



**HAL**  
open science

## De maison en sanctuaire, une petite histoire de la kiva des Hopi (Arizona).

Patrick Pérez

► **To cite this version:**

Patrick Pérez. De maison en sanctuaire, une petite histoire de la kiva des Hopi (Arizona).. Les Nouvelles de l'archéologie, 2012, 127, pp.54-58. halshs-00735682

**HAL Id: halshs-00735682**

**<https://shs.hal.science/halshs-00735682>**

Submitted on 26 Sep 2012

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[Réf : Pérez Patrick, 2012, « De maison en sanctuaire, une petite histoire de la kiva des Hopi », *Les nouvelles de l'archéologie*, vol. 127, pp. 54-58, (volume en hommage à Anick Coudart)]

## **De maison en sanctuaire, une petite histoire de la kiva des Hopi**

Patrick Pérez

Centre d'anthropologie Sociale, LISST (EHES, CNRS, Université de Toulouse)

et École nationale supérieure d'architecture de Toulouse

[patrick.perez@toulouse.archi.fr](mailto:patrick.perez@toulouse.archi.fr)

« Dis-moi comment tu habites et je te dirai qui tu es » : voilà l'une des préoccupations qui animent Anick sur différents terrains de recherche - habitats du Néolithique danubien, des Anga de Nouvelle-Guinée, anglo-saxons, hopi...). Plus précisément, Anick défend l'idée que la maison est « *un moyen physique et tangible de reproduire – dans l'espace et dans le temps – un système de valeurs et une conception du monde* » (Coudart 1999 : 535), d'où procède que la variation des typologies architecturales peut contribuer à repérer les changements culturels et sociétaux. Comme nous partageons, depuis vingt ans, une même passion pour les cultures du

Sud-Ouest des États-Unis, en particulier pour celle des Indiens Pueblos d'Arizona et du Nouveau-Mexique, appliquons ici son enseignement sur un élément central de l'architecture pueblo. Chez ces Indiens, en effet, qu'ils appartiennent aux groupes Hopi, Zuñi, Acoma, Taos..., un dispositif architectural singulier par sa conformation (sans fenêtres, semi-enterré, disposant d'un accès par le toit), complexe par ses usages (religieux, domestiques, mondains), perdue avec diverses fortunes depuis plus de 1500 ans. C'est la *kiva*. Que signifie sa durée ? Et que disent les glissements de sa typologie et de ses usages au sujet des sociétés Pueblos et de leur évolution ?

## 1. Identifier une kiva

Comment repère-t-on d'abord la kiva chez des groupes qui connaissent plus d'une dizaine de formes sociales, six langues, sur un territoire historique plus étendu que la France, et qui tous revendiquent la kiva comme pivot identitaire ? Qu'est-ce qui distingue ce bâtiment du reste des habitations ? Lorsque les Espagnols découvrirent les Pueblos, ils nommèrent les kivas des « *estufas* », les assimilant aux pièces à bains de vapeur des Mexicas (*temazcalli* en nahuatl), des pièces enfouies, sombres et suffocantes, marquées d'un caractère religieux par la purification que leur fréquentation assure. C'était donc, tout comme aujourd'hui, le confinement et la pratique religieuse qui semblaient caractériser ces lieux. On doit au Major John Wesley Powell puis à Victor Mindeleff, d'avoir substitué à *estufa* le terme hopi de

