



Université Toulouse - Jean Jaurès

Département d'Études hispaniques et hispano-américaines

Master mention LLCER – Études romanes

Parcours Études hispano-américaines

**Le mythe de la naissance du soleil et de la lune dans les  
chroniques franciscaines : *Histoyre du Mechique, Historia  
eclesiástica indiana* de Mendieta et *Monarquía indiana* de  
Torquemada**

Mémoire de deuxième année présenté par :

Nadège SAILLER GUILLAUME

Sous la direction de :  
Patrick LESBRE, CEIIBA

Année universitaire 2023-2024

## REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de mémoire, Patrick Lesbre, pour son encadrement tout au long de la réalisation de ce mémoire. Son aide au moment de définir mon sujet de travail m'a permis de découvrir l'univers passionnant des chroniques franciscaines du XVI<sup>e</sup> siècle. Ses précieux conseils et son expertise tout au long de l'élaboration de mon mémoire m'ont été d'une aide inestimable afin de parvenir à l'aboutissement de ce projet.

Mes remerciements vont également à l'ensemble des professeurs du parcours d'Études hispano-américaines pour leur enseignement de qualité et les connaissances qu'ils m'ont permis d'acquérir au cours de ces années consacrées à l'obtention du master Études romanes de l'université Toulouse Jean Jaurès.

Je ne saurais oublier, dans ces remerciements, ma famille et mes amis. Merci à mon mari, Sébastien, ainsi qu'à mes enfants Lilian et Maëlle pour leur soutien sans faille. Merci à mes amies, Aurélie et Anabelle, pour la relecture de mes travaux de master et leurs conseils avisés.

## SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	5
CHAPITRE 1 .....	11
DÉFINITION DU MYTHE ET CIRCONSTANCES MYTHOLOGIQUES AYANT PRÉCÉDÉ LA NAISSANCE DE TONATIUH, LE CINQUIEME SOLEIL .....	11
I.    Qu'est-ce qu'un mythe ? .....	11
II.   L'avènement du cinquième soleil.....	15
CHAPITRE 2 .....	23
LES MYTHES DE LA CRÉATION DU SOLEIL ET DE LA LUNE.....	23
I.    Le mythe de la création du soleil et de la lune dans la version de Fr. Bernardino de Sahagún. ....	23
II.   Le mythe de la création du soleil et de la lune dans la <i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i> .....	28
III.  Le mythe de la création du soleil et de la lune dans la <i>Leyenda de los soles</i> .....	32
CHAPITRE 3 .....	36
PRÉSENTATION DES AUTEURS TRAVAILLÉS ET DE LEURS TEXTES.....	36
I. <i>Histoyre du Mechique</i> .....	38
1.  Présentation du texte en ancien français et de ses origines supposées.....	38
2. <i>Histoyre du Mechique</i> : les traductions en espagnol.....	42
3.  Fr. Andrés de Olmos, auteur présumé du texte (dans sa version espagnole, pour la partie cosmographique) .....	44
4.  André Thevet, signataire du manuscrit de l' <i>Histoyre du Mechique</i> .....	48
II. <i>Historia eclesiástica indiana</i> .....	50
1.  Présentation de l'œuvre .....	50
2.  L'auteur, Fr. Gerónimo de Mendieta .....	53

III. <i>Monarquía indiana</i> .....	57
1. Présentation de l'œuvre .....	57
2. L'auteur, Fr. Juan de Torquemada .....	63
CHAPITRE 4 .....	71
LE MYTHE DE LA CRÉATION DU SOLEIL ET DE LA LUNE DANS L' <i>HISTOYRE DU MECHIQUE, LA HISTORIA ECLESIASTICA INDIANA ET LA MONARQUÍA INDIANA.</i> ..	71
I. Analyse du mythe de la création dans <i>Histoyre du Mechique</i> .....	73
1. Analyse du mythe de la création du soleil dans <i>Histoyre du Mechique</i> .....	73
2. La généalogie de Nanahuatl .....	82
II. Analyse du mythe de la création du soleil dans la <i>Historia eclesiástica indiana</i> de Mendieta et dans la <i>Monarquía indiana</i> de Torquemada .....	90
1. Étude de la première partie du texte de Mendieta et comparaison avec l' <i>Histoyre du Mechique</i> .....	90
2. Étude de la seconde partie du texte de Mendieta: mise en mouvement du soleil et sacrifice des dieux .....	102
CHAPITRE 5 .....	111
LA MEXICANISATION DU MYTHE DE LA NAISSANCE DU SOLEIL: PARALLÉLISME ENTRE LA NAISSANCE DU SOLEIL ET LA NAISSANCE DE HUITZILOPOCHTLI. 111	
I. Le mythe de la naissance de Huitzilopochtli.....	113
II. Le mythe de la théomorphose de Huitzilopochtli .....	116
III. La mexicanisation du mythe dans l' <i>Histoyre du Mechique</i> : exemple de syncrétisme religieux.....	117
CONCLUSION .....	121
ANNEXES .....	127
Annexe 1 : Le mythe de la création du soleil et de la lune dans le <i>Codex de Florence</i> et dans la <i>Historia general de las cosas de Nueva España</i> .....	128
Annexe 2 : Le mythe de la création du soleil et de la lune dans la <i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i> .....	143
Annexe 3 : Le mythe de la création du soleil et de la lune dans la <i>Leyenda de los soles</i> ..	145

Annexe 4 : Le mythe de la création du soleil et de la lune dans <i>l'Histoyre du Mechique</i> . 147	
Annexe 5 : La création du soleil et de la lune dans la <i>Historia eclesiástica indiana</i> de Jeronimo de Mendieta. ....	149
Annexe 6 : La création du soleil et de la lune dans la <i>Monarquía indiana</i> de Juan de Torquemada.....	151
Annexe 7 : Le récit de la naissance de Huitzilopochtli dans la <i>Historia general de las cosas de Nueva España</i> de Fr. Bernardino de Sahagún. ....	156
BIBLIOGRAPHIE .....	158

## INTRODUCTION

En 1518, une expédition menée par Juan de Grijalva longe la côte du Yucatán puis celle du golfe du Mexique et, de cette manière, quitte le domaine des Mayas pour atteindre celui des Aztèques. Les Aztèques et les Européens établirent, à ce moment-là, leur premier contact<sup>1</sup>. Un an après, en 1519, Hernán Cortés se lance sur les traces de l'expédition de Grijalva et mène les conquistadors jusqu'aux territoires aztèques<sup>2</sup>. Ces derniers se sont peu intéressés à la culture et aux traditions des habitants des régions conquises ; leur attention s'est davantage portée sur la géographie et les ressources offertes par ces nouveaux territoires. Il faudra attendre l'arrivée des frères mineurs de l'ordre franciscain pour voir se différencier les centres d'intérêt des conquérants<sup>3</sup>. Dès 1521, le pape Léon X avait encouragé les Franciscains à se rendre en Nouvelle-Espagne en autorisant le voyage de deux missionnaires : Jean Glapion et Enrique de Quiñones. Ils n'atteindront pas leur destination suite à la mort du premier et à la nomination du second à une charge importante au sein de son ordre. Le successeur de Léon X, Adrien VI, suit la même ligne de conduite que son prédécesseur et encourage les frères des ordres mendiants à se rendre en Nouvelle-Espagne (en manifestant cependant sa préférence pour les Franciscains). Finalement, trois frères franciscains d'origine flamande - Johann Dekkers, Johan van der Auwera et Pieter van der Moere (davantage connu sous le nom de Pierre de Gand)- quitteront leur territoire natal en 1523 pour se rendre sur le continent américain. Ils ont débuté leur voyage en la compagnie de Charles Quint, ce qui légitimise leur départ, et leur projet d'évangélisation sera accueilli favorablement par Hernán Cortés à leur arrivée au Mexique. Ces trois précurseurs, Pierre de Gand tout particulièrement, prennent à cœur leur mission et s'engageront dans la conversion des Indiens du Mexique<sup>4</sup>. Ils seront rejoints, en 1524, par douze autres missionnaires, dont Toribio de Benavente, plus connu sous son surnom nahuatl de Motolinía, ce qui signifie « le pauvre ». Ces premiers missionnaires seront suivis de nombreux autres

---

<sup>1</sup> Jacques Soustelle, *Les Aztèques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p.118.

<sup>2</sup> Fernando Cervantes, *Les conquistadors*, Paris, Perrin, 2022, p.156.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 251-256.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 251-252.

religieux du même ordre à l'instar de Andrés de Olmos en 1528, Bernardino de Sahagún en 1529 ou Gerónimo de Mendieta en 1554. Certains arrivent très jeunes en Nouvelle-Espagne voire y ont passé toute leur vie. Ils se sont donné pour mission d'évangéliser les Amérindiens<sup>5</sup>. Pour atteindre leur objectif, il leur apparaît rapidement nécessaire de bien connaître les populations concernées : ils vont alors observer les coutumes indiennes et en rendre compte dans de nombreux écrits. Les missionnaires entreprennent également d'apprendre le nahuatl - langue en usage dans l'empire aztèque à l'arrivée des conquistadors- et de lui donner un statut écrit à l'aide de l'alphabet latin, en rédigeant des grammaires et des dictionnaires. Ils s'intéresseront aux manuscrits pictographiques aztèques (dits codex<sup>6</sup>), tenteront de les comprendre et de les commenter en espagnol. Ils sont rejoints dans leur mission d'évangélisation par des missionnaires d'autres ordres comme les Dominicains (en 1526) ou les Augustins (en 1533)<sup>7</sup>. Certains, comme le frère dominicain Diego Durán, partageront dans leurs écrits, comme l'ont fait les Franciscains, leur vision de la civilisation et de la culture aztèques.

Quelques missionnaires (comme Motolinía) arrivés au Mexique dès 1524, ont observé des coutumes aztèques encore très proches de l'époque préhispanique, d'autres comme Sahagún se sont entourés d'informateurs indigènes, et d'autres encore se sont basés sur les écrits de leurs prédécesseurs. On ne peut nier que les écrits de ces religieux sont imprégnés de leur propre culture occidentale et de leur appartenance à la religion catholique, leurs observations peuvent être déformées par le prisme de leur propre culture et surtout de leur religion et ils ont parfois souhaité voir l'écho de leur propre dieu et de leurs propres pratiques dans les traditions aztèques. Cependant, leurs travaux traduisent la volonté de rendre compte de la civilisation aztèque dans toutes ses dimensions ; ils ont mis au point des approches proto-ethnographiques réfléchies et développées. Leurs œuvres ont été oubliées pendant de nombreuses années voire mises délibérément de côté par la Couronne d'Espagne. À partir de 1577, les écrits traitant des sujets mexicains sont censurés et interdits<sup>8</sup>. Selon Hervé Pujol, le fait d'envisager les civilisations

---

<sup>5</sup> Nous utiliserons le terme « Indiens » ou « Amérindiens » afin de désigner les habitants de la région du Mexique central. Ce terme permet de désigner les différents peuples qui évoluaient dans cette région, sous l'égide de l'empire aztèque, à la date de l'arrivée des Espagnols, au début du XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>6</sup> Le codex désigne, de manière générale, l'ancêtre du livre moderne dans les sociétés occidentales. Il est constitué de feuilles pliées, cousues et assemblées en cahier. Le codex mexicain a pour particularité de désigner les manuscrits pictographiques réalisés par les Indiens, désignés sous le terme nahuatl d'*amoxtili*. Ils sont habituellement pliés en « accordéon » et peuvent s'ouvrir entièrement.

<sup>7</sup> Hervé Pujol, « La christianisation de la Nouvelle-Espagne ou le rêve d'une église indienne : les agents de l'évangélisation », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 2012, Disponible sur <http://journals.openedition.org/cerri/958>, Consulté le 17/08/2023.

<sup>8</sup> Georges BAUDOT, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine*. Toulouse, Privat, 1976, pp.475-476.

indiennes sous leur aspect culturel a porté préjudice aux frères des ordres mineurs dès la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle puisque le Conseil des Indes contrôle les écrits à partir de 1566 avant d'être à l'origine de leur interdiction par la publication de la cédula du 22 avril 1577<sup>9</sup>. Celle-ci censure et interdit les œuvres des premiers Franciscains et Georges Baudot déplore la perte irrémédiable de nombreux témoignages<sup>10</sup> : une grande partie de l'œuvre d'Olmos a disparu, seuls certains fragments de celle de Motolinía ont été conservés ; ils ne sont réapparus qu'après l'Indépendance mexicaine tout comme l'œuvre de Mendieta (grâce à Joaquín García Icazbalceta). Bernardino de Sahagún sera victime de censure alors qu'il travaille encore sur ses écrits (la cédula d'avril 1577 est publiée au départ dans l'objectif d'interdire ses écrits). Certaines de ces œuvres censurées et non publiées perdureront sous leur forme de manuscrits et seront consultées par d'autres Franciscains. Ainsi Juan de Torquemada copie des passages entiers de l'œuvre de Sahagún et de celle de Mendieta, comme nous pourrons l'observer au cours du travail réalisé dans ce mémoire. Cependant, grâce au travail minutieux de nombreux chercheurs et érudits, certains écrits des frères mineurs du XVI<sup>e</sup> siècle ont pu être retrouvés et édités<sup>11</sup>, ils nous offrent maintenant un témoignage essentiel du fonctionnement de la société aztèque à l'époque coloniale.

Notre travail s'intéressera à trois écrits particuliers de ces missionnaires franciscains : l'*Histoyre du Mechique*, la *Historia eclesiástica indiana* du frère Gerónimo de Mendieta et la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada. Ces trois textes évoquent de nombreux éléments culturels de la société aztèque, en particulier les récits mythologiques. Les Aztèques de l'époque préhispanique avaient de nombreux mythes qui leur permettaient d'expliquer le monde et les phénomènes naturels. Les frères mineurs présents au Mexique au XVI<sup>e</sup> siècle en ont eu connaissance et, malgré leurs réticences face à la mythologie aztèque et aux pratiques religieuses qui en découlaient, ils les ont évoqués dans leurs écrits. Nous nous attacherons plus particulièrement à l'analyse de leurs récits évoquant le mythe de naissance du soleil et de la lune.

---

<sup>9</sup> Hervé Pujol, « La christianisation de la Nouvelle-Espagne [...] », *op. cit.*.

<sup>10</sup> Georges BAUDOT, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine*. Toulouse, Privat, 1976, pp. 476-488.

<sup>11</sup> L'ouvrage de Torquemada sera le seul à être publié (en 1615). L'œuvre de Sahagún sera publiée en 1829-1830 par Carlos Maria de Bustamante et Lord Kingsborough, la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* de Diego Durán sera publiée pour la première fois en 1867 pour le volume 1 et 1880 pour le volume 2. Selon E.J de Durand et J. de Durand-Forest « Humanisme et renaissance en Nouvelle-Espagne dans la perspective des missionnaires du XVI<sup>e</sup> siècle », *Histoire, économie et société*, 1993, pp. 381-402, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/hes\\_0752-5702\\_1993\\_num\\_12\\_3\\_1682?q=sahagun%20editions%20de%20son%20oeuvre](https://www.persee.fr/doc/hes_0752-5702_1993_num_12_3_1682?q=sahagun%20editions%20de%20son%20oeuvre), Consulté le 04/08/2024.

Nous nous poserons tout particulièrement la question des sources des auteurs ainsi que de leur interprétation du mythe. De quelle façon ont-ils eu connaissance des récits mythologiques aztèques ? Comment ces mythes ont-ils été relatés par des religieux d'origine européenne, à priori culturellement éloignés des peuples du Nouveau Monde ? Nous nous interrogerons face au syncrétisme religieux présent dans le mythe aztèque de la naissance du soleil et de la lune. Dans quelle mesure pouvons-nous retrouver les traces des versions de civilisations antérieures aux Mexicas et qu'est-ce qui, dans le mythe, peut nous démontrer qu'il était en train de se mexicaniser ? Quelle est l'influence de la religion chrétienne dans les récits étudiés ou, plus précisément, quelle part du mythe a pu être interprétée par les auteurs à travers le prisme de leur culture ? Comment la vision des auteurs -religieux occidentaux- a pu déformer le mythe de départ ? Quelle place la religion catholique a-t-elle pu prendre dans le mythe suite à l'évangélisation des Indiens ? Nous procéderons, afin de répondre à toutes ces questions, à une étude comparative de différentes versions du mythe.

Afin de répondre à toutes ces questions, nous avons eu recours à différentes sources et différents auteurs. Nous avons recherché les traces du culte voué à Tonatiuh -le soleil- dans quelques monuments archéologiques aztèques : la « *Piedra del arzobispado* » qui date du règne de Montezuma Ilhuicamina (1440-1469), la « Pierre de Tizoc » qui date du règne de Tizoc (1481-1486), la « Pierre du Couronnement » qui célèbre le couronnement de Moctezuma Xocoyotzin (vers 1502), le « *Teocalli de la guerra sagrada* » qui date du règne de Moctezuma Xocoyotzin (1502-1520) et porte le signe calendaire correspondant à la date de 1507 et la « Pierre du Soleil » ou « Calendrier Aztèque », œuvre archéologique majeure, qui pourrait dater du règne d'Axayacatl (1469-1481) mais qui, selon Michel Graulich<sup>12</sup>, porte la marque du style de l'époque de Moctezuma Xocoyotzin.

Nous avons également consulté quelques documents pictographiques à l'instar du *Codex Mendoza* (1540-1541) ou du *Codex Vaticanus A* (entre 1563 et 1565). Parmi ces documents pictographiques, nous pouvons également citer le *Codex de Florence*, œuvre majeure réalisée par Fr. Bernardino de Sahagún avec l'aide de ses informateurs nahuas mais dont les images sont de simples illustrations. Le *Codex de Florence* (vers 1575) possède la particularité d'être rédigé sous forme de deux colonnes (l'une pour le texte nahuatl et l'autre

---

<sup>12</sup> Michel Graulich, « Monuments religieux du Mexique Central postclassique », conférence de Michel Graulich, *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses*, Tome 110, 2001, pp. 71-77, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_2000\\_num\\_113\\_109\\_12540](https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_2000_num_113_109_12540), Consulté le 13/07/2024.

pour le commentaire de ce texte en espagnol) et d'être agrémenté de nombreuses illustrations (près de 2800).

Nous avons également, en grande majorité, consulté les chroniques franciscaines du XVI<sup>e</sup> siècle. Notre corpus d'études de départ était constitué de l'*Histoyre du Mechique*, œuvre en ancien français probablement rédigée entre 1548 et 1553, de la *Historia eclesiástica indiana*, œuvre rédigée par Fr. Gerónimo de Mendieta entre 1571 et 1596 et de la *Monarquía indiana*, œuvre rédigée par Fr. Juan de Torquemada entre 1609 et 1613 et publiée en 1615. Nous nous sommes tout particulièrement intéressé aux récits du mythe de création du soleil et de la lune dans ces chroniques.

D'autres chroniques rédigées par des religieux, quoique ne faisant pas partie de notre corpus de départ, nous ont permis d'enrichir notre réflexion. Nous avons ainsi consulté la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1543), la *Leyenda de los soles* (1558) ou la *Historia moral de las Indias* du jésuite Joseph de Acosta publiée en 1590.

La *Historia general de las cosas de Nueva España* de Fr. Bernardino de Sahagún occupe une place importante dans ce mémoire. Cette œuvre en espagnol, liée au *Codex de Florence*, est considérée comme une référence en matière de connaissance de la civilisation aztèque. Elle est le fruit d'un travail de recherche menée durant plusieurs années par le religieux franciscain Sahagún et possède la particularité d'avoir été rédigée avec le concours d'informateurs nahuas.

Dans un premier chapitre, nous définirons la notion de mythe et relaterons brièvement les événements ayant permis, selon la mythologie aztèque, l'avènement de Tonatiuh, le cinquième soleil.

Dans un deuxième chapitre, nous évoquerons les versions du mythe de naissance du soleil et de la lune dans trois textes clés du XVI<sup>e</sup> siècle dans l'objectif de mieux connaître le mythe et de comparer ces textes sources aux versions des trois œuvres choisies.

Nous expliquerons ensuite, dans un troisième chapitre, les contextes de création des trois œuvres qui nous intéressent et nous présenterons leurs auteurs. Cette présentation nous permettra de remettre les récits du mythe de naissance du soleil et de la lune dans leur contexte historique, ce qui nous aidera, au moment de les analyser, à mieux comprendre certains éléments.

Nous analyserons ensuite plus précisément, dans un quatrième chapitre, les versions du mythe contées dans l'*Histoyre du Mechique*, dans la *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta et dans la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada. Nous comparerons les versions du texte entre elles ainsi qu'avec celles évoquées dans la deuxième partie de ce travail. Nous distinguerons les ressemblances et les différences et nous tenterons de les interpréter.

Nous nous poserons enfin, au cours du cinquième chapitre, la question de la mexicanisation du mythe en étudiant le parallélisme qui peut s'établir entre le mythe de la naissance du soleil et celui de la naissance du dieu tutélaire aztèque Huitzilopochtli.

## CHAPITRE 1

### DÉFINITION DU MYTHE ET CIRCONSTANCES MYTHOLOGIQUES AYANT PRÉCÉDÉ LA NAISSANCE DE TONATIUH, LE CINQUIEME SOLEIL

Avant d'aborder le mythe de la naissance du soleil et de la lune, nous allons préciser ce qu'est un mythe et relater brièvement les récits concernant les quatre soleils ayant précédé notre soleil actuel.

Dans un premier temps, nous définirons plus précisément la notion de mythe à partir des travaux de Jean-Loïc Le Quellec<sup>13</sup> et de Julien d'Huy<sup>14</sup>. Puis nous rappellerons ensuite les événements qui, selon la mythologie aztèque, ont précédé l'avènement du cinquième soleil à partir du récit qui en est fait dans la *Leyenda de los soles*.

#### I. Qu'est-ce qu'un mythe ?

En cherchant dans un dictionnaire, la définition du mot « mythe », il est possible de lire ce premier sens : « Récit fabuleux, souvent d'origine populaire, qui met en scène des êtres (dieux, demi-dieux, héros animaux, forces naturelles) symbolisant des énergies, des puissances, des aspects de la condition humaine<sup>15</sup>. » Les autres sens évoquent l'idée d'éléments imaginaires ou d'allégories. Jean-Loïc Le Quellec, dans son œuvre *Avant nous le déluge ! L'humanité et ses mythes*<sup>16</sup> nous fait part de sa difficulté à définir exactement ce qu'est un mythe lors d'une intervention en 2014 dans un lycée d'Aubervilliers :

La première difficulté à laquelle je dus faire face fut de définir la matière sur laquelle nous allions travailler avec les élèves. Qu'est-ce qu'un mythe ? [...] En première approche, nous avons donc considéré avec les lycéens qu'un mythe se reconnaît à ce qu'il s'agit d'une histoire

---

<sup>13</sup> Jean-Loïc Le Quellec, *Avant nous le déluge ! L'humanité et ses mythes*, Bordeaux, Éditions du Détour, 2021.

<sup>14</sup> Julien D'Huy, *Cosmogonies, la Préhistoire des mythes*, Paris, La Découverte 2020.

<sup>15</sup> Dictionnaire *Robert en ligne*, définition du mot mythe, Disponible sur <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/mythe>, Consulté le 18/08/2023.

<sup>16</sup> Jean-Loïc Le Quellec, *Avant nous le déluge ! L'humanité et ses mythes*, Bordeaux, Éditions du Détour, 2021.

proposant (notamment) une explication du monde et des choses : il nous dit pourquoi la mer est salée, pourquoi le ciel se trouve si haut<sup>17</sup>.

À partir de cette définition, les élèves vont pouvoir partager leurs propres récits. Le mythe est donc avant tout un récit partagé, transmis de manière orale ou écrite et il se caractérise notamment par le fait qu'il ne raconte pas des événements réels : il est le fruit de l'imagination humaine en réponse à des questions existentielles. La notion d'altérité est également essentielle puisque le mythe est considéré, en général, comme véridique dans les sociétés où il est raconté alors qu'il est considéré comme faux en dehors de ces sociétés. C'est cette caractéristique et cette notion d'altérité qui différencient notamment le mythe du conte ou de la légende, le conte étant un genre littéraire dont on sait pertinemment que les faits racontés sont le fruit de l'imagination d'un auteur. La légende, quant à elle, désigne un récit merveilleux qui est basé sur des faits historiques qui auront été amplifiés, modifiés par l'imagination populaire.

Jean-Loïc Le Quellec a analysé l'étude des mythes à travers l'histoire<sup>18</sup> : les premiers anthropologues ont étudié les mythes anciens des Grecs et des Romains ainsi que les textes recueillis dans le cadre des colonisations. Ils les considéraient comme des croyances imaginaires, inventées par des humains qui n'étaient pas encore capables d'expliquer les phénomènes naturels qu'eux-mêmes expliquaient par la religion catholique ; l'humanité, selon ces derniers, avait été créée par Dieu et les mythes indigènes étaient des croyances erronées. Leurs successeurs, à l'instar de Claude Lévy-Strauss ou de Georges Dumézil, vont davantage s'intéresser à l'évolution des mythes dans le temps et vont pratiquer une étude comparative des différents récits qu'ils ont pu recueillir.

Jean-Loïc Le Quellec ainsi qu'un autre mythologue contemporain, Julien d'Huy<sup>19</sup>, se sont attachés à étudier les mythes non seulement à travers le temps mais aussi à travers l'espace : ils constatent que les récits mythiques sont présents sur tous les territoires occupés par les humains, sans doute depuis des dizaines de millénaires. Ils ont traversé l'histoire. Certains, plus anciens, sont toujours racontés même s'ils ont évolué, se sont renouvelés ; d'autres sont apparus plus récemment. Jean-Loïc Le Quellec dément l'idée que le mythe précède la science : ce sont deux notions différentes. De la même façon, les mythes sont présents sur tout le globe. Des récits similaires peuvent se retrouver sur des continents pourtant éloignés les uns des autres, même si quelques petites différences spécifiques liées à l'environnement ont pu apparaître. Les

---

<sup>17</sup> Jean-Loïc Le Quellec, *Avant nous le déluge ! L'humanité et ses mythes*, Bordeaux, Éditions du Détour, 2021, p.4.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 4..

<sup>19</sup> Julien D'Huy, *Cosmogonies, la Préhistoire des mythes*, Paris, La Découverte 2020.

deux auteurs ont travaillé sur cette répartition des mythes par l'intermédiaire (entre autres techniques) de l'aérologie que l'on peut définir comme la science qui a pour objectif d'étudier la répartition géographique des traits culturels<sup>20</sup>. Jean-Loïc Le Quellec déplore l'usage qui en a été fait pour justifier la colonisation et surtout le détournement de la discipline par des mythologues nazis pour justifier leurs doctrines, ce qui l'a discréditée. Il souhaite montrer l'intérêt de l'usage de l'aérologie dans la compréhension des mythes si elle est utilisée à bon escient. L'aérologie peut ainsi, grâce à des cartes géographiques présentant différents points de vue, étudier la répartition des mythes sur le globe. En recoupant cette répartition avec les données historiques et les classifications des mythes et de leurs variantes, il est possible de suivre l'évolution et le cheminement d'un récit depuis sa création et son origine de départ. Ces observations nous amènent à la conclusion que les mythes ont accompagné l'humanité depuis des temps extrêmement anciens à travers ses pérégrinations sur le globe terrestre.

Julien d'Huy constate que certaines figures mythologiques très anciennes se retrouvent sur différents continents alors même que les populations concernées ne se sont pas retrouvées en contact l'une de l'autre. C'est le cas, par exemple, du motif de la disparition du soleil que l'on peut retrouver à la fois dans « l'Ancien Monde » et dans « le Nouveau Monde » avant même la découverte de l'Amérique : « En Eurasie et en Amérique, un grand nombre de sociétés racontent encore aujourd'hui que l'astre fut un jour dérobé ou se cacha de lui-même, ce qui conduisit à l'obscurité et au chaos<sup>21</sup>. »

Jean-Loïc Le Quellec s'interroge sur ce phénomène : s'agit-il d'inconscient collectif ou ces motifs mythologiques communs trouvent-ils leur origine dans un même mythe ancien ? Pour expliquer ce phénomène, il utilise l'aérologie pour rechercher les origines d'un motif mythologique fréquemment rencontré qui est celui du plongeon cosmique<sup>22</sup>. Il choisit d'utiliser la projection cartographique dite « quinconçiale » de Charles Sanders Peirce car elle évite à la fois les biais culturels de l'ethnocentrisme, la déformation des surfaces et montre la possibilité de mouvement des populations et de contact entre les différentes aires.

---

<sup>20</sup> Jean-Loïc Le Quellec, *Avant nous le déluge ! L'humanité et ses mythes*, Bordeaux, Éditions du Détour, 2021, pp. 95-98.

<sup>21</sup> Julien D'Huy, *Cosmogonies, la Préhistoire des mythes*, Paris, La Découverte 2020, p. 181.

<sup>22</sup> Jean-Loïc Le Quellec, *Avant nous le déluge ! L'humanité et ses mythes*, Bordeaux, Éditions du Détour, 2021, pp. 119-122.



*Répartition mondiale des 487 récits du mythe du plongeon cosmologique, selon la projection de Peirce, qui nous permet de situer sa localisation dans l'hémisphère nord.  
Image extraite de Jean-Loïc Le Quellec, L'humanité et ses mythes.*

Cette projection permet de constater que certains mythes ont pu être « transportés » par des populations lors de mouvements migratoires dans l'hémisphère nord, entre l'Eurasie et l'Amérique du Nord, à une époque lointaine où la géographie du lieu le permettait. Les mythes ont par la suite subi des évolutions, des transformations mais certains motifs ont pu perdurer, à l'exemple de celui de la disparition du soleil plongeant la terre dans l'obscurité. C'est pour cette raison qu'étonnamment, nous pouvons les retrouver parmi des populations n'ayant jamais été en contact.

Le mythe, récit partagé qui permet à un groupe d'expliquer des notions existentielles, peut être de différents types : mythes cosmogoniques (qui racontent la formation du monde), anthropogoniques (qui racontent la création de l'humain), étiologiques (qui racontent l'apparition d'un phénomène, d'une caractéristique), mythes religieux ou héroïques. Les mythes peuvent également se caractériser par leur provenance géographique ou leur appartenance à un peuple (mythes grecs ou romains, mythologie bretonne).

Un mythe cosmogonique est un récit transmis de manière écrite ou orale, qui a pour objectif d'expliquer le monde ainsi que ses origines et son fonctionnement. Nous pouvons donc constater que le mythe aztèque de la naissance du soleil a toutes les caractéristiques d'un mythe cosmogonique. Il s'agit effectivement d'un récit transmis de manière orale (voire par écrit sous

forme pictographique), en langue nahuatl par les Aztèques puis mis par écrit par les religieux espagnols après la conquête du Mexique. De plus, ce récit a bien pour objectif de nous expliquer le monde. D'une part, il nous raconte comment le soleil a été conçu par les dieux dans l'objectif d'éclairer la terre et de la sortir de l'obscurité. D'autre part, il nous explique l'alternance des jours et des nuits par la mise en mouvement du soleil grâce au sacrifice des dieux. On peut également constater qu'il s'agit bien d'un mythe dans le sens où le récit est considéré comme imaginaire par les colons espagnols alors qu'il est considéré comme véridique par les peuples colonisés. Ce mythe revêt une importance considérable aux yeux des Aztèques ; il leur permettra de justifier notamment le sacrifice humain : c'est pour maintenir en vie et en mouvement le soleil et donc la bonne marche du cosmos, que l'humanité doit, à l'image des dieux, se livrer à la pratique du sacrifice humain.

Après avoir démontré en quoi le récit de la naissance du soleil par les Aztèques relève du mythe cosmologique, nous allons maintenant relater les différents événements qui, selon les croyances aztèques, se sont déroulés avant l'avènement de Tonatiuh, le cinquième soleil.

## II. L'avènement du cinquième soleil

Le soleil (*Tonatiuh*) est un élément central de la cosmologie aztèque, entretenir son énergie et le maintenir en mouvement est la mission première que se sont attribuée les Aztèques ; selon Miguel León Portilla, ils forment le peuple élu, destiné à dominer les autres et à se tenir aux côtés du soleil<sup>23</sup>. Cette mission va influencer sur leur société et son organisation ; elle est notamment l'explication des nombreux sacrifices effectués lors de différents rituels religieux, à l'origine de la culture de la guerre (*yaoyotl*) et de l'importance accordée aux qualités guerrières des Aztèques. À défaut d'hostilités en cours, ils pratiquaient la guerre fleurie (*Xochiyaoyotl*) afin de faire des prisonniers qui pourraient être sacrifiés.

Avant l'avènement de notre soleil (le cinquième), plusieurs soleils se sont succédé. Les quatre précédents celui de notre ère ont été détruits au cours de phénomènes naturels cataclysmiques. Le récit du mythe fondateur aztèque qu'est celui de la succession des quatre soleils est rapporté dans plusieurs chroniques ou annales (plus d'une dizaine selon Miguel León Portilla<sup>24</sup>). Christian Duverger, dans son œuvre *L'origine des Aztèques*<sup>25</sup> évoque les divergences que l'on peut rencontrer dans les versions des mythes aztèques en général ; le mythe

---

<sup>23</sup> Miguel, León-Portilla, *La pensée aztèque*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, pp.92-93.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 1985, p.94.

<sup>25</sup> Christian Duverger, *L'origine des Aztèques*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 44.

cosmogonique d'importance qu'est le récit de la succession des quatre premiers soleils n'échappe pas à la règle, puisque des différences existent dans les différents récits du mythe, notamment sur un élément aussi essentiel que l'ordre de succession des soleils. Ainsi, la *Leyenda de los soles* et la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* donnent l'ordre des soleils de jaguar, vent, pluie, eau alors que l'*Histoire du Mexique* préfère la succession eau, pluie, jaguar, vent. Le scribe du *Codex Vaticanus A*, quant à lui, propose, à la suite des classiques soleils d'eau, de vent et de pluie, un surprenant quatrième soleil de fleurs<sup>26</sup>. Nous allons présenter le récit de la *Leyenda de los soles* à partir du récit transcrit dans *La pensée aztèque*, puisque, selon Miguel León Portilla, il s'agit d'un texte ancien de 1558 dont le style montre bien qu'il est le commentaire direct d'un codex<sup>27</sup>. De plus l'ordre des soleils est conforme à celui d'un autre texte important qui est celui de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* et de la version présentée sur un monument archéologique également de première importance : la « Pierre du Soleil »<sup>28</sup>.

Lors du premier âge, Tezcatlipoca se fait soleil sous le nom d'Ocelotonatiuh (soleil de jaguar). À la date de « quatre jaguar » (*nahui ocelotl*), Quetzalcoatl le chasse ; Tezcatlipoca se transforme alors en jaguar et dévore les géants qui peuplaient la terre. Quetzalcoatl devient le deuxième soleil sous le nom d'Ehecatonatiuh (soleil de vent). En « quatre vent » (*nahui ehecatl*), la terre est détruite par un ouragan et les humains sont transformés en singes. C'est alors au tour de Tlaloc de prendre le rôle de soleil en devenant Quiauhtonatiuh (soleil de pluie) ; en « quatre pluie » (*nahui quiauitl*), l'univers est détruit par une pluie de feu et l'humanité est métamorphosée en dindons. La déesse Chalchiuhtlicue devient alors Atonatiuh (soleil d'eau), le quatrième soleil. Un déluge a lieu en « quatre eau » (*nahui atl*) et les humains sont changés en poissons. Le monde est alors plongé dans l'obscurité. Pour y mettre fin, les dieux se réunissent à Teotihuacan afin de créer un nouveau soleil. L'astre solaire actuel a pour nom Tonatiuh, il a commencé à se mouvoir à la date « quatre mouvement » (*nahui ollin*) : les dieux se sont sacrifiés afin de rendre ce phénomène possible. Il est donc prédit qu'il sera détruit par un phénomène naturel lié au mouvement (un séisme par exemple) qui détruira et transformera l'humanité actuelle, comme ce fut le cas pour les humanités des quatre ères précédentes. Ce cataclysme se déroulera probablement à la date « quatre mouvement » (*nahui ollin*).

L'importance du soleil (Tonatiuh) ainsi que le mythe cosmogonique des quatre soleils est conforté par plusieurs découvertes en matière de monuments archéologiques. Ainsi, les

<sup>26</sup> Christian Duverger, *L'origine des Aztèques*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 44.

<sup>27</sup> Miguel, León-Portilla, *La pensée aztèque*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, pp. 94-99.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 1985, pp. 94-99.

archéologues ont pu découvrir différents monuments aztèques sur lesquels le motif solaire aztèque est représenté.

Nous pouvons citer, parmi ces nombreux monuments, la « Pierre de Tizoc<sup>29</sup> ». Il s'agit d'un *cuauhxicalli* c'est-à-dire d'une pierre de sacrifice retrouvée et exposée au *Museo Nacional de Antropología de Mexico*. Le monument, de forme cylindrique, est creusé d'un trou en son centre. Un relief solaire est reconnaissable à la surface de la pierre, notamment par les motifs en triangles représentant les rayons. Le monument porte sur son pourtour des sculptures évoquant quinze conquêtes figurées par une représentation du *tlatoani* qui saisit par les cheveux l'ennemi vaincu. Selon Michel Graulich le nombre de quinze, surprenant au vu du court règne de Tizoc, a pu être compris suite à la découverte d'une seconde pierre du même type attribuée à Axayacatl, *tlatoani* prédécesseur de Tizoc : « Cette autre pierre ne compte que onze conquêtes qu'on retrouve sur la Pierre de Tizoc ; celui-ci en a ajouté quatre et a fort honnêtement placé son image avec son glyphe à la douzième conquête<sup>30</sup>. » La « *Piedra del arzobispado* », conservée au *Museo Nacional de Antropología de Mexico* et datée de l'époque du règne de Montezuma Ilhuicamina (souverain précédent Axayacatl et Tizoc) est également un *cauhxicalli* ou pierre du sacrifice à motif solaire. Nous pouvons souligner que la « Pierre de Tizoc » possède, contrairement à la « *Piedra del arzobispado* » un canal creusé qui pose question<sup>31</sup>.



