

LA MORT À LA MEXICAINE, ORIGINALITÉ OU FRUIT D'UN SYNCRÉTISME ?

CÉCILE PETIT

CRICCAL - Université Paris III

Le syncrétisme désignait initialement l'intégration de dieux étrangers au panthéon grec. On s'y réfère aujourd'hui pour évoquer la formation d'un système culturel à partir des interactions entre deux cultures ou plus¹. La mexicanité, fruit d'une synthèse fort complexe de civilisations clairsemées dans l'espace et le temps, résulte ainsi essentiellement d'une fusion originale des cultures préhispaniques et espagnoles du XV^e et XVI^e siècle, elles-mêmes syncrétiques.

En Nouvelle Espagne, le syncrétisme n'était pas seulement dirigé, il était aussi et surtout spontané. Guidé, il naquit de l'emploi que les franciscains puis les séculiers faisaient de symboles autochtones fortement similaires aux images de la religion à implanter. Cette politique visait à favoriser et à accélérer la conversion des Indiens car jouer sur les ressemblances facilitait l'acceptation d'un culte qui paraissait familier et perdait par conséquent son caractère imposé². Elle consistait à supprimer les croyances ne pouvant servir de support à l'acquisition de nouvelles conceptions³, à substituer les pratiques indigènes par d'autres chrétiennes, néanmoins très proches. Spontané, le syncrétisme consistait en l'assimilation d'éléments, apparemment identiques, relevant des cultures en présence, qui s'accomplissait indépendamment de l'initiative ou du contrôle des religieux⁴. Durant ces deux processus parallèles, le syncrétisme, certes canalisable dans ses aspects externes, l'était difficilement au niveau idéologique et mental : l'adoption de symboles ou de pratiques n'impliquait pas la conservation de leur signification sous-jacente⁵. La perte et le maintien d'éléments qui venaient s'ajouter ou fusionner avec d'autres jusqu'alors étrangers, supposaient effectivement un phénomène de réinterprétation au cours duquel des valeurs s'associaient à des symboles qui perdaient partiellement ou complètement leur sens initial : les rites, chrétiens ou indiens, étaient acceptés mais acquéraient une signification complémentaire voire exclusive⁶. Il est donc ardu de déterminer aujourd'hui la provenance des différents apports, d'autant plus qu'il est tentant d'identifier comme préhispanique tout ce qui nous semble à présent étranger et qui,

substantiellement conservé au Mexique, vient en partie de pratiques et de conceptions jadis effectives en Espagne ou en Europe⁷.

L'unité formée par la vie et la mort fut l'une des conceptions les plus sujettes au syncrétisme. Comme l'indique Octavio Paz, les Aztèques assimilaient constamment ces deux éléments à un tout, aux phases récurrentes d'un même cycle⁸. Or, une telle imbrication de la vie et de la mort, quoique contraire au dogme catholique qui présente le trépas comme la sanction du péché originellement commis, coïncide avec les certitudes païennes perpétuées par le peuple espagnol médiéval⁹. Bien qu'elle ne fût pas encore profondément inscrite dans la mentalité espagnole du Moyen Âge, la notion chrétienne du sacrifice concordait également avec celle des Indiens¹⁰. Réalisé de manière personnelle et dans l'intérêt de tous¹¹, le sacrifice humain impliquait autant chez les Espagnols que chez les Aztèques l'idée de rédemption. Pour ces derniers, il n'assurait pas seulement la permanence du cosmos, la continuité de la vie, mais son émergence même¹². Le syncrétisme de conceptions analogues entraîna tout naturellement la fusion de leurs expressions, selon un mécanisme alors fort en vigueur en Europe.