*kiva* (« pièce du dessous », mais aussi « qui donne beaucoup »), lors de leurs études pionnières des Hopi d'Arizona, vers 1880. Ce recours à un terme local soutenait un projet intellectuel et politique : inscrire les Indiens Pueblos dans une très longue durée culturelle, permettant un dialogue avec l'archéologie autour des usages et des contenus symboliques, cela à une époque où les ruines qui animent le désert étaient attribuées aux « aztèques ». Alexander Stephen (1890), l'ethnographe de Mindeleff, établit après une longue enquête chez les Hopi que la kiva est une pièce deux fois percée au long d'un axe vertical imaginaire : d'abord via son accès zénithal, puis par un trou dans le sol qui la consacre ; cet axe porte une signification cosmologique que Stephen fut le premier à expliquer (Stephen 1969 ; Stephen *in* Mindeleff 1989). Cette heureuse collaboration entre observation ethnographique et connaissance archéologique ne fut pas suivie par l'école d'archéologie américaine. À partir de 1900, Alfred Kidder puis plus tard W. Smith (1994) refusèrent de renseigner l'archéologie par l'examen des pratiques vivantes<sup>1</sup>. Bien que condamné à un pur examen matériel et submergé par la variation des formes selon les lieux et les époques, Smith parvint à caractériser la kiva par sa différence typologique au sein du village : opposition de situation (isolée *vs.* tissu d'habitation aggloméré), de forme (ronde *vs.* carrée), de taille, de proportion, de décor, etc. Parmi les milliers de ruines du monde pueblo, la variation est en effet considérable. Les kivas des Pueblos du Sud

---

<sup>1</sup> ...et les Indiens se turent durant 80 ans ; lorsque les archéologues se réveillèrent, les kivas étaient définitivement fermées aux indiscretions scientifiques.

(Mimbres) et de l'Ouest (Sinagua) étaient rectangulaires, tandis qu'elles étaient rondes partout ailleurs. Sur le site de Chaco Canyon (IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle), certaines kivas pouvaient accueillir plus de 300 personnes tandis que d'autres étaient si petites que dix personnes devaient s'y gêner. À Mesa Verde (XIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle), les kivas, modestes et rondes, situées sous les esplanades de danse, offraient souvent moins de 8 m<sup>2</sup> de surface. Pourtant, tous ces bâtiments s'opposent typologiquement au reste du tissu d'habitation.

Dans les villages d'aujourd'hui, peu de critères matériels permettent, de l'extérieur, d'identifier une kiva : il s'agit d'une pièce aux murs aveugles, sans fenêtres (mais pouvant comporter une porte latérale) ; le toit-terrasse est percé d'une baie qui laisse s'échapper une échelle, pointant vers le ciel ses montants ; la kiva est singulière, *i.e.* elle s'oppose typologiquement aux autres bâtiments du village (critère de W. Smith) ; les kivas sont rares, deux à huit par village, en fonction de la structure d'alliance (à moitié, double-moitiés, clanique). Tous les autres « critères » (forme, situation, taille, proportions, décor) varient d'un village à l'autre et ne constituent donc pas de véritables clefs discriminantes : ainsi, à l'est du pays pueblo, les kivas sont rondes. À l'ouest, elles sont rectangulaires, à Taos comme à Hopi, aux deux extrémités du pays, les kivas sont enterrées, tandis qu'ailleurs elles sont simplement posées sur le sol. Le long du Rio Grande, à Nambé, Pojoaque, San Ildefonso, les kivas trônent au milieu des places centrales, à Taos, elles sont isolées à l'extérieur des

massifs d'habitats, à Hopi et Zuñi, elles bordent généralement les places de danse, un peu à l'écart. À Nambé, Santa-Clara ou Zuñi, elles comportent une antichambre...



*Entrées des kivas dans le village de Taos (moitié nord), 2009.*

Pourtant, un cinquième critère, déjà repéré par Stephen mais qui suppose une visite normalement interdite aux non-initiés, permet à lui seul de les identifier : toute kiva voit son sol percé du *sipaapu*, petit renforcement fermé par un bouchon de bois et contenant des offrandes (plumes, cristaux, concrétions de terres colorées, éclats de minéraux, coquillages...). La position du *sipaapu*, tout comme celle de l'échelle, donnent en outre une orientation spécifique à cet espace souterrain.