« Pierre de Tizoc », Museo nacional de antropología de México      Piedra del arzobispado, Museo nacional de antropología

<https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/la-piedra-de-tizoc>

<https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/piedra-del-antiguo-arzobispado>

<sup>29</sup> Michel Graulich, « Monuments religieux du Mexique Central postclassique IV », conférence de Michel Graulich, *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses*, Tome 112, 2003-2004, pp. 57-58, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_2003\\_num\\_116\\_112\\_12170](https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_2003_num_116_112_12170), Consulté le 13/07/2024.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 58,

<sup>31</sup> Alfredo López Austin, Alfredo López Lujan, « La historia póstuma de la Piedra de Tizoc », *Arqueología mexicana* n°102, 2010, Disponible sur <https://www.mesoweb.com/es/articulos/sub/AM102-2.pdf>, Consulté le 07/09/2024, p. 61.

Le cinquième soleil est représenté de manière plus explicite sur le monument qui porte le nom de « *Teocalli de la guerra sagrada* », grande sculpture en forme de temple, décorée de reliefs sur la plupart de ses faces.



« *Teocalli de la guerra sagrada* », Museo nacional de antropología de México,

<https://lugares.inah.gob.mx/>

Michel Graulich<sup>32</sup> nous indique que Caso a identifié le monument comme étant dédié à la guerre fleurie et à un de ses destinataires, Tonatiuh. Nous pouvons distinguer, en haut du temple, le glyphe du cinquième soleil, « *nahui ollin* », le soleil de mouvement.

La « Pierre du couronnement<sup>33</sup> », exposée au *Art Institute de Chicago*, confirme, du point de vue de l'histoire des arts, la légende des soleils.



« Pierre du couronnement », Art Institute, Chicago,

<https://www.artic.edu/artworks/75644/coronation-stone-of-motecuhzoma-ii-stone-of-the-five-suns>

---

<sup>32</sup> Michel Graulich, « Monuments religieux du Mexique Central postclassique », conférence de Michel Graulich, *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses*, Tome 110, 2001, pp. 71-77, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_2000\\_num\\_113\\_109\\_12540](https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_2000_num_113_109_12540), Consulté le 13/07/2024.

<sup>33</sup> Antonio Aimi, *Comment regarder les Mayas et les Aztèques*, Paris, Éditions Hazan, 2009, p. 77.

On retrouve, gravée au centre de la pierre, la représentation décrite précédemment du glyphe « *nahui ollin* ». Cette représentation du cinquième soleil est complétée, aux quatre coins du monument, par les glyphes des soleils précédents : Quatre Jaguar (*nahui ocelotl*) est en bas à droite, suivi, dans le sens contraire des aiguilles d'une montre de Quatre Vent (*nahui Ehecatl*), Quatre Pluie (*nahui quiauitl*) et Quatre Eau (*nahui atl*). Des glyphes calendaires complètent la légende, indiquant la date du couronnement de Montezuma Xocoyotl, le *tlaotani* aztèque dont le règne est marqué par l'arrivée de Hernán Cortés.

Il n'est pas possible de citer les monuments archéologiques représentant le soleil et notamment la légende des cinq soleils sans citer l'œuvre monumentale majeure aztèque qu'est la « Pierre du Soleil ». Découverte le 17 décembre 1790 à proximité de la place du Zocalo de Mexico, elle est exposée actuellement au *Museo Nacional de Mexico*.



« Pierre du Soleil », Museo nacional de Mexico,

<https://www.experiencesmexique.com/la-pierre-du-soleil/>

Le monument porte la date « treize roseau » (*acatl*), ce qui, selon Michel Graulich<sup>34</sup>, peut amener à l'assigner à Axayacatl alors que son style est plutôt typique de l'époque du *tlaotani* Motecuhzoma Xocoyotzin (1503-1520). Townsend interprète la date « treize roseau » (*acatl*) comme renvoyant à 1427 : « date de la naissance de l'empire, naissance que les Mexicas ont en effet fait coïncider avec celle du soleil<sup>35</sup>. »

Cette œuvre monumentale érigée à la gloire de l'astre solaire est décrite par Michel Graulich de la façon suivante :

L'image très complexe du monolithe, admirablement mise en page, s'efforce de représenter l'astre sous tous ses aspects. D'abord, l'astre rayonnant qui repousse les ténèbres et la nuit, figurés autour de lui comme serpents de feu et astres nocturnes. Ensuite, celui qui définit le

<sup>34</sup> Michel Graulich, « Monuments religieux [...], *op. cit.*, pp. 71-77.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 76.

temps. Autour de son visage, les quatre Soleils du passé inscrits dans le cinquième, l'actuel, cinq Mouvement, synthèse des antérieurs ; puis les vingt jours formant un mois et 52 quinconces figurant le « siècle » mésoaméricain. La pierre qui servait probablement à des sacrifices et à recevoir des cœurs était placée horizontalement et était orientée : le haut était l'Est -on y trouve la date de sa naissance- et le bas l'Ouest -c'est là que, décomposé en soleil et feu, il disparaît dans les gueules de la terre-nuit. Le côté oriental est aussi le paradis des guerriers, aussi deux glyphes le désignent-ils : la couronne seigneuriale dont étaient parés les héros tombés, qui en l'occurrence est aussi le glyphe du commanditaire, Montezuma II, et le nom du calendrier de Huitzilopochtli, le triomphateur par excellence. Le paradis de l'Ouest d'autre part est désigné par des glyphes qui parlent de Tlaloc et des femmes mortes en couches, glyphes situés de part et d'autre d'un pendentif de jade qui confirme les connotations de paradis de Tlaloc. Le visage central enfin est celui du soleil avec sa partie supérieure, orientale, bien vivante et l'inférieure, dans la moitié Ouest, comme morte<sup>36</sup>.

Comme il est possible de le constater, au vu non seulement des chroniques mais aussi des monuments archéologiques retrouvés, la légende des cinq soleils, les cataclysmes qui ont suivi la destruction des quatre premiers soleils sont des thématiques majeures de la cosmogonie aztèque. Notre soleil, le cinquième soleil, à l'instar de ses prédécesseurs est constamment menacé et, avec lui, l'humanité qui profite de sa chaleur et de sa lumière. L'objectif majeur du peuple aztèque -peuple élu entre tous- est de retarder la fin de notre monde et la destruction du cinquième soleil. Ainsi l'explique Miguel León Portilla :

Les Aztèques conçurent l'ambitieux projet d'empêcher ou tout au moins de reporter le cataclysme qui devait mettre fin à leur soleil, au cinquième soleil. Cette idée se transforma vite en une sorte d'obsession, mais elle insuffla une énergie particulière aux habitants de Tenochtitlan en leur conférant, comme l'écrivit Caso, une mission<sup>37</sup>.

Cette croyance va amener les Aztèques à nourrir le soleil, comme l'ont fait les dieux avant eux, à l'aide du sang et des cœurs des sacrifiés. Selon Karl Taube : « *Nahui ollin*, le soleil du mouvement, s'étant ainsi ébranlé grâce au sacrifice des dieux, il appartiendrait ensuite aux êtres humains de continuer à alimenter le cinquième soleil par l'offrande répétée de leur sang et de leurs cœurs<sup>38</sup> ». La guerre et le sacrifice participent donc à la bonne marche du cosmos : ils alimentent en énergie le soleil afin qu'il puisse continuer à se mouvoir dans le ciel ; l'idéologie à la fois mystique et guerrière développée par les Aztèques au cours de leur histoire est guidée par ce désir de maintenir en vie le cinquième soleil et de permettre la sauvegarde de l'humanité. « Ils concentrèrent toutes leurs forces vitales à donner aux dieux le *chalchihuatl* ou eau précieuse des sacrifiés, seule nourriture capable de conserver la vie au soleil<sup>39</sup>. »

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>37</sup> Miguel, León-Portilla, *La pensée aztèque*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p.92.

<sup>38</sup> Karl Taube, *Mythes aztèques et mayas*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 83.

<sup>39</sup> Miguel, León-Portilla, *La pensée aztèque*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p.93.

Joseph de Acosta, dans le livre V de la *Historia moral de las Indias*, explique sa surprise devant le culte du soleil pratiqué par les Indiens. Selon lui, les Indiens sont induits en erreur et honorent le soleil comme un dieu alors que ce dernier, en tant que création divine, n'en est que la manifestation<sup>40</sup>. Il décrit, au chapitre vingt du livre V -*De los sacrificios horribles de hombres que usaron los mexicanos*- comment, trompés par le Démon et revêtant son apparence par leurs impressionnants costumes, les prêtres mexicains, pratiquent le sacrifice afin d'honorer le soleil d'une manière qui scandalise le missionnaire jésuite : « [...] *El sumo sacerdote le abría el pecho con aquel cuchillo, con una prestaza extraña, arrancándole el corazón con las manos, y así, vaheando se lo mostraba al sol, a quien ofrecía aquel calor y vaho del corazón [...]*<sup>41</sup> » Nous pouvons souligner que le religieux, qui a également séjourné au Pérou évoque, dans ses écrits, non seulement les sacrifices aztèques mais aussi les pratiques incas. Il décrit, dans le chapitre vingt du livre V, un sacrifice mexicain avec offrande du cœur, mais, en lieu et place du *chalchihuatl* ou eau sacrée représentée par le sang, le prêtre offre au soleil la chaleur du cœur et son « *vaho* » que l'on pourrait définir comme la vapeur ou le souffle qui s'échappe du cœur encore chaud du sacrifié. Nous nous sommes demandés pourquoi, contrairement aux autres chroniqueurs, il ne parle pas de *chalchihuatl*, d'eau sacrée ou de sang mais plutôt du *vaho* : est-ce lié à ses observations des pratiques incas ou à son interprétation des gestes des sacrificateurs ? S'agit-il d'une interprétation plus précise des sacrifices humains ?

Au regard de l'importance accordée au soleil -puisque de son maintien en vie dépend la sauvegarde de l'humanité et cet objectif est à l'origine du fonctionnement de la société aztèque- nous pouvons qualifier le mythe de création du soleil et de la lune de mythe fondateur. Il sera donc un thème de prédilection dans de nombreux écrits, notamment ceux des religieux franciscains du XVI<sup>e</sup> siècle. Guy Stresser-Péan a répertorié les différentes versions de la légende de la naissance du soleil et de la lune<sup>42</sup>. Il constate que la documentation est abondante, ce thème a non seulement été mentionné dans des écrits du XVI<sup>e</sup> siècle mais il est possible également de le retrouver, à l'heure actuelle, dans certains villages. L'auteur cite en exemple la version du mythe par les Huastèques de la région de Tampico qui mêle des éléments de l'ancienne religion à des éléments chrétiens et que l'on peut retrouver actuellement dans le folklore de la région<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Mexico, Fondo de cultura económica, 2006, pp. 251-525 ( Livre V, chapitre 5).

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 281-282.

<sup>42</sup> Guy Stresser-Péan, « La légende aztèque de la naissance du Soleil et de la Lune », In : *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, Annuaire 1961-1962*, pp.3-32, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_1960\\_num\\_73\\_69\\_18065](https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1960_num_73_69_18065), Consulté le 7/02/2022.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 21-23.

Après avoir relaté les événements et les quatre soleils qui, dans la mythologie aztèque, précèdent à l'avènement du cinquième soleil « *Nahui Ollin* » et avoir démontré l'importance de la figure de Tonatiuh dans la mythologie aztèque, nous allons maintenant évoquer plus précisément la création du cinquième soleil par les dieux telle qu'elle est abordée dans trois textes clés de l'époque coloniale : les écrits de Fray Bernardino de Sahagún, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* et la *Leyenda de los soles*, ainsi que dans certains codex pictographiques.

## CHAPITRE 2

### LES MYTHES DE LA CRÉATION DU SOLEIL ET DE LA LUNE

Après avoir présenté les événements antérieurs à la naissance de notre soleil, selon la cosmologie nahua, nous allons, dans ce second chapitre, relater les versions du mythe telles qu'elles sont présentées dans certaines œuvres qui nous semblent incontournables.

Dans un premier temps, nous présenterons le mythe dans l'œuvre majeure de Bernardino de Sahagún, la *Historia general de las cosas de Nueva España*<sup>44</sup> ainsi que dans sa version bilingue en nahuatl et en espagnol, le *Codex de Florence*<sup>45</sup>. Nous avons fait le choix de présenter la version de Sahagún en premier car son travail, réalisé en lien avec ses étudiants nahuas, nous semble tout particulièrement important et ses ouvrages constituent une référence concernant la connaissance de la civilisation aztèque. De plus, il présente une version du mythe extrêmement détaillée.

Nous évoquerons ensuite le mythe relaté dans le texte plus ancien que constitue la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* puis dans la *Leyenda de los soles*, probablement réalisé par l'un des collaborateurs nahuas de Sahagún (versions de Rafael Tena)<sup>46</sup>.

#### **I. Le mythe de la création du soleil et de la lune dans la version de Fr. Bernardino de Sahagún.**

La version la plus connue du mythe de création du cinquième soleil est celle du religieux franciscain Fr. Bernardino de Sahagún. Arrivé au Mexique en 1529 et grand spécialiste de la langue nahuatl, il débute ses enquêtes ethnographiques vers 1558, sur l'ordre donné par Fr. Francisco de Toral « d'écrire en langue nahuatl l'histoire de la culture mexicaine, pour mieux

---

<sup>44</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España, tomo II*, Disponible sur [www.HistoriaDelNuevoMundo.com](http://www.HistoriaDelNuevoMundo.com), Consulté le 11/04/2022.

<sup>45</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Codex de Florence*, livre VII, Disponible sur <https://www.loc.gov/item/2021667837>, Consulté le 11/04/2022.

<sup>46</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002.

aider à... *la doctrina, cultura y manutenencia de la cristiandad destos naturales*<sup>47</sup>... » Il est important de souligner la rigueur des enquêtes de Sahagún, qualifié par Jacqueline de Durand Forest de « véritable ethnographe très ouvert à tous les aspects de la civilisation et de la pensée aztèque<sup>48</sup> », qui a réalisé des questionnaires à destination des Aztèques et s'est fait aider par ses étudiants d'origine nahua<sup>49</sup> pour mener à bien son œuvre. Sahagún, à l'instar de ses prédécesseurs comme Olmos ou Motolinía, s'attache à témoigner de sa connaissance et de ses recherches de la culture des Mexicas. Cependant, il travaille à une autre époque, la conquête est entérinée et la période de censure des écrits et témoignages qui culminera avec l'adoption de la cédula de 1577 approche. Déjà, la publication des essais traitant des civilisations précolombiennes est soumise à l'autorisation du Conseil des Indes. Georges Baudot détaille les déboires que connaîtra Sahagún dans le dernier chapitre de son œuvre *Utopie et histoire au Mexique*<sup>50</sup>. À partir de ses premières enquêtes, Sahagún écrira quelques œuvres d'importance : les *Primeros Memoriales* ou les *Huehuetlatolli* par exemple. Il cherche, par la suite, à rassembler en un seul et même ouvrage le fruit de son travail et, en 1570, il en rédige un *Sumario*, un résumé à destination du Conseil des Indes. Cependant Alonso de Escalona, provincial séraphique de Mexico, considérant le travail de Sahagún comme trop onéreux, le privera de ressources financières. Il finira par lui retirer ses livres qui seront éparpillés dans les monastères de Nouvelle-Espagne, bloquant ainsi l'écriture de Sahagún. Ce dernier, à cette période, est âgé et malade ; il lui est difficile de lutter. Il retrouvera finalement ses documents, en particulier grâce à l'aide de Mendieta<sup>51</sup>, l'auteur de la *Historia eclesiástica indiana*, dont nous analyserons plus particulièrement la version du mythe. Cependant, le manque de ressources financières ne lui permet pas de reprendre efficacement son travail d'écriture. En 1575, un nouveau Commissaire Général séraphique, Rodrigo de Sequera est nommé au Mexique. Il connaît le *Sumario* écrit précédemment par Sahagún, s'intéresse à ses écrits qui lui semblent convenir pour une *Historia Moral* souhaitée par le royaume espagnol, et lui permettra

---

<sup>47</sup> Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, éditions Privat, 1976, p.478.

<sup>48</sup> Jacqueline de Durand Forest, « A la découverte de l'Histoire Naturelle en Nouvelle Espagne » ; *Histoire, économies et sociétés* n°3, page 295, 1988, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/AsPDF/hes\\_0752-5702\\_1988\\_num\\_7\\_3\\_2353.pdf](https://www.persee.fr/doc/AsPDF/hes_0752-5702_1988_num_7_3_2353.pdf), Consulté le 12/02/2022.

<sup>49</sup> Fr. Bernardino de Sahagún a enseigné au collège de Santa Cruz de Tlatelolco, premier et unique centre d'enseignement dispensé aux Amérindiens, fondé par les Franciscains. Le collège permettait de former ses élèves à la grammaire, la rhétorique, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. Il était également un centre de recherches sur l'histoire et la société des Mexicas. Les étudiants nahuas de Sahagún ont participé de manière considérable à l'élaboration de son ouvrage. Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, éditions Privat, 1976, pp. 103-113.

<sup>50</sup> Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, éditions Privat, 1976, pp. 475-507.

<sup>51</sup> Georges Baudot nous indique que « Grâce à l'activité dévouée et inlassable de Mendieta, Fray Bernardino récupérait tous ses papiers et pouvait envisager de se remettre au travail », *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, éditions Privat, 1976, p. 480.

d'achever son ouvrage. Le rôle prépondérant de Sequera dans l'aboutissement de l'œuvre du franciscain peut se mesurer à la dédicace qui lui est dédiée dans la *Historia General de las cosas de Nueva España*. L'œuvre est remise à Sequera, sous sa forme définitive, vers 1577 dans un contexte bien particulier puisque, le 22 avril 1577, une cédula l'interdit et, de manière générale, censure les écrits qui concernent les cultures mésoaméricaines :

En fait, on aura pu le noter depuis le début des mesures édictées par la Couronne contre l'œuvre de Sahagún, celle-ci n'était pas la seule à être visée, loin de là. [...] La cédula du 22 avril 1577, comportaient des mesures qui étaient très clairement d'ordre général. [...] C'était chercher à effacer totalement les civilisations précolombiennes. L'étendue de ces mesures, au travers des documents et des faits qui demeurent, le confirme pleinement<sup>52</sup>.

Sequera parviendra cependant à sauvegarder le travail de Sahagún. Georges Baudot<sup>53</sup> explique que, inquiet pour le travail de Sahagún et pressentant l'arrivée de la cédula du 22 avril 1577, le Commissaire Général Rodrigo de Sequera lui emprunte la dernière version de la *Historia general de las cosas de Nueva España* : « Il s'agissait du texte le plus élaboré de Sahagún, celui qu'il avait traduit, réécrit même et fait recopier, en le disposant en deux colonnes qui correspondaient aux deux langues, de 1575 à 1577, bref de l'ultime état de la *Historia*<sup>54</sup>. »

L'ouvrage disparaît alors, Sahagún lui-même s'interroge sur ce qui a pu advenir de ses textes. Il semblerait que Sequera les ait conservés en lieu sûr et que la rédaction de copies ait permis la préservation du travail du franciscain. La découverte, en 1793, du Codex de Florence (manuscrit rédigé en nahuatl et accompagné d'un résumé en espagnol) parmi les textes de Sequera permet de supposer que cette hypothèse est la bonne et que le Commissaire Général, par sa vigilance, est parvenu à sauvegarder les textes du missionnaire trop naïf, prêt à remettre en toute confiance son travail à la demande du Conseil des Indes<sup>55</sup>.

Le mythe de la création du soleil et de la lune conté par Sahagún est transmis en nahuatl, avec une transcription libre en espagnol ainsi que des illustrations au chapitre deux du livre VII du *Codex de Florence*<sup>56</sup>, nous retrouvons la version en espagnol au chapitre deux du livre VII de la *Historia General de las cosas de Nueva España*<sup>57</sup>. Ce livre VII a pour thème l'astrologie. Les deux textes en espagnol présentent, à quelques mots près, la même version du mythe de

---

<sup>52</sup> Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, éditions Privat, 1976, p. 487.

<sup>53</sup> Georges Baudot, « Fray Rodrigo de Sequera, avocat du diable pour une Histoire interdite », *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* n°12, 1969, pp. 47-82, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/carav\\_0008-0152\\_1969\\_num\\_12\\_1\\_1709](https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1969_num_12_1_1709), Consulté le 14/07/2024.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 64-65.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 66-67.

<sup>56</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España, tomo II*, Disponible sur [www.HistoriaDelNuevoMundo.com](http://www.HistoriaDelNuevoMundo.com), Consulté le 11/04/2022.

<sup>57</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Codex de Florence*, livre VII, Disponible sur <https://www.loc.gov/item/2021667837>, Consulté le 11/04/2022.

naissance du soleil et de la lune. Nous pouvons remarquer que le récit est particulièrement détaillé et agrémenté, dans le *Codex de Florence*, d'illustrations représentant le soleil et la lune. Le premier chapitre du livre VII du *Codex de Florence* expose, tout comme le premier chapitre du livre VII de la *Historia general de las cosas de Nueva España* l'importance du soleil. Puis le second chapitre intitulé « *De la luna* » dans les deux ouvrages, évoque l'astre lunaire avant d'expliciter, de manière semblable pour la version en espagnol, le mythe de la naissance du soleil et de la lune. **(Voir les deux versions en annexe 1)**

Selon la version de Sahagún, les dieux se sont réunis à Teotihuacan et se demandèrent qui allait éclairer le ciel. Tecciztecatl se propose mais les dieux souhaitent un deuxième candidat : ils désignent alors un dieu de peu d'importance, doté d'une maladie de peau, dont le nom est Nanahuatzin. Ce dernier accepte. Tecciztecatl offre de riches biens comme des plumes précieuses ou des épines faites de pierres précieuses. Nanahuatzin offre des épines d'agave enduites de son propre sang. Les deux font pénitence durant quatre jours, chacun sur une pyramide (à Teotihuacan, se dressent deux pyramides, celle du soleil et celle de la lune). Pendant ce temps-là, les dieux ont mis en route un feu. À l'issue de ces quatre jours, Tecciztecatl est vêtu de riches plumages tandis que Nanahuatzin est vêtu de papier ; ils se placent près du foyer, le visage tourné vers le feu. Les dieux encouragent Tecciztecatl à s'y jeter ; il sent la chaleur, hésite. Il essaie quatre fois mais ne parvient pas à surmonter l'épreuve. Les dieux se dirigent alors vers Nanahuatzin. Ce dernier se précipite dans le brasier du premier coup. Tecciztecatl, honteux, le suit ainsi qu'un aigle et un jaguar. Un mythe étiologique (d'explication d'un phénomène naturel, d'une caractéristique) se mêle ici au mythe cosmogonique puisque la couleur noire des plumes de l'aigle (brûlées par le feu) et le pelage tacheté du jaguar ainsi que le nom donné aux guerriers les plus valeureux : *quauhocelotl* (de *quauhtli* qui signifie aigle en nahuatl et *ocelotl* qui signifie jaguar) trouvent ici leur explication. Les dieux attendent ensuite l'arrivée de Nanahuatzin transformé en soleil. Lorsque l'aube arrive, ils se mettent à genoux et cherchent à savoir de quel côté il va apparaître ; seuls quelques dieux parmi lesquels Quetzalcoatl et Totec devinent qu'il culminera à l'orient. Il resplendit de telle manière qu'il n'est pas possible de le regarder. Puis la lune apparaît ensuite : il s'agit de Tecciztecatl qui s'est précipité dans le feu à la suite de Nanahuatzin et se présente après le soleil dans le ciel, tout aussi brillant que lui. Choqués par sa luminosité peu conforme à son manque de courage, les dieux jetèrent un lapin au visage de Tecciztecatl et la lune, depuis lors, ressemble à l'astre que nous connaissons. Les Aztèques voient l'image d'un lapin dans la lune : il s'agit de l'animal lancé au visage de Tecciztecatl. Les deux astres restent figés dans le ciel, sans mouvement ; les dieux décident alors de se sacrifier et de mourir pour leur donner la force de se mouvoir. Seul

le dieu Xolotl essaie vainement d'échapper à la mort, en se transformant tout d'abord en pied de maïs double (*xolotl*) puis en agave double (*mexolotl*) et en un poisson appelé *axolotl*. Malgré la mort des dieux, le soleil demeure immobile ; le vent parviendra finalement à le mettre en mouvement. La lune initiera sa course dans le ciel plus tard, ce qui explique l'apparition du soleil durant la journée et celle de la lune au cours de la nuit.

Nous pouvons distinguer, dans ce mythe, une forme de morale. En effet, c'est le dieu le plus humble qui aura le courage de se jeter dans le feu ; le plus riche, malgré toutes ses belles offrandes, ne parviendra pas à vaincre sa peur. Nanahuatzin, plus courageux bien que plus pauvre et dans l'impossibilité de faire de riches offrandes deviendra l'astre le plus brillant. Son courage sera reconnu par les dieux, à tel point qu'ils refuseront à Tecciztecatl le droit de briller avec la même force que Nanahuatzin et l'éclat de la lune se verra terni par un lapin jeté à la figure du dieu. Nous pouvons affirmer, avec Guy Stresser-Péan, que :

Le mythe du soleil de Sahagún insiste avant tout sur l'opposition entre le faux mérite, représenté par les riches offrandes, et le vrai mérite que confère la pratique de l'ascétisme (jeûne, scarifications) et que couronne le sacrifice volontaire dans les flammes. Le dieu pauvre et méritant devient le soleil, le dieu riche et prétentieux devient seulement la lune qui ne doit briller que d'un moindre éclat<sup>58</sup>.

De la même manière, dans la société aztèque, le courage des guerriers est reconnu. Les plus valeureux d'entre eux, se voient récompensés par de riches parures et peuvent monter en grade. Selon Michael D.Coe :

Les Aztèques acquièrent une vision mystique de leur vocation de peuple élu, héritier de la tradition toltèque et dont la mission essentielle consistait à se battre pour faire des prisonniers qui alimenteraient le soleil dans sa ronde céleste. Ce soleil, représenté par le féroce dieu Huitzilopochtli, avait besoin de tant de cœurs d'ennemis que, pendant le règne de Motecuhzoma Ilhuicamina, Tlacaélel institua la « guerre fleurie » [...] Le but poursuivi par chacun des belligérants était de ramener le plus grand nombre possible de prisonniers à sacrifier<sup>59</sup>.

Le *tlatoani* lui-même doit prouver sa valeur de guerrier afin d'être réellement reconnu comme souverain. Michel Graulich nous indique d'ailleurs qu'un souverain nouvellement nommé se devait de faire une guerre d'intronisation<sup>60</sup>.

Le sacrifice est une notion importante du mythe. Tout d'abord Nanahuatzin se sacrifie pour éclairer la terre : il fait pénitence en enduisant de son sang des épines d'agave puis il se jette sans hésitation dans le brasier allumé par les dieux. Par la suite, les dieux eux-mêmes

---

<sup>58</sup> Guy Stresser-Péan, « La légende aztèque [...] », *op. cit.*, pp.3-32,.

<sup>59</sup> Mickael D. Coe, *Les premiers Mexicains, Olmèques, Tolteques, Aztèques*, Paris, Armand Colin, 1985, p. 187. Nous pouvons remarquer que Mickael D. Coe semble faire abstraction de la sécheresse et de la famine de 1454.

<sup>60</sup> Michel Graulich, « Aspects religieux du règne de Montezuma II », *Conférence de Michel Graulich, École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, annuaire*, Tome 100, 1991, pp. 43-48, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_1992\\_num\\_105\\_101\\_14698](https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1992_num_105_101_14698), Consulté le 14/07/2024.

n'hésiteront pas à se sacrifier pour mettre en mouvement le soleil. Les humains, à leur tour, devront se sacrifier afin de perpétuer le mouvement des astres, de maintenir le soleil en vie et échapper au cataclysme qui pourrait mettre fin à l'ère de ce cinquième soleil et détruire l'humanité<sup>61</sup>.

Après avoir rendu compte de la version du mythe de naissance du soleil tel qu'il est relaté dans le texte incontournable de Sahagún, nous allons maintenant présenter la version contée dans un texte antérieur à celui du franciscain : la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1543-1545).

## II. Le mythe de la création du soleil et de la lune dans la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*

Nous étudierons la version publiée par Rafael Tena en 2002<sup>62</sup>, qui présente l'écrit paléographique du texte sur la page de gauche et la propre version de l'auteur sur la page de droite. En 1702, Manuel Antonio de Lastres Baena y Torres achète un volume manuscrit intitulé *Libro de oro y tesoro indico* qui contient différents documents de la période coloniale du XVI<sup>e</sup> siècle, notamment les *Memoriales* de Motolinía. Il s'y trouve également un document de vingt-deux pages et demie, qui ne porte aucun titre et sera intitulé, plus tard, par son acquéreur, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*<sup>63</sup>. L'auteur de cet écrit rédigé en espagnol n'est pas connu, il s'agit probablement de Fr. Andrés de Olmos, qui l'aurait rédigé à partir d'un document pictographique aujourd'hui perdu. Plus précisément, selon Georges Baudot<sup>64</sup>, ce texte pourrait être un résumé rapide et peu précis d'une partie du *Traité des Antiquités mexicaines* d'Olmos. Il fait partie des œuvres franciscaines majeures du XVI<sup>e</sup> siècle et Rafael Tena, dans son introduction à sa version de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la présente en ces termes :

*En cambio, el texto de la Historia de los mexicanos por sus pinturas se revela fragmentario, repetitivo, desordenado y descuidado en algunos aspectos importantes, como la grafía de los numerosos términos nahuas; aun así, debemos considerarlo como un verdadero tesoro, por las singulares noticias que contiene relativas al pensamiento, la historia y las costumbres de los antiguos pobladores de México*<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> Guy Stresser-Péan, « La légende aztèque [...], *op. cit.*, pp.3-32.

<sup>62</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>64</sup> Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, Privat, 1976, p.194.

<sup>65</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, p. 19.

Le mythe de la création du soleil et de la lune nous est présenté dans la première partie, intitulée, par Rafael Tena, *Cosmogonía de los antiguos mexicanos : Origen de los dioses, del mundo y de los hombres* et délimitée aux chapitres I à VIII<sup>66</sup>. Après avoir présenté la succession des différents âges correspondant aux cinq premiers soleils, l'auteur du texte original, au cours du chapitre VII -*Cómo fue hecho el sol, y lo que después de hecho sucedió*- nous explique comment fut créé le cinquième soleil, celui de notre ère (**annexe 2**).

Dès le début du chapitre, l'auteur nous explique que les dieux s'étaient mis d'accord pour créer le soleil et qu'ils avaient fait la guerre pour lui donner à manger. Cet élément, mis en valeur dès le début du texte, semble être essentiel à la création de l'astre : il est nécessaire d'avoir de quoi le nourrir. La thématique initiale reprend celle abordée dans le chapitre VI, dans lequel l'humanité est créée par les dieux afin que le futur soleil puisse manger leurs cœurs et boire leur sang.

Le dieu Quetzalcoatl décide alors de faire de son fils le soleil, il souhaite également que celui du dieu Tlaloc et de la déesse Chalchiuhtlicue devienne la lune. Les deux garçons commencent une période de mortifications : ils se scarifient et percent leurs oreilles en guise de sacrifice. Quetzalcoatl jette ensuite son fils dans un grand feu et il devient le soleil. Puis, Tlaloc jette à son tour son enfant dans la cendre du feu éteint et il devient la lune, sa couleur s'expliquant par la couleur de la cendre dans laquelle son père l'a jeté. Le soleil commence alors à briller et à éclairer la terre et la lune le suit sans jamais le rattraper.

Il est possible de noter entre cette version et celle de Sahagún de nombreuses différences. On ne retrouve pas Tecciztecatl et Nanahuatzin puisque ceux qui deviendront le soleil et la lune sont les fils de Quetzalcoatl et Tlaloc, leurs noms ne sont pas précisés. Ils sont directement désignés par Quetzalcoatl et ne se proposent pas eux même. Nous ne constatons aucune rivalité entre les deux personnes désignées, qui obéissent simplement à Quetzalcoatl<sup>67</sup>. Dans la version de Sahagún, Nanahuatzin devenait soleil parce qu'il avait fait l'offrande d'épines enduites de son sang et qu'il avait été plus courageux que Tecciztecatl en se jetant du premier coup dans le feu. Cette idée de mérite n'apparaît pas dans la version de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.

L'idée de sacrifice est présente dans les deux versions. Toutefois la deuxième décrit plus précisément et de manière plus explicite, les sacrifices qui se font, pour les deux fils des dieux,

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>67</sup> Guy Stresser-Péan, « La légende aztèque [...] », *op. cit.*, pp.3-32.

sous forme de scarifications puisqu'ils se percent les oreilles et se coupent en différents endroits du corps.

Le rôle des dieux, dans cette seconde version est différent. Tout d'abord, ils souhaitent tous la création d'un soleil (comme dans la première version) mais ne sont pas réunis en assemblée ; c'est Quetzalcoatl qui fera son choix sous une forme autoritaire puisqu'il désigne le soleil et la lune et jette lui-même son fils dans le feu. Il est important de souligner que les dieux ne se sacrifient pas pour que le soleil se mette en mouvement. Par contre, le texte insiste énormément sur la notion de guerre et sur la nécessité de combattre pour fournir au soleil les cœurs et le sang dont il doit se nourrir. Les sacrifices humains ne sont pas l'écho du sacrifice originel des dieux mais plutôt la continuité de la première action des dieux qui a été de créer l'humanité et de faire la guerre dans le seul objectif de nourrir le soleil. Les humains sont là en tant que nourriture pour l'astre lumineux et ils ne peuvent s'y soustraire. Les dieux, dans cette version, ont un rôle omnipotent, qu'ils n'avaient pas dans la version de Sahagún.

Le texte de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, met en relief la notion de guerre et la présente très explicitement comme un moyen de nourrir le soleil : « *Estaba acordado por los dioses de hacer sol y habían hecho la guerra par darle de comer*<sup>68</sup>. » Cet élément fait écho à la pratique aztèque de la guerre qui a pour objectif premier de capturer des prisonniers afin de les sacrifier et de nourrir le soleil. Cette pratique spécifique scandalise les Européens, comme en témoigne le Jésuite Joseph de Acosta : « *Y así, cuando peleaban unos y otros, procuraban haber vivos a sus contrarios, y prenderlos y no matallos, por gozar de sus sacrificios*<sup>69</sup>. » De plus, les Aztèques renoncent, selon leurs dires, à la conquête de certains peuples dans l'unique objectif de se garder la possibilité de pratiquer la guerre et, de cette manière, de conserver une source de possibles prisonniers à sacrifier. Joseph de Acosta relate la réponse de Moctezuma qui explique ainsi son échec à la conquête de la province de Tlaxcala : « *La otra y principal, que había reservado aquella provincia para tener de donde sacar cautivos que sacrificar a sus dioses*<sup>70</sup>. » De la même manière, en l'absence de conflits, la guerre fleurie (*xochiyaoyotl*) permet, par la mise en place d'un conflit rituel, de faire des prisonniers à sacrifier.

Ce texte étant un commentaire de manuscrits pictographiques, nous supposons qu'il relate une version de l'époque préhispanique inspirée de manuscrits pictographiques datant

---

<sup>68</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, p. 39.

<sup>69</sup> Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Mexico, Fondo de cultura económica, 2006, pp. 279-280 (Livre V, chapitre 5)..

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 280.

d'avant la conquête -donc davantage explicite concernant la nécessité de nourrir le soleil par la pratique guerrière et le sacrifice-, les Aztèques n'étant pas encore entrés en contact avec les Européens cette version n'avait pas été adaptée. Il est possible que le franciscain l'ayant commentée (peut-être Fr. Andrés de Olmos) l'ait transcrite telle quelle. La version de Sahagún s'est rédigée plus tardivement après la conquête, les Nahuas qu'il a interrogés et ses étudiants, sachant que les Européens étaient scandalisés par ces sacrifices, ont pu raconter à Sahagún une version plus acceptable pour lui. De plus, leur culture avait déjà été métissée avec celle des Européens, et ils avaient été éduqués dans la foi de la religion catholique. Selon Serge Gruzinski, qui évoquent les Amérindiens scolarisés dans les collèges franciscains, « Les étudiants se soumettent à un formatage, à une manière de raisonner d'origine européenne. On touche là probablement le degré le plus profond et le plus insidieux de l'occidentalisation<sup>71</sup>. »

Cette idée de la création des êtres humains afin de faire la guerre dans l'objectif de donner du sang et des cœurs aux dieux est renforcée dans le chapitre suivant celui de la création du soleil : chapitre VIII : *De lo que sucedió después de haber hecho el sol y la luna*. L'auteur explique la création des Chichimèques : un an après il n'y avait pas de guerre et donc pas de cœurs et de sang pour le soleil. Le dieu Camaxtle, qui correspond à Mixcóatl selon la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (« *El mismo Camaxtle, o por otro nombre Mixcóatl*<sup>72</sup> ») crée quatre fils et une fille puis les Chichimèques. Il envoie ses enfants les tuer afin de nourrir le soleil. Seuls trois Chichimèques échapperont à la mort, dont Mixcoatl<sup>73</sup>, qui deviendra alors leur dieu. Xiuhnel et Mimich, les Mimixcoa, combattront, à partir de ce moment-là, aux côtés de Mixcóatl afin de fournir au soleil les cœurs et le sang qui assureront sa survie. Jacqueline de Durand-Forest, nous explique que, selon Eduard Seler, les Mimixcoa possèdent les attributs de Mixcóatl et des guerriers destinés au sacrifice, il les considère comme des prototypes de ces derniers<sup>74</sup>. Les Mimixcoa seront sacrifiés par les Mexicas, sur l'ordre de Huitzilopochtli, le dieu tutélaire aztèque, au cours de leur migration. Mixcóatl Camaxtle restera le dieu tutélaire des Chichimèques par la suite<sup>75</sup>.