L'assimilation du culte des saints à la tradition aztèque qui consistait en l'adoration des dieux et des défunts, s'inscrivait ainsi dans la continuité d'un processus qui se déroulait déjà sur le vieux continent, notamment en Espagne. L'extension du christianisme aux territoires celtes, germaniques ou slaves s'était effectivement accompagnée de l'identification des saints aux dieux locaux qu'étaient les héros et les ancêtres. De telles concessions étaient nécessaires pour que la religion chrétienne, au monothéisme ambigu, se maintienne et parvienne à atteindre une population majoritairement polythéiste¹³. Un sort identique fut réservé au christianisme médiéval car, pour tenter de lutter contre les superstitions d'un peuple qui ne pouvait croire en une divinité abstraite, devaient être renforcées les images de la Vierge et des saints. Le peuple ne cessa cependant d'associer les ancêtres aux activités journalières et saisonnières. Ayant changé quelque peu d'aspect et pris le nom de saints, les aïeux continuaient d'être des divinités à part entière ou des médiateurs, de caractère généralement utilitaire, entre Dieu et les êtres humains¹⁴. Afin de limiter la multiplicité et l'imprévisibilité des festivités organisées en leur honneur dans l'ensemble de la chrétienté, les dates respectives de leur célébration furent fixées au XI^e siècle¹⁵. En Espagne, le jour des saints, fêté le 1er novembre, devint pourtant moins essentiel que celui des morts, célébré la journée suivante. Les deux fêtes finirent par fusionner¹⁶.

C'est ce même syncrétisme, ancré dans les pratiques populaires, qui se poursuivit en Nouvelle Espagne où l'adoration des saints, mêlée en Espagne à celle des défunts devenus divinités locales ou familiales, fut progressivement assimilée au culte des dieux préhispaniques et au culte des morts incarnant des divinités ou transformés en leurs messagers¹⁷. Cette fusion se manifeste aujourd'hui encore dans le fait que l'autel privé, où sont mis côte à côte la Vierge,

le Christ et les saints, représente un panthéon plus souvent dirigé par l'un de ces derniers ou par la Virgen de Guadalupe que par Dieu¹⁸. Par voie de conséquence, les repas et les dons faits lors de la fête des morts mexicaine relèvent aussi de traditions préhispaniques et espagnoles.

Bien qu'offrandes et banquets mortuaires soient des pratiques universelles, le jour des morts, tel qu'il existe actuellement au Mexique, est surprenant. Son originalité découle du métissage de pratiques autochtones et espagnoles dans lesquelles l'Espagne ne se reconnaît pratiquement plus.

En Europe, présents et repas sacrificiels faisaient sans aucun doute partie des grandes coutumes païennes de l'époque romaine. Le *refrigerium*, célébré lors des anniversaires funéraires, constituait un véritable banquet organisé à la maison ou sur les tombeaux en hommage à un défunt qui, censé présider les festivités, se voyait symboliquement attribuer la place d'honneur. Ces agapes, clôturées par des dons aux pauvres, trouvaient au quotidien un pendant plus modéré en l'adoration des dieux lares, ancêtres devenus des divinités protectrices du foyer¹⁹. Ces usages se perpétuèrent des siècles durant dans les milieux populaires européens, notamment méditerranéens ; ils furent influencés par les fêtes agraires des civilisations celtes ou germaniques, et, comme ils n'impliquaient pas la présence de prêtres, tardèrent à se faire reconnaître par une Église qui tenta finalement d'en limiter les débordements²⁰. La fête des morts, dont la date fut dorénavant annuelle, se célébra en Espagne par une messe, un repas familial et des offrandes. Les œuvres de charité qui accompagnaient les enterrements se transformèrent, par ailleurs, en de fastueux banquets. La nourriture et les vêtements offerts initialement aux pauvres et aux orphelins en échange de leur participation à la procession funéraire, répondaient à deux objectifs : attirer la bienveillance d'un dieu qui favoriserait et accélérerait le passage du purgatoire au paradis, réaffirmer l'union et la supériorité sociale d'une classe ou d'une famille²¹. L'ostentation fut peu à peu limitée en raison de la trop forte prédominance qu'elle accordait au matériel sur le spirituel. Elle fut malgré tout renforcée en Nouvelle Espagne pour impressionner les Indiens et se substituer aux traditions locales²².