Accès et lumière zénithaux, trou sacré dans sol, rareté du lieu et orientation solsticiale sont donc les seuls éléments partout présents et toujours nécessaires à la

kiva. Ils sont peu nombreux mais fondamentaux.

## 2. Origine et évolution de la kiva

Les ancêtres des Pueblos, ou Vanniers (*Basket-Makers*), vinrent du Grand-Bassin pour s'installer sur le plateau du Colorado autour de 1400 av. J.-C.. Leur maison, rebâtie au gré des opportunités de chasse et de cueillette, était une maison-fosse (*pit-house*) dont la typologie suit un schéma de distribution mondiale depuis la fin du paléolithique supérieur<sup>2</sup>. Engagée dans le sol sur une profondeur d'un mètre environ, de forme elliptique, bordée d'une banquette intérieure et, parfois, d'une plate-forme, elle comportait un foyer en son centre, encadré par quatre poteaux soutenant un toit plat relié au sol par des chevrons inclinés. Une baie perçait le toit, offrant le passage à une échelle (et évacuant la fumée du foyer), la couverture, revêtue d'écorces, était complétée par une solide couche de terre. Parfois un couloir d'accès latéral assurait une seconde entrée. Cet habitat n'abritait alors que de petites bandes de chasseurs-cueilleurs, formant des groupes de trois ou quatre maisons. De 400 av. J.-C. à 500 ap. J.-C., la maison-fosse se complexifia à mesure que la société des Vanniers devenait plus sédentaire, avec une agriculture fondée sur le triplet maïs-courge-haricots, un accroissement démographique, le développement de villages, et

---

<sup>2</sup> Pima, Navajo, Maidu, Mandan, Hidatsa, jusqu'aux Thompson de la Colombie Britannique, partageaient des types d'habitat très voisins jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (voir Nabokov et Easton 1989).

des techniques d'irrigation sophistiquées. Entre le VI<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère, en raison sans doute de contacts plus nombreux avec les sociétés de la Mésoamérique, trois innovations majeures se produisirent : un trou garni de pierres précieuses et de coquillages (le *sipaapu*) fit son apparition, d'abord au centre du village, avant de migrer à l'intérieur des maisons-fosses. Puis, l'habitat se transforma en distribuant les fonctions domestiques – cuisine, sommeil, stockage – dans d'immenses amas d'édicules quadrangulaires, bâtis en pierre (sortes de ruches d'habitation) et en réaffectant quelques maisons-fosses remaniées à des fonctions plus religieuses et communautaires ; ce fut l'invention de la kiva. Enfin, une place de danse s'ouvrit au centre du village, contrepoint public à l'équipement plus confidentiel qu'offrait la kiva (Brody 1993 ; Morrow et Price 1997 ; Stuart 2000).

Ce mouvement, inaugurant la naissance de la société pueblo, appelle plusieurs remarques : d'une part, la nouvelle société décida de manier de front deux typologies d'habitat qu'elle n'aura de cesse ensuite (et jusqu'à aujourd'hui) de distinguer par la forme ou la pratique. L'une, innovante, d'origine sûrement exotique, dévolue à la vie familiale ; l'autre, conservatrice, d'origine ancienne et endogène, dévolue à une vie collective dissimulée (rituels, expressions des structures claniques et des sociétés secrètes). D'autre part, ce dispositif contribua certainement au développement de la complexité sociale. Le village, dorénavant très étendu du fait de son économie agricole, disposait d'outils architecturaux pour mettre en oeuvre des segmentations

sociales ; clans, phratries, confréries, sociétés secrètes et initiatiques, régimes d'alliances semi-complexes pouvaient s'exprimer spatialement, par des lieux spécifiques attachés à ces institutions. L'articulation kiva/place opposait deux faces de la vie communautaire : l'une repliée sur des membres choisis pour des rites confidentiels (c'est le versant ésotérique de l'organisation sociale pueblo), l'autre ouverte à des pratiques rituelles ou non, pleinement collectives (le versant exotérique). Enfin, et nous y reviendrons, le cœur de la continuité culturelle était porté par l'ancienne maison devenue kiva, à la fois mémoire du monde d'avant et moyen de transmission d'une cosmo-ontologie.