Nous allons maintenant étudier la version du mythe de naissance du soleil et de la lune, dans la *Leyenda de los soles*, dernier texte incontournable pour comprendre le mythe étudié, antérieur

---

<sup>71</sup> Serge Gruzinski, *Quand les Indiens parlaient latin. Colonisation alphabétique et métissage dans l'Amérique du XVIe siècle*, Paris, Fayard, 2023, p. 144.

<sup>72</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002 p. 41.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 41. Camaxtle, le dieu créateur des chichimèques, s'est lui-même fait chichimèque selon la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*: « *el otro era Camaxtle, el dios que los había hecho, el cual se hizo chichimeca.* »

<sup>74</sup> Jacqueline de Durand Forest, *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques*, Paris, Les belles lettres, 2020, p. 45.

<sup>75</sup> *Ibidem*, pp. 45-46.

aux écrits de Sahagún mais légèrement postérieur à la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, puisqu'il est daté de 1558.

### III. Le mythe de la création du soleil et de la lune dans la *Leyenda de los soles*

Nous étudierons la version publiée par Rafael Tena en 2002<sup>76</sup>, qui présente l'écrit paléographique en nahuatl du texte sur la page de gauche et la traduction de l'auteur en espagnol sur la page de droite. Le manuscrit indique un début d'écriture au 22 mai 1558 à la fin du premier paragraphe du premier chapitre intitulé *Los primeros cuatro soles cosmogónicos*. Selon Rafael Tena la fin du manuscrit mentionne la date nahuatl de « quatre maison » (*nahui calli*) qui correspond à 1561, la rédaction du texte se situant probablement entre ces deux dates. Le titre la *Leyenda de los soles* a été attribué au texte par Francisco Del Paso y Troncoso en référence au début de l'œuvre qui raconte la légende des quatre premiers soleils cosmogoniques. L'auteur n'est pas identifié mais il s'agit sans doute d'un des collaborateurs indiens de Sahagún. Le texte se divise en six parties ; l'auteur aborde d'abord la légende des quatre soleils et le thème de la création de l'humanité avant de narrer, en troisième partie, le mythe de la création du cinquième soleil.

Dans cette version (**annexe 3**), le cinquième soleil porte le nom correspondant à la date à laquelle il est lié : « Quatre Mouvement » (*nahui ollin*) et la légende raconte comment Nanahuatl s'est jeté dans les braises du foyer divin à Teotihuacan et comment il est devenu soleil. Les dieux créateurs, Tonacateuctli et Xiuhteuctli, désignèrent Nanahuatl comme gardien du ciel et de la terre ; ce dernier ne comprend pas puisqu'il se considère comme un pauvre malade. Les dieux Tlalocanteuctli et Nappateuctli ordonnent la même chose à Nahui Tecpatl (« Quatre Silex »), qui sera par la suite la lune. Les deux dieux font pénitence et se baignent. Ils font des offrandes : Nanahuatl, des épines et des branches d'arbre ; Nahui Tecpatl, de l'obsidienne, des plumes précieuses, du jade. Au bout de quatre jours, Nanahuatl est enduit de plumes et de cendres et s'approche du feu tandis que Nahui Tecpatl chante parmi les femmes. Nanahuatl se précipite dans le feu, Nahui Tecpatl avance et tombe dans les cendres en emportant un aigle. Il ne parvient pas à emporter le jaguar qui reste cependant taché (nous retrouvons ici la présence d'un mythe étimologique dans le mythe cosmogonique) ni l'épervier ni le loup. Nanahuatl arrive dans le ciel, Tonacateuctli et Xiuhteuctli le baignent, l'assoient sur un trône

---

<sup>76</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002.

de plumes et lui dépose sur la tête un diadème bordé de rouge. Il devient Nahui Ollin, le soleil, mais ne se met pas en mouvement. Au bout de quatre jours, les dieux envoient l'épervier lui demander la raison de son immobilité. Le soleil répond qu'il lui faut leur sang, leur vigueur et leur service. Les dieux, contrariés par la demande, se réunissent ; Tlahuizcalpanteuctli se fâche et lui lance des flèches mais le soleil tire en retour ses flèches rouges. Finalement les dieux Titlacahuan, Huitzilipochtli, Xochiquetzal, Yappallicue, Nochpallicue renoncent à contrarier le soleil et meurent, sacrifiés, à Teotihuacan.

La lune, qui était tombée dans les cendres, avait suivi le soleil. Au moment où elle arrive aux limites du ciel, Papaztac frappe son visage avec un vase décoré d'un lapin (ou en forme de lapin) et les démons tzitzimime la couvrent de guenilles. Elle parviendra à rejoindre le ciel en fin de journée.

Cette version présente plusieurs points communs avec celle de Sahagún (il ne faut pas oublier qu'elle a probablement été écrite par un des informateurs nahuas qui travaillaient avec lui). Nous identifions (même si les noms ne sont pas les mêmes) les dieux Nanahuatl et Tecciztecatl (Nahui Tecpatl dans la *Leyenda de los soles*). Les offrandes de Nanahuatl sont plus simples que celles de Nahui Tecpatl et il semble également davantage prêt au sacrifice que son adversaire : il offre des épines et des branches alors que le dieu qui deviendra la lune offre des plumes et des pierres précieuses ; il se laisse enduire de plumes et de cendres et s'approche du feu pour s'y jeter alors que Nahui Tecpatl chante parmi les femmes. De la même façon on retrouve la thématique du sacrifice divin qui permettra la mise en mouvement du soleil ainsi que celle de la présence d'un dieu qui ne souhaite pas se sacrifier (Xolotl dans la première version et Tlahuizcalpanteuctli dans la deuxième version) mais qui ne pourra échapper à son destin. On retrouve également la présence de différents animaux qui suivent les deux dieux dans le feu sacré : un aigle et un jaguar dans la première version, un aigle, un jaguar, un épervier et un loup dans la deuxième version ainsi que la légende du lapin jeté au visage de la lune.

Cependant, comme nous le démontre Guy Stresser-Péan<sup>77</sup>, bien que présentant de nombreuses ressemblances avec le mythe raconté dans la *Historia general de las cosas de Nueva España*, certaines différences notables sont à souligner. Ainsi les deux prétendants à devenir soleil ont des dieux protecteurs : Tonacatecutli et Xiuhtecutli, qui sont des dieux du zénith et du feu pour le deuxième et qui régnaient au sommet du ciel, sont les protecteurs du futur soleil et Tlalocantecutli et Nappatecutli, qui sont des dieux de la foudre, protègent la future lune. L'attitude des dieux face au sacrifice est très différente entre les deux versions. Dans la

---

<sup>77</sup> Guy Stresser-Péan, « La légende aztèque [...], *op. cit.*, pp.3-32.

première version les dieux font le choix de se sacrifier alors que dans la deuxième version c'est le soleil qui exige leur sacrifice : il est devenu, par son attitude humble et son acte courageux, en quelque sorte supérieur aux autres dieux et a le droit d'exiger d'eux leur sacrifice pour sa mise en mouvement. Il imposera, de même, le sacrifice des humains par la suite et ces derniers devront s'y soumettre s'ils ne souhaitent pas périr dans un cataclysme comme lors des âges des quatre soleils précédents. Dans chacune des deux versions, un dieu refuse de se soumettre à ce sacrifice : pour la première version il s'agit de Xolotl qui prend la fuite. Dans la deuxième version Tlahuizcalpanteuctli privilégie une résistance plus active puisqu'il lance des flèches au soleil. Ce dernier lui envoie ses propres flèches de plumes rouges en retour, le transformant : « *porque Tlahuizcalpanteuctli era el hielo*<sup>78</sup>. » Karl Taube nous donne l'explication suivante de la transformation du dieu :

Tlahuizcalpanteuctli, dieu de l'étoile du matin et seigneur de l'aube, tire une flèche en direction du soleil pour le punir de son arrogance ; or ce trait rate sa cible, et Tonatiuh, visant à son tour l'étoile du matin, atteint son agresseur au front, ce qui a pour effet immédiat de transformer Tlahuizcalpanteuctli en Itztlacoliuhqui, dieu de la pierre et de la froidure -c'est pourquoi, lit-on, il fait toujours froid lorsque l'aube se lève<sup>79</sup>.

Cependant, ni Xolotl par sa fuite, ni Tlahuizcalpanteuctli par une résistance davantage agressive, ne parviendront à échapper à leur sort. Peu importe la version du mythe, que ce soit celle rapportée par Sahagún ou celle contée dans la *Leyenda de los soles*, les dieux devront fatalement être sacrifiés pour mettre en mouvement le soleil, ce qui entraînera de manière irrévocable, la nécessité du sacrifice humain, puisque ces derniers sont les *macehuales*, les mérités des dieux selon Jacqueline de Durand Forest : « Il incombe, désormais, aux êtres humains, les *macehualtin* ou les mérités (des dieux), d'alimenter l'astre avec l'eau précieuse *chalchiuhatl*, c'est-à-dire avec le sang et le cœur des sacrifiés<sup>80</sup>. »

Une dernière différence est à noter dans la façon dont la lune est marquée par un lapin. Les Aztèques (ainsi que d'autres peuples comme les Chinois à la période de l'Antiquité) pensaient distinguer une silhouette de lapin dans la lune et différents mythes ont permis de justifier ce fait. Dans la version de Sahagún, les dieux lancent un lapin au visage de la lune afin d'affaiblir son éclat car elle ne peut briller aussi fort que le soleil. Dans la *Leyenda de los soles*, Papaztac la frappe d'un vase décoré d'un lapin et les démons la couvrent de haillons, ce qui contraste avec les richesses offertes pour devenir soleil.

---

<sup>78</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, p. 183.

<sup>79</sup> Karl Taube, *Mythes aztèques et mayas*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 82.

<sup>80</sup> Jacqueline de Durand-Forest, *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques*, Paris, Les belles lettres, 2020, p. 177.

Nous avons, dans ces deux premiers chapitres, évoqué la légende des cinq soleils ainsi que le mythe de la naissance du soleil et de la lune dans différentes sources iconographiques précolombiennes (monuments archéologiques), témoignages incontestables de l'importance de Tonatiuh pour les Aztèques. Nous avons également présenté les versions du mythe de la naissance du soleil à Teotihuacan dans trois textes sources qui nous paraissaient essentiels à la compréhension du monde colonial en Amérique au XVI<sup>e</sup> siècle : l'œuvre de Sahagún, la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* et la *Leyenda de los soles*. En effet, ces textes proviennent de moines franciscains qui ont été en contact avec le peuple aztèque au cours du XVI<sup>e</sup> siècle : ils ont pu observer une partie de leurs coutumes, les évoquer avec eux et certainement travailler à partir de codex. De plus, ils se réfèrent directement à des sources indigènes : Sahagún a travaillé à partir de questionnaires destinés aux Aztèques et avec ses étudiants nahuas, le texte de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* a été écrit à partir d'un manuscrit pictographique indien et la *Leyenda de los soles* a été rédigée par un des collaborateurs indiens de Sahagún. Ces textes présentent différentes versions du mythe de la création du soleil et de la lune, ils ont pu être étudiés par les auteurs qui nous intéressent. En effet, Thevet (*Histoyre du Mechique*), Mendieta et Torquemada étaient tous les trois franciscains, ils ont pu avoir entre leurs mains les textes d'autres religieux de leur ordre et être en contact, pour certains, avec Sahagún (comme Mendieta) ou Olmos. Il nous a donc semblé intéressant de connaître davantage ces textes sources afin de pouvoir ultérieurement observer leurs apports dans les trois écrits qui nous intéressent. Nous allons maintenant, dans un troisième chapitre, évoquer plus précisément les trois textes présentés dans ce travail ainsi que leurs auteurs.

## CHAPITRE 3

### PRÉSENTATION DES AUTEURS TRAVAILLÉS ET DE LEURS TEXTES

Après avoir évoqué les sources possibles des auteurs des trois versions du mythe de la naissance du soleil et de la lune que nous allons étudier (*Histoyre du Mechique*, *Historia eclesiástica indiana* et *Monarquía indiana*), nous allons, maintenant, les remettre dans leur contexte (historique notamment) d'écriture. Nous nous intéresserons à l'histoire de ces textes, à leurs particularités ainsi qu'aux éléments biographiques de leurs auteurs pouvant permettre de mieux comprendre le contexte d'écriture des œuvres.

L'auteur de l'*Histoyre du Mechique* n'est pas clairement identifié. Certains chercheurs ont pu l'attribuer au frère Andrés de Olmos ; le texte, rédigé en ancien français, pouvant être une traduction plus ou moins fragmentaire et inexacte de l'œuvre en espagnol d'Olmos. Le manuscrit est signé d'André Thevet, le désignant ainsi, à défaut d'en être l'auteur, comme le dépositaire de l'œuvre.

Les auteurs des deux autres textes, rédigés en espagnol, sont clairement identifiés et le contexte d'écriture nous est connu. La *Historia eclesiástica indiana* est l'œuvre de Gerónimo de Mendieta et la *Monarquía indiana* celle de Juan de Torquemada.

Les auteurs ont plusieurs points communs. Originaires d'Europe (Espagne ou France pour Thevet), ils sont tous les quatre issus d'un milieu religieux et se sont tous intéressés au Nouveau Monde. Ils ont vécu et travaillé au XVI<sup>e</sup> siècle. Olmos, Mendieta et Torquemada sont tous les trois des missionnaires franciscains qui, malgré leur naissance en Espagne, ont vécu de longues années parmi les Amérindiens de Nouvelle-Espagne, après la conquête espagnole. Ils avaient pour mission l'évangélisation des peuples indigènes et ont partagé un même vécu. Ils ont évolué dans les mêmes milieux et leurs travaux ont pu s'influencer les uns les autres. Leurs œuvres sont imprégnées de ce vécu de religieux et leur présentation de la civilisation aztèque

truffée d'interprétations, de jugements et de considérations en lien avec leur appartenance à la religion catholique. Ces trois auteurs sont cependant universellement reconnus comme des individus ayant œuvré pour la défense des Amérindiens (dans la limite des considérations du XVI<sup>e</sup> siècle) ; ils ont été de bons observateurs de la culture du Nouveau Monde et nous permettent, grâce à leur travail, de mieux comprendre les civilisations précolombiennes. Ils ont notamment étudié l'ancienne religion aztèque et rapporté de nombreux éléments qui lui sont relatifs. Ils ont relaté différents mythes qui permettaient aux Aztèques d'expliquer des phénomènes naturels ou cosmologiques. Le mythe de la naissance du soleil et de la lune se place parmi ces mythes et nous permet de mieux comprendre la pensée des anciens Mexicains. Dans cet objectif de compréhension, il nous paraissait intéressant d'étudier et de comparer les différentes versions de ce mythe. Les témoignages qu'offrent les trois œuvres, à l'instar de ceux des sources évoquées dans la deuxième partie de notre mémoire sont précieux. Le recours à la comparaison des différentes versions du mythe nous permettra de davantage le connaître et de mieux comprendre quels en étaient les tenants et les aboutissants dans la société aztèque à la veille de la conquête espagnole.

Thevet, signataire de l'*Histoyre du Mechique*, nous offre une perspective différente. Il ne fait pas partie de l'ordre des religieux franciscains espagnols qui ont travaillé à l'évangélisation au Mexique. L'auteur est français, a peu voyagé en Amérique et pas du tout au Mexique ; le texte est en ancien français, sans doute traduit de l'espagnol. Malgré ces différences et sa provenance française, ce texte demeure un témoignage exceptionnel de la culture aztèque et sa vision du mythe de la naissance du soleil et de la lune nous offre des perspectives intéressantes d'analyse.

Dans l'ordre chronologique de publication des textes et de naissance de leurs auteurs, nous présenterons, dans un premier temps, l'*Histoyre du Mechique*. Nous évoquerons, concernant ce texte, le frère Andrés de Olmos, auteur présumé ainsi qu'André Thevet, qui a signé de son nom le manuscrit. Dans un deuxième temps, nous évoquerons le travail de réalisation et de publication de la *Historia eclesiástica indiana* ainsi que son auteur Gerónimo de Mendieta. Nous terminerons par la présentation de la *Monarquía indiana* et de son auteur Juan de Torquemada.

## I. *Histoire du Mexique*

L'*Histoire du Mexique*, texte en ancien français, a un parcours qu'il nous est actuellement difficile de reconstituer. Nous ne disposons, notamment, que de suppositions concernant son ou ses auteur(s).

Nous allons donc présenter ce texte en retraçant tout d'abord son parcours (connu ou reconstitué par les chercheurs) ainsi que ses différentes publications : la première en ancien français par Édouard de Jonghe puis, dans une deuxième partie, les traductions et analyses réalisées en espagnol.

Nous nous intéresserons ensuite, dans une troisième partie, à l'auteur supposé d'une partie de l'*Histoire du Mexique*, Fr. Andrés de Olmos.

Dans une quatrième partie, nous évoquerons le dépositaire de l'œuvre, André Thevet.

### 1. Présentation du texte en ancien français et de ses origines supposées

Rafael Tena, dans son introduction à sa traduction en espagnol de l'*Histoire du Mexique*<sup>81</sup> retrace l'histoire de ce texte, ou, du moins, les éléments dont nous avons connaissance actuellement, le parcours de l'œuvre étant très difficile à retracer dans son intégralité. L'*Histoire du Mexique* appartient au manuscrit français 19031 de la Bibliothèque Nationale de France. Ce manuscrit, de 88 folios, comporte, en première partie, la traduction française de la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández y Oviedo. L'*Histoire du Mexique* occupe les vingt dernières pages, du folio 79r au folio 88v ; il est inachevé et le chapitre XII (*De la venida de Tezcatlipoca a Tollan, y de cómo hizo huir a Quetzalcoatl*) est interrompu. Rafael Tena distingue, dans la structure du texte trois parties : Les Otomis de Texcoco et leurs voisins, les mythes cosmogoniques et la légende de Quetzalcoatl. Ces trois parties peuvent se sous diviser en onze chapitres<sup>82</sup>.

Les deux textes du manuscrit sont l'œuvre de deux calligraphes différents<sup>83</sup>. L'*Histoire du Mexique*, dans son intégralité, révèle un seul et même copiste, à l'exception de quelques détails<sup>84</sup>. Parmi ces détails, nous pouvons distinguer la calligraphie d'André Thevet, qui a apposé sa signature en haut des folios 79r et 88v ainsi qu'une correction textuelle sur le folio

---

<sup>81</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, pp. 115-122.

<sup>82</sup> *Ibidem*, pp. 121-122.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 115.

87r. Rafael Tena nous informe que le texte est fragmentaire ce qu'il déduit d'un manque d'unité dans le texte, de l'interruption du dernier chapitre et de la promesse de l'auteur de développer plus tard certains thèmes, promesse non accomplie dans l'œuvre<sup>85</sup>. Il est indiqué, sur le texte, qu'il s'agit d'une traduction d'un ouvrage espagnol : une mention « traducte de spannol » est indiquée conjointement au titre. Cette mention a été barrée mais, le fait qu'il s'agisse d'une traduction permet d'expliquer, selon Tena, plusieurs erreurs de l'auteur. Le texte original, en espagnol, n'a jamais été retrouvé, ce qui rend toute comparaison impossible<sup>86</sup>.

Nous allons maintenant nous intéresser aux auteurs du texte en français et de celui d'origine en espagnol. Le texte en ancien français est anonyme, le texte original en espagnol n'a jamais été retrouvé ; les auteurs proposés sont donc uniquement des auteurs supposés, à partir de travaux de recherche.

L'auteur du texte en ancien français est inconnu ; il a été signé par Thevet mais cet élément nous permet seulement d'affirmer qu'il l'a eu en sa possession. Édouard de Jonghe nous indique que l'auteur français en a inclus des extraits dans son œuvre majeure : *Cosmographie universelle*<sup>87</sup>. Le rapport aux sources et aux œuvres au XVI<sup>e</sup> siècle ne nous permet ni d'affirmer que Thevet est l'auteur de l'*Histoire du Mechiue*, ni d'identifier l'auteur réel de cet écrit. Selon Rafael Tena, deux possibilités existent : Thevet aurait pu traduire le texte original espagnol lui-même puis le faire copier ou il a acquis le manuscrit déjà rédigé en ancien français et l'a signé pour prouver qu'il en était le propriétaire<sup>88</sup>. Selon Tena, la seconde solution est la plus probable car Thevet a apposé sa signature sur les premier (79r) et dernier (88v) folios alors que le texte est incomplet. S'il avait été l'auteur du texte, il aurait apposé sa dernière signature à la fin de son travail et non pas sur une page inachevée.

Les travaux de Thevet ont été discrédités et ce texte est longtemps tombé dans l'oubli, jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. Dans l'article « *Histoire du Mechiue*, manuscrit inédit français du XVI<sup>e</sup> siècle », publié en 1905 dans le *Journal de la Société des Américanistes*, Édouard de Jonghe,<sup>89</sup> docteur en philosophie et lettres, précise qu'il pense le moment favorable pour publier cet écrit. Il sera le premier à le faire et ajoute une introduction ainsi que des commentaires sous forme d'annotations.

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 115-116.

<sup>86</sup> *Ibidem*, pp. 115-116.

<sup>87</sup> Édouard De Jonghe, *Histoire du Mechiue, manuscrit inédit français du XVI<sup>e</sup> siècle*, Journal de la société des Américanistes, 1905, p. 6.

<sup>88</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, pp. 116-117.

<sup>89</sup> Édouard De Jonghe, *Histoire du Mechiue, manuscrit inédit français du XVI<sup>e</sup> siècle*, Journal de la société des Américanistes, 1905.

Nous allons maintenant nous intéresser au possible auteur du texte original en espagnol. La source de l'*Histoire du Mechique* est extrêmement difficile à identifier puisque le texte n'a jamais été retrouvé. Les chercheurs ont recherché l'origine du texte en ancien français dans les écrits des missionnaires franciscains ayant œuvré au Mexique au XVI<sup>e</sup> siècle.

Édouard de Jonghe identifie le frère Andrés de Olmos comme source probable de l'ouvrage dans son introduction à la publication de l'*Histoire du Mechique* de 1905. Selon lui, le *Traité des Antiquités mexicaines* de Fr. Andrés de Olmos, aujourd'hui disparu, pourrait être identifié comme la source probable du texte en ancien français<sup>90</sup>.

En 1961, Joaquín Meade<sup>91</sup> proposera une traduction de ce texte en espagnol, annotée par Wigberto Jiménez Moreno qui remet en cause le frère Olmos en tant que source originelle. En 1965, la traduction espagnole de l'*Histoire du Mechique* par Ramón Rosales Munguía sera intégrée à l'ouvrage de Ángel María Garibay *Teogonía e historia de los mexicanos*<sup>92</sup>. C'est l'analyse du texte qui amènera Jiménez Moreno et Garibay à se poser des questions sur Olmos en tant que source de départ : certaines informations erronées ne peuvent être dues à Olmos, fin connaisseur de la langue et de la civilisation des Aztèques et l'*Histoire du Mechique* évoque des lieux visités où Olmos ne s'est jamais rendu<sup>93</sup>. Garibay, par la suite, lui attribuera cependant les premiers chapitres sur la cosmogonie aztèque ainsi que les deux derniers qui évoquent le dieu Quetzalcoatl, les autres chapitres pourraient être, selon lui, l'œuvre de Fr. Marcos de Niza qui a séjourné au Mexique<sup>94</sup>.

En 1976, Georges Baudot revient sur les difficultés à retracer l'histoire de l'œuvre<sup>95</sup>. Elles résident en l'usage du français dans la rédaction de l'écrit intitulée au départ *Histoire du Mechique traduite de spannol* et en l'absence de la source espagnole du texte à une époque où les auteurs utilisaient de manière très libre les écrits dont ils s'inspiraient. Selon Georges Baudot, c'est l'analyse du texte qui peut permettre de retrouver les sources et le contexte d'écriture. Le texte pourrait être un brouillon réalisé par André Thevet dans le cadre de la préparation de sa *Cosmographie universelle*, à l'instar d'autres textes présents dans le manuscrit conservé à la Bibliothèque Nationale de France. Ainsi, il fait référence à la ville de Paris pour illustrer ses explications sur la langue nahuatl et cette référence ne peut être que destinée à un

---

<sup>90</sup> Édouard De Jonghe, *Histoire du Mechique, manuscrit inédit français du XVIème siècle*, Journal de la société des Américanistes, 1905, p. 2.

<sup>91</sup> Joaquín Meade, *Histoire du Mechique, retraducción del francés al castellano*, memorias de la academia mexicana de la historia, 1961.

<sup>92</sup> Ángel María Garibay, *Teogonía e historia de los mexicanos*, Mexico, Editorial Porrúa, 1965.

<sup>93</sup> Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, Privat, 1976, pp. 198-199.

<sup>94</sup> *Ibidem*, pp. 198-199.

<sup>95</sup> *Ibidem*, pp. 197-204

lectorat français<sup>96</sup>. Thevet, à la manière des écrivains de son époque, ne fait pas part des sources de ses écrits, peut parfois se les attribuer et les justifier par son expérience des voyages. Georges Baudot suppose que les sources de l'*Histoire du Mexique* résident dans les manuscrits pictographiques que Thevet a possédés comme le *Codex Mendoza*. De la même manière, Thevet a pu posséder des écrits d'Olmos et certains thèmes sont, selon Baudot, caractéristiques de ce dernier :

Dès le premier chapitre de l'*Histoire* un thème surprend : l'origine texcocane de l'homme, dans une version caractéristique que Mendieta, Torquemada et Zorita ont unanimement reconnue être unique et propre aux travaux d'Olmos. L'*Histoire* développe ici ce que les utilisateurs de la *Suma* ont résumé comme une variante très particulière des codex texcocans exploités par Fray Andrés [...] Il en va de même pour cet autre apport original d'Olmos dans la relation des traditions mexicaines, et qui a trait à l'existence des géants aux temps archaïques. La *Suma* en faisait état. La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* aussi. L'*Histoire du Mexique* ne manque pas de le mentionner à deux reprises.<sup>97</sup>

Jean Rose, dans *La légende des Soleils*<sup>98</sup>, propose une version en français moderne de l'*Histoire du Mexique* à partir de la version d'Édouard de Jonghe. Cette version comporte des notes explicatives ainsi qu'une introduction qui évoque l'histoire aztèque et revient sur les origines du texte.

En 2002, Rafael Tena<sup>99</sup> publie dans son ouvrage *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, une présentation bilingue de trois textes importants évoquant les mythes des anciens Aztèques : un en espagnol, un en français et un en nahuatl. L'écrit français est l'*Histoire du Mexique*, traduit en espagnol. Cette traduction est commentée et précédée d'une introduction<sup>100</sup>. L'auteur revient sur la possibilité que les écrits d'Olmos constituent la source espagnole du texte. Mendieta écrit avoir utilisé le travail d'Olmos pour la rédaction de la *Historia eclesiástica indiana*. Par l'examen de l'œuvre de Mendieta, Tena indique qu'il est possible de savoir que le contenu de la *Suma* de Olmos (sorte de résumé du *Tratado de las antigüedades*, disparu avant que Mendieta ne puisse le consulter) correspond en grande partie au contenu de l'*Histoire du Mexique* et fait la liste des thèmes communs aux deux œuvres<sup>101</sup>. Parmi ces thèmes, nous trouvons celui de Citlalinicue, mère de 1600 enfants, thème qui appartient au mythe de création du soleil dans l'*Histoire du Mexique*. Tena remarque cependant que les erreurs liées à la langue et à la culture nahuatl ne peuvent être attribuées à Olmos, elles seraient plutôt du fait du

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, pp. 199-200.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>98</sup> Jean Rose, *La légende des soleils*, Toulouse, Anacharsis, 2007.

<sup>99</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002.

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 118-121.

<sup>101</sup> *Ibidem*, pp. 118-119.

traducteur français. Il ajoute, à l'instar de Baudot, de Jimenéz Moreno ou de Garibay qu'Olmos, bien que source importante du texte en ancien français, n'en est pas la source unique<sup>102</sup>.

Malgré l'obscurité de sa provenance et son anonymat, l'*Histoyre du Mechique* est un texte majeur du XVI<sup>e</sup> siècle qui a permis de faire connaître en France le monde précolombien. Il provient probablement de sources espagnoles rédigées ou collectées par des missionnaires franciscains du XVI<sup>e</sup> siècle présents sur le territoire mexicain. Texte espagnol traduit en ancien français, la source originale de sa traduction semble désormais définitivement perdue. Il est, de ce fait, étudié en tant que source originale et a été traduit en espagnol. Nous allons maintenant évoquer les différentes traductions du texte.

## 2. *Histoyre du Mechique* : les traductions en espagnol

Édouard de Jonghe a publié, pour la première fois, le texte de l'*Histoyre du Mechique* en ancien français en 1905. Il y a adjoint une introduction ainsi que plusieurs notes pour lesquelles il a bénéficié de conseils de la part d'Eduard Seler, américaniste allemand reconnu<sup>103</sup>. L'auteur de la publication indique avoir eu l'intention, dans ses notes, de faire des rapprochements entre l'*Histoyre du Mechique* et les travaux de Mendieta et de Torquemada<sup>104</sup>.

Une première traduction en espagnol, œuvre de Joaquín Meade, a été publiée en 1961 par Wigberto Jiménez Moreno<sup>105</sup>.

Ángel María Garibay publie en 1965, *Teogonía e historia de los Mexicanos* œuvre dans laquelle il regroupe trois sources du XVI<sup>e</sup> siècle dont l'*Histoyre du Mechique*. Dans son introduction, il indique qu'il s'agit d'une version espagnole préparée par Ramón Rosales Munguía, à laquelle il a rajouté une numérotation des paragraphes ainsi qu'un lexique de termes nahuas<sup>106</sup>. Le mythe de la création du soleil est présenté en version espagnole. Le titre en ancien français « *De la creacion du soleill selon ceux de Tezcuq* » est traduit en espagnol par « *Creación del sol, según los de Tezcuco* » avec un sous titre nous permettant d'identifier le mythe comme un « *mito genésico del mundo* » c'est-à-dire un mythe des origines. Le traducteur a divisé le texte en ancien français en huit paragraphes correspondant à des unités de sens.

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>104</sup> Édouard De Jonghe, *Histoyre du Mechique, manuscrit inédit français du XVI<sup>e</sup> siècle*, Journal de la société des Américanistes, 1905, p. 7.

<sup>105</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, p. 122.

<sup>106</sup> Ángel María Garibay, *Teogonía e historia de los Mexicanos*, México, Porrúa, (1965), 1973, p. 14

Certains noms de dieux ont été corrigés : « Citlaline », au paragraphe 153 est traduit par « Citlalicue », et « Izpatl » au paragraphe 156 devient « Itzpapalotl » par exemple.

En 2002, Rafael Tena sera l'auteur d'une nouvelle traduction en espagnol du texte en ancien français<sup>107</sup>. Nous nous sommes questionnés sur les points d'appui de Tena. L'auteur a probablement travaillé à partir de l'œuvre en ancien français puisqu'il indique avoir effectué la paléographie du texte original en utilisant un microfilm du manuscrit original prêté par Marc Thouvenot<sup>108</sup>. Il reproduit, dans son ouvrage, le texte original à partir de son propre travail de paléographie. Tena a utilisé comme sources la version de De Jonghe ainsi que les traductions de Joaquín Meade et Ramón Rosales Munguía puisqu'il les indique en références dans son ouvrage<sup>109</sup>. Nous retrouvons également les traces de son usage de la traduction publiée par Garibay en 1965 dans la traduction en espagnol de Tena. Effectivement, le nom du dieu, père de Nanahuatl, Izpatl, pose problème à Édouard de Jonghe<sup>110</sup>. Rosales Munguía résout le problème en traduisant ce nom par Itzpapalotl<sup>111</sup>, divinité féminine du Nord et des Chichimèques dont le nom nahuatl signifie « papillon d'obsidienne »<sup>112</sup>. Tena choisira de traduire « Izpatl » par « Itzpatl » en indiquant en note qu'il pourrait s'agir de Itzpapalotl mais que cependant ce nom correspond à celui d'une déesse et non pas à celui d'un dieu comme on pourrait le supposer pour le père de Nanahuatl<sup>113</sup>. Cette traduction, accompagnée de la note, nous permet de supposer que le traducteur a travaillé non seulement à partir de la version originale mais aussi à partir des traductions espagnoles précédentes. Tena fait également référence à l'œuvre de Mendieta dans son introduction ; nous ne retrouvons cependant pas d'allusions aux travaux du missionnaire franciscain dans ses notes, comme cela a été le cas pour Édouard de Jonghe.

Nous avons fait le choix, pour notre travail d'analyse du mythe de la création du soleil dans l'*Histoire du Mexique*, d'utiliser la publication de De Jonghe qui a pour intérêt d'être la première et de faire référence aux versions de Mendieta et de Torquemada (que nous analyserons également par la suite). Nous utiliserons également la paléographie et la traduction

---

<sup>107</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>109</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, p. 122.

<sup>110</sup> Édouard De Jonghe, *Histoire du Mexique, manuscrit inédit français du XVI<sup>e</sup> siècle*, Journal de la société des Américanistes, 1905, note 6 p. 30, l'auteur se demande s'il s'agit d'une altération de « *itzpatli* » ou « *ixpatli* », nom signifiant « plante médicinale » en nahuatl.

<sup>111</sup> Ángel María Garibay, *Teogonía e historia de los mexicanos*, Mexico, Porrúa, (1965), 1973, p. 14

<sup>112</sup> Jacqueline de Durand-Forest, *Les Aztèques*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 132.

<sup>113</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, p. 153.

de Tena qui nous semblent particulièrement intéressantes par la mise en perspective qu'elles peuvent offrir par rapport au texte d'origine publié par De Jonghe<sup>114</sup>.

En conclusion, le texte *Histoyre du Mechique* est une œuvre anonyme dont il est difficile de reconstituer l'histoire. De nombreux chercheurs l'ont analysée ; plusieurs traductions en espagnol en ont été faites. Sa différence par rapport aux autres textes du XVI<sup>e</sup> siècle relatant la mythologie aztèque réside surtout dans le fait qu'elle est rédigée en ancien français et donc, à destination d'un lectorat français. L'analyse du texte et sa comparaison avec des travaux des missionnaires religieux ont cependant permis d'identifier comme source essentielle (pour la partie mythologique particulièrement) le frère franciscain espagnol Andrés de Olmos. Il est également nécessaire de tenir compte de l'empreinte de Thevet sur ce texte qu'il a, de source sûre, possédé et utilisé à son propre compte. Nous allons donc maintenant présenter les biographies du frère Olmos, source présumée du texte original pour la partie cosmographique qui nous intéresse et de Thevet, possesseur du manuscrit. Les textes du XVI<sup>e</sup> siècle sur lesquels nous travaillons sont effectivement le reflet de la vision de leurs auteurs sur la culture nahuatl et il est indispensable d'en savoir plus sur leurs auteurs afin de mieux comprendre certains éléments des textes.

### **3. Fr. Andrés de Olmos, auteur présumé du texte (dans sa version espagnole, pour la partie cosmographique)**

Le religieux franciscain Fray Andrés de Olmos est né vers 1480 en Espagne et mort vers 1568 ou 1571 à Tampico, en Nouvelle-Espagne. Bien que plus âgé que Thevet, Mendieta ou Torquemada, il reste leur contemporain ; il a pu les inspirer voire côtoyer au Mexique Mendieta. Georges Baudot le présente comme l'initiateur<sup>115</sup> : il est à la tête des premières recherches ethnographiques entreprises en Nouvelle-Espagne par les moines franciscains. Mendieta l'a qualifié de : «*fuelle de donde todos los arroyos que de esta materia han tratado, emanaban.*<sup>116</sup>» Nous connaissons peu de choses de son enfance et de sa vie avant son départ pour le Mexique. Georges Baudot explique dans son ouvrage *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine*, qu'Olmos s'est révélé peu prolixe sur son passé et que les informations connues sur son existence proviennent principalement de la

---

<sup>114</sup> Infra, chapitre 4, partie I.

<sup>115</sup> Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine*, Toulouse, Privat, 1976, pp. 119-151 (chapitre 3).

<sup>116</sup> Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, Atlas, 1973, p. 48 (prologue du livre II).