En fait, les Aztèques célébraient aussi très souvent la mort puisque chacun des dix-huit mois de leur calendrier incluait un hommage aux dieux et aux défunts, marqué par des sacrifices et des dons²³. Sahagún, Durán et Motolinía s'y référèrent de telle manière qu'il est possible d'en garantir l'existence²⁴. S'il est difficile de discerner la signification profonde de ces cérémonies, on peut penser que certaines d'entre elles, ou d'autres qui nous sont inconnues, concernaient les différents types de décès répertoriés²⁵. Aux offrandes de fleurs et de maïs faites lors de ces festivités s'ajouta par la suite le cœur des sacrifiés²⁶. Sous le joug de la Couronne d'Espagne, toutes ces célébrations furent remplacées par des manifestations

chrétiennes, teintées de paganisme²⁷. La teneur des offrandes fut en revanche transférée au culte privé, peu à peu amplifié.

Si l'adoration des dieux et de l'ensemble des défunts se faisait de façon collective, la vénération des proches relevait du domaine de chacun. Étant donné que le voyage des morts à Mictlan se réalisait par étapes, les Indiens leur offraient à plusieurs reprises boissons, aliments, vêtements et chaussures, censés répondre aux besoins ressentis en cours de route, et, parfois même, quelques graines de cacao permettant l'achat de ce qui viendrait à manquer²⁸. Avec l'avènement des Espagnols, les offrandes publiques et privées fusionnèrent pour voir ces dernières intensifiées, puis renouvelées par les apports culturels étrangers, en raison de la similitude qui existait parfois entre les fonctions qu'Espagnols et Indiens leur accordaient.

Tant pour les uns que pour les autres, les offrandes tendaient à faciliter le voyage, le départ du défunt pour l'autre monde²⁹. L'accès à l'au-delà ne se réalisait effectivement qu'après avoir parcouru un long chemin, parallèle en Europe à la période de deuil, dont le terme était marqué chez les Indiens par une mort rituelle parfois encore célébrée³⁰. Au bout de plusieurs jours, mois ou années, une croix était placée sur la tombe du défunt qui avait atteint sa destination³¹. Elle symbolisait l'union des chemins partant des points cardinaux, l'arrivée à terme du parcours de la vie terrestre³². Un mort trop pleuré ou mal honoré pouvait tarder un certain temps avant de trouver repos dans l'au-delà et venait importuner les vivants³³. Les offrandes, comme on continue à le penser quelquefois, devaient parer aux besoins et aux désirs pour neutraliser toute jalousie³⁴. Chez les Indiens, puisque la mort faisait partie de la vie, il aurait été injuste pour les défunts de ne pouvoir bénéficier de leurs biens. Quant aux chrétiens, l'égalisation de tous devant la mort et la perte des acquis auraient provoqué des poussées de jalousie. Chez les uns comme chez les autres, les offrandes devaient donc satisfaire les envies et empêcher les morts vengeurs ou nostalgiques de tourmenter ou d'entraîner les vivants dans leur monde par la transmission de maladies³⁵. C'est pour ce motif qu'elles étaient aussi destinées aux âmes seules, n'ayant personne pour les vénérer³⁶. Cette crainte face à l'errance des esprits s'est d'ailleurs perpétuée au Mexique, dans les groupes ethniques restés isolés ou les strates sociales les plus basses, et, jusqu'à une date récente, dans des villages espagnols reculés³⁷.

En Nouvelle Espagne, l'amalgame des offrandes faites pour des raisons souvent semblables donna des résultats différents à cause de la diversité des substrats indiens et espagnols sur lesquels il se basait. Modifiés par des influences postérieures, les présents varient dans le Mexique contemporain selon les zones géographiques, les ethnies et les classes sociales. Si leur origine est parfois difficile à déterminer, leur distinction en fonction de la façon dont les personnes sont mortes provient sans le moindre doute de coutumes préhispaniques parfois toujours en usage³⁸. En revanche, la teneur actuelle des offrandes, variant d'un