Dans les siècles qui suivirent, les Pueblos expérimentèrent de nombreux ajustements. L'entrée latérale de la kiva se convertit en un ingénieux système de ventilation (VII<sup>e</sup> siècle) ; les murs se couvrirent de maçonnerie, où s'adossèrent banquettes et plate-formes et dans laquelle furent ménagées des niches (VIII<sup>e</sup> siècle). Cachées dans une curieuse juxtaposition de cercle et de carré, de petites kivas se mêlèrent au tissu domestique tandis que des kivas plus imposantes s'établirent au sud des places (IX<sup>e</sup> siècle). Le volume général traversa une phase de gigantisme aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, signalant sans doute, comme à Chaco Canyon, des institutions aux pouvoirs excessifs. Les poteaux de la kiva se convertirent en pilastres périphériques au XI<sup>e</sup> siècle, permettant de supporter une couverture en

encorbellement de troncs dont hérita le *hoogan* « femelle » des Indiens Diné<sup>3</sup>. Entre le XIII<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle, les Pueblos de l'ouest et du sud, sans doute plus acculturés aux typologies méso-américaines que leurs frères du nord et de l'est, développèrent une forme de kiva rectangulaire qui perdure encore à Hopi, Zuñi, Laguna, Acoma<sup>4</sup>. L'installation dans des abris sous roche ou sur le sol dur des mesas défendit l'enfouissement des kivas (XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle), L'introduction du christianisme et particulièrement des formes franciscaines de culte (1590-1680 ; 1700-1790) inspira un décor marqué par la théâtralité frontale et les symétries intérieures et poussa aussi les Indiens à rendre plus secrètes leurs activités religieuses. Au XIX<sup>e</sup> siècle, le foyer central fut remplacé par un poêle, Aujourd'hui, parpaing, ciment, menuiseries de métal ou de PVC ont fait leur apparition, les moyens de transport actuels permettent aussi de se procurer des poutres de pin plus fortes, permettant de franchir des portées bien plus grandes. Aussi, les kivas récentes sont-elles beaucoup plus vastes que par le passé (150 m<sup>2</sup> aujourd'hui chez les Hopi, contre 40 m<sup>2</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle).

### 3. Pratiques de la kiva

Les pratiques qui se tiennent dans les kivas sont multiples et variées. Dans la kiva, on vit : on travaille, on bricole, on prie, on fait de la politique et des fêtes, on

---

<sup>3</sup> Habitat polygonal à empilement et encorbellement de bois ronds. Lors des bouleversements climatiques des XI<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, l'effondrement des rendements agricoles fit éclater la société pueblo et des métissages se produisirent avec des populations athabasques nouvellement arrivées du Nord. Les Diné (ou *Navajos*) sont les héritiers de cette histoire.

<sup>4</sup> On peut encore voir à Atsinaa, près de Zuñi, les traces de cette innovation.

tient des conseils de village, on mange aussi, on dort parfois. L'espace est donc polyfonctionnel, ancré dans les activités quotidiennes, très éloigné d'un espace spécialisé qui serait strictement dévolu au religieux ou au masculin. Pourtant, le discours tenu par les Indiens au sujet de la kiva est construit sur une *diacrisis* symbolique opposant religieux à profane, masculin à féminin, secret à public.