*Historia eclesiástica* de Mendieta<sup>117</sup>. Il naît vers 1480, à Oña (près de Burgos), dans une famille chrétienne et grandit à Olmos auprès de sa sœur aînée qui pourvoit à son éducation. Il préférera le nom d'Olmos à celui d'Oña au moment d'entrer en religion, ce qui prouve l'importance de cette existence auprès de sa sœur à ses yeux. Sa jeunesse, dans un milieu probablement aisé, est consacrée aux études juridiques<sup>118</sup>. Toujours selon Georges Baudot, d'après Mendieta, c'est vers l'âge de vingt ans qu'Olmos entre en religion et rejoint l'ordre des franciscains à Valladolid. C'est dans ce contexte qu'il va être amené, toujours selon les dires de Mendieta, à assister en 1527 Fr. Juan de Zumárraga, dans une opération de lutte contre la sorcellerie en Biscaye au Pays Basque. En ce début de période de la Renaissance, la sorcellerie connaît un regain important en Espagne et les compétences d'Olmos en matière de démonologie et de sorcellerie semblent être reconnues par ses supérieurs<sup>119</sup>. Cette spécificité ne sera pas sans conséquence sur son travail au Mexique : « Il reste que cette spécialisation d'Olmos, préalable à son œuvre d'évangéliste au Mexique, devait compter pour beaucoup, plus tard, dans ses façons d'envisager les croyances et la cosmogonie de ses futurs catéchumènes indiens<sup>120</sup>. »

Fr. Juan de Zumárraga sera choisi par l'empereur Charles Quint pour devenir le premier évêque de Mexico. Fr. Andrés de Olmos, qui lui a démontré ses compétences, embarque avec lui pour le Mexique en 1528<sup>121</sup>. Sa première mission en Nouvelle-Espagne sera de retrouver Fr. Toribio Motolinía dans un territoire à la gestion compliquée, le Guatemala. Après le succès de cette mission, en 1530, environ dix ans après la conquête du Mexique, il fonde un monastère franciscain à Tepepulco, lieu de culture nahuatl important qui se situe au nord-est de Mexico<sup>122</sup>. Il commence son enquête ethnographique sur les Aztèques dès 1529 et recueille de nombreuses informations à partir de 1530 à Tepepulco et ses environs.

En 1533 également, l'évêque Sebastián Ramírez de Fuenleal lui confie la rédaction d'un ouvrage proto-ethnographique sur la société indigène nahuatl. Il est, à cette date, considéré comme un des meilleurs connaisseurs de la langue mexicaine, ce qui va lui permettre de mener son enquête sur le terrain, en communiquant avec ses informateurs dans leur langue et en déchiffrant les codex<sup>123</sup>.

---

<sup>117</sup> Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine*, Toulouse, Privat, 1976, p. 120 (chapitre 3).

<sup>118</sup> *Ibidem*, pp. 121.

<sup>119</sup> *Ibidem*, pp. 122-123.

<sup>120</sup> *Ibidem*, pp. 124-125.

<sup>121</sup> *Ibidem*, Ch III, p. 125.

<sup>122</sup> *Ibidem*, pp. 126-127.

<sup>123</sup> Christian Duverger, *L'origine des Aztèques*, Paris, Éditions du seuil, 1983, p. 33.

En 1536, Olmos travaille au collège de Tlatelolco et peut mener ses enquêtes dans un lieu réputé pour sa culture parmi les Mexicas, auprès de ses élèves nahuas, issus de la noblesse mexicaine disparue<sup>124</sup>. Il n'hésitera pas également à se déplacer vers d'autres sites pour enrichir son travail. Son ouvrage est achevé et envoyé en Espagne sans doute vers 1539 et il reprend sa mission évangélisatrice à Hueytlalpan.

Vers 1546, Olmos revient à son écrit ethnographique réalisé auparavant afin d'en rédiger un résumé, en réponse à certaines demandes qui lui auraient été faites, l'une en particulier émanant d'un évêque important, selon Mendieta : « *Y entre ellos un cierto obispo prelado a quien no podía dejar de satisfacer*<sup>125</sup>. » Georges Baudot émet l'hypothèse que cet important évêque serait le Dominicain Fr. Bartolomé de Las Casas. Le retour définitif de Bartolomé de Las Casas en Espagne est prévu pour l'année 1547. Ce dernier souhaite réunir différents matériaux afin de continuer, depuis l'Espagne, son travail de défense des droits des Indiens. Les écrits des Franciscains constitueront la source de ses œuvres et il paraît tout à fait logique que Las Casas soit désireux d'utiliser les textes d'Olmos, qui avait déjà montré son engagement en faveur des Amérindiens en 1533, en apposant sa signature en bas d'une lettre rédigée par les Franciscains et adressée à Charles Quint<sup>126</sup>.

Fr. Andrés de Olmos va continuer sur sa lancée et rédiger de nombreux ouvrages avant sa mort. Ainsi, en 1547, il rédige une grammaire du nahuatl intitulée *Arte para aprender la lengua mexicana* à laquelle il ajoute une section intitulée *Huehuetlatolli* (Discours des anciens). En 1553, il rédige le *Tratado de hechicerias y sortilegios*, ouvrage écrit en nahuatl dans l'esprit du travail entrepris en Biscaye en 1533 et dont l'objectif était d'extirper certaines croyances bien ancrées chez ses ouailles. Il ne cessera pas pour autant son travail d'évangélisation puisqu'il exercera à partir de 1555 ou 1556 dans la région difficile de la Huastèque, à Tampico notamment. C'est au monastère de Tampico qu'il mourra, âgé et malade, le 8 octobre 1568 selon Georges Baudot, le 8 octobre 1571 selon les écrits de Mendieta ou de Torquemada<sup>127</sup>.

La plupart des nombreux ouvrages écrits par Fr. Andrés de Olmos ont un seul et même but : l'évangélisation. Dans cet objectif, Olmos a tracé un portrait proto-ethnographique des civilisations mésoaméricaines. Il a également rédigé des ouvrages concernant la langue nahuatl, qu'il était nécessaire de connaître afin de pouvoir communiquer avec les Amérindiens. Olmos a également été l'auteur de textes en nahuatl écrits à partir de textes religieux occidentaux et

---

<sup>124</sup> Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine*, Toulouse, Privat, 1976, pp. 131-132 (chapitre 3).

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>126</sup> *Ibidem*, pp. 137-138.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 150.

considérés comme utiles à l’instruction religieuse des natifs du territoire mésoaméricain. Nombre de ces ouvrages ont été perdus, notamment le *Traité des antiquités mexicaines*, œuvre incontournable rédigée à la demande de l’évêque Fuenleal.

Selon Georges Baudot, les informations contenues dans la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* ainsi que certaines précisions qui proviennent de codex ou d’informateurs existant entre 1533 et 1537 mais pas au-delà, prouvent que son auteur s’est inspiré du *Traité des antiquités mexicaines* d’Olmos même si certaines approximations et les erreurs sur les mots nahuatl démontrent la négligence de l’auteur<sup>128</sup>. On peut donc supposer que la version du mythe de la naissance du soleil et de la lune à partir du sacrifice du fils de Quetzalcoatl et de celui du dieu Tlaloc pourrait avoir été inspirée du *Traité* d’Olmos. Édouard de Jonghe a vu dans l’*Histoire du Mexique*, un fragment de traduction de ce traité, notamment en ce qui concerne la cosmogonie<sup>129</sup>. Cependant, nous pouvons souligner qu’il est surprenant de constater que les deux versions du mythe dans les deux textes sont différentes alors qu’ils proviendraient tous les deux de la même source. En effet, dans l’*Histoire du Mexique*, la naissance du soleil est la conséquence du sacrifice de Nanahuaton. Fr. Andrés de Olmos ayant plusieurs interlocuteurs nahuatl, il aurait pu avoir différentes versions du mythe. Christian Duverger<sup>130</sup> évoque la fréquence des divergences, allant même parfois jusqu’à la contradiction, existant dans les récits relatant les mythes et le passé du peuple aztèque. Selon lui, ces divergences sont liées à un contexte conceptuel et culturel spécifique des Aztèques, notamment à l’hétérogénéité des traditions locales. Il est davantage intéressant, d’un point de vue anthropologique, d’en tenir compte et de procéder à une étude comparative des différentes versions d’un mythe et d’en avoir une vision davantage globale afin de mieux le comprendre plutôt que de vouloir le lisser pour en obtenir une seule et même version, ce qui peut être davantage rassurant dans la manière de penser occidentale. Nous avons souhaité, dans ce mémoire, effectuer une telle étude comparative à partir de textes coloniaux franciscains particuliers, ces derniers nous proposant un support proto ethnographique de qualité pour l’étude du mythe de la naissance du soleil et de la lune et de ses différentes versions.

Nous avons évoqué l’autobiographie de Fr. Andrés de Olmos, en tant que possible source pour l’*Histoire du Mexique*, qui pourrait être une traduction d’un fragment du *Traité des*

---

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>129</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique : manuscrit inédit du XVI<sup>e</sup> siècle », *Journal de la Société des Américanistes*, Vol.2, 1905, p. 2, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/jsa\\_0037-9174\\_1905\\_num\\_2\\_1\\_3549](https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1905_num_2_1_3549), Consulté le 16/04/2022.

<sup>130</sup> Christian Duverger, *L’origine des Aztèques*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, pp. 50-51.

*antiquités mexicaines*. Nous allons maintenant nous intéresser au possible traducteur ou, du moins, à la personne qui a eu le récit entre ses mains et y a apposé sa signature : André Thevet.

#### **4. André Thevet, signataire du manuscrit de l'*Histoire du Mexique***

André Thevet est un géographe français, né en 1516 à Angoulême et mort en 1590 à Paris. Placé par ses parents dans un couvent franciscain à l'âge de dix ans, il s'intéresse peu à la religion mais beaucoup aux livres et aux voyages<sup>131</sup>. Ses premières expéditions se dérouleront en Italie puis il partira au Levant en 1549, patronné par le cardinal Jean de Lorraine, frère du duc de Guise ; il découvrira d'abord Constantinople puis l'Égypte, la Palestine et la Syrie. À son retour, en 1554, il écrira le récit de son voyage dans son ouvrage *Cosmographie du Levant*.

Au cours des années 1555 et 1556, Thevet se rend dans le Nouveau Monde ; il ne visitera cependant pas le Mexique mais le Brésil actuel où il accompagne Nicolas Durand de Villegagnon en tant qu'aumônier. Son séjour sera bref (dix semaines) car il tombe malade peu après son arrivée et sera rapatrié. À son retour, malgré la brièveté de son séjour, il rédige son ouvrage *Les singularitez de la France Antarctique* qu'il publie à la fin de l'année 1557 et dans lequel il rend compte de ses observations. Son œuvre, illustrée de quarante et un bois gravés, évoque la faune et la flore qu'il a vu au Brésil, les indigènes qu'il a pu y rencontrer comme les Tupinamba<sup>132</sup>. Les deux ouvrages écrits à la suite de ses courts séjours hors de France sont, selon Frank Lestringant, davantage des compilations d'autres textes que le fruit de ses observations personnelles<sup>133</sup>. Cependant, ces œuvres ont eu du succès et Thevet souhaite alors se lancer dans une carrière d'écrivain géographe. Il lui faut, pour réaliser cet objectif, quitter la vie religieuse. En 1559, il est affranchi de l'ordre des franciscains et devient « cosmographe du Roy » en France.

Il gravite dans l'entourage de Catherine de Médicis et va servir Henri II puis ses trois fils, jusqu'à l'arrivée à la tête du royaume de Henri IV ; ses convictions religieuses ne lui permettant pas de garder sa charge de cosmographe, au service d'un roi protestant.

En 1560, André Thevet réside encore à Paris en tant que cosmographe du roi. Il est également le garde du cabinet de curiosités du roi dans lequel se trouvent de nombreuses

---

<sup>131</sup> Franck Lestringant, *L'histoire d'André Thevet, de deux voyages par lui faits dans les Indes Australes et Occidentales*, Disponible sur [http://editions-villegagnons.com/THEVET\\_Lestringant.pdf](http://editions-villegagnons.com/THEVET_Lestringant.pdf), Consulté le 12/04/2022, pp. 1-11.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 3.

« merveilles » du Nouveau Monde. Nous pouvons donc supposer que, bien que n'ayant pas séjourné au Mexique et très peu de temps sur le continent américain, son rôle de cosmographe du roi lui ait ouvert l'accès à différents documents qui lui ont permis de connaître davantage les civilisations indigènes présentes sur le territoire de Nouvelle-Espagne. Il a, par exemple, possédé le *Codex Mendoza* qui est le résultat de plusieurs enquêtes menées par le vice-roi de Nouvelle-Espagne afin de fournir des informations à l'empereur d'Espagne concernant les Aztèques (histoire, informations économiques et vie quotidienne) ainsi que l'*Histoire du Mexique*.

En 1566, il travaille sur une encyclopédie géographique universelle qui sera publiée en 1575 sous le titre de *Cosmographie universelle*. Son travail s'effectue en collaboration avec différents écrivains et s'inspire d'autres auteurs comme Jean-Baptiste Ramusio. Les trois derniers livres (XXI, XXII et XXIII) sont dédiés au continent américain. Cette encyclopédie géographique est rédigée en deux tomes et quatre parties, correspondant à quatre continents. L'œuvre, selon Frank Lestringant, manque de rigueur mais est intéressante de par la place réservée à l'Amérique :

Compilation brouillonne, la cosmographie universelle puise la plupart de ses informations, sur l'Afrique et l'Asie notamment, dans le recueil en trois volumes des *Navigazioni et Viaggi* du Vénitien Jean-Baptiste Ramusio. Mais elle a pour immense mérite de consacrer une part sans précédent à l'Amérique ou quatrième partie du *Monde illustré de nostre temps*<sup>134</sup>

Le livre XXI s'intéresse particulièrement aux Tupinamba du Brésil et est considéré comme particulièrement intéressant pour la connaissance des peuples amérindiens du littoral brésilien. Le livre XXII évoque les possessions espagnoles (Pérou, Antilles et Mexique) et le livre XXIII évoque la Floride, le Canada et l'archipel des Açores.

André Thevet, au moment de l'écriture de sa cosmographie ne voyage plus. Il a cependant pu avoir accès, grâce à sa charge de cosmographe, à des documents de valeur dont il pourra intégrer les données à son œuvre. Il possède notamment, parmi d'autres, le *Codex Mendoza* et l'*Histoire du Mexique*, qui lui permettront de travailler avec un « sens inattendu de la précision documentaire<sup>135</sup> ». Cependant, malgré sa curiosité vis-à-vis de l'Amérique et sa connaissance de certaines œuvres des Franciscains, il adoptera une attitude désapprobatrice vis-à-vis des Indiens d'Amérique. Il s'opposera notamment à Bartolomé de Las Casas qui dénonce les actes des conquistadors espagnols et prendra la défense de ces derniers qu'ils considèrent comme des « propagateurs de la foi catholique<sup>136</sup> ».

---

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 8.

Son travail sera discrédité par ses contemporains : il est accusé de plagiat, il est en procès avec certains de ses « scribes » qui avaient écrit une partie de ses œuvres. De plus, son admiration pour l'Espagne, alors qu'il travaille pour la royauté française, n'est pas acceptée. Selon Franck Lestringant lors de son intervention présentant André Thevet au cours du colloque « Voyageurs et images du Brésil » de 2003<sup>137</sup>, Thevet admirait les conquistadors espagnols et leurs actions sur le continent américain, notamment en ce qui concerne l'évangélisation<sup>138</sup>. Son travail sera réhabilité au XX<sup>e</sup> siècle, en particulier les apports concernant le Brésil.

André Thevet a apposé sa signature sur le manuscrit de l'*Histoyre du Mechique*, tout comme il l'avait fait sur le *Codex Mendoza*. Le recours fréquent et avéré à des scribes et à la compilation de travaux d'autres auteurs, dans l'écriture de ses œuvres, permet de dire qu'il n'a probablement pas rédigé lui-même l'*Histoyre du Mechique*. L'incertitude demeure quant à la rédaction et aux sources de l'œuvre. Nous sommes cependant certains qu'il l'a possédée.

Nous étudierons, dans la suite de notre travail, le récit du mythe de la création du soleil dans l'*Histoyre du Mechique* par une analyse comparative avec les versions du mythe de Mendieta et de Torquemada. Après avoir présenté le texte en ancien français et ses deux auteurs supposés, nous allons maintenant nous attacher au contexte d'écriture de la *Historia eclesiástica indiana* et à son auteur Jerónimo de Mendieta.

## II. *Historia eclesiástica indiana*

Nous allons, au cours de cette deuxième partie, retracer le parcours de la *Historia eclesiástica indiana*. L'histoire de l'œuvre se retrace plus aisément que celle de l'*Histoyre du Mechique*. Nous allons, dans une première partie, évoquer le parcours de l'ouvrage avant de retracer celui de son auteur Fr. Gerónimo de Mendieta dans une seconde partie.

### 1. Présentation de l'œuvre

Œuvre postérieure à l'*Histoyre du Mechique*, le contexte de rédaction de la *Historia eclesiástica indiana* nous est davantage connu que celui du texte en ancien français signé par Thevet. Tout d'abord, l'auteur n'est pas anonyme : il s'agit du moine franciscain Gerónimo de Mendieta qui l'a rédigée sur commande de son ministre général en 1571 et qui l'achève en

---

<sup>137</sup> *Ibidem*, pp. 1-11.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 8.

1596<sup>139</sup>. Il s'agit de l'œuvre principale de l'auteur dans laquelle il décrit l'histoire franciscaine de la Nouvelle-Espagne depuis le premier voyage de Christophe Colomb jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle ; il mêle à son récit des considérations politiques qui dévoilent sa pensée et sa fidélité à son ordre<sup>140</sup>.

Le manuscrit est envoyé en Espagne mais le contenu, considéré comme une critique de la colonisation, déplaît à la maison royale qui refuse sa publication. En plus de décrire les événements qui se sont déroulés depuis la conquête, Mendieta critique l'attitude des fonctionnaires espagnols et leur manière de gérer la colonie mexicaine. Il interpelle le roi sur le sort des Amérindiens, sur l'exploitation qu'ils subissent et sur la misère dans laquelle ils vivent<sup>141</sup>. Malgré son absence de publication, l'œuvre a été utilisée par d'autres Franciscains, à l'instar de Juan de Torquemada, qui en a recopié des fragments entiers dans sa *Monarquía indiana*. L'original ayant été envoyé en Espagne, il en existait probablement une seconde copie conservée par Torquemada. Selon José Luis Martínez : « *Debió existir una segunda copia de este manuscrito, la que Mendieta antes de morir entregó para que la imprimiese su discípulo fray Juan Bautista, y éste en lugar de cumplir el encargo, la pasó a fray Juan de Torquemada*<sup>142</sup>. »

La *Historia eclesiástica indiana* tombera ensuite dans l'oubli jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle où elle sera retrouvée, à Madrid, parmi les papiers laissés par Bartolomé García Gallardo à sa mort<sup>143</sup>. Joaquín García Icazbalceta rachète l'œuvre et l'emmène à Mexico où elle sera publiée en 1870, pour la première fois. Le texte de Mendieta sera réédité plusieurs fois par la suite (en 1945, 1971, 1973, 1980 puis en 1997 par le « *Consejo Nacional para la Cultura y las Artes* » avec une étude de Antonio Rubial García). Il est actuellement conservé dans la collection latino-américaine de l'université du Texas, à Austin, aux États-Unis<sup>144</sup>.

Le manuscrit conservé à l'université d'Austin se compose de 336 feuilles agrémentées de dix illustrations. L'ouvrage se compose de cinq livres, divisé en 232 chapitres<sup>145</sup>. Le premier livre traite de l'arrivée de Colomb et de l'introduction de la foi chrétienne dans les premiers

---

<sup>139</sup> Anne Joyeux, « Frontières ecclésiastiques : l'avancée franciscaine dans l'œuvre de Gerónimo de Mendieta (1569-1596) », *HispanismeS en ligne, hors-série n°4*, 2022, Disponible sur <https://journals.openedition.org/hispanismes/13798?lang=es>, Consulté le 27/11/2023.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>141</sup> María de Lourdes Ibarra Herrerías, « Jerónimo de Mendieta », *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española*, México, 2012, pp. 795-826, Disponible sur [https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317\\_02\\_02/historiografia.html](https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_02_02/historiografia.html), Consulté le 27/11/2023, p. 807.

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 808.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 807.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 807.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 808.

territoires découverts. Le deuxième évoque les rites et coutumes des Amérindiens. Le troisième traite de l'introduction de la foi chrétienne auprès des Indiens de Nouvelle-Espagne, de leur conversion et de la construction des premières églises. Le quatrième évoque les évolutions de cette conversion à la foi chrétienne ; il fait l'éloge des Indiens, de leur créativité et de leurs capacités à apprendre. Le cinquième et dernier livre expose la vie et l'œuvre d'un certain nombre de religieux qui ont travaillé comme évangélistes en Nouvelle-Espagne et dont l'importance est soulignée par l'auteur<sup>146</sup>.

Mendieta, grand érudit, s'inspira de nombreuses sources afin de réaliser son *Historia*. Comme nous le dit María de Lourdes Ibarra Herrerías<sup>147</sup>, il prend soin d'identifier les différents auteurs dont il a consulté les écrits : Las Casas, Motolinía, Olmos, Sahagún ou les écrits de Hernán Cortés en sont quelques exemples.

Il est important de préciser que Mendieta a réalisé son ouvrage dans un contexte compliqué et qu'il souhaite le dénoncer<sup>148</sup>. L'enthousiasme des premiers religieux et leur confiance dans les possibilités d'évangélisation des Indiens s'étaient taris. Des doutes apparaissaient concernant l'évangélisation des Amérindiens et des conflits opposaient les religieux, dont la mission première était l'évangélisation, et les colonisateurs qui étaient venus dans le but de s'enrichir et d'exploiter les ressources humaines et matérielles de Nouvelle-Espagne. L'influence des ordres missionnaires franciscains est remise en question au cours de cette seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle non seulement par les laïcs dans un intérêt économique mais également par les autres ordres religieux (les Dominicains et les Augustins) et le clergé séculier qui vont revendiquer une place dans l'évangélisation en Nouvelle-Espagne. Selon María de Lourdes Ibarra Herrerías,

*Mendieta toma una posición crítica hacia la actitud de los españoles, en general ; de algunos funcionarios, en particular, en cuanto a la forma en que se gobierna la colonia. Señala conflictos entre las diferentes jurisdicciones, llega incluso a recordar al rey, sin culparlo abiertamente, el gran compromiso adquirido con Dios sobre el destino de los nuevos súbditos. Denuncia la explotación de que son objeto los indios, su disminución, la tibieza de la justicia [...]*<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, Biblioteca virtual universal, Disponible sur <https://biblioteca.org.ar/libros/131289.pdf>, Consulté le 27/11/2023.

<sup>147</sup> María de Lourdes Ibarra Herrerías, «Jerónimo de Mendieta», *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española*, México, 2012, pp. 795-826, Disponible sur [https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317\\_02\\_02/historiografia.html](https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_02_02/historiografia.html), Consulté le 27/11/2023, p. 809.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 818-826.

<sup>149</sup> *Ibidem*, pp. 795-826.

Anne Joyeux considère que les écrits de Mendieta -dont la *Historia eclesiástica indiana*- expriment sa pensée politique et vont bien au-delà d'un simple travail de description de l'histoire de la conquête depuis Christophe Colomb jusqu'à la période contemporaine de l'auteur. Les textes de Mendieta :

mettent en lumière non seulement la complexité de l'évolution territoriale de la province, mais aussi la vision particulière de ce religieux qui observe son époque et propose des solutions pratiques tout en défendant les intérêts de son ordre. Alors que ces documents semblent à première vue purement informatifs, ils sont en fait de précieux outils qui servent les revendications de l'ordre franciscain et visent à asseoir sa légitimité en tant que fondateur de la mission évangélisatrice de cette région.<sup>150</sup>

Le lien entre la personnalité de Mendieta et son œuvre est donc un élément clé permettant de mieux comprendre ses écrits. Nous allons maintenant, à travers la biographie de Mendieta, exposer la construction de sa personnalité et sa pensée concernant les Amérindiens, la politique de la colonisation et son ordre religieux.

## 2. L'auteur, Fr. Gerónimo de Mendieta

Fr. Gerónimo de Mendieta est particulièrement connu en tant que chroniqueur, notamment pour son ouvrage *Historia eclesiástica indiana*. Il évoque, dans ses écrits, non seulement les coutumes aztèques, à l'instar des autres Franciscains, mais aussi la conquête espagnole ainsi que la vie et le travail des religieux franciscains qui l'ont précédé (Fray Andrés de Olmos par exemple). Né vers 1525, dernier d'une importante fratrie de quarante enfants issus des trois mariages de son père, nous savons peu de choses de la jeunesse de Mendieta hormis son entrée très jeune dans la vie religieuse<sup>151</sup>. Il intègre l'ordre des franciscains en 1545, à l'âge de vingt ans, et part pour le Mexique en 1554 parmi un groupe de trente religieux. Il apprend rapidement le nahuatl au couvent de Xochimilco et participe à l'évangélisation des Amérindiens. Il est curieux de noter que, comme nous l'apprend Joaquín García Icazbalceta, il éprouvait des difficultés à prêcher en langue castillane, alors que l'utilisation du nahuatl pour s'exprimer ne lui posait aucun problème<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> Anne Joyeux, « Frontières ecclésiastiques : l'avancée franciscaine dans l'œuvre de Gerónimo de Mendieta (1569-1596) », *HispanismeS en ligne, hors-série n°4*, 2022, Disponible sur <https://journals.openedition.org/hispanismes/13798?lang=es>, Consulté le 27/11/2023, p. 3.

<sup>151</sup> María de Lourdes Ibarra Herrerías, « Jerónimo de Mendieta », *op. cit.*, pp. 795-826.

<sup>152</sup> *Ibidem*, pp. 796.

Il a vécu, lors de cette première période d'apprentissage et d'observation, dans différents couvents, notamment celui de Tlaxcala, à la même époque qu'un autre chroniqueur franciscain important, Motolinía, qui sera pour lui à la fois un maître et un ami<sup>153</sup>.

De 1556 à 1562, il réside et travaille au couvent de Toluca. Il entreprend alors un travail d'évangélisation non seulement des Nahuas dont il maîtrisait la langue mais aussi des Matlatzincas avec qui il communiquera à l'aide d'un interprète et en utilisant des représentations imagées des notions essentielles du catholicisme<sup>154</sup>. Vers 1557, il est à l'origine de la fondation du village de Calimaya, ce qui va provoquer un conflit majeur au sein du clergé<sup>155</sup>. Suite à ce conflit, il rédige d'importants courriers destinés au père commissaire général de son ordre, le frère Francisco de Bustamante et au roi d'Espagne Philippe II, dans lesquels il n'hésite pas à exprimer ses opinions concernant la gestion de la Nouvelle-Espagne et des natifs des territoires conquis<sup>156</sup>. Il a pour objectif d'informer le Conseil des Indes, le roi et les autres détenteurs du pouvoir de la situation compliquée rencontrée à cette période dans les territoires conquis : conflit, désaccord, luttes pour le pouvoir. Il dénonce l'exploitation des Indiens par des colons prêts à tout dans leur propre intérêt et le manque d'autorité de la vice-royauté et des administrations espagnoles en Nouvelle-Espagne. Il met le roi face à ses responsabilités, lui propose des solutions pour améliorer la situation et rétablir l'autorité de la vice royauté, il lui demande de faire davantage confiance aux ordres religieux pour l'évangélisation des Indiens<sup>157</sup>. Il nous semble important de souligner que, sous le règne de Philippe II, l'arrivée des Jésuites et l'expansion du clergé séculier indépendant des ordres monastiques va modifier la situation en Nouvelle-Espagne, notamment pour les peuples autochtones. Le clergé séculier va davantage favoriser les comportements coloniaux et l'exploitation des Amérindiens dans la gestion des encomiendas. Les ordres missionnaires comme les Franciscains verront leur influence diminuer et leurs actions en faveur de la population native seront qualifiées d'indigénisme<sup>158</sup>.

À partir de 1564, Mendieta devient secrétaire de Fr. Diego de Olarte, devenu provincial puis de Fr. Miguel de Navarro qui lui succédera<sup>159</sup>. Il suit ce dernier appelé en Europe, à Paris, pour représenter l'ordre franciscain puis se rend ensuite en Espagne. Avant son retour sur le

---

<sup>153</sup> Luis González Cárdenas, « Fray Jeronimo de Mendieta, Pensador politico e historiador, » *Revista de historia de América* n°28, 1949, pp. 331-376, Disponible sur [https://www.jstor.org/stable/20137857?read-now=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/20137857?read-now=1#page_scan_tab_contents), Consulté le 14/09/2023.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> Maria de Lourdes Ibarra Herrerías, «Jerónimo de Mendieta», *op. cit.*, pp. 795-826.

<sup>157</sup> *Ibidem*, pp. 795-826.

<sup>158</sup> Raphaël Carrasco, *L'Espagne classique 1474-1814*, Paris, Hachette, 1992.

<sup>159</sup> Luis González Cárdenas, « Fray Jeronimo de Mendieta, [...], *op. cit.*, pp. 331-376.

continent américain, le père Cheffontaines lui demande d'écrire une chronique évoquant le travail d'évangélisation des Franciscains. Il choisit, pour accomplir sa mission le couvent de Tlatelolco qui dispose d'une bibliothèque d'importance ; il se procure également l'œuvre de Motolinía sur la conquête du Mexique. Il commence alors sa collecte qui lui servira ensuite pour l'écriture de la *Historia eclesiástica indiana*. Il se rend d'abord au monastère de Xochimilco puis à Tlaxcala. Durant cette période, il est particulièrement estimé au sein de son ordre ; il est notamment chargé de rédiger des documents au nom de la province et de lettres destinées à des hauts personnages. Il est également bien considéré par le vice-roi du Mexique Enríquez de Almanza puis par son successeur Luis de Velasco<sup>160</sup>.

Dans les dernières années de sa vie, Mendieta âgé et malade, poursuit la rédaction de son œuvre à partir des documents collectés depuis 1569 et de son *Memorial histórico*, rédigé en 1585, sur l'injonction du ministre général de l'ordre franciscain Fr. Francisco de Gonzaga. L'ouvrage est achevé en 1597, peu de temps avant sa mort au couvent de Mexico, en 1604, à l'âge de 80 ans environ.

Mendieta a été témoin, au Mexique de la dégradation des conditions de vie des Indiens et de leur décadence<sup>161</sup>. Les Amérindiens ont été décimés par la conquête et pas les maladies apportées d'Europe par les conquistadors. À l'époque de Mendieta, ils sont victimes de maladies et vivent sous le joug des conquérants. Ils sont moins favorables à l'évangélisation, vivent dans la misère et ont développé des pratiques addictives. Le missionnaire franciscain regrette « l'âge d'or » de l'époque des premiers évangélisateurs. Au cours de sa mission d'évangélisation, il est témoin des difficultés rencontrées par les Indiens et défend leurs droits. Sa façon de les considérer pourrait cependant être qualifiée de condescendante voire paternaliste, il les considère comme des enfants qui ont besoin d'être guidés et il propose de laisser ce tutorat entre les mains des ordres missionnaires<sup>162</sup>. Selon lui, la misère dans laquelle vivent les Amérindiens dans cette deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle est générée par la cupidité des Espagnols<sup>163</sup>. Il dénonce les abus dans ses lettres, ce qui va s'ajouter aux lettres d'autres défenseurs (comme Bartolomé de Las Casas). Selon, María de Lourdes Ibarra Herrerías<sup>164</sup>, il n'hésite pas à défendre les Indiens de manière active :

*Se nos muestra como un hombre de acción dado a enfrentarse y a no rehuir conflictos; firme en la defensa de sus ideas, lo que le causó fricciones con personas que podían influir en la*

---

<sup>160</sup> *Ibidem.*, pp. 331-376.

<sup>161</sup> María de Lourdes Ibarra Herrerías, « Jerónimo de Mendieta », *op. cit.*, pp. 795-826.

<sup>162</sup> Luis González Cárdenas, « Fray Jerónimo de Mendieta, [...] », *op. cit.*, pp. 331-376.

<sup>163</sup> María de Lourdes Ibarra Herrerías, « Jerónimo de Mendieta », *op. cit.*, pp. 795-826.

<sup>164</sup> *Ibidem.*, pp. 795-826.

*política colonial, como por ejemplo algunos miembros del clero secular o con funcionarios, como el visitador don Jerónimo de Valderrama*<sup>165</sup>.

Ce positionnement de Mendieta vis-à-vis de la condition indienne et de l'attitude des conquistadors, sa critique de la gestion de la Nouvelle-Espagne par les Espagnols se ressentent dans ses écrits, notamment dans la *Historia eclesiástica indiana*. L'Espagne de Philippe II n'était pas disposée à se remettre en question comme nous avons pu le constater précédemment en présentant les déboires connus par Sahagún dont l'œuvre sera interdite de publication par la cédula de 1577<sup>166</sup>. De la même manière, l'œuvre de Mendieta qui laisse transparaître son esprit critique ne sera pas publiée, les chroniques franciscaines étant considérées à cette période, selon Georges Baudot<sup>167</sup>, comme une « arme redoutable ». Le travail de Mendieta ne sera pas perdu pour autant ; il sera reconnu et utilisé par d'autres religieux (à commencer par Torquemada qui en publie de larges extraits dès 1615) puis redécouvert et publié en 1870 par Joaquín García Icazbalceta.

Mendieta, dans la *Historia eclesiástica indiana* a souhaité témoigner du parcours de l'évangélisation depuis l'arrivée des premiers Espagnols sur le nouveau continent. Comme tous les missionnaires franciscains, son intention finale était une meilleure connaissance de la conquête afin de mieux évangéliser les Amérindiens. Sa vision de ces derniers diffère de certains de ses prédécesseurs. Bien qu'il prenne leur défense, il les infantilise et les considère comme des innocents à protéger. Les écrits de Sahagún nous semblent présenter davantage la civilisation aztèque comme une civilisation avancée et raffinée même s'il dénonce leurs pratiques religieuses. La différence de temporalité entre les deux religieux pourrait, nous semble-t-il, expliquer cette différence de vision. Lorsque Mendieta officie en tant que religieux, les Indiens sont affaiblis par la conquête, ils ont développé des attitudes addictives (à l'alcool par exemple) ; leur culture est fortement réprimée et ils sont brimés par des Européens avides de les utiliser comme main d'œuvre. Les écrits de Mendieta relatant les mythes aztèques sont parsemés de termes en lien avec le démon : selon lui, la religion aztèque montre que la faiblesse des Amérindiens en avait fait des proies faciles pour le diable.

Nous allons maintenant évoquer la *Monarquía indiana* du frère Juan de Torquemada dont nous allons également étudier la version du mythe de création du soleil.

---

<sup>165</sup> *Ibidem*, pp. 795-826.

<sup>166</sup> *Supra*, chapitre 2, partie 1.

<sup>167</sup> Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine*, Toulouse, Privat, 1976, p. 150 (chapitre 3).

### III. *Monarquía indiana*

Juan de Torquemada, auteur de la *Monarquía indiana*, écrit son œuvre quelques années après Mendieta, dans un contexte encore différent, où la situation des Indiens a encore empiré. De la même façon que pour les deux textes précédents, nous allons tout d'abord présenter, dans une première partie, l'œuvre puis, dans une seconde partie, la biographie et la pensée de son auteur.

#### 1. Présentation de l'œuvre

L'ouvrage de Juan de Torquemada, la *Monarquía indiana* est presque contemporain de celui de Mendieta puisque sa rédaction débute officiellement en 1609 même si, au fil des livres, d'autres dates peuvent apparaître (1610, 1607, 1601 et même 1591). Il sera publié à Séville en 1615 sous le titre *Los veinte i un libros rituales i monarquía indiana, con el origen i guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, del descubrimiento, conquista, etcétera*. La longueur du titre explique que l'ouvrage va rapidement être connu sous la mention seule de *Monarquía indiana*. L'œuvre est monumentale puisque, comme l'indique le titre, elle est divisée en vingt et un livres, sous-divisés en plusieurs chapitres, quand l'œuvre de Sahagún n'en compte que douze. Ces livres furent regroupés, au moment de la première publication, en trois tomes. Chacun ayant sa propre unité, le nombre de livres qu'il contient peut varier. Chaque livre est introduit par un sommaire ainsi que par un prologue qui annonce et justifie son contenu<sup>168</sup>.

Le premier tome, composé de cinq livres<sup>169</sup>, est un récit historique qui traite de l'histoire des principaux peuples indigènes jusqu'en 1612. Il évoque les premiers habitants du territoire mexicain, la fondation de villes comme Tula, l'arrivée des Mexicas, l'arrivée des Espagnols et la conquête, les premières années de colonisation. Le deuxième tome, composé de neuf

---

<sup>168</sup> Elsa Cecilia Frost, « El plan y la estructura de la obra », *Monarquía indiana*, Volume VII, Tercera edición, pp. 75-76.

<sup>169</sup> Libro I : *Trata de la creación del mundo y qué disposición tiene. De las tierras de Nueva España, y por qué se llamaron Indias, y qué gentes las poblaron al principio, y que gobiernos tuvieron.*

Libro II : *La venida de los mexicanos y sus sucesos, y el origen de los reyes y emperadores antiguos, de los tultecas, chichimecas, aculhuas y otras gentes.*

Libro III : *Las poblaciones principales del reino mexicano y su monarquía.*

Libro IV : *La conquista de México, desde el origen de don Fernando Cortés.*

Libro V : *El gobierno secular que se ha tenido de la Nueva España desde don Hernando Cortés hasta el marqués de Guadalcázar. Algunos sucesos de Filipinas, Japón, Nuevo México e Islas Salomón.*

livres<sup>170</sup>, se consacre à la culture aztèque : religion, gouvernement, lois et usages. C'est dans ce tome que nous retrouverons le récit de la création du soleil. Composé des sept derniers livres<sup>171</sup>, le troisième tome expose l'évangélisation de la Nouvelle-Espagne. Il explique l'arrivée et le travail des premiers missionnaires, justifie l'évangélisation et valorise le travail de l'ordre des franciscains dans cet objectif. Il relate la conversion des Amérindiens au christianisme<sup>172</sup>.