lieu à l'autre, est à la fois espagnole et précolombienne. La proportion exacte des différents apports est néanmoins difficilement évaluable³⁹. Le pain des morts dérive probablement de traditions autochtones puisque sa forme diffère dans certaines localités en fonction de la nature du décès auquel il est associé⁴⁰. Les friandises et les biscuits prennent pour modèles toutes sortes de choses et d'êtres vivants, d'après une tradition tant espagnole qu'indienne. Les sucreries datant de l'époque précolombienne se sont maintenues grâce à la substitution de leur principal ingrédient — le maïs ou l'amarante — par de la farine de blé ou de la pâte d'amande⁴¹. L'usage d'ingrédients européens tend cependant à se perdre en faveur d'un retour aux composants traditionnels car c'est avec le *huabutli*, ou amarante, que l'on élabore aujourd'hui les *alegrías*, confiseries autrefois sacrées. Quant aux plantes servant à honorer et à guider le défunt vers la maison, on utilise le *zempoalxochitl*, associé aux festivités mortuaires depuis les temps préhispaniques⁴². De nos jours, encens, nourriture et fleurs se font plus rares pour des facteurs essentiellement spirituels : à mesure que les générations se succèdent ou que le niveau social progresse⁴³, les offrandes disparaissent ou se transforment en des repas purement festifs.

Pour la majorité des Mexicains, la fête des morts a, en effet, perdu sa valeur transcendante⁴⁴. Si son aspect extérieur a peu évolué, son sens profond a bien changé. Le culte des Anciens a laissé place à une conduite qui n'est pourtant pas gratuite : doublée au quotidien d'une relation familière et ambiguë avec la mort, l'attitude de nombreux Mexicains paraît s'ériger en une véritable philosophie. Affection, moquerie et amère ironie semblent former partie d'une seule et même tactique visant à neutraliser la peur du lendemain, à mépriser l'existence pour en accepter la finalité et pour profiter, sans culpabiliser, des plaisirs éphémères de la vie. Il serait cependant trop hâtif de penser que ce comportement se soit développé en complète autonomie. Il provient peut-être de la dualité présente pendant plusieurs siècles dans l'état d'esprit espagnol, différent de la mentalité que l'Église tentait d'imposer, et dont on peut saisir la nature en distinguant les divers sens que civils et religieux accordaient aux arts macabres.

Les danses macabres, apparues au moment où les notions de purgatoire et de rédemption faisaient leur émergence, visaient avant tout à rétablir la domination d'une instance ecclésiastique destabilisée par des découvertes scientifiques qui mettaient en question les concepts de permanence, de vérité immuable⁴⁵, ou par le grand schisme d'Occident qui se solda par une crise de l'autorité papale, de la crédibilité générale de l'Église et de la piété d'un peuple boudant les curés de paroisse pour développer une foi plus intime⁴⁶. Dans ce contexte, les danses macabres devaient enrayer toute tentative de progression sociale, réelle menace pour l'ordre établi, en dénonçant l'avidité et en prônant la conception d'une mort égalitaire, d'un salut accessible à tous à la seule condition de vivre conformément à la morale, sans chercher à sortir de l'état que Dieu leur avait

attribué⁴⁷. Les gisants, symboles de paix et de vie éternelle⁴⁸, firent donc place au genre macabre, momentanément remis en cause par un érasmisme qui dédramatisait la mort pour rechristianiser la vie⁴⁹. L'esprit macabre, revitalisé à l'âge baroque, monopolisa alors l'ensemble des arts pour dissuader l'homme de satisfaire sa soif d'ascension matérielle et sociale⁵⁰ ou, comme on le suggère à l'entrée de la cathédrale de Tudela, pour étouffer ses instincts et le faire mourir avant l'heure⁵¹.

L'interprétation populaire de ces œuvres de propagande devait cependant différer de l'objectif que l'Église leur assignait. Face au spectacle quotidien de la mort, les danses macabres ou autres *memento mori* effrayaient probablement peu. Plutôt que de susciter des attitudes qui permettraient d'échapper à cet enfer auquel on ne croyait pas, elles invitaient à jouir sans attendre de plaisirs dont la précarité ne pouvait être résolue par un dieu impuissant⁵². Le plus à craindre n'était pas la punition de péchés qui, selon l'opinion commune, ne compromettraient pas l'accès à un paradis d'avance réservé à quelques élus⁵³, mais les douloureuses pertes impliquées par la mort. C'est pourquoi ce monde décevant était également glorifié, dévoré à pleines dents, notamment par ceux qui en avaient les moyens⁵⁴. Même si les privilégiés observaient des croyances plus orthodoxes qui les poussaient paradoxalement à une pénitence extrême, toute la société se laissait emporter par le rire, malgré une amertume certaine, rire qui a de tout temps permis de rejeter ce qui déplaît, de nier la menace externe pour expulser la faiblesse interne, de renforcer la cohésion du groupe face au danger⁵⁵.

