et dont les conditions naturelles favorisent l'irrigation moderne³⁷², devient une région fruticole centrée sur la production d'agrumes qui alimente aujourd'hui le marché régional. L'organisation mise en place permet à la bourgeoisie locale, en particulier les commerçants, de s'enrichir et, grâce au capital financier, d'exercer un meilleur contrôle politique des paysans pauvres³⁷³.

Le développement d'unités d'irrigation va apparaître aux yeux des gouvernants, à partir de la fin des années soixante-dix, comme une panacée pour résoudre les problèmes économiques et politiques du Yucatan.

Mais cette irrigation «moderne» vient se heurter aux dures réalités de l'écosystème yucatèque et à l'inefficacité de la bureaucratie régionale. Au-delà de la région sud, l'irrigation aura des résultats très limités.

L'étude du développement de plusieurs projets d'irrigation et de leurs échecs successifs dans le village de Tabi (canton de Sotuta) me servira d'illustration.

LES UNITÉS D'IRRIGATION À TABI (MUNICIPIO DE SOTUTA)³⁷⁴

Il faut distinguer plusieurs projets :

– Une unité d'agrumes organisée par groupes de quatre paysans et prenant exemple sur la région sud, est d'abord installée à la fin des années 1970 et doit théoriquement alimenter la future fabrique de jus de Akil, un village situé non loin d'Oxcutzcab.

Aujourd'hui, la plupart des groupes ont arrêté la production, seuls quelques individus ont réussi, tant bien que mal, à maintenir une activité.

– Le second projet est une coopérative de reforestation. La plupart des arbres plantés périront lors de la saison sèche car les plantations ne seront pas suffisamment irriguées. L'innovation de ce projet est de satisfaire une des demandes des paysans en transformant le crédit en salaire. Mais cette mesure ne dure que le temps d'une période électorale, elle est rapidement arrêtée faute de finances. La coopérative continuera de fonctionner avec un crédit limité.

– Deux autres unités sont également implantées par un autre organisme gouvernemental, l'INI (Instituto Nacional Indigenista) chargé du développement des Indigènes. Très inégal suivant les états, l'INI va d'une alliance objective avec les gros propriétaires fonciers à des efforts réels mais peu efficaces pour défendre les intérêts des paysans indigènes. Au Yucatan, il s'agit plutôt d'une institution progressis-

te bien que les résultats des centres soient très variables suivant leurs dirigeants.

Cette fois-ci l'objectif est la production de fruits et de légumes pour le marché régional mais aussi pour l'auto-consommation. Là encore les résultats sont maigres en regard des investissements.

Tous ces projets butent en fait sur deux problèmes fondamentaux : la main-d'œuvre et les machines.

I. LA MAIN D'ŒUVRE

Les paysans ne peuvent pas – et ne veulent pas – travailler gratuitement dans des unités financées par le gouvernement qui se révèlent davantage des sources de revenu pour les employés et les techniciens des institutions, lesquels détournent souvent une partie des investissements à leur profit.

Ils se plaignent fréquemment de devoir prendre sur le temps de travail qu'ils consacrent à l'agriculture traditionnelle en forêt.

En fait, ils considèrent souvent le crédit accordé pour travailler dans les unités d'irrigation comme une forme de salaire. Si on ne veut pas accepter cette logique du crédit-salaire, il faut donc concevoir de plus petites unités d'irrigation se contentant d'apporter des compléments aux cultures traditionnelles tout en s'intégrant dans le système de la milpa.

En effet, ce dont les gens ont besoin, c'est d'une source de revenus régulière pour soutenir leur activité principale de paysans en forêt plus que de véri-

tables cultures alternatives. Les gens n'ont pas envie d'abandonner la milpa, la pratique de l'essartage, qui est adaptée à leur mode de vie et à leur organisation sociale.

Si, dans la région sud, l'irrigation s'est développée en relation avec certaines traditions, dans la région centrale, la plupart des paysans restent sceptiques vis-à-vis de telles entreprises si différentes de la logique traditionnelle.

Substituer l'irrigation à la milpa est une logique de riches utopique pour la grande majorité de la paysannerie et irréalisable de par la nature des investissements gouvernementaux et du système politique du pays.