Elsa Cecilia Frost s'interroge sur les objectifs de Juan de Torquemada : il est l'un des derniers chroniqueurs franciscains et ce travail de recueil a déjà été fait par ses prédécesseurs<sup>173</sup>. Selon elle, peu des œuvres des Franciscains, à l'époque de Torquemada, ont été publiées. Les grands chroniqueurs de l'évangélisation franciscaine comme Olmos, Motolinía, Sahagún ou Mendieta n'ont pas vu leurs œuvres publiées de leur vivant. Certains d'entre eux se verront même censurés et leurs œuvres disparaîtront pendant plusieurs siècles. Torquemada, contrairement à eux, sera publié en 1615 ce qui permet la diffusion, en Europe, d'un témoignage consacré à l'histoire de la conquête de la Nouvelle-Espagne.

Jorge Gurría Lacroix expose les objectifs énoncés par Torquemada dans son prologue général<sup>174</sup>. Fr. Juan de Torquemada valorise le savoir apporté par l'étude et enrichi par les

---

<sup>170</sup> *Libro VI* : Trata de Dios verdadero y dioses falsos y de la idolatría.

*Libro VII* : De sacrificios católicos y gentiles y los que usaron los indios.

*Libro VIII* : De templos de fieles e infiele, y de algunos notables que hubo en el mundo.

*Libro IX* : De los sacerdotes y sacerdotisas del Nuevo y Viejo Testamento y de los gentiles. De sus colegios y viviendas, sus ornamentos y oficios de agorar. Del oficio divino e instrumentos de música y campanas.

*Libro X* : De las fiestas de católicos y gentiles, y de las que celebraban los indios ; y de cierta manera que tenían de comunión, y del arte de adivinar.

*Libro XI* : De reyes y gobierno, cuántos modos hay y cuál es el mejor. De el dictado de caballeros y cómo se daba.

*Libro XII* : De leyes, cuántas hay y cuán necesarias son, y las que usaron los indios.

*Libro XIII* : Del matrimonio, crianza de los hijos, agricultura y pastoría, oficios y sepulturas.

*Libro XIV* : De las guerras, y cómo las usaban los indios. De sus mercancías. De su color. De su condición. De plantas particulares. De un admirable pajarito. De sierras, aguas, volcanes y temblores de tierra.

<sup>171</sup> *Libro XV* : Trata de la entrada y progreso del Santo Evangelio en la Nueva España. El ejemplo de sus ministros, religiosos y algunos clérigos. De algunos indiecitos mártires. De las profecías de esta conversión.

*Libro XVI* : La administración de los divinos sacramentos. La devoción de los indios. Casos maravillosos de la Santa Cruz.

*Libro XVII* : De los oficios que los indios sabían en su antigüedad, y de los que después aprendieron. El buen natural e inclinación que tienen. Los favores que los reyes de España les han hecho.

*Libro XVIII* : El descubrimiento y sucesos de la Isla Española o de Santo Domingo.

*Libro XIX* : La fundación de las provincias de San Francisco en la Nueva España. La devoción de algunos pueblos a los ministros de San Francisco. Y algunos sucesos de la Florida, Filipina y Japón. Los obispados y obispos, conventos e iglesias de Nueva España. Comisarios y provinciales de la Provincia Santa de México. Del Santo Oficio y de algunos autos de fe. Los autores franciscanos que en la Nueva España han escrito.

*Libro XX* : Las vidas de religiosos singulares, y de gran ejemplo, de la Orden de San Francisco, que ha habido en la Nueva España, en especial en la Santa Provincia de México.

*Libro XXI* : Qué cosa es martirio, y los mártires de San Francisco que ha habido en la Nueva España y en la isla de Guadalupe.

<sup>172</sup> Elsa Cecilia Frost, « El plan y la estructura de la obra », *op. cit.*, pp. 75-80.

<sup>173</sup> *Ibidem*, pp. 71-72.

<sup>174</sup> Jorge Gurría Lacroix, « De los motivos y el método en la obra de Torquemada », *Monarquía indiana*, Volume VII, Tercera edición, pp. 87-89.

lectures. Il souhaite lui-même se consacrer à l'écriture afin d'obtenir la gloire acquise par les auteurs. De plus, il espère conserver ainsi la mémoire des faits historiques et des personnages qui ont participé à la découverte et à la conquête du Nouveau Monde, d'autant plus que ce travail de mémoire lui avait été ordonné par ses supérieurs et que les écrits de plusieurs Franciscains lui étaient parvenus. Enfin, il souhaite défendre les indigènes, à qui il a consacré tant d'années de travail au cours de sa mission d'évangélisation, et permettre à ses lecteurs de mieux les comprendre. Torquemada rappelle, par exemple, comment une décision de Charles Quint en faveur des Amérindiens ne subsiste plus qu'en un seul exemplaire dans les archives franciscaines, les colons s'étant chargés de la faire disparaître.

Elsa Cecilia Frost considère que Torquemada a souhaité se donner un rôle d'historien car il énonce, dans son prologue général son « *deseo de escribir esta monarquía e historia indiana* »<sup>175</sup>.

Il n'est pas possible d'évoquer l'œuvre majeure du frère Juan de Torquemada sans aborder la problématique liée à ses sources. Miguel León Portilla se fait le relais d'une équipe de chercheurs ayant travaillé sur ce thème dans son article *Fuentes de la monarquía indiana*<sup>176</sup>. Ces derniers ont travaillé, à partir des données du texte et en le comparant avec d'autres textes afin de réaliser une table d'analyse des sources par chapitres<sup>177</sup>. Torquemada lui-même cite ses sources, parfois de manière très vague, parfois de manière beaucoup plus précise<sup>178</sup>. Miguel León Portilla nous indique que les sources auxquelles le moine franciscain a eu accès sont extrêmement nombreuses et qu'il les a exploitées de manière rigoureuse afin d'en tirer le meilleur parti dans l'objectif de rédiger son œuvre, témoignage du monde aztèque et de la conquête, qui lui avait été commandée par ses supérieurs.

*Para elaborar la mayor parte de los dos primeros libros de la Monarquía indiana procedió el franciscano con método y rigor crítico de genuino historiador. [...] Siempre que lo estimó pertinente hizo confrontación de fuentes, tanto entre aquellas de origen español e indígena, como entre aquellas de diferentes procedencias nativas. Acopiar fuentes y analizarlas críticamente hicieron posible la ulterior interpretación, paso que lo condujo ya a la redacción de sus distintos capítulos*<sup>179</sup>.

Les sources de Torquemada concernant le Mexique sont de deux types : la documentation indigène et les écrits en espagnol. Concernant la documentation indigène, il a

---

<sup>175</sup> Elsa Cecilia Frost, « El plan y la estructura de la obra », *op. cit.*, pp. 70.

<sup>176</sup> Miguel León Portilla, « Fuentes de la Monarquía indiana », *Monarquía indiana*, Volume VII, Tercera edición, pp. 93-128.

<sup>177</sup> Collectif, « Tablas de análisis de las fuentes de todos los capítulos de los veintinueve libros », *Monarquía indiana*, Volume VII, Tercera edición, pp. 129-266.

<sup>178</sup> Miguel León Portilla, « Fuentes de la Monarquía indiana », *op. cit.*, p. 95.

<sup>179</sup> *Ibidem*, pp. 108-109.

pu avoir accès à des documents nombreux et variés : « *Comprende esta antiguas pinturas o códices indígenas ; relaciones, memoriales, anales y cantares escritos ya con el alfabeto latino pero en idioma nativo, básicamente en náhuatl*<sup>180</sup>. » Il a ainsi eu accès à des documents tels que la *Tira de la peregrinación* ou le *Codex Xolotl*. Il a également utilisé des témoignages indigènes ainsi que ses propres observations. En parallèle, il possède également, à sa disposition, de nombreuses sources en espagnol, qu'il cite régulièrement : Motolinía, Olmos, Sahagún, Mendieta, López de Gomara, Las Casas, Herrera, Acosta... Il les cite parfois de manière très précise, par des notes faisant référence à leurs œuvres, ce qui est peu usité à son époque. Certaines de ses sources étaient publiées au moment de la rédaction de la *Monarquía indiana*, à l'instar de López de Gómara (1552), Acosta (1590) ou Herrera (1601) ; d'autres non comme les travaux des Franciscains Olmos, Motolinía, Sahagún ou Mendieta<sup>181</sup>.

Nous pouvons également remarquer que bon nombre de ses sources proviennent de l'histoire de l'Église et sont bibliques et patristiques ou historiques (Antiquité, histoire de l'Espagne). Il fait de nombreuses références à la religion catholique, à son histoire et aux Pères de l'Église. Malgré leur abondance, ces sources religieuses et historiques n'ont pas été autant étudiées que les sources mexicaines.

Le travail de Torquemada a été plusieurs fois remis en cause du fait de cette utilisation de sources extrêmement variées et le chroniqueur a été accusé de plagiat. Ainsi, Joaquín García Icazbalceta a rédigé une table de correspondances entre la *Monarquía indiana* et la *Historia eclesiástica indiana*, démontrant le pillage de l'œuvre de Mendieta par Torquemada<sup>182</sup>. Cependant, les chercheurs qui ont travaillé à l'élaboration de l'édition de 1975 et effectué un travail sur les sources, considèrent que cette appréciation n'est pas totalement justifiée<sup>183</sup>. La rédaction de la *Monarquía indiana* s'est faite suite à une demande des supérieurs de l'auteur, qui souhaitaient diffuser l'histoire de la Nouvelle-Espagne ; Torquemada disposait des sources nécessaires pour écrire cette histoire et la faire connaître. Son objectif était de révéler au grand jour : « *muchos secretos de importancia, dignos de ponerse en historia*<sup>184</sup>. » De plus, il a utilisé ses sources d'une manière digne du travail d'un historien en les analysant, en les comparant (notamment les sources indigènes et espagnoles) même s'il ne les a pas citées très rigoureusement. Le lui reprocher ne semble pas réellement approprié puisqu'il travaille à la façon des auteurs de son siècle, le recours aux autres auteurs dans les écrits n'étant pas aussi

---

<sup>180</sup> *Ibidem*, pp. 96-109.

<sup>181</sup> *Ibidem*, pp. 107-116.

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>183</sup> *Ibidem*, pp. 107-116.

<sup>184</sup> Elsa Cecilia Frost, « El plan y la estructura de la obra », *op. cit.*, p.72.

réglementé au XVI<sup>e</sup> siècle qu'il peut l'être actuellement<sup>185</sup>. Elsa Cecilia Frost insiste également sur la dimension collective du travail des religieux : ils ne rédigent pas leurs écrits de manière individuelle mais travaillent ensemble pour leur ordre. Ainsi, concernant la copie effectuée par Torquemada de l'œuvre de Mendieta, elle cite l'auteur John Leddy Phelan :

*Phelan, al plantearse el problema de las relaciones entre las crónicas de los dos franciscanos, considera que nada tiene de sorprendente que Torquemada incorporara a su historia el trabajo de Mendieta, ya que no eran historiadores individuales sino cronistas de su orden, sin un sentido rígido de la propiedad intelectual [...]*<sup>186</sup>

De plus, il est possible que Torquemada ait travaillé en collaboration avec certains autres membres de son ordre ou d'autres auteurs, ce qui peut expliquer la similitude entre leurs écrits. Ainsi, Miguel León Portilla nous explique que Torquemada a été accusé de plagiat envers Alva Ixtlilxóchitl, chroniqueur métis<sup>187</sup>. En effet, certains des écrits de Torquemada sont similaires à ceux d'Alva Ixtlilxóchitl alors que la date des *Relaciones* de ce dernier est antérieure à la *Monarquía indiana*. Cependant les écrits d'Alva Ixtlilxóchitl révèlent la grande admiration qu'il avait envers le travail de Juan de Torquemada ; les deux auteurs se sont probablement connus et ont certainement travaillé ensemble à partir notamment du *Codex Xolotl* que possédait Alva Ixtlilxóchitl. Ce dernier aurait servi d'informateur à Torquemada, une de ses œuvres lui semble d'ailleurs dédiée. Les écrits des deux auteurs peuvent alors être le reflet d'une réflexion collective ce qui explique leur similitude. Enfin, il ne faut pas oublier que Mendieta, à l'image d'autres grands chroniqueurs franciscains n'a pas été publié de son vivant<sup>188</sup> ; ses œuvres étaient considérées comme subversives. La *Monarquía indiana*, approuvée par les autorités espagnoles, a permis à Torquemada de faire connaître le travail entrepris par ses prédécesseurs et, de cette façon, il a en quelque sorte mené à son terme le travail collectif d'histoire de la Nouvelle-Espagne réalisé par l'ordre franciscain. C'est pourquoi le frère Juan de Torquemada a pu apparaître comme un « *cronista de cronistas*<sup>189</sup> »

Le fait que Torquemada ait pu voir son œuvre publiée en 1615 alors que les autres chroniqueurs n'y sont pas parvenus peut poser question. Selon Georges Baudot, l'esprit de l'écrit de Torquemada, même s'il s'inspire des œuvres des précédents chroniqueurs comme Motolinía, Olmos ou Mendieta, est différent de celui de ces dernières : « Elle comportait des chapitres sur la cosmologie ou l'organisation sociale des Mexicas (tirés d'Olmos ou de

---

<sup>185</sup> Miguel León Portilla, « Fuentes de la Monarquía indiana », *Monarquía indiana*, Volume VII, Tercera edición, pp. 107-116.

<sup>186</sup> Elsa Cecilia Frost, « El plan y la estructura de la obra », *op. cit.*, p.74

<sup>187</sup> Miguel León Portilla, « Fuentes de la Monarquía indiana », *op. cit.*, pp. 100-101.

<sup>188</sup> Elsa Cecilia Frost, « El plan y la estructura de la obra », *op.cit.*, p.74.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p.73.

Motolinía), mais à titre d'illustration, de curiosité, de complément, et jamais comme l'essentiel de la substance de l'ouvrage<sup>190</sup>». De plus, l'œuvre bien que publiée seulement quelques années après l'envoi de celle de Mendieta à Séville, est parvenue en Espagne dans un contexte bien différent de celles de ses prédécesseurs. Malgré la cédule de 1577 qui interdisait toute mention et toute recherche liée à la civilisation précolombienne, Torquemada inclut dans sa *Monarquía* un certain nombre de références à cette civilisation. Cinq livres de son œuvre sont consacrés à la religion préhispanique. Selon Josefina García Quintana,<sup>191</sup> Torquemada traite d'un sujet délicat pour un Espagnol de son époque, même si, selon elle, c'était un homme de transition : « *Este es el aspecto más peligroso que trata fray Juan en su obra, terreno resbaladizo que podía hacerle caer en herejías.*<sup>192</sup>»

Cependant, en 1615, la population indienne a été décimée (par les maladies apportées par les Espagnols notamment) et la souveraineté de l'Espagne sur les terres conquises n'est plus menacée. La *Monarquía indiana*, compte tenu de ces éléments, pourra donc être publiée, malgré cette cédule. L'œuvre connaîtra une seconde édition réalisée par Andrés González de Barcia à Madrid en 1723. Entre 1969 et 1971, une équipe de chercheurs de l'UNAM (*Universidad Nacional Autónoma de México*), coordonnée par Miguel León-Portilla a travaillé à la publication d'une troisième édition. Un septième volume, ajouté aux six volumes originaux de Torquemada, intègre des commentaires et analyses des auteurs ainsi qu'une table d'analyse des sources de Torquemada<sup>193</sup>.

La vision de Torquemada concernant les Amérindiens, qui se révèle à travers la lecture de sa *Monarquía indiana*, reste humaniste : il admire la culture du peuple aztèque, l'éducation des enfants, la gestion de la société et leur sens de la religion. Cependant, selon lui, ce peuple a été perverti par le Démon qui, sous l'apparence de leurs dieux, les a trompés : on retrouve très souvent ce terme de *demonio* dans son œuvre. Il justifie la conquête par la mission d'évangélisation des Espagnols qui doivent ramener vers le Christ les « brebis égarées » que sont les Indiens de Nouvelle-Espagne<sup>194</sup>.

La *Monarquía indiana* est le fruit d'un important travail de recherche de la part de son auteur qui a consacré de nombreuses années à la collecte et à l'étude de ses sources, suite à une

---

<sup>190</sup> Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique* », Toulouse, Privat, 1976, p. 505

<sup>191</sup> Josefina García Quintana, «La visión del mundo indígena de Juan de Torquemada en la *Monarquía indiana*», *Monarquía indiana*, Volume VII, Tercera edición, pp. 389 à 418.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 396.

<sup>193</sup> Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Tercera edición, México, UNAM, 1975. Disponible sur <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/index.html>, Consulté le 30/11/2023.

<sup>194</sup> Josefina García Quintana, «La visión del mundo indígena [...]», *op. cit.*, pp. 389 à 418.

demande de ses supérieurs, révélant la considération de son ordre pour le frère Juan de Torquemada. Nous allons, à présent, étudier la biographie de ce dernier afin de mieux connaître son cadre de travail.

## 2. L'auteur, Fr. Juan de Torquemada

Fr. Juan de Torquemada, à l'instar des auteurs précédents, vit dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Cependant, au moment de sa naissance (aux environs de 1562), ses précurseurs - Thevet, Olmos ou Mendieta- ont déjà atteint l'âge de la maturité et leurs ouvrages sont en cours de rédaction. Son œuvre majeure, la *Monarquía indiana*, sera rédigée et publiée plutôt au début du XVII<sup>e</sup> siècle, sous le règne de Philippe III. Il aura connaissance du travail de ses prédécesseurs mais devra aussi tenir compte de la censure à laquelle ont été soumis leurs ouvrages.

Miguel León Portilla, dans le volume VII de la troisième édition de la *Monarquía indiana*,<sup>195</sup> déplore le manque de données concernant Torquemada et l'absence d'une biographie adéquate. Il tente d'en rédiger une à partir de sources et de témoignages qu'il a pu consulter et en s'appuyant sur des écrits d'auteurs comme Joaquín García Icazbalceta.

Torquemada déclare, dans différents écrits, son attachement à Mexico tout en précisant qu'il n'en est pas natif<sup>196</sup>. Il est né (probablement en 1562) et a vécu ses premières années dans le vieux monde, à Torquemada, en Castille. Il quitte la Castille pour la Nouvelle-Espagne à l'âge de neuf ou dix ans, en compagnie de ses parents. Il rejoint l'ordre des franciscains vers 1579, étudie dans différents couvents mexicains et se fait ordonner prêtre en 1587 ou 1588.

Il entreprend son travail de missionnaire, suite à son ordination, dans une Nouvelle-Espagne soumise au gouvernement espagnol, dont les institutions ont été consolidées et qui souhaite continuer son expansion vers le nord<sup>197</sup>. Les frères des ordres monastiques dans le Mexique central étant peu à peu remplacé par un clergé séculier, les missionnaires sont chargés d'évangéliser les Amérindiens des nouvelles régions conquises. C'est ainsi que Torquemada va être chargé, en Nouvelle-Galice, d'administrer les derniers sacrements à un groupe d'Indiens rebelles, ce qu'il va relater dans ses écrits<sup>198</sup>.

---

<sup>195</sup> Miguel León Portilla, «Biografía de Juan de Torquemada», *op. cit.*, p.10.

<sup>196</sup> *Ibidem*, pp. 18-24.

<sup>197</sup> *Ibidem*, p.25.

<sup>198</sup> *Ibidem*, pp. 25-26.

Quelques années plus tard, ses écrits permettent de le localiser à Tlaxcala<sup>199</sup>. Selon Miguel León Portilla, il y manifeste une curiosité particulière pour la culture mexicaine et « *con el entusiasmo de quien hoy llamaríamos arqueólogo espontáneo describe con detalle aquel lugar y la forma como hizo tomar allí varias medidas*<sup>200</sup>. » C'est à la même époque qu'il se rendra dans différentes autres régions centrales où il manifesterait la même curiosité. Il s'intéressera tout particulièrement à Nezahualpilli et décrira son palais de Tezcoco et ses maisons après les avoir visités. Cet intérêt peut être vu, selon Miguel León Portilla, comme démontrant les points communs entre Torquemada et les frères franciscains Olmos, Mendieta ou Sahagún dont il s'inspirera au moment de la rédaction de sa *Monarquía indiana*<sup>201</sup>.

En 1591, Torquemada est clairement identifié par Chimalpahin comme un des fondateurs de la *Cofradía de la Soledad*<sup>202</sup>. Il exerce ses missions de manière active parmi les indigènes, écrit des textes en langue mexicaine et commence à collecter toutes sortes de documents concernant l'histoire du Mexique ancien. Selon Miguel León Portilla, c'est à partir de 1591, qu'il commence à réunir la matière nécessaire à la rédaction de sa *Monarquía indiana*<sup>203</sup>. Torquemada, contrairement à d'autres chroniqueurs, est explicite concernant ses sources. Il indique ainsi avoir pu consulter des documents comme les *Codex Xolotl*, *Plotzin* ou *Quinatzin* (dénominations actuelles). À l'instar de Sahagún, il a également recherché le témoignage d'Indiens dont il cite les noms : Antonio Calmehuaca de Tlaxcala ou Melchor de Soto et Melchor de Mendoza de Tlatelolco<sup>204</sup>.

À partir de 1599, il devient gardien dans différents couvents au Mexique<sup>205</sup>. Entre 1603 et 1612, il est gardien du couvent de Tlatelolco : il dénonce la précarité de ce lieu dédié à l'enseignement du latin auprès des Amérindiens et sa décadence depuis la mort du vice-roi don Luis de Velasco. En 1604, il est témoin d'une inondation destructrice à Mexico. Il est alors chargé de la gestion de la reconstruction de différents sites religieux. Ces travaux de reconstruction lui permettront de défendre la cause des Indiens en allant revendiquer, auprès du vice-roi, un salaire adéquat pour les reconstructions et en demandant que les Amérindiens y participant soient nourris pendant toute la durée des travaux. La gestion de ces travaux ainsi que son travail de missionnaire et de gardien de couvent ne l'empêcheront pas de débiter la

---

<sup>199</sup> *Ibidem*, p.26.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p.26.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p.27.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p.28.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p.28.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p.30.

<sup>205</sup> *Ibidem*, pp. 33-34.

rédaction de la *Monarquía indiana*<sup>206</sup>. En 1609, il est nommé chroniqueur de son ordre dans l'objectif de mettre à profit ses recherches pour rédiger son œuvre majeure. Selon Miguel León de Portilla, cette œuvre est rédigée par « *referencias cruzadas*<sup>207</sup> » entre 1605 et 1612 : il rédige les différents chapitres des vingt et un livres de son ouvrage en revenant régulièrement sur les chapitres rédigés et en y insérant de nouvelles données, certains chapitres des différentes sections sont rédigés de manière parallèle.

Le chantier de reconstruction de l'église de Tlatelolco se termine en 1610<sup>208</sup>. Cependant Torquemada est accusé de violence par les Amérindiens en charge de la peinture de l'église : il les fait travailler à outrance, parfois sans salaire et les fait fouetter à la moindre erreur, punition qui a mis en danger de mort un des peintres de l'église. Une enquête est alors diligentée contre Juan de Torquemada, son dénouement restera en suspens. Miguel León Portilla ne remet pas en cause l'accusation émise à l'encontre du religieux, il se pose cependant la question de cette attitude de la part d'un missionnaire franciscain qui a démontré en d'autres occasions, être un défenseur des droits des Indiens : est-ce le signe d'un caractère passionné ou celui d'une époque durant laquelle le recours à la punition physique n'avait rien d'exceptionnel ? Suite à cet incident, Torquemada intégrera dans la *Monarquía indiana*, des chapitres dans lesquels il louera le travail réalisé par les Indiens lors de l'édification de l'église de Santiago de Tlatelolco. Torquemada résidera encore deux années au couvent de Tlatelolco pour achever la rédaction de son œuvre<sup>209</sup>. En 1612, il obtient la licence de publier son travail et se rend alors en Espagne pour la remettre entre les mains de l'imprimeur Mathias Clavijo. Torquemada entreprend son voyage de retour au Mexique en 1613, son œuvre sera imprimée à Séville en 1615.

À son retour, Torquemada est nommé provincial et réside au couvent de San Francisco à Mexico. En 1617, après un passage au couvent de Santa María la Redonda, il retourne au couvent de Santiago Tlatelolco<sup>210</sup>. Ses derniers écrits démontrent une nouvelle fois, selon Miguel León Portilla, son caractère passionné, par son positionnement ferme dans certaines polémiques concernant la nécessité de confier les missions religieuses du nouveau monde à des missionnaires formés au Mexique plutôt qu'en Espagne. Fr. Juan de Torquemada, né en Espagne, a revendiqué son appartenance au Nouveau Monde où il a grandi et s'est formé parmi les Franciscains. Il mourra en 1624 au couvent de Tlatelolco à l'âge d'environ 62 ou 63 ans.

---

<sup>206</sup> *Ibidem*, pp. 34-35.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p.35.

<sup>208</sup> *Ibidem*, pp. 36-39.

<sup>209</sup> *Ibidem*, pp. 39-42.

<sup>210</sup> *Ibidem*, pp. 42-48.

En conclusion, le frère Juan de Torquemada a été un religieux franciscain reconnu à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup> siècle, à tel point que ses supérieurs lui ont passé commande d'un récit relatant l'épopée de la Nouvelle-Espagne depuis la conquête. Il parviendra à rédiger un ouvrage conséquent et de grande envergure qui sera reconnu et publié en Espagne. Son rôle dans la diffusion de l'histoire du Mexique et de la connaissance du monde précolombien nous a amené à inclure, dans ce travail de mémoire, son récit de la création de la naissance du soleil, malgré sa similitude presque totale avec le récit de Mendieta. En effet, il nous apparaît important de prendre connaissance de l'œuvre de ce chroniqueur qui a, en quelque sorte, conclu le travail de ses prédécesseurs franciscains par sa publication. Nous évoquerons donc le mythe de création du soleil dans la *Monarquía indiana* en annexe de la partie consacrée à l'étude du récit de Mendieta dans la *Historia eclesiástica indiana*.

Nous avons présenté les trois œuvres qui relatent les versions du mythe de création du soleil que nous allons étudier par la suite. L'*Histoyre du Mechique* est un texte anonyme du XVI<sup>e</sup> siècle, en ancien français, qui nous offre une version inédite du mythe. La *Historia eclesiástica indiana* et la *Monarquía indiana*, textes en espagnol, nous présentent une même version du mythe rédigées par les frères franciscains Mendieta (pour le premier ouvrage) et Torquemada (pour le second).

Nous nous sommes intéressés aux biographies des auteurs de ces textes afin de remettre nos récits dans un contexte historique, celui de la conquête espagnole du Mexique au XVI<sup>e</sup> siècle et de l'évangélisation des Amérindiens, objectif ultime qui justifiera ces études de la civilisation précolombienne par les religieux. Nous avons inclus, dans ces auteurs, le frère Andrés de Olmos en tant que probable source des éléments mythologiques de l'*Histoyre du Mechique* et source avérée de Mendieta et de Torquemada. La biographie de Thevet trouvait également toute sa place dans cette présentation des œuvres puisque, à défaut d'être le traducteur en espagnol du texte, il l'a conservé et signé, nous permettant d'y avoir encore accès à l'heure actuelle.

Les quatre auteurs étudiés -Olmos, Thevet, Mendieta et Torquemada- ont un certain nombre de points communs : hommes de religion, ils ont tous appartenu à l'ordre des franciscains et ils se sont tous intéressés à la culture des Indiens de Nouvelle-Espagne. Le profil d'André Thevet se distingue dans le sens où il n'est pas missionnaire espagnol mais cosmographe du roi en France. Il n'a pas vécu au Mexique, parmi les Amérindiens et ne transmet pas, par ses écrits, une expérience propre. Nous pouvons plutôt voir en lui un collectionneur, grâce auquel un document précieux -l'*Histoyre du Mechique*- a été conservé et a pu nous parvenir, document en ancien français reflétant sans doute le texte initial de Fr. Andrés de Olmos.

Les trois autres chroniqueurs peuvent être qualifiés « d'hommes d'action ». Ils ont officié « sur le terrain », en Nouvelle-Espagne, auprès des Indiens. Ils se sont intéressés sous un angle particulier aux hommes et aux femmes qu'ils devaient évangéliser : leur culture, leur histoire et leurs mythes avant la conquête espagnole. Ils ont également tous développé un mode de travail qui pourrait être qualifié d'ethnographique : enquêtes sur le terrain et recherche de témoignages, collecte de documents, étude de codex préhispaniques par exemple.

Tous ont travaillé au XVI<sup>e</sup> siècle, époque qui, d'un point de vue historique, marque l'expansion de la Renaissance dans toute l'Europe, depuis l'Italie. Cette période de Renaissance se caractérise par les grandes découvertes (notamment la découverte de l'Amérique) et par le retour de la culture antique grecque et romaine dans le domaine des arts et de la littérature notamment. Il est cependant possible de se poser la question du point de vue des trois chroniqueurs : ils sont tous particulièrement attachés à la Nouvelle-Espagne, ils y ont vécu de longues années, y sont morts et se sont surtout investis dans leur mission d'évangélisation des Amérindiens et dans leurs écrits. Peuvent-ils être qualifiés d'Européens de la Renaissance ou leur travail et leur séjour prolongé sur le continent américain nous oblige-t-il à les placer dans une autre catégorie ? Sont-ils vraiment ouvertement humanistes de la Renaissance ou bien ne prolongent-ils pas le Moyen-Âge ? De la même façon, nous pouvons nous demander s'ils avaient conscience de l'impact historique de leur travail : se considéraient-ils comme des historiens, des chroniqueurs ou avant tout comme des évangélistes ?

Luis González Cárdenas nous propose quelques éléments de réponses à ces questions dans son article *Fray Jeronimo de Mendieta, Pensador Politico e Historiador*.<sup>211</sup> Selon lui, les chroniqueurs ayant travaillé en Nouvelle-Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle forment une école à part, distincte des écrivains européens de la même époque et éloignée du mouvement de la Renaissance : « [...] *El grupo que, para llamarle de algún modo, denominaremos escuela de historiadores misioneros del siglo XVI americano. Escuela que, según se sabe, hunde profundamente sus raíces en el medievo y apenas está tocada de renacentismo*<sup>212</sup>. » Selon lui, le désir de vérité, les références bibliques et les propos moralisateurs ainsi que la grande liberté prise avec les sources rapprochent les religieux écrivains de Nouvelle-Espagne des historiens européens de la même époque. Mais, malgré ces éléments, les chroniqueurs de l'Amérique du XVI<sup>e</sup> siècle ont une particularité importante qui en font un groupe à part, caractéristique du

---

<sup>211</sup> Luis González Cardena, « Fray Jeronimo de Mendieta, Pensador Politico e Historiador », *Revista de historia de América*, n°28, 1949, pp. 331-376, Disponible sur [https://www.jstor.org/stable/20137857?read-now=1#page\\_scan\\_tab\\_contents?read-now=1](https://www.jstor.org/stable/20137857?read-now=1#page_scan_tab_contents?read-now=1), Consulté le 03/11/2023.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 358.

continent sur lequel ils ont vécu et exercé. Cette particularité est le caractère ethnographique de leur œuvre, lié à leur situation de missionnaire dans un pays exotique, d'une culture très éloignée de la culture européenne ; ils ont dû expliquer et faire comprendre à leurs lecteurs une civilisation extrêmement différente de celles connues jusqu'à présent :

*Es decir, para hacer inteligible al hombre del viejo continente la historia del nuevo, fue necesario darle extensas relaciones de carácter etnográfico, por lo que las obras históricas de los misioneros pueden considerarse, en cierto sentido, como una iniciación de lo que más tarde se llamarían historias de la civilización. En ellas, las listas de gobernantes y los sucesos militares, políticos o eclesiásticos, pasan a ocupar un segundo puesto, y las ideas y las prácticas indígenas cotidianas destacan en primer plano, al lado de las descripciones geográficas<sup>213</sup>.*

Nous pouvons cependant nous demander si ces trois chroniqueurs avaient réellement conscience de la portée historique et ethnographique de leur travail. Nous avons vu précédemment que Juan de Torquemada s'était vu confiée la mission de rédiger une histoire de la colonisation de la Nouvelle-Espagne et de l'histoire de son ordre dans les territoires conquis. Il avait, dans l'utilisation de ses sources, une attitude d'historien. Cependant, les trois auteurs novo hispaniques étaient avant tout des religieux et des missionnaires et leur mission première était d'évangéliser les Amérindiens. Nous avons pu voir, dans le deuxième chapitre de ce mémoire, que la retranscription des mythes comme celui de la naissance du soleil et de la lune et le travail de recherche des premiers chroniqueurs avaient surtout pour objectif de mieux connaître les Indiens afin de mieux les évangéliser. Luis González Cardenas considère l'œuvre de Mendieta davantage comme la rédaction de ses mémoires, des événements dont il a pu être témoins, dans lesquelles il est possible de trouver des éléments de civilisation, des éléments moralisateurs et religieux, des récits exemplaires<sup>214</sup>. Mendieta avait certes conscience de « faire de l'histoire » puisqu'il effectue le choix d'intituler son œuvre *Historia eclesiástica indiana* mais il n'était pas historien au sens strict du terme. Il était avant tout missionnaire et évangéliste. Fr. Andrés de Olmos et Fr. Juan de Torquemada sont, de la même façon, des missionnaires évangélistes avant tout. Aucun des trois chroniqueurs n'a mis de côté ses missions religieuses pour se consacrer uniquement à ses recherches civilisationnelles. Leurs écrits concernant les civilisations précolombiennes et les Amérindiens ont plutôt été des ouvrages « de circonstance », liés aux conditions d'exercice de leur mission religieuse.

Les trois chroniqueurs dont nous étudions les écrits ont donc travaillé de manière inédite, dans un cadre nouveau et sont, en quelque sorte des précurseurs en matière d'ethnographie.

---

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 358.

<sup>214</sup> *Ibidem*. P. 358-363.

Nous allons maintenant nous poser la question de leur méthode de travail, dans ces conditions particulières, notamment en matière de sources. Selon Luis González Cardenas, les chroniqueurs d'Amérique du XVI<sup>e</sup> siècle poursuivent, à l'instar des auteurs européens, un objectif de vérité<sup>215</sup>. Ils sont cependant influencés par leur idéologie et choisissent leurs sources en suivant leurs affinités, sans forcément vérifier leur authenticité. Ainsi, Mendieta va préférer Motolinia ou Las Casas à d'autres sources possibles ; il leur donne plus de crédit car ils sont des religieux espagnols (même si Las Casas appartient à l'ordre des Dominicains) avec l'expérience de la Nouvelle-Espagne. Les chroniqueurs utilisent leurs sources sans souci de les citer, ils peuvent parfois recopier des passages entiers des textes de leurs prédécesseurs. André Thevet n'hésitera pas à signer le texte de l'*Histoyre du Mechique* alors qu'il est probable qu'il ne l'a pas lui-même rédigé. Seul Juan de Torquemada se distingue en citant davantage ses sources mais il n'hésitera pas pour autant à recopier des passages entiers de l'œuvre de Mendieta et à les inclure dans son ouvrage.

De plus, ces chroniqueurs étant religieux, ils vont étudier leur sujet sous le prisme de considérations religieuses et les conquérants et missionnaires espagnols sont envisagés comme les sauveurs des Indiens. Ce choix non objectif des sources et ce parti pris envers la conquête faussent en quelque sorte leur objectif de recherche de la vérité et ils interprètent les faits à leur manière, selon leur idéologie. Cette manière de travailler, cette interprétation des faits par la religion, l'influence de Dieu ou du Diable et cette liberté dans le traitement des sources nous semblent assez proches du travail mené en Europe par des écrivains du Moyen-Âge souhaitant rendre compte de l'histoire. Bernard Guenée<sup>216</sup> se pose la question de savoir s'il existe une historiographie médiévale, beaucoup d'historiens considérant qu'il n'existait, au Moyen-Âge que des narrateurs et des chroniqueurs. Il considère que la question se pose surtout sur la façon dont était considérée l'histoire au Moyen-Âge : les historiens médiévaux souhaitent relater des faits et servent d'abord la théologie et la morale. Leur interprétation de l'histoire repose principalement sur la religion, les interventions de Dieu ou du Diable, l'histoire était souvent écrite par des religieux. En cela, nous pouvons affirmer que les chroniqueurs de Nouvelle-Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle sont semblables aux auteurs de l'époque médiévale : ils ont une manière de penser davantage liée à la période médiévale qu'à l'humanisme plus caractéristique de la Renaissance. Ils ne sont pas des historiens comme on peut l'entendre actuellement mais ils se

---

<sup>215</sup> *Ibidem.*, pp. 358-363.

<sup>216</sup> Bernard Guenée, « Y a-t-il une historiographie médiévale ? », *Revue historique*, T. 258, fascicule n°2, 1977, Presses universitaires de France, Disponible sur <https://www.jstor.org/stable/40952624>, Consulté le 03/11/2023.

considèrent cependant comme tels et leur vision de l'histoire correspond à la vision historiographique médiévale.

En conclusion, nous pouvons considérer les auteurs de l'*Histoyre du Mechique*, de la *Historia eclesiástica indiana* et de la *Monarquía indiana* comme des chroniqueurs qui narrent l'histoire dont ils ont été témoins, à la manière dont on fait l'histoire en Europe. Ils ont cependant la particularité d'évoluer dans un cadre très lointain à celui de l'Europe ce qui va conditionner leur travail et leur permettre de mettre au point une manière presque ethnographique de relater les faits qu'ils ont vécu et de rendre compte de la nouvelle civilisation découverte sur le continent américain. Malgré l'imperfection de leur travail, leurs ouvrages sont pour nous une source de connaissance sur les sociétés précolombiennes et sur la colonisation. L'analyse et la comparaison de leurs différents textes nous permet de mettre en perspective les éléments culturels de la civilisation précolombienne, les mythes par exemple.