C'est cette attitude ambivalente dont semblent avoir hérité les Mexicains, dans le même temps que les colons espagnols exportaient en Nouvelle Espagne la traditionnelle conception européenne des cimetières, considérés comme des lieux d'asile où se déroulaient marchés, rencontres, jeux, danses, ou pièces de théâtre⁵⁶. La jouissance immédiate de biens fugaces, étrangère aux civilisations préhispaniques pour lesquelles les plaisirs matériels ne représentaient pas une fin en soi, paraît s'inscrire dans la continuité de ce comportement niant la mort sociale que l'art macabre devait favoriser. De la même manière que les Espagnols tendaient à profiter de ce dont on souhaitait les priver, déploraient tout en le déjouant le destin qu'on désirait leur imposer, les Mexicains tirèrent profit de cette mort en sursis qui leur était destinée :

La situation de conquête qu'ont connue les Mexicains, leur a permis de donner une autre valeur à la mort en tant qu'expression d'une situation sociale de mort vécue contre laquelle ils protestent. En ce sens, toute l'attitude du peuple mexicain face à la mort, le fait d'en rire, est une manière de dire : « je n'accepte pas la réalité qu'on m'a imposée, dans laquelle je ne vauds rien, dans laquelle la mort domine, la mort sociale, fruit de la spoliation de ma terre, de ma production, de ma force de travail, de mes idées, de mon identité, de ma culture, de mon être.

Dans les faits, je suis mort socialement mais je refuse d'y croire, et pour montrer ce refus c'est la vie que je célèbre dans la mort »⁵⁷.

De nos jours, la mort reste pour de nombreux Mexicains une source de vie. On en dégage les aspects positifs, de la même façon que les *calaveras*, vers ironiques adressés aux vivants lors de la fête des morts, procuraient initialement des étrennes à ceux qui les distribuaient, ou invitaient les petites gens à vivre intensément tout en se gaussant des puissants qui les gouvernaient⁵⁸. La mort est la base d'une philosophie dont la plus innocente illustration consiste à croquer un de ces crânes en sucre, de le dévorer pour le transformer en force vitale. À nouveau, il serait alors vain de s'en tenir au seul héritage espagnol : l'idée d'une énergie extraite des crânes des vaincus exhibés sur le *tzompantli* vient bel et bien se combiner ici avec celle d'une vitalité issue de la mort sociale subie. Ainsi, si l'attitude des Mexicains semble les démarquer de leurs contemporains en raison de son étrangeté et de sa singularité, son originalité découle du syncrétisme d'antécédents parfois oubliés pouvant eux-mêmes paraître surprenants à moins de prendre en compte le contexte dans lequel ils s'insèrent. Dans ce sens, l'original peut naître d'un mélange hors du commun de traditions passées désormais ignorées ou mal connues.

¹ M. Marzal, « Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano », dans *Religiosidad popular en América Latina*, éd. K. Kohut, A. Meyers, (Actas del simposio « Religiosidad popular en América Latina », Asociación Alemana de Investigación sobre América Latina, 28-31 de mayo de 1985), Publicaciones del Centro de Estudios Latinomamericanos de la Universidad Católica de Eichsätt, p. 163.

² H. -G. Nutini, *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A syncretic, expressive and symbolic analysis of the cult of the dead*, Princeton, University Press, 1988, p. 17-19, 78. Nutini parle de « guided syncretism » et de « spontaneous syncretism ».