La kiva est, pour les Pueblos, l'espace sacré et religieux par excellence, opposé sous ce rapport à l'espace domestique : c'est le lieu des méditations, des rituels secrets, des transmissions des mystères du monde, des apprentissages liturgiques. C'est là que se répètent les danses, que s'inventent les chants des cérémonies, que s'élaborent les costumes et que se peignent les corps des officiants. C'est cette qualité de « sacralité » qui est invoquée pour distinguer et protéger la kiva des regards curieux ou inquisiteurs. Sous ce couvert, elle est un espace éminemment privé et secret, opposant non seulement les initiés au *vulgus*, les membres des sociétés cérémonielles aux « pauvres en statut religieux », mais encore à d'autres échelles, les villageois aux étrangers, l'entre-soi à l'extérieur, les alliés aux ennemis, *l'aliud* à *l'alter*. Cette distinction est enfin un élément fondamental de la culture de la « boîte noire » : articulé par une spectaculaire opposition entre contenus exotériques (publics, « sur la place de danse ») et ésotériques (privés et confidentiels, dans la kiva), le culte du secret des Pueblos est au fondement de leurs solidarités sociales.

Enfin, les hommes hopi font souvent valoir que la kiva est « comme une

maison des hommes, alors que toutes les maisons sont aux mains des femmes ». Il est vrai que dans cette société uxorilocale et matrilineaire, les hommes mariés vivent dans la maison de leur épouse, et les célibataires, dans celle de leur mère. L'homme n'est vraiment « chez lui » que dans la kiva de ses oncles maternels ou dans celle de sa confrérie religieuse. Aussi cet espace offre-t-il toujours une résidence temporaire aux maris chassés ou divorcés, aux amoureux transis, aux anciens de retour au pays et sans foyer. La kiva abrite encore des activités artisanales typiquement masculines (sculpture, tissage, orfèvrerie) dont le revenu direct peut être soustrait à l'appétit de l'épouse et des alliés uxori locaux. Mais, il serait faux que de croire que la kiva n'accueille jamais de femmes : filles comme garçons y sont initiés ; femmes et amis y sont invités lors des cérémonies de février/mars ; des confréries religieuses strictement féminines partagent alternativement des kivas avec des confréries masculines ; enfin, les femmes entretiennent les kivas (enduction des murs ; badigeon de chaux ; lissage de terre). Si la kiva est un lieu revendiqué comme masculin par les hommes, indéniablement un lieu de construction et d'entretien de l'identité masculine pueblo, elle n'est pourtant pas un lieu exclusivement masculin (comme ces maisons des hommes de Papouasie ou d'Amazonie... ou nos cafés du Sud-Ouest !).

Ces oppositions qualifiantes ont-elles changé au cours du temps ? La kiva a-t-elle toujours été cet espace sacré et sacralisé, revendiqué en sus comme typiquement

masculin ? Les maigres indices archéologiques ainsi que les témoignages des premiers visiteurs en pays hopi (Espagnols d'abord, puis Mormons), semblent indiquer que la kiva, bien que toujours liée aux rites confidentiels, partageait avec le quotidien et le banal une familiarité qu'elle perdit beaucoup au xx<sup>e</sup> siècle. Du x<sup>e</sup> au xiii<sup>e</sup> siècle, on y enterrait des morts (hommes et femmes), on y passait l'hiver en famille, on y cuisinait parfois et on y commerçait abondamment. Les Espagnols du xvi<sup>e</sup> siècle furent accueillis dans les kivas, avant d'en être chassés lorsqu'une opposition aux pratiques religieuses des Indiens se fit jour (les kivas se cachèrent alors au plus profond du tissu bâti, comme aux Misiones de Salinas). Au milieu du xix<sup>e</sup> siècle, les visiteurs mormons y étaient logés (la kiva faisant office de maison d'invités) et les hôtes de marque y étaient systématiquement reçus. À mesure que l'étau de la domination anglo-saxonne se resserrait durant le xx<sup>e</sup> siècle, la kiva se referma comme une forteresse, suivant le modèle mono-fonctionnel d'une église ou d'un temple, se réfugiant dans une exacerbation symbolique avec invention du « sur-sacré », multiplication des interdits, bigoterie et présence des femmes très contrôlée.