## CHAPITRE 4

### LE MYTHE DE LA CRÉATION DU SOLEIL ET DE LA LUNE DANS L'*HISTOYRE DU MECHIQUE*, LA *HISTORIA ECLESIAÍSTICA INDIANA* ET LA *MONARQUÍA INDIANA*

Il nous a semblé important, avant de travailler l'évocation du mythe de la création du soleil et de la lune, de davantage comprendre ce mythe à travers les sources essentielles que sont les versions de Sahagún, de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* et de la *Leyenda de los soles*. Nous les avons évoquées dans le deuxième chapitre. De la même manière, il était important de mieux connaître les auteurs des trois textes travaillés ainsi que le contexte historique d'écriture et les sources qu'ils ont utilisées, ce qui est le sujet de notre troisième chapitre. Il ne faut pas oublier que la vision de la société aztèque présentée dans les textes des religieux franciscains est la vision des vainqueurs, même si les auteurs (en ce qui concerne Olmos, Sahagún, Mendieta et Torquemada) ont vécu en Nouvelle-Espagne parmi les Amérindiens. Nous pouvons donc supposer que les mythes liés au soleil et à la lune, tels qu'ils sont narrés dans les trois textes de référence que sont l'*Histoyre du Mechique*, la *Historia eclesiástica indiana* et la *Monarquía indiana*, ne sont pas totalement conformes à la mythologie aztèque puisqu'ils ne proviennent pas de sources aztèques authentiques : les Aztèques n'ont pas eu d'alphabet nous permettant d'avoir accès à des sources alphabétiques précolombiennes et les manuscrits pictographiques d'avant la conquête ont été, en majorité, détruits. Certains monuments archéologiques nous permettent d'attester, en partie, de la véracité des mythes. Nous avons évoqué précédemment, au cours du premier chapitre, la « Pierre du Soleil » ou la « Pierre de Tizoc » qui nous montrent l'importance des mythes liés au soleil chez les Aztèques. Cependant, ces monuments sont peu nombreux et difficilement interprétables. Les chroniqueurs occidentaux du XVI<sup>e</sup> siècle nous offrent un témoignage et un récit des mythes d'une valeur incontestable mais, malgré leur intérêt pour la culture nahuatl ou le fait qu'ils aient été en contact avec des Indiens ayant vécu à l'époque aztèque, il est indéniable qu'ils ont dû interpréter les mythes à leur manière et à travers le prisme de leur culture. Ils ont cependant fait un effort considérable en ne les rejetant pas comme matière idolâtre qu'il est préférable de taire.

De la même manière, nous avons pu constater que les auteurs ont utilisé des sources identiques. Mais chacun des auteurs a dû les interpréter à sa manière, en fonction de sa personnalité, de son vécu, de son époque, de son lieu de vie et de sa culture. Ainsi, la vision de Thevet sera forcément différente de celle de Mendieta ou de Torquemada, d'une part parce qu'il n'a jamais vécu en Nouvelle-Espagne et d'autre part parce qu'il a davantage d'admiration pour les conquistadors espagnols que pour les Amérindiens. Mendieta et Torquemada, ayant vécu en Nouvelle-Espagne, au plus près des populations indiennes, dans le but de les évangéliser, seront davantage sensibles à la souffrance de ces dernières et aux abus des colonisateurs. La vision des trois auteurs est également liée à leur appartenance à une société européenne catholique : leur culture religieuse leur faisait ressentir toute l'horreur des sacrifices aztèques qu'ils ne pouvaient justifier autrement que par l'œuvre du Démon qui s'était emparé des indigènes.

Nous allons maintenant rechercher plus précisément les récits du mythe de la création du soleil et de la lune dans les trois textes de référence de notre mémoire.

Dans l'*Histoyre du Mechique*, le mythe de création du soleil et de la lune est évoqué dans les chapitres qui concernent les mythes cosmogoniques. Après avoir raconté la création du monde, des dieux et l'histoire des quatre premiers soleils dans les chapitres VI et VII, Thevet narre la création du soleil selon les habitants de Tezcoco dans le chapitre VIII. Ce chapitre sera suivi du chapitre IX expliquant la création du monde selon les habitants de la province de Chalco. Les deux chapitres suivants (X et XI) s'intéresseront plus particulièrement au dieu Quetzalcoatl.

Dans la *Historia eclesiástica indiana*, le livre II évoque les coutumes aztèques et notamment les mythes. Nous retrouvons la légende de la création du soleil et de la lune dans le chapitre II de ce deuxième livre, intitulé *De cómo fue criado el sol y de la muerte de los dioses*. Il est précédé d'un chapitre sur la création du premier humain (chapitre I) et suivi de plusieurs chapitres évoquant des dieux aztèques importants tels que Tezcatlipoca, Huitzilopochtli ou Quetzalcoatl.

Selon Rafael Tena, la légende de la création du soleil et de la lune est traitée de manière très similaire dans les textes de Thevet et de Mendieta : « *En efecto, no son pocos los temas comunes que el libro II de la Historia eclesiástica indiana y la Histoyre du Mechique tratan con expresiones casi idénticas*<sup>217</sup>. »

Dans la *Monarquía indiana*, le mythe de la création du soleil et de la lune est évoqué dans le chapitre XLII, du livre VI, volume III de l'édition de 1975. Il est précédé, comme dans

---

<sup>217</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, p. 119.

l'ouvrage de Mendieta, d'un chapitre sur la création du premier humain et suivi de la même manière de plusieurs chapitres évoquant les dieux Tezcatlipoca, Huitzilopochtli et Quetzalcoatl.

Nous allons, au cours de ce quatrième chapitre, étudier le mythe de la naissance du soleil et de la lune dans l'*Histoire du Mexique* dans une première partie. Puis nous évoquerons, dans une deuxième partie, les versions pratiquement similaires de la *Historia eclesiástica indiana* et de la *Monarquía indiana*.

## **I. Analyse du mythe de la création dans *Histoire du Mexique***

En ce qui concerne l'*Histoire du Mexique*, deux versions seront comparées : celle publiée par Édouard de Jonghe en 1905 et celle établie par Rafael Tena en 2002. Le texte d'Édouard de Jonghe est en ancien français ; il est agrémenté d'une introduction explicative ainsi que de notes de bas de pages. Le texte de Tena est bilingue avec sur la page de gauche une version du texte en ancien français et sur la page de droite une traduction espagnole.

Nous nous intéresserons plus particulièrement au chapitre VIII, qui relate le mythe de création du soleil et dont nous présentons, en annexes, les versions d'Édouard de Jonghe et de Rafael Tena (**annexe 4**).

Tena précise qu'il a travaillé à partir d'un microfilm du manuscrit original et que la ponctuation, l'usage des majuscules, des minuscules et des cursives ainsi que la subdivision de certains paragraphes sont de son œuvre. Dans sa traduction en espagnol, il a tenté, autant que possible, de restituer les termes en nahuatl.

Après avoir étudié le mythe, nous nous sommes particulièrement attachés à l'analyse des noms des différents dieux présentés dans le texte ; ce point de vue nous a effectivement semblé particulièrement intéressant, les versions de Mendieta et de Torquemada étant, pour leur part, beaucoup moins explicites sur les noms des dieux qui ont participé à la création du soleil ou sur la généalogie de Nanahuatl, personnage central du mythe.

### **1. Analyse du mythe de la création du soleil dans *Histoire du Mexique***

Les deux textes en ancien français sont, d'un premier abord, semblables, à quelques détails près. On peut ainsi remarquer l'absence, dans la version de Rafael Tena des accents sur la lettre « e » qui permettent de marquer, en français le son [e]. Cette absence, liée au fait que Rafael Tena soit hispanophone, pourrait suggérer un possible recours de Tena au travail de Mendieta

pour élaborer sa traduction en castillan. Tena a pu également travailler à partir de deux traductions de l'*Histoyre du Mechique* en espagnol : celle de Joaquín Meade publiée par Wigberto Jiménez Moreno avec ses annotations en 1961 et celle de Ángel María Garibay préparée par Ramón Rosales Munguía et publiée en 1965 dans *Teogonía e historia de los mexicanos*<sup>218</sup>.

Nous pouvons également remarquer quelques différences de ponctuation ; Rafael Tena expliquait, dans son introduction que la ponctuation du texte était sienne. La ponctuation rétablie, nous semble plus en accord avec la fluidité du langage. Il est possible de citer, par exemple, la phrase du texte original publié par de Jonghe: « Après ceux-ci, environ 26 ans après que le monde avoyt esté créé, et avoyt demeuré tout ce temps obscurci des ténèbres à faulte de soleill se assemblèrent troys dieux Tezcatlipuca, Ehecatl, et Citlalecue déesse, les quels ordonèrent de faire le soleill qui esclaira la terre. ». Tena a supprimé la virgule présente avant le « et » dans l'expression « et avoyt demeuré », ce qui paraît plus logique, le « et » permettant déjà de marquer la liaison. Il a, par contre, rajouté une virgule après « faulte de soleill », ce qui permet au lecteur de marquer une pause nécessaire dans la phrase. De même il a rajouté les deux points nécessaires avant l'énumération des noms de dieux Tezcatlipuca, Ehecatl et Citlalecue. La phrase modifiée par Tena au niveau de la ponctuation donne le résultat suivant : « Apres ceux-ci, environ 26 ans apres que le monde avoyt este cree et avoyt demeure tout ce temps obscurci des tenebres a faulte de soleill, se assemblerent troys dieux : Tezcatlipuca, Ehecatl et Citlalecue deesse, les quelz ordonerent de faire le soleill qui esclaira la terre. » Une dernière différence réside dans les noms des dieux et des villes, qui, dans le texte d'Édouard de Jonghe, sont écrits en italiques et pour lesquels l'usage de la majuscule en début du nom propre n'est pas systématique.

Le titre du texte « De la créacion du soleill, selon ceux de Tezcuq » nous permet de supposer que l'auteur du texte français est bien conscient qu'il existe différentes versions du mythe. Il n'est pas possible de savoir si ce titre est traduit d'un probable titre en espagnol ou s'il a été rajouté par l'auteur du texte en ancien français. Cependant, les chroniqueurs du XVI<sup>e</sup> siècle avaient très probablement conscience de la circulation de différentes versions des mythes dans l'Amérique précolombienne et du fait que la version qu'ils narraient n'étaient pas la seule et unique. Dans le cas du mythe de la naissance du soleil narré dans l'*Histoyre du Mechique*, la version est rattachée à un site géographique : la ville de Tezcuq que Tena traduit en espagnol par Tezcoco. Il s'agit donc d'une version du mythe qui existait dans une des villes les plus

---

<sup>218</sup> Rafael Tena, *Mitos e historia de los antiguos nahuas*, Mexico, Conaculta, 2022, p. 122.

influentes de l'empire aztèque, une des trois capitales de la triple alliance où résidait une partie du pouvoir impérial.

Tous les textes qui racontent la légende de la création du soleil la localisent à Teotihuacan. Il nous semble intéressant de nous attarder sur la signification du choix de cette ville, qui est légendaire pour les Aztèques<sup>219</sup>. Centre urbain de première importance au cours des premiers siècles de notre ère, bien avant l'arrivée des Aztèques dans le Mexique central, la ville perd de son importance vers l'an 650 après JC. Au moment de leur arrivée, les Aztèques sont frappés par ce qu'il reste de la splendeur de la ville et elle deviendra, pour eux, légendaire. Il s'y élève deux pyramides qu'ils nommaient pyramides du Soleil et de la Lune. Ils y situèrent alors la création de l'actuel soleil et de la lune par les dieux et leur sacrifice pour mettre en mouvement les deux astres.

À cette époque, les bâtisseurs des deux pyramides étaient entrés dans le mythe et il ne subsistait plus d'eux aucun souvenir historique. Les ruines restaient encore auréolées de prestige, mais il serait aventureux d'affirmer que leur légende d'alors correspondait à la destination prévue par leurs bâtisseurs disparus. L'archéologie moderne a montré que les bâtisseurs de Teotihuacan (dont on ignore la langue) étaient surtout adonnés au culte de la pluie, et qu'ils vénéraient aussi un vieux dieu du feu. Cependant, il n'est pas démontré que le culte du soleil et de la lune était absent parmi eux<sup>220</sup>.

Nous retrouvons, dans le récit, des éléments communs avec la version de Sahagún ou de la *Leyenda de los soles* : les dieux sont à l'origine de la création du soleil, leur objectif est de sortir la terre de son obscurité et pour cela, ils se réunissent à Teotihuacan. Les dieux présents à cette création ne portent pas les mêmes noms dans toutes les versions de la légende. Dans l'*Histoire du Mexique*, l'auteur précise que trois dieux se réunissent. Le texte publié par De Jonghe les nomme « Tezcatlipuca », « Ehecatl » et « Citlalecuc ». Il est précisé que Citlalecuc est une déesse. On peut reconnaître facilement dans les deux premiers noms, deux dieux importants pour les Aztèques : Tezcatlipuca est un dieu omniscient grâce à son miroir d'obsidienne (*tezcatl*) ; Ehecatl est le dieu du vent, il est rattaché à Quetzalcoatl. Concernant la déesse, Édouard de Jonghe précise, en note de sa reproduction du texte, qu'il s'agit d'une forme altérée du nom Citlallique, que l'on peut décomposer en « *citlallin* » (étoile) et « *icue* » (sa jupe)<sup>221</sup>. Nous constatons que le texte original présenté par De Jonghe comporte deux noms de déesses presque semblables mais qui diffèrent cependant en ce qui concerne la dernière syllabe : Citlaline, en début de chapitre, envoie ses 1600 enfants à Teotihuacan où ils meurent. Vingt-six ans après, trois dieux se réunissent à Teotihuacan, après la création du monde, dans l'objectif

---

<sup>219</sup> Guy Stresser-Péan, « La légende aztèque [...] », *op. cit.*, pp. 3-32.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>221</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique [...] », *op. cit.*, note 1 page 30.

de le sortir de l'obscurité. Parmi ces trois dieux, on trouve la déesse Citlalecuc. De Jonghe, tout comme Tena, identifie en Citlalecuc, la déesse du début du récit. Ainsi, De Jonghe nous précise en note 2 de la page 29<sup>222</sup> de sa reproduction du mythe que « Citlalicuc envoya ses 1600 enfants à Chicomoztoc ». Chicomoztoc est, pour les Aztèques, un lieu des origines. Il s'agit d'une grotte composée de sept cavernes dont sont originaires divers peuples de langue nahua, dont les Aztèques. Christian Duverger<sup>223</sup> considère Chicomoztoc comme le double, en quelque sorte d'Aztlan, terre d'origine légendaire que les Mexicas ont quitté pour entamer leur pérégrination qui les mènera vers la fondation de Mexico Tenochtitlan.

De Jonghe fait le lien entre Citlaline, Citlalecuc et la déesse Citlalicuc : les deux noms désignent une seule et même déesse. Tena, dans sa traduction en espagnol, reste sur cette même représentation puisqu'il traduit les deux noms en « *Citlalinicuc* »<sup>224</sup>. Ainsi, il traduit « Ces Indiens affirment avoir eu une déesse Citlaline » par « *Estos indios afirman haber habido una diosa Citlalinicuc* » puis, plus tard dans le texte « Tezcatlipuca, Ehecatl et Citlalecuc déesse » par « *Tezcatlipuca, Ehecatl y la diosa Citlalinicuc* ». La présence de cette déesse nous pose question. Elle est la déesse qui envoya ses 1600 enfants à Teotihuacan où ils meurent et la déesse qui, vingt-six ans plus tard se retrouvera dans la ville où ses enfants ont péri pour participer à la création du soleil et à la sortie du monde de l'obscurité. Aucun lien n'est fait, dans l'*Histoire du Méchique*, entre ces deux événements. De Jonghe précise que ce fait mythologique est rattaché à la création de l'humanité<sup>225</sup>.

De Jonghe fait référence à Mendieta et, plus précisément, au premier chapitre du livre II de la *Historia eclesiástica indiana*<sup>226</sup> au cours duquel Mendieta narre la création de l'humanité. Mendieta évoque le couple divin, Citlalatonac et Citlalicuc, qui réside dans les cieux. La déesse accouche d'un « *tecpatl* », c'est-à-dire d'un silex (symbole de fertilité chez les Aztèques) qui va être rejeté sur terre par les autres dieux. Le silex chute à Chicomoztoc et 1600 dieux en sortent alors. Leur mère refuse de les faire revenir auprès d'elle mais elle leur accorde l'autorisation de prendre des humains à leur service. Ces derniers ayant été détruits lors du cataclysme ayant détruit le quatrième soleil, Xolotl se rend aux enfers pour y chercher des os et des cendres à partir desquels, suite aux scarifications que se feront les dieux, apparaîtront un garçon puis une fille. Ce récit précède, dans l'œuvre de Mendieta, celui de la création du soleil. Il est important de préciser que, en début de chapitre, Mendieta explique que ce récit lui a été

---

<sup>222</sup> *Ibidem*, note 2 page 29.

<sup>223</sup> Christian Duverger, *L'origine des Aztèques*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, pp. 185-188.

<sup>224</sup> Rafael Tena, *Mitos e historia de los antiguos nahuas*, Mexico, Conaculta, 2022.

<sup>225</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Méchique [...] », *op. cit.*, note 2 page 29.

<sup>226</sup> Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, Madrid, Atlas, 1973, pp. 49-50.

conté par le frère Olmos, source supposée de l'*Histoire du Mexique*, voire même son auteur s'il s'agit d'un fragment du *Traité des antiquités*<sup>227</sup>. Ce fait pourrait expliquer la présence de la première phrase du chapitre VIII de l'*Histoire du Mexique* : « Ces Indiens affirment avoyr eu une déesse citlaline, la quelle envoia du ciel 1600 enfans siens à une vile nomée Teotihuacan. » Cette phrase correspond au récit d'Olmos narré par Mendieta dans le premier chapitre du second livre de son *Historia* et précède le récit de la création du soleil ; il nous permet de comprendre le lien entre cette phrase et la suite du mythe de la création du soleil dans le chapitre VIII de l'*Histoire du Mexique*. Cependant, une interrogation subsiste encore quant à la mort des 1600 enfants de la déesse : Mendieta évoque leur arrivée sur la terre ce qui va générer la création de l'humanité (en tant que serviteurs des dieux exilés) puis du cinquième soleil<sup>228</sup>. Il s'agit d'un élément essentiel, puisque le rejet de ses enfants par Citlalicue va être à l'origine de la création de l'humanité qui va peupler la terre sous le cinquième soleil. Mais, Mendieta ne fait pas référence, dans sa narration, à la mort des 1600 enfants de Citlalicue évoquée dans l'*Histoire du Mexique*<sup>229</sup>. Le texte signé par Thevet fait référence, dans le chapitre VII précédent celui de la création du soleil, à la création des humains à partir d'os d'une humanité précédente récupérés aux enfers<sup>230</sup>, comme dans le premier chapitre de Mendieta, mais l'*Histoire du Mexique* ne parle pas du silex dont a accouché Citlalicue. De plus, cette création est annoncée comme « De la seconde créacion du monde et de l'homme, de la terre et du vin. » Alors que le mythe narré par Mendieta fait référence à la création de l'humanité sous le cinquième soleil, chacun des soleils précédents ayant eu une forme d'humanité qui lui était propre. Ces confusions nous prouvent le « *carácter fragmentario* » et la « *falta de unidad e integridad* » de l'*Histoire du Mexique*, dont nous parle Tena<sup>231</sup>.

Les enfants de Citlalicue sont rejetés sur la terre, le lieu auquel ils parviennent selon Mendieta, n'est pas anodin. En effet, ils arrivent, non pas à Teotihuacan comme dans l'*Histoire du Mexique*, mais à Chicomoztoc, qui sera donc le lieu de la création de l'humanité. Mendieta introduit dans son texte le mythe préhispanique de l'origine des Aztèques qui se situe dans les sept cavernes de Chicomoztoc. Nous pouvons déjà remarquer que, la création de l'humanité se fait avant celle du soleil. Dans certaines versions du mythe, les humains sont créés pour nourrir le soleil. Dans la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta, ils sont tout d'abord créés pour être les serviteurs des dieux rejetés sur terre. Nous supposons que c'est le cas également pour

---

<sup>227</sup> Infra, chapitre 3, partie I.

<sup>228</sup> Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, Atlas, 1973, pp. 49-50.

<sup>229</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique [...] » *op. cit.*, p. 29.

<sup>230</sup> *Ibidem*, pp. 25-29.

<sup>231</sup> Rafael Tena, *Mitos e historia de los antiguos nahuas*, Mexico, Conaculta, 2022, p. 115.

*l'Histoire du Mexique* même si le récit est écourté et que le lien n'est pas directement fait entre l'arrivée des 1600 enfants de Citlallicue à Teotihuacan et la création de l'humanité. Finalement, la création du soleil modifiera profondément la situation, les dieux devront se sacrifier pour mettre en mouvement le soleil et les humains deviendront, à leur tour, serviteurs des dieux et nourriture pour le soleil par leurs sacrifices.

Les 1600 enfants de Citlallicue sont, selon Mendieta, parvenus sur terre à Chicomoztoc, lieu emblématique de la mythologie aztèque : « Chicomoztoc signifie littéralement « à l'endroit des sept grottes ». De ces sept grottes seraient sorties sept tribus auxquelles les diverses traditions accordent un rôle fondateur<sup>232</sup>. » Le mythe de la naissance du soleil et de la lune dans *l'Histoire du Mexique* situe cet événement à Teotihuacan, lieu où la déesse Citlallicue avait envoyé ses 1600 enfants<sup>233</sup>. Les deux textes n'ont donc pas la même interprétation du lieu d'arrivée des dieux. Teotihuacan est également un lieu légendaire pour les Aztèques mais il ne s'agit pas d'un site aztèque (Teotihuacan est antérieure à l'arrivée des Aztèques sur le territoire mexicain). Teotihuacan est la ville des dieux et c'est en ce lieu que ces derniers vont créer le soleil. Mendieta fait bien la distinction entre deux événements mythologiques différents : le rejet de ses enfants sur terre par Citlallicue et la création du soleil à Teotihuacan<sup>234</sup>. *L'Histoire du Mexique* semble faire un raccourci, une confusion entre ces deux événements puisque le chapitre VIII qui narre la création du soleil débute par l'envoi des 1600 enfants de Citlallicue à Teotihuacan puis enchaine sur le récit de la création du soleil vingt-six ans après. Nous pouvons nous demander si ce raccourci est une preuve de l'imprécision de *l'Histoire du Mexique* concernant les mythes aztèques, tout comme la mort supposée des 1600 enfants de Citlallicue ou si l'imprécision se situe du côté de Mendieta qui interprète le mythe différemment.

Cependant, le début du chapitre VIII de *l'Histoire du Mexique* nous montre des éléments correspondants avec le récit de Mendieta (la déesse Citlalin envoie ses enfants sur terre), ce qui pourrait révéler une source semblable pour les deux textes, peut-être Olmos puisque Mendieta le cite comme narrateur du récit de la création des humains comme serviteurs des 1600 enfants de Citlallicue dans la *Historia eclesiástica indiana*. L'ouvrage de Mendieta étant postérieur à *l'Histoire du Mexique*, il n'est pas possible que la *Historia eclesiástica indiana* soit une source directe du texte en ancien français. Il est également difficile de croire que Mendieta se soit inspiré de *l'Histoire du Mexique*. Les deux textes peuvent, par contre, avoir des sources communes.

---

<sup>232</sup> Christian Duverger, *L'origine des Aztèques*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 212.

<sup>233</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique [...], *op. cit.*, p. 29.

<sup>234</sup> Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, Madrid, Atlas, 1973, pp. 49-50.

Nous allons maintenant apporter quelques précisions sur Citlallicue identifiée comme une déesse dans l'*Histoire du Mexique*. Selon Sylvie Peperstraete<sup>235</sup>, ce nom désigne, à l'instar de nombreux autres noms, le dieu créateur Ometeotl et peut se traduire par « D'étoiles sa jupe ». Ometeotl est un dieu dual, à la fois masculin et féminin. L'*Histoire du Mexique* fait de Citlallicue une déesse et occulte la dualité du dieu. Nous pouvons nous demander quelles sources ont permis d'identifier Citlallicue comme étant à l'origine de la création du soleil, au côté de Tezcatlipoca et Ehecatl. Mendieta, pour sa part, restera évasif quant aux dieux créateurs du soleil, ils seront simplement désignés comme « *los dioses* »<sup>236</sup>. La *Leyenda de los soles* évoquait les dieux créateurs (et notamment Tonacateuctli, autre nom d'Ometeotl selon Sylvie Peperstraete) comme les personnes ayant désigné Nanahuatl et Nahui Tecpatl comme potentiels futurs soleils<sup>237</sup>. La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* nous contait que c'était le dieu Quetzalcoatl qui avait décidé de faire de son fils le soleil : « *Quiso Quetzalcoatl que su hijo fuese sol, el cual tenía a él por padre y no tenía madre*<sup>238</sup>. » Quetzalcoatl est un dieu multifacette, trop souvent présenté par le biais de ses différents affrontements avec Tezcatlipoca selon Olivier Guilhem<sup>239</sup>. Les deux dieux sont présents aux côtés de Citlallicue lors de la création du soleil dans l'*Histoire du Mexique*. Olivier Guilhem nous les présente ainsi:

Ces deux divinités s'affrontent certes mais surtout, Michel Graulich l'a démontré, alternent en tant que Soleil en fonction des cycles cosmiques. De manière significative, ils interviennent de conserve pour créer le ciel et la terre ou encore on attribue à chacun, dans des mythes différents, un rôle clef dans la conception ou la découverte du maïs et du vin d'agave. Créateurs, Quetzalcoatl et Tezcatlipoca alternent également comme transgresseurs dont les fautes provoquent le passage d'une ère à l'autre. Notre recherche a pour objectif de souligner les caractères spécifiques de ces frères ennemis de la mythologie de l'ancien Mexique, mais aussi de prendre en compte leurs traits et fonctions communes qui trahissent une vague gémellité que l'on retrouve chez les héros de nombreuses mythologies indigènes du continent américain<sup>240</sup>.

Nous n'avons, par contre, trouvé aucune autre version que l'*Histoire du Mexique*, qui citait littéralement Citlallicue, Tezcatlipoca ou Ehecatl comme dieux créateurs du soleil. Dans l'*Histoire du Mexique*, le couple divin, sous la forme de la déesse Citlallicue, préside à la naissance du soleil, aux côtés de ses enfants, les dieux Tezcatlipoca et Ehecatl (Quetzalcoatl).

---

<sup>235</sup> Sylvie Peperstraete, « Ometeotl et l'émergence de la polarité masculin-féminin dans la cosmogonie aztèque », *Asdiwal-revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, n°7, 2012, pp. 87-98, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/asdi\\_1662-4653\\_2012\\_num\\_7\\_1\\_978](https://www.persee.fr/doc/asdi_1662-4653_2012_num_7_1_978), Consulté le 07/11/2023.

<sup>236</sup> Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, Madrid, Atlas, 1973, pp. 49-50.

<sup>237</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, p. 183.

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>239</sup> Olivier Guilhem, « Conférence de M. Guilhem Olivier », *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, annuaire, tome 104*, 1995-1996, p.61, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_1995\\_num\\_108\\_104\\_15111?q=quetzalcoatl](https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1995_num_108_104_15111?q=quetzalcoatl), Consulté le 15/07/2024.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p.61,.

La création du soleil y est donc envisagée comme un mythe des origines, œuvre du dieu double, créateur primordial et des dieux majeurs de la cosmogonie aztèque.

Nanahuaton est le futur soleil. Son nom fait référence aux termes de « bubonneux », « bubons » et la plupart des auteurs y voient l'allusion à une maladie de peau<sup>241</sup>. Le nom en nahuatl comporte ici un suffixe dédaigneux *-huaton*. Dans d'autres versions du mythe il comporte plutôt un suffixe révérentiel *-tzin* (Nanahuatzin). Guy Stresser-Péan<sup>242</sup> nous indique une autre traduction par Georges Raynaud qui fait l'analogie entre le nom de Nanahuatl et le terme « *nahualli* » qui signifie sorcier en nahuatl. Cette hypothèse lui semble douteuse. Cependant, il nous semble intéressant de la relier en lien avec le texte spécifique de l'*Histoire du Mexique* car Nanahuaton est présenté, dans le texte en ancien français, comme adroit en magie : « Alors Nanahuaton se mit dans le feu par art magique, en la quelle il estoit bien savant<sup>243</sup>. » Dans les autres versions du mythe, c'est le courage de Nanahuatl qui lui permet de se jeter dans le feu ; parmi les versions que nous avons étudiées, seule celle de Thevet parle de magie. Cette idée d'art magique atténue la valeur du sacrifice de Nanahuatl. Dans l'*Histoire du Mexique*, comme dans les autres versions du mythe, Nanahuatl se scarifie avant son sacrifice. De la même façon, ses offrandes sont de peu de prix car il est pauvre. Mais, son sacrifice ultime n'est pas dû à son courage et à son mérite, puisqu'il est magicien et c'est sa magie qui lui permet de se jeter dans le feu. De la même façon, il ne deviendra pas le soleil parce qu'il est particulièrement méritant mais parce que son sacrifice lui a permis de se rendre aux enfers et de devenir riche : « et de là apporta beaucoup de riches pièces et fut eslu pour estre soleill<sup>244</sup>. » Cette version du mythe aztèque atténue la valeur du sacrifice de Nanahuatl et l'idée de mérite, soulignée dans des textes comme la *Historia general* de Sahagún ou la *Leyenda de los soles*, est moins mise en valeur.

Le texte signé par Thevet fait donc de Nanahuatl un expert en art magique, ce qui lui permet de se jeter dans le feu, sans courage particulier, ce qui lui ôte une grande part de son mérite. De plus, le texte ne fait aucune allusion à Tecuciztecatl, riche rival de Nanahuatl qui deviendra par la suite la lune, et dont la couardise met encore davantage en relief le mérite du dieu bubonneux. L'auteur fait allusion à plusieurs prétendants voulant devenir soleil mais ne parle pas du rival riche de Nanahuatl. Sa pauvreté est cependant évoquée ainsi que le sacrifice de son propre corps : ses rivaux offrent des richesses et lui se scarifie avec une épine. Mais, il

---

<sup>241</sup> Patrick Saurin, « Mériter et commander. Rites d'extraction de sang, pénitence et pouvoir chez les anciens Mexicains », *Revue de l'histoire des religions*, tome 220, n°3, 2003, pp.330.

<sup>242</sup> Guy Stresser-Péan, « La légende aztèque [...] », *op. cit.*, pp. 31-32.

<sup>243</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique [...], *op. cit.*, p. 30.

<sup>244</sup> *Ibidem*, p. 30.

n'est pas pour autant plus courageux que ses rivaux : il se jette dans le feu que ses frères ont allumé parce qu'il est expert en magie. Dans la version de Sahagún ou de la *Leyenda de los Soles*, le courage de Nanahuatl est souligné puisqu'il se jette dans le feu sans crainte de la mort contrairement à son rival qui ne s'y jettera qu'au quatrième essai. Ce n'est pas non plus son courage qui sera récompensé et l'amènera à devenir soleil mais le fait qu'il ait réussi à rapporter des richesses de l'enfer. Dans le texte de Thevet, les prétendants qui veulent devenir soleil font pénitence. Nanahuatl, après avoir fait pénitence, se jette dans le feu par art magique et se retrouve aux enfers. L'*Histoyre du Mechique* ne mentionne pas non plus le sacrifice des dieux qui donnent leur vie pour que le soleil accepte de se mouvoir. Des éléments essentiels au mythe -le mérite de Nanahuatl et le sacrifice des dieux- ont été occultés. Ces éléments permettaient de souligner la grandeur de Nanahuatl devenu soleil et de justifier les sacrifices humains dans l'objectif de nourrir le soleil et de lui permettre de maintenir en vie la cinquième humanité.

Cette idée de pénitence et de sacrifice, essentiels dans la civilisation aztèque, ne se retrouve pas dans sa pleine mesure dans le texte conservé par Thevet. Il s'agit d'une version identifiée comme étant de Tezcoco et donc d'une idéologie différente de celle des Mexicas. Patrick Saurin<sup>245</sup> analyse la notion de « *tlamacehualiztli* » et de sa traduction. Le verbe « *macehua* » a souvent été traduit par l'idée de faire pénitence par les Franciscains. Mais, selon Patrick Saurin, « *tlamacehualiztli* » est plus proche d'un des sens de « *meritum* » en latin et de l'idée de mérite, c'est-à-dire d'un acte et d'une conduite qui méritent une récompense. Nanahuatl est méritant puisqu'il fait sacrifice et don de son corps : il offre son sang et ses pustules et se jette sans hésiter dans le brasier. Sa récompense sera de devenir Soleil et de prendre une place prépondérante parmi les dieux puisqu'il pourra même exiger leur sacrifice en échange de sa mise en mouvement. Tecuciztecatl, moins méritant, verra son éclat amoindri. On lui jette un lapin afin qu'il soit moins lumineux. Il se retrouve en second rôle. Le sacrifice de Nanahuatl est le sacrifice originel, il marque le début de la mise en place du cosmos. Les dieux se sont sacrifiés pour mettre en route le mouvement des astres soleil et lune. Les sacrifices effectués par les Aztèques sont alors justifiés : les dieux se sont sacrifiés pour mettre en place le cosmos, le mouvement originel, aux humains de le faire ensuite pour maintenir ce mouvement. Le terme de « *macehual* » qui désigne les plébéiens, le peuple aztèque, montre toute l'importance de cette notion puisqu'il signifie qu'ils sont les mérités des dieux : « Il

---

<sup>245</sup> Patrick Saurin, « Mériter et commander.[...] », *op. cit.*, pp.319-359.

incombe désormais, aux êtres humains, les *macehualtin* ou les mérités (des dieux), d'alimenter l'astre avec l'eau précieuse *chalchiuhatl*, c'est-à-dire avec le sang et le cœur des sacrifiés<sup>246</sup>. »

Les dieux sacrifiés demeureront vivants et prendront place dans le panthéon aztèque. Nous pouvons nous demander quel sera le sort des *macehuales* qui se sacrifient. Certains demeureront vivants puisque les plus méritants des humains -les guerriers morts au combat- seront les compagnons du soleil lors de son ascension quotidienne dans le ciel.

Cette idée de mérite, de sacrifice est absente de l'*Histoire du Mexique*, sans doute trop étrangère à un traducteur et écrivain français du XVI<sup>e</sup> siècle. L'idée de sacrifice humain était déjà difficile à accepter par les Espagnols qui en ont été témoins, elle l'est sans doute d'autant pour un occidental qui interprète le mythe à la lumière de ses connaissances et de sa culture. La question des sources de l'*Histoire du Mexique* peut également se poser au moment d'analyser et de souligner les différences entre le mythe de création du soleil présenté dans le texte en ancien français et d'autres versions. Après avoir analysé le mythe de création du soleil dans l'*Histoire du Mexique* et identifié quelques unes de ses particularités, nous allons maintenant évoquer plus particulièrement une thématique qui a attiré notre attention dans le texte : celle de la généalogie du protagoniste principal du mythe, Nanahuatl.

## 2. La généalogie de Nanahuatl

Cinq dieux sont évoqués comme étant membres de la famille de Nanahuatl dans la phrase suivante :

En ce temps mesme, y avoyt un aultre dieu, nommé pilciuentli, et sa femme se appelloyt Chuquiquecal, les quels avoynt ung fils nommé Choquipili et ung aultre qui n'estoyt pas sien, mais le nourrissoint, qui se appelloyt Nanuaton, du quel le père se disoit Izpatl, et la mère Cuzcamianh, les quels prenoint corps des hommes et figure quand bon leur sembloit<sup>247</sup>. (De Jonghe).

En ce temps mesme y avoyt ung aultre dieu nome Pilcintenti, et sa femme se appelloyt Chuquiquecal, les quelz avoynt ung filz nome Choquipile, et ung aultre qui n'esoyt pas sien mais le nourrissoint, qui se appelloyt Nanauaton, qu quel le père se disoit Izpatl, et la mere Cuzcamianh, les quelz prenoint corps de hommes et figure quand bon leur sembloit<sup>248</sup>. (Tena).

---

<sup>246</sup> Jacqueline de Durand-Forest, *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques*, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 177.

<sup>247</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique [...], *op. cit.*, p. 30.

<sup>248</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, p. 152.

Les noms des dieux, parents de Nanahuatl ont été déformés soit dans le récit d'origine en espagnol, soit lors des différentes transcriptions de textes sources de l'*Histoire du Mexique*. Selon Édouard de Jonghe<sup>249</sup>, il faut lire Piltzinteutli pour « Pilcintenti » et Xochiquetzal pour « Chuquiquecal ». Les deux dieux sont les parents adoptifs de Nanahuaton. Piltzinteutli (« Vénérable Prince Seigneur ») en nahuatl est un dieu solaire<sup>250</sup> et Xochiquetzal (« Plume verte de Fleurs » en nahuatl) est la déesse des filles de joie, des fleurs et de l'amour<sup>251</sup>. Le futur soleil a également un frère adoptif, Choquipile, qu'il faut lire, selon une note d'Édouard de Jonghe, Xochipilli, jeune dieu des fleurs<sup>252</sup>.