³ M. -A. Rodríguez, *Les Rituels de la mort en Nouvelle Espagne du XVI au XVII siècle*, thèse de doctorat de 3^o cycle, Histoire, Lille III, p. 284.

⁴ H. -G. Nutini, *op. cit.*, p. 18.

⁵ *Ibidem.*, p. 352.

⁶ M. Marzal, *op. cit.*, p. 163-164.

⁷ H. -G. Nutini, *op. cit.*, p. 343, 347.

- ⁸ O. Paz, *El Laberinto de la soledad*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 190. Cette dualité se manifestait notamment en la figure de Coatlicue, déesse de la terre, paradoxalement synonyme de destruction. La légende contait également que les premiers hommes avaient été créés à partir des os de défunts. Tezcatlipoca, l'un des dieux créateurs, assurait par ailleurs la permanence de sa jeunesse grâce au sacrifice des garçons qui se succédaient chaque année pour le représenter (P. Westheim, *La Calavera*, México, Antigua Librería Robredo, p. 19, 32, 39). L'anéantissement était donc source de régénération. La position foetale des corps dans les tombes aztèques suggère, en outre, la croyance selon laquelle l'homme retournait au lieu d'où il avait émergé, idée d'autant plus probable que le corps inerte était arrosé d'eau, substance qui avait précédé l'accouchement et favorisait le retour à la vie utérine (M. -A. Rodríguez, *op. cit.*, p. 14 ; E. Morin, *L'Homme et la mort*, nouvelle édition revue et complétée, Paris, Seuil, 1970, p. 118). La dépouille était, de plus, orientée vers l'est, où le soleil, mort la veille au soir, renaît chaque matin (P. Fernández Kelly, « Death in Mexican folk culture », dans *Death in America*, University of Pennsylvania Press, 1975, p. 94).
- ⁹ J. Saugnieux, *Les Danses macabres de France et d'Espagne et leurs prolongements littéraires*, Bibliothèque de la Faculté de Lettres de Lyon, fascicule XXX, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 118.
- ¹⁰ Cf. C. Fuentes, « Chac Mool », cité par B. -L. -C. Brodman, *The Mexican Cult of death in myth and literature*, Gainesville, University Presses of Florida, 1976, p. 70-71.
- ¹¹ O. Paz, *op. cit.* p. 190-192.
- ¹² L'existence avait été engendrée par l'expiation des péchés de Quetzacóatl. Celui-ci s'était enivré et avait commis l'inceste avec sa sœur, suite à un sortilège de Tezcatlipoca ; ayant pris conscience de ses actes, il avait décidé de s'en aller vers l'est, s'était jeté dans le feu, était descendu dans le royaume des morts où il avait donné naissance aux hommes à partir des ossements qu'il avait réunis. La purification d'une faute personnelle avait donc rendu possible l'apparition de l'humanité, non sans une certaine similitude avec la rémission des péchés collectifs par le Christ. B. -L. -C. Brodman, *op. cit.* p. 4.
- ¹³ H. -G. Nutini, *op. cit.* p. 48 ; E. Morin, *op. cit.*, p. 154-155 ; J. Saugnieux, *op. cit.*, p. 115.
- ¹⁴ F. Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 240-242, 258 ; J. Fribourg, « Une conception espagnole du monde des morts. Aragon, Navarre, Catalogne », dans *Les Hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*, textes rassemblés et présentés par J. Guiart, Le Sycomore, La Revue du Musée de l'Homme, 1979, p. 42, 44 ; H. -G. Nutini, *op. cit.*, p. 40-41, 69, 73.
- ¹⁵ M. -A. Rodríguez, *op. cit.* p. 51-52.
- ¹⁶ H. -G. Nutini, *op. cit.*, p. 38, 40, 45.
- ¹⁷ *Ibidem.*, p. 9, 352 ; V. Flanet, *La Maîtresse mort. Violence au Mexique*, Paris, Bergeret-Levrault, 1982, p. 51 ; P. Westheim, *op. cit.*, p. 44.
- ¹⁸ H. -G. Nutini, *op. cit.*, p. 9, 39, 190 ; F. Martínez Gil, *op. cit.* p. 258.
- ¹⁹ F. -J. Casta, « Le Sentiment religieux des Corses face à la mort », dans *La Mort en Corse et dans les sociétés méditerranéennes*, Etudes Corses, n°12-13, 1979, (Actes du colloque