Pourtant, en février et mars chez les Hopi, lors des grandes cérémonies de Katsinam, lorsque les êtres du dessous du monde se dévoilent parés de leurs plus beaux atours, villages et maisons s'ouvrent aux étrangers, femmes et hommes se côtoient dans les kivas qui savent alors se souvenir qu'elles furent d'abord la première maison.

#### 4. Le pivot de la transmission d'un modèle cosmo-ontologique

Il est maintenant temps de dévoiler ce que représente la kiva pour les Pueblos. Elle est à la fois une mémoire des premiers temps (parce qu'elle dit le premier habitat), un modèle général de l'univers et une leçon sur l'origine des êtres. Comment un objet aussi simple en apparence peut-il porter une telle profondeur de signification ?

*Une topologie.* Commençons par rappeler le modèle cosmologique traditionnel des Pueblos. L'univers n'y est pas conçu comme un vide dans lequel flotteraient des objets (la terre, les étoiles), mais comme un plein, corps de la terre, contenant en son sein toutes les composantes des formes vivantes. La vie s'y exprime donc dans la matrice de la terre, figurée comme une immense caverne, un espace creux et fécond, notre monde. Au pied de cette caverne, est le lieu du surgissement primordial, le *sipaapu*, d'où les êtres engendrés par une autre matrice située à un niveau inférieur émergent au terme d'une quête difficile. Le monde du dessous, premier, fut donc percé en son sommet pour assurer une communication avec notre monde présent. Sans doute cette matrice du dessous n'est-elle rien d'autre que notre monde mais situé dans un temps différent. Ainsi, les mondes habités peuvent être compris comme un empilement de cavernes traversées par un axe unidirectionnel, celui du

temps et de la succession des mondes à refaire, et renvoyant, pourtant, toujours au même espace (il s'agit topologiquement d'une bouteille de Klein – cas pueblo à ajouter à ceux déjà repérés par Lévi-Strauss 1985) ; mystère que les mythes disent à leur façon. Je n'entrerai ici ni dans le détail de cette cathédrale métaphysique, ni dans les finesses que la morale pueblo tire de la nécessité d'émerger. Il suffit, pour l'heure, de faire apparaître que la kiva, cet espace confiné, noir, creux dans le sein de la terre, percé d'un *sipaapu* sur son sol et d'une baie au plafond, réalise un modèle réduit de cette cosmologie dans son interprétation la plus aboutie. Entrer dans la kiva, au sein de la terre, n'est pas seulement entrer dans le monde d'avant l'émergence, au contact des forces primordiales, c'est encore entrer dans une autre dimension de notre monde avec, certes, un passé dont le *sipaapu* atteste mais, aussi, avec un futur dont l'échelle et la baie dans le toit montrent déjà la possible ascension. La kiva raconte donc le mythe et en offre une interprétation métaphysique en même temps qu'un modèle simple à mémoriser. Elle permet encore à son visiteur de s'orienter dans le monde.

*Un cosmogramme.* Les grands mythes qui racontent la venue de la vie dans notre monde, via le passage du *sipaapu*, expliquent comment les choses et les êtres passèrent de l'indistinct au distinct, du continu au discontinu, du mélangé au séparé, du cru au cuit, du réversible à l'irréversible, donnant ainsi naissance aux qualités sensibles du monde (couleurs, formes, textures, orientes, temps linéaire), puis aux

peuples de la terre, aux clans et aux coutumes propres à chacun (alimentation, histoire et trajectoire, emblèmes). C'est pourquoi, notre monde, à la différence de celui du dessous, est orienté, qualifié, ordonné ; ce sont-là ses principales caractéristiques différentielles. Ici encore, la kiva réalise physiquement cette opposition entre un *sipaapu* dans le sol à la forme vague, contenant un mélange de couleurs, de substances et de formes (coquillages, plumes, graines, pierres, etc.) et une aire intérieure rectangulaire (pour les quatre orientés de la surface), de proportion particulière (exprimant un rapport angulaire lié aux solstices), dirigée vers une position solaire précise. C'est bien entendu dans la kiva que les initiés voient et apprennent des cosmogrammes de sable, véritables boussoles analogiques, qui disent l'ordonnance du monde.