De plus, pour les paysans le crédit est une somme d'argent que le gouvernement leur donne en échange du contrôle politique et économique qu'il exerce sur eux. La lutte pour obtenir un crédit prend donc les formes d'une lutte avec le pouvoir. Le gouvernement et la banque sont assimilés à un même adversaire :

«Nous, les paysans nous sommes à la fois l'hameçon et l'appât. Le gouvernement tire sur l'hameçon et essaye de se saisir de la proie, de l'amener jusqu'à sa bouche ouverte avec ses énormes dents. Mais nous devons tenter de tirer sur l'hameçon jusqu'où nous pouvons afin de prendre ce que nous donne le gouvernement mais sans qu'il nous attrape»³⁷⁵.

Cette question du crédit est cependant l'objet de positions différentes. Certains voudraient le consi-

³⁷⁵ Réflexion de Mario Ewan Chan de Tabi, lors d'une discussion sur les unités d'irrigation et les programmes gouvernementaux. Mario est l'un des rares à avoir maintenu son unité et à avoir une certaine production.

376 Réunion du 2 sept. 1980.

dérer comme un cadeau, d'autres préférèrent le gérer comme un crédit pour pouvoir développer une politique autonome : semer ce qu'ils veulent sur la surface de leur choix. Lors d'une réunion communautaire à Tabi alors que l'on me demande mon avis, je résume les deux positions en ces termes :

«Au lieu que ce soit la banque (apparaissant comme le patron) qui dise «voilà ce dont vous avez besoin», le paysan doit dire lui-même ce dont il a besoin»³⁷⁶

Recevoir de l'argent du gouvernement sous forme de crédit qui n'est souvent pas remboursé est une attitude qui inverse les logiques traditionnelles : un don en appelle un autre. Faire tomber la pluie est une alliance entre les vivants et les vencêtres. On a vu que les vencêtres étaient souvent comparés à un gouvernement avec un lointain président (Dieu le Père, le Chak principal, saint Michel...) et des délégués régionaux (les Chak locaux).

Or, si le gouvernement «arrose» les paysans d'argent sans contrepartie, ceux-ci se retrouvent dans une situation de dépendance sans aucun moyen de contrôle. A la première difficulté, ils auront tendance à attendre passivement que le gouvernement règle le problème. Inversement cet «arrosage» est très irrégulier et dépend des rythmes quinquennaux des campagnes électorales. Ce qui explique le grand nombre de projets qui s'effondrent au bout de peu de temps faute de moyens.

2. LES MACHINES

L'autre problème fondamental est l'entretien des moteurs qui permettent de faire fonctionner les pompes.

Une solution à ce problème serait donc, nous dit Mario, de former quelques paysans afin qu'ils puissent réparer eux-mêmes mais cela n'a pas été tenté alors que le gouvernement est, par ailleurs, friand de réunions et de «cours» en tous genres.

Aujourd'hui, seuls les plus «accrochés» acceptent d'investir une partie de leur capital pour de coûteuses réparations.

Souvent, le temps de réunir la somme, les cultures se dessèchent et une partie des arbres et des plantes est perdue.

Voici un exemple des difficultés rencontrées pour réparer les moteurs de pompes :

Nous sommes en 1989, soit une dizaine d'années après l'installation des premières unités d'irrigation au village. C'est toujours Mario qui parle :

«Malgré tous mes efforts, je n'ai pas réussi à réparer le moteur. J'ai acheté des pièces à Merida. Un technicien est venu à plusieurs reprises.

J'ai même demandé un cours de formation pour la réparation des moteurs. En tout, j'ai dépensé 4 000 pesos, j'ai mis de côté les factures, peut-être qu'un jour je pourrai me les faire rembourser»

Un grand nombre de moteurs sont aujourd'hui inutilisables et la forêt reprend peu à peu ses droits, effaçant les plantations. Seuls les paysans les plus

motivés – et les plus aisés – réussissent à maintenir, tant bien que mal, une production.

Pour ces rares paysans se pose alors le problème de la commercialisation. Il faut trouver soi-même les débouchés et ceux-ci sont très fluctuants. Le paysan peut vendre à bas prix aux camions des commerçants ambulants ou bien tenter l'aventure d'aller lui-même vendre sur les marchés urbains car il n'y a pas de marché régional dans la région centrale.