Le couple Piltzinteutli et Xochiquetzal est évoqué au chapitre IX de l'*Histoire du Mexique* : de leur union va naître le dieu du maïs, Centeotl<sup>253</sup>. Selon Michel Graulich, la naissance de Centeotl est issue d'une forme de transgression sexuelle de ses parents, l'acte de création étant réservé au couple primordial<sup>254</sup>. Cette transgression va être une cause d'exil sur terre. La naissance de Centeotl se déroulera dans une grotte et il sera à l'origine du maïs, plante extrêmement utile aux Aztèques. Cet exil n'est pas sans rappeler celui des 1600 enfants de la déesse Citlallicue. De fait, Michel Graulich évoque également une transgression à l'origine du rejet sur terre du silex qui a engendré les 1600 enfants : « La déesse créatrice répondit que, s'ils avaient été corrects, ils seraient toujours auprès d'elle<sup>255</sup>. »

Nous nous sommes interrogés concernant la présence du couple Piltzinteutli et Xochiquetzal dans la version du mythe relatée dans l'*Histoire du Mexique*. La question des sources se pose de nouveau : Michel Graulich indique que le mythe de Chalco relatant la naissance de Centeotl et de la transgression de ses parents a été rapporté par le frère Andrés de Olmos, à l'instar de nombreux autres mythes enregistrés par écrit par le missionnaire à partir de 1530<sup>256</sup>. Nous retrouvons ce mythe narré dans l'*Histoire du Mexique* au chapitre suivant celui qui évoque le mythe de la création du soleil (Chapitre IX, « De la création du monde selon ceux de la province de Chalco ») :

Le blai qu'ils mangent se appelle maiz, fut fait de cette sorte : les dieux descendirent tous en une caverne, on un dieu nome Pieciutenti se estoyst couche avec une deesse nomee Choquijceli, de la quelle naquist un dieu dict Ciuententi, le quel se mit de sous la terre. Et de ses cheveux sortit le coton ; et de un eouill, une fort bonne semence quilz mangent

---

<sup>249</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique [...] », *op. cit.*, notes 2 et 3 page 30.

<sup>250</sup> Michel Graulich, « L'arbre interdit du paradis aztèque », *Revue de l'histoire des religions* tome 207, n°1, 1990, p. 36, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/AsPDF/rhr\\_0035-1423\\_1990\\_num\\_207\\_1\\_1757.pdf](https://www.persee.fr/doc/AsPDF/rhr_0035-1423_1990_num_207_1_1757.pdf), Consulté le 09/11/2023.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>252</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique [...] », *op. cit.* note 4 page 30.

<sup>253</sup> *Ibidem*, note 2 page 31.

<sup>254</sup> Michel Graulich, « L'arbre interdit du paradis aztèque », *op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 14.

volontiers, nommée *sanctihgez*, de l'autre, un autre ; du nais, un autre semence nommée *chia*, qui est bonne à bouyre en temps de esté ; des doigts sortit un fruit nommé *camotil*, qui est comme des naveaux, fort bon fruit ; des oungles, autre sorte de maïs large, qui est le forment qu'ils mangent à présent, et du reste du corps luy sortit beaucoup d'autres fruits, les quels les hommes ceuillent et sement<sup>257</sup>.

Le couple qui nourrit et prend soin de Nanahuatl a un fils identifié dans *l'Histoire du Mexique* : il s'agit de Xochipilli. Selon Jacqueline de Durand-Forest, Xochipilli, contrepartie masculine de Xochiquetzal, est le jeune dieu de la végétation, de l'amour, de la procréation, du chant et de la danse<sup>258</sup>. Michel Graulich nous précise qu'il est assimilé à Cinteotl et associé au soleil déclinant, à la lune et au paradis de l'après-midi<sup>259</sup>.

*L'Histoire du Mexique* n'évoque pas explicitement le rival de Nanahuatl, Tecuciztecatl. Cependant, l'œuvre évoque d'autres dieux faisant pénitence et offrant « aux trois grands dieux perles précieuses, encens et autres choses fort riches<sup>260</sup>. » Ces rivaux semblent être les frères du futur soleil puisqu'on nous dit dans le texte que Nanahuatl « se assembla avec ses frères, et fit un grand feu devant les dieux, les quels dirent que celui qui se mettroit dans le feu seroit soleil<sup>261</sup>. » Le texte évoque plusieurs frères alors que seul son frère adoptif Xochipilli était identifié dans la partie relatant la généalogie du futur soleil, Xochipilli étant assimilé au dieu Cinteotl et associé à la lune.<sup>262</sup> Nous pouvons supposer que le frère adoptif de Nanahuatl deviendra la lune, ce qui explique qu'il s'agisse du seul frère nommé. Jacqueline de Durand-Forest nous indique notamment que, selon Eduard Seler : « Dans *l'Histoire du Mexique* la Lune s'appelle Xochipilli, qu'on peut identifier avec Cinteotl<sup>263</sup>. » De nouveau, nous nous trouvons face à une adaptation, une interprétation du mythe qui pose la question des sources : le rival de Nanahuatl et sa métamorphose en lune n'est pas explicitement racontée dans *l'Histoire du Mexique* mais il est possible d'en identifier certains éléments.

Les géniteurs de Nanahuatl sont identifiés comme étant Itzpatl et Cozcamíauh. Le nom de son père -Itzpatl- pose question. Nous n'avons pas trouvé ce nom de dieu ni aucun autre nom approchant dans les différents écrits que nous avons pu consulter et qui traitent de religion

---

<sup>257</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique [...] », *op. cit.*, pp. 31-32.

<sup>258</sup> Jacqueline de Durand-Forest, *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques*, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 277.

<sup>259</sup> Michel Graulich, conférence « Religions de l'Amérique précolombienne », *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, annuaire, tome 99, 1990-1991*, p. 35, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/AsPDF/ephe\\_0000-0002\\_1990\\_num\\_103\\_99\\_14392.pdf](https://www.persee.fr/doc/AsPDF/ephe_0000-0002_1990_num_103_99_14392.pdf), Consulté le 09/11/2023.

<sup>260</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique [...] », *op. cit.* p. 30.

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>262</sup> Michel Graulich, conférence « Religions de l'Amérique précolombienne », *op. cit.*, p. 35.

<sup>263</sup> Jacqueline de Durand-Forest, *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques*, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 277.

mésaméricaine. Ce nom semble également poser problème aux deux auteurs dont nous avons étudié la version de l'*Histoire du Mexique*. Selon De Jonghe, le nom pourrait être une altération du mot nahuatl « *itzpatli* » qui désigne les plantes médicinales, il relie cette possibilité au fait que le père de Nanahuatl est, dans le texte signé par Thevet, un magicien : « Est-ce une altération de *izpatli* ou *ixpatli*, nom générique de plantes médicinales ? Cela me paraît d'autant plus probable qu'*Izpatl* nous est présenté comme magicien<sup>264</sup>. » Tena traduit le nom *Izpatl* par *Itzpatl* ; il indique en note que cette appellation pourrait correspondre à *Itzpapalotl* (papillon d'obsidienne)<sup>265</sup>. Cependant, *Itzpapalotl* n'est pas un dieu mais une déesse. Elle est associée à *Teteoinnan* (la mère des dieux) et appartient au groupe des dieux de la fertilité agricole et humaine d'après le classement de Henry B. Nicholson<sup>266</sup>. Il nous paraît donc difficile de faire d'*Itzpapalotl* le père de *Nanahuaton*.

*Cozcamiauh* est la mère de *Nanahuatl*. D'après De Jonghe, son nom peut se traduire par « collier d'épis de maïs en fleurs » à partir des mots nahuatl « *cozcatl* » (bijou) et « *miauatl* » (bouton, fleur, épis de maïs)<sup>267</sup>. Sahagún nous précise qu'il s'agit d'une variante du nom de la déesse de la terre, *Ilamatecutli* (la vieille dame) ou *Tonantzin* (notre vénérée mère) : « On y faisait une fête à la déesse *Ilamatecutli*, autrement dite *Tonan* ou *Cozcamiauh*<sup>268</sup>. » *Itzpapalotl* (« Papillon d'obsidienne », *Ilamatecutli* (« Vieille dame »), *Tonan* (« notre mère ») et *Cozcamiauh* (« Collier d'épis de maïs ») sont toutes des déesses associées à la mère universelle, *Teteoinnan* (« Mère des dieux ») et appartiennent au groupe des dieux de la fertilité agricole et humaine<sup>269</sup>. Nous pouvons aussi les rapprocher des dieux créateurs puisque *Tonan* appartient également au groupe des dieux créateurs, et plus particulièrement de celui d'*Ometeotl* -le dieu dual, divinité suprême- sous la forme du couple *In Tota in Tonan* (« Notre Père, Notre Mère »)<sup>270</sup>. *Tonan* est donc, à la fois, la partie féminine de la dualité créatrice et une déesse de la fertilité agricole (permettant aux humains de se substanter) et de la fertilité humaine (permettant aux humains d'assurer leur survie par la procréation).

*Nanahuatl* est à la fois fils des dieux créateurs et fils adoptif du couple qui a transgressé les lois de la création en créant la vie, couple qui va être à l'origine de l'exil des dieux sur terre, ce qui va amener à la création de l'humanité (pour les servir) puis du soleil (création qui

<sup>264</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique [...] », *op. cit.*, note 6 p. 30.

<sup>265</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Mexico, Conaculta, 2002, note 16 page 153.

<sup>266</sup> Rafael Tena, *La religión mexicana*, México Instituto nacional de antropología e historia, 2012, p. 32 et p. 157.

<sup>267</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique [...] », *op. cit.*, note 7 p. 30.

<sup>268</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Disponible sur [www.HistoriaDelNuevoMundo.com](http://www.HistoriaDelNuevoMundo.com), Consulté le 25/08/2024, p. 75.

<sup>269</sup> Rafael Tena, *La religión mexicana*, México Instituto nacional de antropología e historia, 2012, pp. 156-157.

<sup>270</sup> *Ibidem*, pp. 151-152.

permettra aux dieux de se racheter aux yeux du couple primordial par leur sacrifice). Sa généalogie expliquée dans l'*Histoire du Mexique* nous démontre qu'il n'est pas seulement un petit dieu anodin, malade et pauvre, comme il nous est présenté de prime abord ; il est issu de divinités anciennes et puissantes. Georges Baudot le voit comme un symbole de l'identité mexica :

L'étymologie du nom même de Nanahuatzin, le petit dieu minable, couvert de pustules, laid et pauvre qui aura, seul, le courage d'affronter la fournaise sacrée pour se transformer en soleil est déjà pleine d'enseignements. En quelque sorte il code cette manipulation de l'Histoire pour mettre en avant une exhibition identitaire. En effet, si nous fondons cette étymologie sur le verbe *nahua* : « danser harmonieusement », et si nous le prenons adjectivement : *nahuatl* « harmonieux, au son élégant », ou encore si nous y joignons sa dérivation en suffixe de proximité *nahuac*, nous reconnaissons un ensemble qui n'est guère innocent. Ainsi, *nanahuatl* en redoublant la syllabe initiale devient « très très harmonieux » ou encore « plus qu'harmonieux », tout en connotant une identité ethnique et culturelle doublement affirmée « très très nahuatl ». On peut en déduire facilement que la divinité, humble et laide, qui fonde le Cinquième Soleil est en réalité l'expression d'une harmonie suprême, tout comme l'expression d'une suprême proximité. N'oublions pas, effectivement, que la dénomination la plus fréquente dans les textes nahua à compter du XV<sup>e</sup> siècle pour désigner un créateur suprême est celle de *Tloque Nahuaque* « le Maître de toute proximité », ou encore « le Maître de ce qui est toujours proche et de l'Anneau de l'Eau », et que l'univers est toujours nommé *Cemanahuac*. On pourrait en conclure que le nom même de Nanahuatzin propose un double objectif. Il signifierait à la fois l'harmonie suprême que le nom ethnique des fondateurs mexicains implique et il serait aussi relié dans sa substance ontologique même au suprême créateur *Tloque Nahuaque*. Et cette harmonie fondée sur une proximité qui est autant omniprésence qu'immanence est bâtie sur le sacrifice suprême du petit dieu lui-même, qui a le courage d'affronter la *teotexcalli* « la fournaise sacrée » alors que les autres dieux, beaux et somptueux vestiges du passé méso-américain, n'offrent que le spectacle de leur lâcheté<sup>271</sup>.

La mère de Nanahuatl étant Teteoinnan, il est possible d'interpréter la phrase « Il se rassembla avec ses frères<sup>272</sup> » comme faisant référence, non pas au seul Xochipilli, mais à tous les dieux puisque la déesse est la mère de tous les dieux, ce qui peut être confirmé par la suite « et fit un grand feu devant les dieux<sup>273</sup>. » Comme dans le récit du mythe par Mendieta, de nombreux dieux sont présents à la création du soleil. Dans l'*Histoire du Mexique*, cependant, tous sont candidats pour devenir soleil : « Les quels dirent que celui qui se meteroyt dans le feu seroyt soleil<sup>274</sup> » et tous font des offrandes à Tezcatlipoca, Ehecatl et Citlalicue : « Touts ces comptes et aultres faisoynt pénitence pour pouvoyr mériter de estre soleill et offroint aux troys grands dieux perles précieuses, encens et aultres choses fort riches<sup>275</sup>. » Les textes sources

---

<sup>271</sup> Georges Baudot, « Identité mexicatl, conscience d'altérité cosmogonique et Mexicayotl », *Caravelle* n° 62, 1994, pp. 158-159, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/carav\\_1147-6753\\_1994\\_num\\_62\\_1\\_2587?q=xiuhteuctli](https://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_1994_num_62_1_2587?q=xiuhteuctli), Consulté le 22/07/2024.

<sup>272</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique [...] », *op. cit* p. 30.

<sup>273</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>275</sup> *Ibidem*, p. 30.

évoquaient tous la présence de deux dieux candidats à devenir astre solaire. Dans la version de Sahagún, les dieux Nanahuatl et Tecciztecatl se sont désignés eux-mêmes<sup>276</sup>. Dans la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, ce sont les dieux Quetzalcoatl et Tlaloc qui désignent leurs propres fils<sup>277</sup> et dans la *Leyenda de los soles*, les dieux créateurs désignent Nanahuatl et NahuiTecpatl<sup>278</sup>.

Nanahuatl qui nous apparaît de prime abord comme obscur, laid et humble se révèle être finalement de descendance divine et, par l'analyse de sa généalogie, associé par ses liens familiaux aux dieux créateurs et à ceux de la fertilité agricole et humaine. Le texte en ancien français nous indique, concernant les parents de Nanahuatl : « Les quels prenoit corps de hommes et figure quand bon leur sembloit<sup>279</sup>. » Cette spécificité nous montre un potentiel divin particulier, qui est cette possibilité de se transformer, associée à la notion de nahualisme. Rafael Tena nous explique que les Nahuas reconnaissaient différentes facultés surnaturelles à leurs dieux : ils pouvaient se transférer rapidement en différents lieux, ils pouvaient se manifester aux humains, dans leurs rêves notamment. Ils possédaient également des doubles -les nahuales- qui revêtaient souvent une forme animale et pouvaient apparaître aux humains<sup>280</sup>. Roberto Martínez González<sup>281</sup> nous explique que chaque enfant se voit assigné, à sa naissance un *nahualli*, c'est-à-dire une créature non humaine qui partage le même *tonalli* (qui correspond au destin et aux spécificités personnelles). Les dieux possèdent également un *nahualli* et ont la capacité de changer de forme à volonté<sup>282</sup>. De Jonghe et Tena présentent cette capacité de transformation comme l'expression de la magie des parents de Nanahuatl qui lui sera transmise en héritage et lui permettra de se jeter dans le brasier des dieux sans peur.

La description de la généalogie de Nanahuatl et notamment de sa parenté avec les dieux créateurs nous a paru particulièrement intéressante et digne d'intérêt dans la version du mythe racontée dans l'*Histoire du Mexique*. L'auteur du texte traduit en ancien français y a accordé une importance que nous n'avons pas constatée dans les autres textes que nous avons étudiés. Sahagún, dans la *Historia general de las cosas de Nueva España* ne fait aucune référence à la famille de Nanahuatl. Il est simplement décrit comme un dieu bubonneux, obscur, qui parle peu

---

<sup>276</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España, tomo II*, Disponible sur [www.HistoriaDelNuevoMundo.com](http://www.HistoriaDelNuevoMundo.com), Consulté le 11/04/2022, pp. 245-250.

<sup>277</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Mexico, Conaculta, 2002, p. 15.

<sup>278</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Mexico, Conaculta, 2002, p. 183.

<sup>279</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>280</sup> Rafael Tena, *La religión mexicana*, México Instituto nacional de antropología e historia, 2012, p. 27.

<sup>281</sup> Roberto Martínez González, « Le nahualisme », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Tome 113*, 2004-2005, pp. 435-442, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_2004\\_num\\_117\\_113\\_12400](https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_2004_num_117_113_12400), Consulté le 20/207/2024.

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 437.

mais obéit volontiers aux dieux lorsqu'ils lui ordonnent d'éclairer le monde après que Tecuciztecatl ait proposé sa candidature<sup>283</sup>.

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* raconte la création du soleil et de la lune de manière succincte, dans un court chapitre (**voir annexe 2**). Le futur soleil est jeté par son père -le dieu Quetzalcoatl- dans le brasier. Il n'a pas de mère et n'est pas nommé.

La *Leyenda de los soles* (**voir annexe 3**) mentionne explicitement Nanahuatl comme étant le futur soleil, ses parents ne sont pas nommés<sup>284</sup>. Nous apprenons cependant que le dieu ne devient soleil que sur l'ordre de Tonacateuctli et Xiuhteuctli. Ces deux derniers appartiennent au groupe des dieux créateurs de Nicholson<sup>285</sup>. Le nom nahuatl de Tonacateuctli signifie « Seigneur de la Subsistance », celui de Xiuhteuctli « Seigneur des turquoises » ou « Seigneur de l'année ». Xiuhteuctli est un dieu du temps, associé notamment à Huehuetotl, le « Dieu Vieux », dieu du feu terrestre<sup>286</sup>.

Nanahuatl est ensuite accueilli, à son arrivée dans le ciel, par Tonacateuctli et Tonacacihuatl. « Le Seigneur et la Dame de notre Chair (ou de notre subsistance) »<sup>287</sup>. Ils appartiennent également au premier groupe du classement de Nicholson, celui des dieux créateurs et sont associés à Ométeotl, le dieu suprême, le « Dieu Double » :

*Creían los indígenas nahuas que había una pareja de dioses primordiales increados, llamada Ométeotl, « Dios dual », la cual estaba formada por Tonacateuctli y Tonacacihuatl. De esta pareja, que moraba en el cielo decimotercero y más alto (Omeyocan, « lugar de la dualidad ») procedieron por generación cuatro dioses principales y creadores<sup>288</sup>.*

Nous constatons, dans la *Leyenda de los soles*, comme dans l'*Histoire du Mexique*, la présence des dieux créateurs lors de l'ascension de l'astre solaire. Cependant, ils ne sont pas identifiés comme étant les parents de Nanahuatl.

Nous avons également remarqué que, Mendieta et Torquemada, dans leurs versions du mythe, ne désignent pas Nanahuatl comme étant le futur soleil ; l'ascendance divine de l'astre solaire n'est pas explicitée<sup>289</sup>.

En conclusion, le mythe de la création du soleil et de la lune racontée dans le texte en ancien français intitulé l'*Histoire du Mexique* contient de nombreux éléments semblables à

---

<sup>283</sup> Bernardino Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España, tomo II*, 1540, Disponible sur [www.historiadelnuevomundo.com](http://www.historiadelnuevomundo.com), Consulté le 13/11/2023, pp. 245-250.

<sup>284</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, p. 183.

<sup>285</sup> Rafael Tena, *La religión mexicana*, México Instituto nacional de antropología e historia, 2012, pp. 151-154.

<sup>286</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>287</sup> Michel Graulich, « L'arbre interdit du paradis aztèque », *op.cit.*, pp. 33-34.

<sup>288</sup> Rafael Tena, *La religión mexicana*, México Instituto nacional de antropología e historia, 2012, pp. 25-26.

<sup>289</sup> Gerónimo Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, Biblioteca virtual universal, Disponible sur <https://biblioteca.org.ar/libros/131289.pdf>, Consulté le 25/07/2022, p.57.

Juan Torquemada, *Monarquía indiana*, México, UNAM, tercera edición, (1615) 1975, pp. 121-122.

d'autres versions du mythe (un dieu devient soleil à Teotihuacan sur décision des dieux qui souhaitent sortir de l'obscurité). Cette trame semblable nous prouve que le texte trouve probablement sa source dans les mêmes auteurs que les autres versions du mythe. Cependant, nous avons pu également noter quelques imprécisions et des omissions importantes, en particulier concernant le mérite de Nanahuatl et le sacrifice des dieux qui sont pourtant des faits déterminants puisqu'ils expliquent la notion de sacrifice inhérente à la société aztèque. Nous pouvons supposer que le mythe, avant d'être transcrit par l'auteur non identifié de *l'Histoire du Mexique*, a subi plusieurs transformations. Le texte a probablement été écrit à partir de sources espagnoles franciscaines de Nouvelle-Espagne. Il ne s'agit pas simplement d'une traduction en ancien français d'un texte espagnol puisque l'auteur y fait une référence directe à Paris : « Si ils veulent dire je suis de Paris, disent : je suis Paris de<sup>290</sup>. » Cette référence paraît peu probable dans un écrit d'un religieux franciscain de Nouvelle-Espagne. L'interprétation d'une ou plusieurs sources et le passage en français a sans doute dénaturé le mythe. Nous pouvons également supposer que l'auteur adapte son texte pour un lectorat français. Il a pu, ainsi, changer le nom de la ville citée à l'origine par une ville référente qui lui semblait mieux correspondre à l'univers culturel de ses lecteurs.

Cependant, ce texte, malgré les transformations probables, constitue un récit précieux d'un mythe fondateur de la société aztèque. Nous l'avons trouvé particulièrement intéressant, du point de vue de l'analyse des noms de dieux et, en particulier, des dieux identifiés comme les parents de Nanahuatl. Le fait qu'il soit fils des dieux créateurs et fils adoptif du couple qui a transgressé l'autorité de ces derniers, nous permet de le voir sous un autre angle que celui du dieu faible et malade qui deviendra le futur soleil, astre tout puissant qui réclame son tribut régulier de cœurs et de sang humain.

Nous avons pu constater qu'il existe de nombreuses variantes aux mythes et notamment au mythe qui nous intéresse, celui de la création du soleil. Nous avons analysé la version présentée dans *l'Histoire du Mexique*, ses ressemblances avec d'autres versions et ses particularités. Nous allons maintenant analyser la version du mythe telle qu'on peut la trouver dans les écrits de Mendieta et de Torquemada afin de rendre compte, de la même façon, des ressemblances et des différences existantes.

---

<sup>290</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique [...] », *op. cit.*, p. 14.

## II. Analyse du mythe de la création du soleil dans la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta et dans la *Monarquía indiana* de Torquemada

Le mythe de création du soleil et de la lune est évoqué dans le deuxième chapitre du livre II de la *Historia eclesiástica indiana*, intitulé *De cómo fue criado el sol y de la muerte de los dioses* (**annexe 5**). Il est précédé d'un chapitre sur la création du premier humain et suivi de plusieurs chapitres évoquant des dieux aztèques importants tels que Tezcatlipoca, Huitzilopochtli ou Quetzalcoatl.

Le même mythe est également narré, de manière extrêmement similaire, dans la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada, au chapitre XLII, du livre VI, volume III de l'édition de 1975. Les deux textes étant pour ainsi dire semblables, nous avons fait le choix d'analyser le mythe à partir de la version de Mendieta, antérieure à celle de Torquemada qui recopie souvent Mendieta. Nous proposons cependant une reproduction ainsi qu'une analyse spécifique du texte de Torquemada en annexe (**annexe 6**).

Pour ce travail d'analyse, nous allons diviser le texte de Mendieta en deux parties. La première partie (du début jusqu'à « *adelante* ») évoque plutôt le sacrifice du futur soleil permettant son ascension, la deuxième partie (de « *y viendo* » jusqu'à la fin) est davantage centrée sur la mise en mouvement du soleil. Nous comparerons la première partie avec le mythe tel qu'il est évoqué dans *l'Histoyre du Mechique*. La partie relatant la mise en mouvement du soleil sera analysée sans comparaison, cette mise en mouvement n'étant pas présente dans le texte conservé par Thevet.

### 1. Étude de la première partie du texte de Mendieta et comparaison avec *l'Histoyre du Mechique*

La première partie du texte de Mendieta évoque la décision des dieux de créer le soleil pour sortir de l'obscurité et la mise en œuvre de cette décision par un sacrifice qui fera accéder le sacrifié au rôle de soleil. L'auteur, tout comme l'avait fait avant lui l'auteur de *l'Histoyre du Mechique*, situe l'action à Teotihuacan, la ville des dieux, proche de Mexico-Tenochtitlan. Les dieux sont dans l'obscurité et souhaitent créer le soleil afin d'en sortir. Nous pouvons cependant remarquer une différence importante entre les deux textes : Mendieta évoque la présence, aux côtés des dieux de « *devotos* », de dévots, c'est-à-dire d'humains dont la création est relatée dans le premier chapitre de la *Historia eclesiástica indiana* et qui font office de serviteurs pour les dieux. Le terme de « dévots » souligne la religiosité de ces serviteurs, leur dévotion aux

dieux. Dans les autres textes étudiés qui relatent le mythe de la création du soleil et de la lune, ces humains, serviteurs des dieux, ne sont pas présents à leurs côtés, la scène semble plutôt se passer uniquement entre les dieux. De la même façon, nous ne retrouvons pas, chez Mendieta, le personnage de Nanahuatl qui, malgré sa pauvreté et ses problèmes de santé (bubonneux) est présenté, dans tous les textes, comme un dieu. Dans l'œuvre de Mendieta, c'est un des « *devotos* » -donc un humain- qui va se précipiter dans le feu allumé par les dieux à Teotihuacan et devenir soleil. Nous ne retrouvons cette idée de sacrifice d'un dévot, serviteur des dieux, ni dans les textes nahuas, ni dans le travail de Sahagún, ni dans l'*Histoyre du Mechique*. Cet élément, dans la narration du mythe par Mendieta, semble manquer de cohérence avec la symbolique du sacrifice des dieux à Teotihuacan qui sera le sacrifice originel : comment justifier le sacrifice humain et la guerre fleurie si le sacrifice originel est l'œuvre d'un homme et non d'un dieu ? Selon Jacqueline de Durand-Forest, les humains sont les « macehualtin », c'est-à-dire les mérites des dieux et c'est en tant que tels qu'ils doivent se sacrifier pour nourrir le soleil et permettre la bonne marche du cosmos<sup>291</sup>.

Ce détail particulier interroge quant à la compréhension du mythe par Mendieta : s'agit-il d'une erreur ou l'auteur a-t-il été confronté à une version différente du mythe ?

La version de Thevet avait déjà amoindri la notion de sacrifice présente dans le mythe : Nanahuatl effectuait bien des actes de scarification et des offrandes avant de se jeter dans le feu mais son sacrifice final n'était pas dû à son courage et son mérite mais à son art magique, les dieux ne se sacrifiaient pas pour permettre la mise en mouvement de l'astre solaire. Mendieta supprime totalement l'idée de sacrifice et de mérite de Nanahuatl : ce dieu méritant et probablement descendant des plus grands et des plus anciens dieux est remplacé par un simple dévot, même s'il se jette dans le feu avec courage. Guy Stresser-Péan insiste sur ce fait et se pose la question d'un manque que l'on peut attribuer à Mendieta : « Il n'y est plus question des mérites de l'ascèse, sans qu'on puisse assurer que cette lacune ne soit pas due à la négligence ou à l'incompréhension du Père Mendieta<sup>292</sup>. » Cette incompréhension peut s'expliquer par une différence majeure, soulignée par Wigberto Jiménez Moreno dans son introduction à *Historia de Mexico*<sup>293</sup>, entre la religion chrétienne et les principes religieux aztèques qui s'expriment dans les mythes : le christianisme insiste sur le fait de sauver l'âme des individus du péché alors que le mythe de la création du soleil fait davantage preuve d'une dimension collective<sup>294</sup>. Il ne

---

<sup>291</sup> Jacqueline de Durand-Forest, *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques*, Paris, Les belles lettres, 2020, p. 177

<sup>292</sup> Guy Stresser-Péan, « La légende aztèque [...] », *op. cit.*

<sup>293</sup> Wigberto Jiménez Moreno et Alfonso García Ruiz, *Historia de Mexico, una sintesis*, México, INAH, 1962.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 14.

s'agit pas de sauver un individu en péril mais plutôt d'un sacrifice collectif -des dieux tout d'abord puis des humains par la suite- dans l'objectif de maintenir la permanence du mouvement de l'astre solaire et la survie de l'humanité. Les scarifications, les offrandes et le sacrifice final de Nanahuatl n'est pas le fait d'un homme qui aurait commis un péché et souhaiterait se racheter aux yeux de son dieu. Il s'agit, dans la cosmogonie aztèque, de l'acte d'un dieu qui va accéder au rang de Tonatiuh (le soleil) par son mérite et son sacrifice ; l'objectif de son acte va impacter la terre dans son ensemble puisqu'elle va la sortir de son obscurité. Cette notion était probablement difficile à appréhender pour des religieux du XVI<sup>e</sup> siècle dont l'objectif principal était de convertir les Indiens et non pas d'encourager leurs anciennes coutumes religieuses, qu'ils considéraient comme des pratiques démoniaques. Nanahuatl prendra le statut de dieu magicien dans l'*Histoire du Mexique* et de simple humain, dévot des dieux dans le texte de Mendieta. Le mérite du sacrifice de Nanahuatl dans le but du bien être collectif par la sortie de l'obscurité est atténué chez les deux auteurs, montrant ainsi leur incompréhension (ou leur désapprobation) des enjeux réels du mythe et de l'exemplarité de l'action de Nanahuatl. Ce dernier, de plus, est présenté comme étant malade et bubonneux, ce qui peut renvoyer aux religieux espagnols une image négative de la divinité, contraire à leur vision. Nous pouvons, par exemple, penser à des maladies en lien avec la sexualité et provoquant des éruptions de boutons, à l'image de la syphilis. Les religieux espagnols ont donc pu également préférer atténuer voire censurer les passages évoquant Nanahuatl.

Dans le mythe, qu'il soit relaté par Mendieta ou dans le texte en ancien français possédé par Thevet, les dieux sont présents sur terre. Selon Michel Graulich, il est nécessaire de questionner la présence de dieux sur terre, dans l'obscurité et connaissant des problèmes similaires à ceux des humains tels que la maladie ou la pauvreté<sup>295</sup>. Cette situation des dieux, bien peu conforme à l'image que nous nous faisons de l'idée de divinité, peut expliquer l'utilisation de Mendieta du terme de « *devotos* ». Le contexte du mythe (et les raisons de la présence des dieux à Teotihuacan) a son importance et il est absent de la plupart des versions (malgré une approche rapide par une phrase peu explicative au début du chapitre évoquant le mythe dans l'*Histoire du Mexique*). Mendieta aurait donc pu consulter une version du mythe différente, qui aurait pu influencer sa narration :

L'unique version complète a été copiée par Mendieta et Torquemada dans les *Antiquités mexicaines* perdues du frère Andrés de Olmos, une de nos sources les plus anciennes, fondées sur des recherches, dit Olmos lui-même, effectuées dans des cités telles que Mexico, Texcoco, Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Tepeaca et Tlamanalco<sup>296</sup>.

---

<sup>295</sup> Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Saint-Amand-Montron, Fayard, 2005, p. 61.

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 61.

Nous allons maintenant nous interroger sur le contexte évoqué par Michel Graulich et les raisons de la présence des dieux sur la terre.

L'*Histoire du Mexique*, au début de sa narration du mythe de la naissance du soleil, nous offre une chronologie précédant la présence des dieux sur terre : la déesse Citlaline envoya 1600 de ses enfants à Teotihuacan où ils meurent. Vingt-six ans après, on retrouve la présence de différents dieux sur terre qui vont se réunir pour créer le soleil. Michel Graulich narre l'histoire d'une cité céleste où les dieux vivaient en harmonie autour du couple des créateurs Ometecuhtli et Omecihuatl<sup>297</sup>. Omecihuatl donne le jour à un couteau de silex, qui au vu de son aspect est éjecté du ciel par les autres dieux. Le silex tombe sur terre, à Chicomoztoc et 1600 dieux en jaillissent<sup>298</sup>. Il est possible de voir, en ces dieux, les 1600 enfants de la déesse Citlaline évoquée dans l'*Histoire du Mexique*, Citlaline pouvant renvoyer à Citlalicue, autre nom d'Omecihuatl. Graulich n'évoque pas la mort de ces 1600 enfants, mais plutôt leur sentiment d'avoir été rejetés et exilés sur terre et leur souhait de créer des humains pour leur service. À cette occasion, selon le mythe relaté par Graulich, la déesse leur répond que leur exil est dû à leur mauvais comportement. La déesse ne revient pas sur cet exil mais permet la création d'êtres vivants à partir d'ossements des humanités des soleils précédents<sup>299</sup>. Nous retrouvons ici le mythe de la création des humains précédant la création du soleil évoqué par Mendieta dans le premier chapitre du livre II de son œuvre.

Les dieux se sont mal comportés et ont été exilés sur terre par la personnalité féminine du couple de créateurs originels. Nous pouvons nous demander quelles fautes sont à l'origine de leur exil. Michel Graulich évoque de multiples péchés. Ainsi, l'*Histoire du Mexique* évoque la transgression de Xochiquetzal et Piltzintecuhtli qui, sous l'œil des autres dieux, ont des relations sexuelles et engendrent Cinteotl, le « dieu Maïs »<sup>300</sup>. Selon Michel Graulich :

Les péchés originels méso-américains peuvent certes varier selon les sources : une déesse cueille la fleur ou le fruit d'un arbre interdit, ou entretient des relations sexuelles, les dieux expulsent leur frère-silex, des survivants du déluge allument du feu, ou encore, des jumeaux jouent à la balle, des dieux mettent un monstre en pièces, etc. Mais, au fond, l'élément commun à toutes ces transgressions est que les coupables s'égalent à leurs créateurs en se posant comme maîtres de la vie, en créant (le mouvement de va-et-vient des bâtonnets à faire le feu ou de la balle sont aussi des mouvements « sexuels », créateurs), en procréant (cueillir une fleur ou un fruit est explicitement une métaphore pour désigner des relations sexuelles), ou au contraire en ôtant la vie (expulsion du frère-silex nouveau venu, l'étincelle de la vie ; déchirement du caïman chaotique), et cela sans demander l'autorisation de leurs parents, comme le précise bien le mythe maya narré plus haut. Ils sont orgueilleux et l'orgueil, c'est-à-dire la non reconnaissance de

---

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>299</sup> *Ibidem*, pp. 61-62.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 62.

l'autorité des supérieurs, parents, aînés, chefs..., est le plus grand péché qu'on puisse commettre<sup>301</sup>.

C'est ainsi que les dieux se sont retrouvés exilés sur une terre obscure, dans une situation bien différente de leur condition originelle et soumis à des contraintes matérielles proches de celles des humains (maladie, pauvreté de Nanahuatl), ce qui peut expliquer l'interprétation de Mendieta qui ne mentionne pas Nanahuatl dans sa version du mythe de création du soleil mais un « *devoto* », homme plus courageux que les autres qui se sacrifiera et se jettera dans le feu pour renaître sous la forme de Tonatiuh, l'astre solaire. Ce personnage du dévot nous semble cependant surprenant, même si Mendieta a pu consulter une version du mythe différente, qui tenait compte du contexte de l'arrivée des dieux sur Terre. Il nous semble plus probable que ce premier sacrifié qui, par son courage deviendra soleil, ne peut être qu'un dieu (en l'occurrence Nanahuatl, dieu mineur et doté d'une maladie de peau) ; le sacrifice des autres dieux déchus sera à l'origine de sa mise en mouvement et le sacrifice humain permettra son maintien en vie. Les hommes sacrifiés auront cependant l'honneur quotidien d'accompagner le soleil de son apparition dans le soleil jusqu'au point d'horizon. Le sacrifice des dieux leur permettra de se racheter aux yeux du couple divin et de retrouver leur place parmi eux ; le sacrifice humain et la guerre permettront aux hommes -guerriers ou sacrifiés- de gagner leur place auprès de ces mêmes dieux. Les femmes, quant à elles, mèneront une autre forme de combat, qui leur permettra de se hisser auprès des divinités : il s'agit de la maternité puisque les femmes mortes en couches sont divinisées sous le nom de *cihuateteo* et, prenant le relai des guerriers morts au combat et des sacrifiés, accompagnent Tonatiuh depuis le point d'horizon jusqu'à son coucher<sup>302</sup>.

Dans la version de Mendieta, tout comme dans l'*Histoire du Mexique*, le futur soleil n'a pas de concurrent. Le dieu Tecciztecatl, dont le sacrifice secondaire fera de lui la lune, n'est évoqué par aucun des deux auteurs. Son rôle dans de nombreux textes est pourtant important par le contraste avec Nanahuatl<sup>303</sup>. Dans la version de Sahagún ou celle de la *Leyenda de los soles*, l'importance, la valeur et le mérite du sacrifice de Nanahuatl qui se sacrifie, offre son propre sang, se revêt de papier et saute sans hésiter dans le feu allumé par les dieux sont particulièrement mis en valeur par le contraste avec son rival riche dont les offrandes sont

---

<sup>301</sup> *Ibidem*, p.69.

<sup>302</sup> Jacqueline de Durand-Forest, *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques*, Paris, Les belles lettres, 2020, p. 85.