*Un modèle ontologique.* Le souffle de vie, le *hikwisi* circule dans ce complexe cosmologique, transporté, de bas en haut, par le soleil, sous forme de vapeur d'eau, de nuages. Puis il entre dans le corps de la terre, des plantes et des femmes. Au décès, comme dans une condensation, il retombe et repasse le puits de l'émergence pour se fondre dans les forces du dessous. Le cycle des souffles, calqué sur celui de l'eau, alimente un parallèle symbolique entre le corps-cosmos de la terre, le corps des femmes (avec leur capacité d'accueil de la vie), et la kiva. Ce parallèle, avec sa belle mise en abîme trop complexe pour être ici détaillée en quelques lignes, fait encore de la kiva un modèle ontologique facilement accessible et mémorisable. Ce jeu

d'emboîtements cosmo-ontologiques est un classique de la pensée amérindienne ; car en Amérique, la cosmologie est souvent également une ontologie.

Dans les moments difficiles, lorsque les repères vacillaient, les Pueblos ont toujours su revenir à leur première maison, premier monde, premier giron, pour protéger leur culture et leur identité. Lors des grandes crises environnementales et sociales du XIII<sup>e</sup> siècle, ils rebâtirent des maisons-fosses à Mesa Verde ; les Hopi firent de même à Hotevela durant l'hiver 1906, lors du dramatique éclatement du grand village d'Oraïbi.

-\*-

Si les maisons ordinaires des Pueblos peuvent changer, passer de la maison-fosse à l'habitat de pierre, de la maison de pierre à la maison de planches ou au mobil-home, d'un habitat groupé à un habitat dispersé, c'est parce que perdure, avec la kiva et l'appareil mythique qu'elle soutient et illustre, un moyen d'assurer une transmission culturelle des conceptions sur le monde, le corps, la vie. Les Pueblos démontrent que leur cosmo-ontologie a traversé 1 500 ans avec quatre organisations socio-politiques très différentes (Vannier, Pueblo ancien, Pueblo colonial espagnol, Pueblo colonial anglo-saxon). Sans doute a-t-elle changé un peu, s'est-elle

transformée sur quelques points ; pourtant, sa structure profonde est restée stable. Jusqu'où les formes sociales peuvent-elles changer sans modifier les axiomes de la culture est une question toujours ouverte. Mais, les Pueblos savent que voir disparaître la kiva serait risquer d'assister à la fin de leur culture.

## Références

BRODY, J. J. 1993. *Les Anasazis*. La Calade, Édisud, 284 p.

COUDART, A. 1999. « Maisons d'hier ou maisons d'aujourd'hui », *in* : F. Braemer, S. Cleuziou, A. Coudart (éd.), *Habitat et sociétés*. Antibes, Apoca : 535-548.

LÉVI-STRAUSS, C. 1985. *La potière jalouse*. Paris, Plon, 314 p.

MINDELEFF, V. 1989 (1898), *Study of Pueblo Architecture in Tusayan and Cibola*. Washington, Smithsonian Institution Press, 653p.

MORROW, B. et V.B. Price (eds.). 1997. *Anasazi Architecture*. Albuquerque, University of New Mexico, 241p.

NABOKOV, P. et R. EASTON 1989. *Native American Architecture*. New-York, Oxford University Press, 431 p.

SMITH, W. 1994. *When is a Kiva ?*, Tucson, University of Arizona Press, 273 p.

STEPHEN, A. 1969 (c. 1890). *Hopi Journal*. (2 vols.), New York, AMS Press, 1068p.

STUART, D. 2000. *Anasazi America*. Albuquerque, University of New Mexico Press,  
246 p.