- « Images et réalité de la mort dans les sociétés méditerranéennes », 21-23 mars 1976, Bonifacio), p. 97 ; J. -R. Jannot, « Sur la représentation étrusque des morts », dans *La Mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, éd. F. Hinard, (Actes du colloque 20-22 novembre 1985, Caen), Caen, Centre de Publications de l'Université de Caen, 1987, p. 286-287.
- ²⁰ H. -G. Nutini, *op. cit.*, p. 41-43.
- ²¹ F. Martínez Gil, *op. cit.*, p. 198-199, 427, 407-408, 431-432.
- ²² *Ibidem.*, p. 199-200 ; M. -A. Rodríguez, *op. cit.*, p. 178.
- ²³ P. Westheim, *op. cit.*, p. 45.
- ²⁴ *Toxcatl*, mois correspondant à une période comprise entre le 23 avril et le 12 mai de notre calendrier, était consacré à Tezcatlipoca. Il impliquait la mort du jeune homme qui, pendant un an, avait représenté cette divinité caractérisée par son éternelle jeunesse. *Tlaxochimaco*, qui s'étendait du 12 au 31 juillet, était dédié à Huitzilopochtli et comportait la dénommée « Petite Fête des Morts », en corrélation avec la « Grande Fête des Morts ». Cette dernière se déroulait pendant *Xocolt Huetzi*, équivalant aux vingt premiers jours d'août, qui, comme *Izxcalli* (8-27 janvier), honorait Xiuhtecuhtli. *Tepeihuitl*, inclus entre le 30 septembre et le 19 octobre, rendait hommage aux montagnes et aux noyés alors que les dix-neuf jours suivants que comprend *Quecholli* étaient consacrés à des sacrifices en faveur de Mixcóalt. M. -A. Rodríguez, *op. cit.*, p. 33-35.
- ²⁵ On distingue la mort naturelle, la mort infantile, la mort en couches, la mort au combat ou la mort due aux caprices de la nature. H. -G. Nutini, *op. cit.*, p. 58-69.
- ²⁶ B. -L. -C. Brodman, *op. cit.*, p. 5.
- ²⁷ M. -A. Rodríguez, *op. cit.*, p. 178.
- ²⁸ G. Soustelle, « L'Indien mexicain et la mort. Observations sur les rites funéraires de quelques populations autochtones », dans *Les Hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*, *op. cit.*, p. 107. En outre, comme la pratique occidentale qui consistait à mettre une pièce de monnaie dans la bouche du mort, les graines de cacao permettaient probablement de payer le passage pour l'autre monde. La pierre de jade ou d'obsidienne placée dans la bouche des défunts aztèques représentait en revanche le cœur dont on aurait besoin dans l'au-delà. M. -A. Rodríguez, *op. cit.*, p. 21-22.
- ²⁹ P. Westheim, *op. cit.*, p. 50 ; G. Soustelle, *op. cit.*, p. 106.
- ³⁰ Cf. *La Fête des morts*, Paris, Association d'idées, 1988, p. 12.
- ³¹ H. -G. Nutini, *op. cit.*, p. 312-313.
- ³² M. Torres, *Images de la mort. Expression d'un psychisme mexicain*, thèse de doctorat de 3^o cycle, Arts plastiques et sciences de l'art, Paris I, 1980, note 164, p. 226.
- ³³ V. Flanet, *op. cit.*, p. 160 ; *La Fête des morts*, *op. cit.*, p. 31.
- ³⁴ Cf P. Westheim, *op. cit.*, p. 50-51.
- ³⁵ M. Marzal, *op. cit.*, p. 163 ; J. Fribourg, *op. cit.*, p. 42 ; V. Flanet, *op. cit.*, p. 160.