A l'inverse, dans la région sud, des villes comme Oxcutzcab et Ticul organisent des marchés qui permettent de trouver des débouchés à la production de la région.

Investir un temps de travail important dans une production qui ne sera rentable que dans six à huit ans pour les agrumes et une vingtaine d'années pour la reforestation entre en contradiction avec les besoins essentiels de la plupart des paysans et avec la logique traditionnelle.

La culture du maïs, telle qu'elle est pratiquée par les paysans mayas, est une culture à risques certes – on peut perdre sa récolte – mais elle rapporte chaque année. Si le paysan a besoin de compléments de ressources, il préfère aller travailler à la ville, le plus souvent comme aide-maçon. On trouve toujours du travail même si l'offre commence à baisser (cf. tome 4, ch.4).

La forêt reste le fonds de réserve principal.

Irriguer l'ensemble des jardins de maïs n'est pas rentable, c'est pourquoi cela doit rester le travail des vengêtres aidés par les hommes qui chaque année se réunissent et les appellent³⁷⁷.

Ce qui a changé, c'est l'approvisionnement en eau pour les besoins quotidiens : eau potable, cuisine, lavage...

En effet la plupart des villages ont aujourd'hui l'eau courante et les cénotes, qui étaient, il y a encore quelques années, la principale source d'eau, sont laissés à l'abandon³⁷⁸.

Il y a là les prémisses d'un déséquilibre profond dans la conception traditionnelle du cycle de Pluie, telle que je l'ai exposée tout au long de ce volume.

Si les Chak continuent de puiser de l'eau dans les cénotes, les hommes ont arrêté et obtiennent leur eau à partir de pompes actionnées grâce à des moteurs électriques.

A Tabi, le vieux cénote s'est vengé. Abandonné des hommes, il a été les chercher : deux d'entre eux sont venus le rejoindre dans les profondeurs et on murmure que ce n'est pas fini : le vieux cénote continuera de demander des vies, jusqu'à ce que le village entier soit épuisé.

Il a fallu le clôturer d'un grillage pour se garder de l'appel du vengêtre qui réside au fond du cénote.

C'est la vieille malédiction de Tabi qui refait surface (cf. corpus, texte 45). Tabi, dont l'ancien nom Chu'ts'onot, le «cénote-gourde», symbolisait le cycle de Pluie, est aujourd'hui un village approvisionné, comme la plupart des autres villages yucatèques, par des moteurs.

Mais ces moteurs n'apportent pas la prospérité prévue.

Il faut continuer de lutter pour concilier l'ancien et le nouveau. Adapter les rituels d'appel de la pluie

377 En 1994, le gouvernement est revenu à un crédit subventionnant la milpa. Ce crédit est remboursé en travail communautaire : construction d'une salle de classe, d'une extension de la mairie... En effet le gouvernement s'est, semble-t-il, rendu compte qu'il était plus rentable d'un point de vue social de financer la milpa que la culture d'irrigation. Jusqu'au prochain «projet de modernisation»?

378 Certains anciens refusent d'acheter de l'eau et préfèrent la sainte eau des puits ou des cénotes, (cf. corpus, texte 7), mais ces réactions sont très minoritaires.

379 Antonin Artaud, *Œuvres complètes*, VIII : 201–202

aux nouvelles conditions car personne ne songe à les abandonner.

Au lieu de l'eau *suhuy*, on achemine l'eau sur les lieux cérémoniels à l'aide de tuyaux en caoutchouc directement connectés à la pompe électrique.

Après tout, cette eau est aussi puisée dans le sous-sol comme celle des pères et mères Pluie.

Et don Tono, chaque année, continue de chanter :

Ay yum
ti kililin bakan
ti noh kan bakan
tu noh lak'in
kin tsaik bakan
un pe santo etse bakan

Ah père
au tonnerre grondant *bakan*
au grand ciel *bakan*
au grand orient *bakan*
je place *bakan*
une sainte offrande *bakan*

Et le grand ciel lui répond avec sa voix de tonnerre grondant

Kilililin

Car depuis que le monde est monde et que les cénotes sont les cénotes, les Mayas savent que se mettre en rapport avec le cri d'un orage, c'est retrouver un secret de vie³⁷⁹.