- ³⁶ H. Chemin-Bässler, « La Fête des morts chez les Pames septentrionaux de l'état de San Luis Potosí au Mexique », dans *Les Hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*, *op. cit.*, p. 82.
- ³⁷ Cf. J. Fribourg, *op. cit.*, p. 39.
- ³⁸ C'est notamment le cas des offrandes faites aux enfants. En Espagne, leur décès n'était accompagné ni de prières ni de dons. Si la mort avait immédiatement été précédée du baptême qui purifiait le péché que représentait la conception, l'enfant pouvait atteindre le paradis sans avoir à passer par le stade du purgatoire. Dans le cas contraire, il se voyait éternellement condamné aux limbes, endroit plus avantageux que l'enfer mais qui supposait l'impossibilité d'accéder à tout jamais à l'Éden. Dans ces deux situations, les offrandes destinées à accélérer le passage au paradis étaient inutiles. Les enfants aztèques, considérés comme des intermédiaires privilégiés entre les dieux et les hommes, bénéficiaient au contraire d'offrandes spécifiques ; leur vénération se prolongea grâce à l'assimilation des enfants décédés aux anges. F. Martínez Gil, *op. cit.*, p. 593-594.
- ³⁹ H. -G. Nutini, *op. cit.*, p. 216.
- ⁴⁰ *Ibidem.*, p. 220.
- ⁴¹ Tel fut le sort des *tlacotonales*, en forme de cœur, des *gallitos de pepita*, élaborés à partir de masepain et de graines de citrouille, ou des *galletas cuatas*, biscuits représentant des fruits, des légumes, des hommes ou des animaux jumeaux que l'on inclut parfois aux offrandes dans le but de se protéger de l'action maléfique des mauvais jumeaux nés pendant l'année ou trouvés dans la nature, en réminiscence de leur ancestrale mise à mort. *Ibid.*, p. 170-171, 221-223, 355.
- ⁴² *Ibid.*, p. 226.
- ⁴³ O. Lewis, *Une Mort dans la famille Sanchez*, tr. C. Zins, Paris, Gallimard, 1973, p. 34.
- ⁴⁴ O. Paz, *op. cit.*, p. 193.
- ⁴⁵ P. Westheim, *op. cit.*, p. 72.
- ⁴⁶ F. Martínez Gil, *op. cit.*, p. 281-282, 311-314 ; J. Saugnieux, *op. cit.*, p. 92-93, 96.
- ⁴⁷ F. Martínez Gil, *op. cit.*, p. 336.
- ⁴⁸ H. et B. Utzinger, *Itinéraires des Danses macabres*, J. -M. Garnier, 1996, p. 25, 45.
- ⁴⁹ F. Martínez Gil, *op. cit.*, p. 53-54.
- ⁵⁰ *Ibidem.*, p. 51, 64, 319.
- ⁵¹ Cf. J. Fribourg, « Rapports entre morts et vivants en Espagne (dans les villages du nord-est : Aragon, Navarre, Catalogne) », dans *La Mort en Corse et dans les sociétés méditerranéennes*, Etudes Corses, *op. cit.*, p. 344.
- ⁵² H et B. Utzinger, *op. cit.*, p. 254, 256, 269.
- ⁵³ M. Vovelle, *La Mort et l'occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, p. 192-193.

- ⁵⁴ J. Saignieux, *op. cit.* p. 98.
- ⁵⁵ L. Callebat, « Le Rire et la mort. Effets d'exclusion et dramaturgie », dans *La Mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, *op. cit.* p. 257-262.
- ⁵⁶ Ces pratiques s'étendaient à toute la chrétienté. Diverses mesures prises en Espagne et au Mexique confirment leur fréquence. M. -A. Rodríguez, *op. cit.*, p. 54, 105-106 ; *La Fête des morts*, *op. cit.*, p. 93, F. Martínez Gil, *op. cit.*, p. 450.
- ⁵⁷ *La Fête des morts*, *op. cit.*, p. 9-10.
- ⁵⁸ *Ibidem.*, p. 44, 48, 109 ; A. Lupi, « Carcajadas de calaveras », dans *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 18-23 de agosto de 1986, Berlín, tomo 2, Frankfurt am Main, Vervuert Verlag, 1989, p. 625.