<sup>303</sup> La présence d'un deuxième dieu qui devient la lune est attestée dans trois textes majeurs : la *Historia de las cosas de Nueva España* de Sahagún, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (sans la rivalité puisque les futurs soleil et lune sont jetés dans le feu par Quetzalcoatl et Tlaloc) et la *Leyenda de los soles*.

permises grâce à ses richesses et ne prouvent donc pas sa véritable valeur et qui, de plus, hésitera à sauter dans le feu divin. L'absence d'un rival amoindrit le mérite de Nanahuatl dans l'*Historyre du Mechique* et l'absence totale de Nanahuatl et de son rival dans le texte de Mendieta, remettent en cause l'idée de mérite. De plus, la création de la lune, qui fait partie intégrante du mythe et qui est en quelque sorte complémentaire à l'astre solaire (puisque l'un est présent dans le ciel le jour et l'autre la nuit) est un élément essentiel du mythe et cet élément a disparu des versions de Thevet et de Mendieta. Guy Stresser-Péan précise que Mendieta « oublie d'abord tout ce qui touchait à la lune pour ne s'en souvenir que dans un chapitre suivant<sup>304</sup>. » Nous avons effectivement pu retrouver une phrase qui évoque la création de la lune très brièvement dans le chapitre IV du livre II de la *Historia eclesiástica indiana* : « *De la creación de la luna dicen, que cuando aquel que se lanzó en el fuego y salió el sol, un otro se metió en una cueva y salió luna*<sup>305</sup>. » La création de la lune est abordée très brièvement, indépendamment du chapitre qui relate la création du soleil par les dieux et il est surprenant de constater que Mendieta raconte que la lune a été créée à partir de l'entrée d'un dévot dans une grotte. Dans les trois récits de référence<sup>306</sup> évoquant le mythe de la création du soleil et de la lune, l'astre de la nuit est créé à la suite du soleil et correspond au deuxième dieu (ou fils de dieu) qui s'est jeté lui-même (ou fait jeter par son père) dans le brasier divin de Teotihuacan.

Selon Michel Graulich, le sacrifice et la mort de Nanahuatl puis sa « renaissance » en tant que soleil démontrent aux autres dieux que, par ce sacrifice, il s'est racheté aux yeux du couple divin et a pu retrouver sa place parmi eux. Il brillera même dorénavant en tant que soleil. Le sacrifice a donc permis la création d'un astre lumineux et le rachat d'une faute aux yeux des dieux créateurs. Les dieux devront, par la suite, suivre l'exemple de Nanahuatl et il en sera de même pour les humains. L'individu, suffisamment courageux pour se sacrifier, peut gagner sa place auprès des dieux :

Les humains, pour regagner le ciel, n'ont d'autre moyen que de s'alléger, et on s'allégeait en augmentant en soi la part céleste, légère, ignée, au détriment de la chair, donc en jeûnant et en faisant pénitence, en dansant, en se privant par des offrandes et des sacrifices, en s'extrayant du sang considéré comme boueux, terreux, en faisant continence<sup>307</sup>.

---

<sup>304</sup> Guy Stresser-Péan, « La légende aztèque [...] », *op. cit.*, p. 16.

<sup>305</sup> Jeronimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, Biblioteca virtual universal, Disponible sur <https://biblioteca.org.ar/libros/131289.pdf>, Consulté le 25/07/2022, p.58.

<sup>306</sup> La *Historia general de las cosas de Nueva España*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la *Leyenda de los soles*.

<sup>307</sup> Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Saint-Amand-Montron, Fayard, 2005, pp. 70-71.

Michel Graulich évoque un mythe maya lorsqu'il décrit la faute originelle commise par les dieux envers le couple créateur : « comme le précise bien le mythe maya<sup>308</sup> ». De plus, nous constatons que les deux textes analysés évoquent un passage en enfer du sacrifié, Nanahuatl dans l'*Histoyre du Mechique* et le dévot chez Mendieta. Ce passage en enfer, commun aux deux auteurs, n'est pas présent dans les écrits de Sahagún, la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* ou la *Leyenda de los soles*. Les peuples présents sur le territoire du Mexique central se sont rencontrés et des échanges culturels ont pu se dérouler entre eux. Arthur Demarest indique que de nombreuses découvertes archéologiques prouvent ces échanges. Ainsi l'exploration archéologique de la cité de Teotihuacan et celle du site maya de Chichen Itza montrent des points communs qui permettent de constater l'influence de la culture teotihuacane sur la culture maya et vice versa<sup>309</sup>. Les versions du mythe de la naissance du soleil sont nombreuses et nous pouvons nous demander dans quelle mesure le passage en enfer évoqué dans l'*Histoyre du Mechique* et dans Mendieta peut relever de sources différentes auxquelles ils auraient pu avoir accès, sources qui pourraient être liées également à des mythologies communes aux différentes cultures méso-américaines. Ainsi, le passage en enfer est une thématique mythogonique maya. En effet, le Popol Vuh, texte maya-quiché de grande importance, relate l'un des plus célèbres mythes mayas qui a trait au mouvement du soleil et de la lune et notamment l'épisode du passage en enfer des jumeaux Hunahpu et Xbalanque. Arthur Demarest écrit dans son ouvrage *Les Mayas*:

Les mythes, les rites et les calendriers témoignent de l'importance que revêtait le mouvement du Soleil, de la Lune et de Vénus dans l'espace d'une journée ou d'une année. [...] De toute évidence, les Héros jumeaux représentent ainsi le Soleil et Vénus. Tous les jours, les deux astres paraissent dans le ciel, tous les jours, ils disparaissent dans la nuit profonde avant de réparaître au matin suivant. Dans le mythe, le séjour des jumeaux dans l'inframonde, leur lutte contre les forces de la mort et des ténèbres, puis leur renaissance, tout cela évoque le parcours du Soleil avant sa renaissance en tant que Soleil du matin, et le parcours parallèle de Vénus, étoile du soir puis étoile du matin<sup>310</sup>.

Le passage aux enfers évoqué à la fois dans l'*Histoyre du Mechique* et dans les écrits de Mendieta pourrait donc se référer à d'autres sources inconnues des collaborateurs nahuas de Sahagún, de la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* et de la *Leyenda de los soles*, ces sources pourraient correspondre à des versions plus complètes du mythe, selon Michel Graulich, qui tiendraient compte du contexte<sup>311</sup>. Ces sources pourraient aussi prendre en compte un bagage culturel commun aux différents peuples du Mexique central.

---

<sup>308</sup> *Ibidem*, pp. 69.

<sup>309</sup> Arthur Demarest, *Les Mayas*, Paris, 2011, pp. 107-108.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>311</sup> Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Saint-Amand-Montron, Fayard, 2005, pp. 61.

Cependant, même si les trois textes nahuas n'évoquent pas le passage aux enfers du futur soleil dans leur récit du mythe de sa naissance, la mythologie aztèque évoquait, au cours du mouvement quotidien de Tonatiuh, le passage sous terre. Ainsi, selon Jacqueline de Durand-Forest, Tonatiuh est avalé par la terre après le coucher du soleil : « Divinité bisexuée, Tlaltecuhli, seigneur de la terre, est censé avaler le soleil le soir et le dégorger à l'aube.<sup>312</sup> » De plus, l'auteure explique que, selon certains spécialistes, le monument archéologique connu sous le nom de « Pierre du Soleil » ou « Calendrier Aztèque » pourrait représenter le soleil durant son séjour sous terre :

D'autres spécialistes estiment que le visage de la divinité représentée est plutôt celui de Tlaltecuhli, le monstre terrestre, la présence des griffes et du couteau sacrificiel en guise de langue renvoyant, en effet, à la Terre qui sera responsable de la future destruction du monde. Ce visage représenterait le Soleil nocturne dans le monde inférieur<sup>313</sup>.

Tonatiuh, le cinquième soleil, a commencé à se mouvoir à la date « quatre mouvement » (*nahui ollin*). Il est donc prédestiné à être détruit (et le monde avec lui) par un événement terrestre. Nous pouvons donc imaginer l'angoisse ressentie par les Aztèques au moment du coucher du soleil puisque ce dernier était avalé par la terre. Le sacrifice leur permettait de juguler cette angoisse puisque le don du sang et des cœurs humains permettait au soleil de maintenir le mouvement mis en route par le sacrifice originel des dieux.

#### Sacrifice d'animaux et Quetzalcoatl :

Nous allons maintenant nous intéresser à un passage de cette première partie du mythe narré par Mendieta qui nous a interpellé :

*Y estando esperando las codornices, langostas, mariposas y culebras, que no acertaban por dónde había de salir el sol, en el tanto, dicen, apostaron con por dónde saldría ; y los unos que por aquí, los otros que por allí ; en fin, no acertando, fueron condenados a ser sacrificados ; lo cual después tenían muy en costumbre de hacer ante sus ídolos<sup>314</sup>.*

Ce passage évoque des animaux -cailles, sauterelles, papillons et couleuvres- témoins de la scène, qui cherchent à anticiper le lieu d'apparition du soleil après le sacrifice du dévot. Ces animaux n'y parviennent pas et seront condamnés, pour cette raison, au sacrifice. Mendieta précise que ce premier sacrifice animal est le début d'une coutume : « *lo cual después tenían*

---

<sup>312</sup> Jacqueline de Durand-Forest, *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques*, Paris, Les belles lettres, 2020, p. 90

<sup>313</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>314</sup> Jeronimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, Biblioteca virtual universal, Disponible sur <https://biblioteca.org.ar/libros/131289.pdf>, Consulté le 25/07/2022, p.57.

*muy en costumbre de hacer ante sus ídolos*<sup>315</sup>. » Mendieta utilise le terme « *dicen* », forme du verbe en espagnol que l'on pourrait traduire par « on dit ». L'usage de cette forme du « on » par l'utilisation de la troisième personne du pluriel nous permet de constater que Mendieta rapporte ici une tradition orale dans laquelle il ne s'inclut pas (il est même possible qu'il désapprouve ce type de sacrifice tout comme le sacrifice en général). Ce « *dicen* » nous permet également de nous interroger de nouveau sur les sources de Mendieta : le récit a pu lui être transmis oralement.

Le texte de Mendieta est clair : il évoque les premiers sacrifices d'animaux. L'allusion au sacrifice des « *codornices, langostas, mariposas y culebras* », dans le texte de Mendieta, fait référence au dieu Quetzalcoatl et à ses sacrifices, même si l'auteur ne cite pas explicitement le nom du dieu. En effet, selon Jacques Soustelle, Quetzalcoatl, contrairement aux autres dieux aztèques, prônait les sacrifices des animaux (notamment ceux énumérés par Mendieta) plutôt que les sacrifices humains ; vaincu par le dieu Tezcatlipoca, il devra se ranger aux pratiques des autres dieux : « Seule exception, Quetzalcoatl, symbole des théocraties pacifiques de la haute époque classique, n'avait voulu sacrifier que des papillons, des oiseaux et des serpents. Mais Tezcatlipoca l'avait vaincu et les dieux demandaient leur nourriture<sup>316</sup>. » Dans le panthéon des dieux aztèques, Quetzalcoatl a beaucoup d'importance, même si le dieu majeur reste Huitzilopochtli, guide des premières tribus aztèques vers Mexico-Tenochtitlan suite à la sortie d'Aztlán. Jacqueline de Durand-Forest le décrit en ces termes : « Quetzalcoatl occupe une place spéciale dans le Panthéon aztèque, car ses multiples facettes et ses diverses sphères d'activité font de lui l'un des dieux les plus importants de la Mésoamérique<sup>317</sup>. »

Quetzalcoatl est l'un des quatre dieux engendrés par le couple originel, il peut prendre diverses formes et, prêtre lui-même et initiateur de l'autosacrifice, il est le dieu des prêtres et les deux grands prêtres portent le titre de Quetzalcoatl : le *Quetzalcoatl Totec tlamacazqui* est chargé du culte de Huitzilopochtli et le *Quetzalcoatl Tlaloc tlamacazqui* est chargé de celui de Tlaloc<sup>318</sup>. Jacqueline de Durand-Forest indique que c'est Quetzalcoatl, qui sous la forme de Nanahuatl, s'est jeté dans le feu allumé par les dieux à Teotihuacan pour renaître sous la forme de Tonatiuh<sup>319</sup>. Dans la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Quetzalcoatl envoie son

---

<sup>315</sup> *Ibidem*, p.57.

<sup>316</sup> Jacques Soustelle, *Les Aztèques*, Paris, Presses universitaires de France, collection Que sais-je ?, Paris, 2020, p. 88.

<sup>317</sup> Jacqueline de Durand-Forest, *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques*, Paris, Les belles lettres, 2020, p. 91.

<sup>318</sup> *Ibidem*, pp. 176-177.

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 91.

fils au sacrifice pour devenir soleil<sup>320</sup>. Rafael Tena nous informe que de nombreux chercheurs attribuent au frère Andrés de Olmos le texte original de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*<sup>321</sup>. Le même frère Andrés de Olmos -une de nos sources les plus anciennes selon les mots de Michel Graulich<sup>322</sup>- est source de Mendieta : il y fait d'ailleurs référence à la fin de son récit du mythe de la naissance du soleil<sup>323</sup>. En effet, il indique qu'Olmos témoigne avoir vu des *tlamiquilloli*<sup>324</sup>. Mendieta a donc pu posséder une version du mythe recueillie par Olmos. Le lien entre le récit de Mendieta et la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* nous permet de croire que Nanahuatl pourrait donc être, comme le pense Jacqueline de Durand-Forest, un avatar de Quetzalcoatl (son fils jeté dans le feu dans le texte attribué à Olmos pourrait être comme une représentation du dieu lui-même). L'allusion aux cailles, sauterelles, papillons et couleuvres qui sont sacrifiées avant que le soleil n'apparaisse dans le ciel, dans le texte de Mendieta, représente alors une métaphore du sacrifice de Quetzalcoatl-Nanahuatl. Il est curieux de remarquer que le sacrifice des animaux survient car ils ont parié (*apostarón*) sur le lieu d'apparition du soleil mais n'ont pas réussi à le deviner. Dans le texte de Sahagún, les dieux cherchent également à savoir où apparaîtra le soleil mais n'y parviennent pas (à l'exception de Quetzalcoatl et quelques autres dieux)<sup>325</sup>. Ils se résigneront à se sacrifier (même ceux qui ont deviné) afin de mettre en mouvement le soleil mais seule l'intervention du vent (Quetzalcoatl sous sa forme d'Ehecatl) parviendra à mouvoir l'astre solaire.

Cette présence en filigrane du dieu Quetzalcoatl dans le texte, nous conforte dans l'idée que les sources de Mendieta (en l'occurrence le traité d'Olmos) pourraient évoquer le mythe, non seulement dans sa version aztèque, mais également dans une version plus large partagée par différentes cultures de Mésoamérique et plus anciennes que le peuple aztèque. En effet, Quetzalcoatl est, pour les Aztèques, entre autres attributions, le « seigneur de l'aube » (*Tlahuizcalpantecuhtli*) ou encore l'étoile du matin, c'est-à-dire la planète Vénus<sup>326</sup>. Or Quetzalcoatl, en tant qu'étoile du matin-Vénus correspond plutôt à la figure de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, souverain de la cité de Tula. Les deux figures -celles du dieu et du souverain- se sont confondues avec le temps pour devenir, chez les Aztèques : « un modèle

---

<sup>320</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Mexico, Conaculta, 2002, p. 39.

<sup>321</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>322</sup> Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Saint-Amand-Montron, Fayard, 2005, p.61.

<sup>323</sup> Jeronimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, Biblioteca virtual universal, Disponible sur <https://biblioteca.org.ar/libros/131289.pdf>, Consulté le 25/07/2022, p.57.

<sup>324</sup> *Infra*, chapitre 4, Partie II. 2.

<sup>325</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1540, Disponible sur <https://www.historiadelnuevomundo.com/>, Consulté le 14/11/2023, pp. 248-249.

<sup>326</sup> Jacqueline de Durand-Forest, *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques*, Paris, Les belles lettres, 2020, pp. 101.

d'autorité pour la vie rituelle et politique de Tollan et de toutes les cités se réclamant de son héritage<sup>327</sup>. » Il est indéniable que l'on peut compter parmi ces peuples se réclamant de l'héritage de Tula les Aztèques pour qui la culture toltèque était un modèle de raffinement. Dans le texte de Mendieta, l'évocation de Quetzalcoatl (par l'intermédiaire des animaux qui le représentent) -et de ce fait de Vénus, l'étoile du matin- nous ramène, de la même façon que le passage aux enfers, au Popol Vuh puisque nous avons vu précédemment que l'un des deux jumeaux représente Vénus alors que l'autre représente le soleil. Nous pouvons d'ailleurs souligner le fait que Quetzalcoatl était connu, dans la cité maya de Chichén Itzá sous le nom de Kukulcán et, d'un point de vue archéologique, la cité toltèque de Tula et la cité maya de Chichén Itzá présentent des points communs qui permettent de témoigner d'un partage culturel entre les deux peuples<sup>328</sup>. Raphaël Girard dans son analyse du Popol-Vuh fait d'ailleurs référence à Quetzalcoatl et à un retour au sacrifice humain des Maya-Quichés au cours de ce qu'il nomme l'Ère historique qui survient après la Quatrième Création<sup>329</sup>. Le sacrifice humain était pratiqué par les Maya-Quichés au cours du Deuxième Âge mais ils ont peu à peu remplacé cette pratique par le sacrifice d'animaux. Le contact avec les Aztèques ou d'autres peuples, au cours de l'Ère historique, période contemporaine à l'empire aztèque a permis un retour au sacrifice humain, imposé par la force :

Nous avons vu que les sources attribuent le rétablissement des sacrifices humains à l'intervention directe des dieux aztèques, de Huitzilopochtli en particulier, donc à l'influence des Aztèques. [...] En contradiction avec les enseignements de Huanahpú qui extirpe les sacrifices humains, Huitzilopochtli, le dieu national des Aztèques, naît en faisant la guerre, et tue ses propres frères ; d'autre part, les dieux aztèques inaugurent le Cinquième Soleil, en se sacrifiant eux-mêmes, pour servir d'exemple à l'institution des sacrifices humains<sup>330</sup>. »  
De la même manière, Quetzalcoatl -dieu commun aux différentes civilisations mésoaméricaines- s'est vu imposé le sacrifice humain par les dieux belliqueux aztèques : « Cet antagonisme entre Huitzilopochtli [...] et Quetzalcoatl, révèle que l'idée des sacrifices humains provient des Aztèques<sup>331</sup>.

Cette interprétation du mythe nous permettant de penser le sacrifice des animaux et des insectes dans le texte de Mendieta comme une métaphore du sacrifice du dieu Quetzalcoatl le met dans une situation de modèle : premier à se sacrifier, il sera suivi par la suite par les autres dieux. Nous retrouvons Quetzalcoatl comme parangon du sacrifice dans d'autres textes : il se sacrifie, sous la forme de Nanahuatl dans la version de Sahagún, la *Leyenda de los soles* ou l'*Histoire du Mechique* ; il envoie son propre fils au sacrifice dans la *Historia de los mexicanos*

---

<sup>327</sup> *Ibidem*, pp. 102-103.

<sup>328</sup> *Ibidem*, pp. 103-104.

<sup>329</sup> Raphaël Girard, *Le Popol-Vuh, histoire culturelle des Maya-Quichés*, Paris, Payot, 1972, pp. 351-358.

<sup>330</sup> *Ibidem*, pp. 357-358.

<sup>331</sup> *Ibidem*, pp. 353.

*por sus pinturas*. Ce glissement de Quetzalcoatl vers le personnage de Nanahuatl nous montre une mexicanisation du mythe, renforcée par la présence d'un antagonisme avec Huitzilopochtli souligné par Raphaël Girard. Nous verrons par la suite les parallèles qui peuvent être faits entre le mythe de création du soleil et celui de la naissance de Huitzilopochtli renforçant cette idée de mexicanisation du mythe<sup>332</sup>.

Jacques Soustelle nous permet cependant de relativiser cette interprétation de Raphaël Girard concernant le lien entre le développement des Aztèques et celui du sacrifice humain en affirmant que :

Si paradoxal que cela puisse nous sembler, il est allé de fait que la pratique des sacrifices humains est allée s'amplifiant au Mexique, à partir de l'ère toltèque, à mesure que les mœurs et le mode de vie montraient plus de raffinement. Ce rite sanglant n'était pas l'apanage des seuls Aztèques : on le retrouve partout au XVI<sup>e</sup> siècle, non seulement dans tout l'Empire, mais chez les Mayas du Yucatan et chez les Tarasques du Michoacán. [...] Tous les peuples autochtones ont pratiqué ces sacrifices, chacun à leur manière<sup>333</sup>.

Cette première partie du texte de Mendieta nous a permis de voir les différences avec la version du mythe contée dans *l'Histoire du Mexique* : présence du dévot qui se sacrifie, absence de Nanahuatl mais allusion à Quetzalcoatl. Les deux textes évoquent cependant un passage aux enfers du futur soleil avant son ascension. Ces deux derniers points (Quetzalcoatl et passage aux enfers) nous semblent prouver l'origine du mythe à des temps et des civilisations précédant les Aztèques, notamment les Mayas, la civilisation de Teotihuacan ou celle de Tula. Il est indéniable que ces civilisations font partie de l'histoire aztèque et ont inspiré leur culture. Nous pouvons donc qualifier le mythe de la naissance du soleil et de la lune comme un mythe mésoaméricain que les Aztèques ont probablement repris voire même mexicanisé, comme un patrimoine culturel appartenant aux différentes civilisations présentes sur le territoire mexicain avant la conquête. Comme la plupart des mythes, il s'est transmis de manière orale et a sans doute subi quelques modifications en fonction des cultures et des aires géographiques auxquelles il appartient. *L'Histoire du Mexique* et *la Historia eclesiástica indiana* présentent, de ce fait, deux versions différentes, provenant de deux territoires différents -malgré leur alliance- de l'empire aztèque. *L'Histoire du Mexique* présente ainsi une version texcocane alors que celle de *la Historia eclesiástica indiana* est davantage mexicaine. De plus, ces récits ont été interprétés, par la suite, par des auteurs provenant de cultures occidentales. Nous avons pu prouver que Mendieta avait pu avoir accès à certaines sources particulières (ou du moins les

---

<sup>332</sup> Infra, chapitre 5.

<sup>333</sup> Jacques Soustelle, *Les Aztèques*, Paris, Presses universitaires de France, collection Que sais-je ?, Paris, 2020, pp. 88-89.

mêmes sources mais dans une version complète) qui lui avaient permis notamment de connaître le contexte et les événements précédents le mythe de la naissance du soleil, c'est-à-dire l'exil des dieux imposés par le couple originel qui nécessite un sacrifice divin pour retrouver une condition davantage en adéquation avec leur caractère divin. Cette caractéristique nous a permis de comprendre certaines différences avec le texte de l'*Histoire du Mexique* : allusion à Quetzalcoatl, présence d'un paragraphe expliquant la mise en mouvement du soleil. Elle nous a également permis de nous rendre compte que le passage aux enfers évoqué dans l'*Histoire du Mexique* et présent également dans le texte de Mendieta pouvait être une référence au même mythe narré par d'autres civilisations précolombiennes comme dans le Popol Vuh maya. Cependant l'évocation d'un humain « *devoto* » qui se sacrifie reste surprenante et semble être plutôt liée à une confusion de Mendieta, l'énumération des animaux sacrifiés par la suite nous permettant d'identifier clairement le dieu Quetzalcoatl et, à travers lui, de retrouver le personnage de Nanahuatl.

Nous allons maintenant étudier la seconde partie du texte de Mendieta qui évoque la mise en mouvement du soleil et le sacrifice des dieux. Cette partie du texte ne sera pas comparée avec l'*Histoire du Mexique* puisque cet épisode n'y est pas narré.

## **2. Étude de la seconde partie du texte de Mendieta: mise en mouvement du soleil et sacrifice des dieux**

Dans la deuxième partie du texte, le mythe de Mendieta prend un chemin différent de celui conté dans l'*Histoire du Mexique* : la fin du texte relate le thème classique de la mise en mouvement du soleil par le sacrifice des dieux. Il s'agit d'une thématique que nous avons rencontrée dans le texte de Sahagún et dans la *Leyenda de los soles*. La *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, comme l'*Histoire du Mexique*, interrompt le récit à l'apparition du soleil dans le ciel ; aucun sacrifice divin collectif n'est nécessaire pour inciter les astres à se mouvoir.

Dans cette deuxième partie du texte, après le sacrifice de l'un d'entre eux qui est devenu soleil, les dévots laissent place aux dieux qui deviennent alors les principaux protagonistes de la mise en mouvement du soleil. Certains dieux se détachent du groupe par des rôles spécifiques : nous distinguons, dans le texte de Mendieta, le dieu messager, le dieu rebelle et le dieu sacrificateur.

Le messager des dieux :

Dans le texte de Mendieta, les dieux, inquiets de constater que le soleil ne se met pas en mouvement, envoient un messager -Tlotli- qui reviendra en les informant que l'astre souhaite leur mise à mort<sup>334</sup>. De la même façon, les dieux envoient un « *gavilán* » c'est-à-dire un faucon ou un épervier dans la *Leyenda de los soles*<sup>335</sup>. Par contre, dans la *Historia eclesiástica indiana*, ce sont les dieux eux-mêmes qui décident d'offrir leur vie en sacrifice<sup>336</sup>.

Tlotli, selon le GDN (*gran diccionario de nahuatl*), peut se traduire par « *gavilán* » en espagnol, mot signifiant faucon ou épervier<sup>337</sup>. Le faucon ou l'épervier de la *Leyenda de los soles* est devenu, dans le texte de Mendieta, Tlotli ; l'absence de traduction et la majuscule nous permettant d'en déduire que l'auteur désigne une personne -probablement un dieu- par son prénom. Nous n'avons pas retrouvé de dieu pouvant correspondre à ce personnage. Cependant, nous avons trouvé une allusion à Tlotli dans le premier chapitre de l'*Histoire du Mexique*<sup>338</sup> : il désigne un homme fondateur de la ville de Tezcuq qu'il désigne par le mot nahuatl « *loli* ». Selon Édouard de Jonghe, Loli est utilisé de manière erronée : « Orthographe défectueuse pour *tlotli* = faucon, épervier. Le nom de cet ancêtre, chez Mendieta et Torquemada, n'est pas un nom d'animal : il s'appelle Aculmaitl, nom tiré de sa constitution fantastique<sup>339</sup>. » L'utilisation de ce nom dans la version du mythe de la création du soleil par Mendieta pose donc question. Il nous paraît difficile de penser que l'auteur ignorait la traduction du mot nahuatl ainsi que l'absence d'un dieu Tlotli. Le faucon est personnifié, par l'usage du nom générique en prénom, comme les cailles, les sauterelles, les papillons et les couleuvres l'étaient par leur échange avec les dieux dans le cadre d'un pari.

Le dieu rebelle au sacrifice :

Dans le texte de Mendieta, suite au message transmis par Tlotli, le dieu Citli se fâche et envoie trois flèches au soleil. Ce dernier en évite une mais est blessé par les deux autres flèches,

---

<sup>334</sup> Jeronimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, Biblioteca virtual universal, Disponible sur <https://biblioteca.org.ar/libros/131289.pdf>, Consulté le 25/07/2022, p.57.

<sup>335</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Mexico, Conaculta, 2002, p. 183.

<sup>336</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1540, Disponible sur <https://www.historiadelnuevomundo.com/>, Consulté le 16/11/2023, p. 249.

<sup>337</sup> *Gran diccionario de nahuatl*, <https://gdn.iib.unam.mx/>

<sup>338</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique [...] », *op. cit.*, pp. 1-41.

<sup>339</sup> Édouard de Jonghe, « Histoire du Mexique [...] », *op. cit.*, note 2 p. 9.

avec lesquelles il va tuer Citli<sup>340</sup>. Les textes de Sahagún et de la *Leyenda de los soles* comportent eux-aussi, un dieu rebelle qui s'oppose au soleil.

Dans le texte de Sahagún, les dieux acceptent tous leur mort, à l'exception de Xolotl qui se cache (nous sommes ici face à une rébellion passive, Xolotl ne s'oppose pas frontalement au soleil, il préfère la fuite). Mais les autres dieux le retrouvent et procèdent au sacrifice permettant ainsi la mise en mouvement de l'astre solaire<sup>341</sup>. Il est surprenant de constater que, dans cette version, Xolotl, le dieu sacrificateur de la version de Mendieta devient le rebelle.

De la même façon, dans la *Leyenda de los soles*, un dieu -Tlahuizcalpanteuctli- se rebelle, tire des flèches sur le soleil mais meurt des mains de ce dernier. Les dieux acceptent alors leur sacrifice mais il n'est pas précisé qui les exécutera<sup>342</sup>. Tlahuizcalpanteuctli représente, selon Jacqueline de Durand-Forest, Quetzalcoatl en tant qu'étoile du matin sous son aspect malveillant<sup>343</sup>. Nous retrouvons donc, dans la *Leyenda de los soles* comme dans la *Historia eclesiástica indiana*, la présence en filigrane de Quetzalcoatl, il est ici évoqué sous son apparence de Vénus. Il finira par être sacrifié, à l'instar du sacrifice des animaux dans la version de Mendieta, entre le moment de l'apparition du soleil dans le ciel et le moment du sacrifice divin pour la mise en mouvement.

Le nom du dieu rebelle du mythe conté par Mendieta -Citli- peut se traduire par « le lièvre »<sup>344</sup>. De la même façon que pour le messager Tlotli, nous pouvons voir ici un nom d'animal personnifié par le maintien du nahuatl et l'ajout d'une majuscule. Dans la *Leyenda de los soles*, la Lune est frappée par Papáztac avec un vase portant une décoration de lapin (animal proche du lièvre)<sup>345</sup>. Dans le texte de Sahagún, les dieux sont offensés par la luminosité de la lune, qui luit autant que le soleil malgré la couardise de Tecuiztecatl. L'un d'eux jette un lapin à la lune, qui devient alors moins brillante et prend l'apparence que nous lui voyons encore actuellement<sup>346</sup>. Le dieu-lièvre du texte de Mendieta, qui s'est opposé au soleil, pourrait donc être, selon Guy Stresser-Péan, celui qui deviendra la lune : « La première victime du soleil, Citli le lièvre, est apparemment la lune qui est censée montrer l'image d'un lapin, animal très

---

<sup>340</sup> Jeronimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, Biblioteca virtual universal, Disponible sur <https://biblioteca.org.ar/libros/131289.pdf>, Consulté le 25/07/2022, p.57.

<sup>341</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1540, Disponible sur <https://www.historiadelnuevomundo.com/>, Consulté le 16/11/2023, p. 249.

<sup>342</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Mexico, Conaculta, 2002, p. 183.

<sup>343</sup> Jacqueline de Durand-Forest, *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques*, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 90.

<sup>344</sup> *Gran diccionario de nahuatl*, <https://gdn.iib.unam.mx/>

<sup>345</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Mexico, Conaculta, 2002, p. 185.

<sup>346</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1540, Disponible sur <https://www.historiadelnuevomundo.com/>, Consulté le 16/11/2023, p. 249.

semblable au lièvre<sup>347</sup>. » Tout comme dans l'*Historyre du Mechique*, dans le texte de Mendieta, la présence d'un rival qui deviendra la lune n'est pas explicite mais certains éléments l'évoquent de manière implicite.

Le dieu sacrificateur :

Mendieta nous raconte que, suite à la mort de Citli, les dieux acceptent leur mort ; Xolotl va procéder au sacrifice en tuant les autres dieux « *por el pecho* » (par la poitrine) puis en se tuant lui-même par la suite. Après la mort de tous les dieux, le soleil accepte de se mouvoir<sup>348</sup>. Xolotl, dans le récit de Mendieta, est l'acteur du sacrifice des dieux : il leur ouvre la poitrine avec un couteau puis il se sacrifie lui-même. Le dieu Xolotl est un dieu-chien, jumeau de Quetzalcoatl<sup>349</sup>. Jean-Claude Delhalle et Albert Luykx nous présentent Xolotl comme « la face nocturne de Quetzalcoatl ; sa personnalité chtonienne voire néfaste<sup>350</sup>. » Il est associé aux enfers de la mythologie aztèque car représenté avec une tête de chien. La relation entre Xolotl et le cinquième soleil est importante puisque, dans le *Codex Borgia*, il est associé au dix-septième jour du calendrier, c'est-à-dire le jour consacré au mouvement (*ollin*), notion qui caractérise le cinquième soleil (*nahui ollin*)<sup>351</sup>. Les deux auteurs rapprochent les caractéristiques de Xolotl de celles du dieu du zéro maya : « Tous deux fréquentent l'enfer ; ils patronnent le jeu de balle et la mort sacrificielle<sup>352</sup>. »

Xolotl, dieu ancien puisque certaines de ses caractéristiques peuvent être associées à un dieu maya, est présent dans deux textes du mythe de création du soleil, dont celui de Mendieta. Il est le jumeau de Quetzalcoatl, son aspect chtonien. De manière contradictoire, il est le dieu qui se rebelle contre l'autorité du soleil dans la version de Sahagún et le dieu sacrificateur dans la version de Mendieta. Quetzalcoatl, pour sa part, est présent, sous différents aspects, dans de nombreuses versions du mythe : il sera le père qui jette son fils au feu dans la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, le dieu qui se rebelle contre le soleil dans la *Leyenda de los soles* (sous la forme malveillante de Vénus, l'étoile du matin Tlahuizcalpanteuctli), le dieu présent en filigrane dans le texte de Mendieta (par la référence au sacrifice d'animaux), le dieu qui va

---

<sup>347</sup> Guy Stresser-Péan, « La légende aztèque [...] », *op. cit.*, p. 16.

<sup>348</sup> Jeronimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, Biblioteca virtual universal, Disponible sur <https://biblioteca.org.ar/libros/131289.pdf>, Consulté le 25/07/2022, p.57.

<sup>349</sup> Jacqueline de Durand-Forest, *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques*, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 136.

<sup>350</sup> Jean-Claude Delhalle et Albert Luykx, « Les compagnons de l'enfer : Xolotl et le dieu du zéro », *Revue de l'histoire des religions* tome 213, n°3, 1996, pp. 301-319, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/rhr\\_0035-1423\\_1996\\_num\\_213\\_3\\_1204](https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1996_num_213_3_1204), Consulté le 16/11/2023, pp. 306-307.

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 303.

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 301.

anticiper le lieu d'apparition du futur soleil dans la version de Sahagún, celui qui mettra en mouvement le soleil (sous la forme d'Ehecatl) dans la version de Sahagún également, le dieu présent à la création du soleil dans l'*Histoire du Mexique* (sous sa forme d'Ehecatl également). Quetzalcoatl est donc omniprésent dans le mythe de la création du soleil dans les récits aztèques. Selon Karl Taube : « ce dieu joue un rôle prépondérant dans les mythes et légendes des Mayas postclassiques<sup>353</sup>. » Le dieu Quetzalcoatl est un dieu mésoaméricain omniprésent dans les mythes ; il existait bien avant l'arrivée des Aztèques sur le territoire mexicain. Le récit du mythe de création du soleil est donc un mythe ancien, commun aux différentes civilisations précolombiennes et nous pouvons nous interroger sur les interprétations et les modifications aztèques du mythe. Dans les récits aztèques, nous constatons que, la priorité est donnée, à l'idée du sacrifice divin (celui de Nanahuatl, avatar de Quetzalcoatl, suivi du sacrifice des autres dieux) qui pourrait faire songer à une mexicanisation du mythe. Il pourrait être intéressant de comparer les récits de création du soleil dans les différentes civilisations mésoaméricaines afin d'y voir la place qu'occupe le dieu Quetzalcoatl ainsi que la notion de sacrifice et de mérite.

Les événements qui se déroulent après le sacrifice des dieux :

Dans les dernières lignes du texte, les humains serviteurs des dieux, reprennent une place de protagonistes dans le récit. Suite au sacrifice des dieux par Xolotl et à la mise en mouvement du soleil, Mendieta nous offre une fin au mythe inédite : les dieux donnent à leurs serviteurs -les dévots- leurs habits. Ce geste est le prélude à un rituel dont Mendieta atteste la véracité en citant le frère Andrés de Olmos qui en a retrouvé des traces concrètes. Le rituel, décrit par Mendieta, est le suivant :

*Y estos devotos o servidores de los dichos dioses muertos, envolvían estas mantas en ciertos palos, y haciendo una muesca o agujero al palo, le ponían por corazón unas pedrezuelas verdes y cuero de culebra y tigre, y a este envoltorio decían tlaquimilloli, y cada uno le ponía el nombre de aquel demonio que le había dado la manta, y éste era el principal ídolo que tenían en mucha reverencia, y no tenían en tanta como a éste a los bestiones o figuras de piedra o de palo que ellos hacían<sup>354</sup>.*

Mendieta décrit le rituel mexicain -encore existant au XVI<sup>e</sup> siècle puisqu'Olmos a pu en observer un- des *tlaquimilloli*<sup>355</sup> : selon lui, les serviteurs ont conservé les vêtements de leurs dieux sacrifiés et en ont fait des idoles. Ils ont enveloppé des bâtons de bois avec ces vêtements

---

<sup>353</sup> Karl Taube, *Mythes aztèques et mayas*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 95.

<sup>354</sup> Jeronimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, Biblioteca virtual universal, Disponible sur <https://biblioteca.org.ar/libros/131289.pdf>, Consulté le 25/07/2022, p.57.

<sup>355</sup> Olivier Guilhem, « Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des Indiens du Mexique central (XVe-XVIe siècles) », *Journal de la société des américanistes*, tome 81, 1995, pp. 105-141, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/jsa\\_0037-9174\\_1995\\_num\\_81\\_1\\_1585](https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1995_num_81_1_1585), Consulté le 20/11/2023.

et ils y ont fait des encoches dans lesquelles ils déposent des offrandes de jade (« *pieдрezuelas verdes* ») et de peaux de serpents et de tigres (« *cuero de culebra y tigre* »). Le moine franciscain explique à ses lecteurs que les indigènes accordent beaucoup d'importance à ces *tlaquimilloli* (davantage même qu'aux statues et représentations des dieux) ; cependant ses mots nous permettent de penser qu'il n'approuve pas ce rituel voire même qu'il éprouve une sorte de mépris vis-à-vis de cette pratique. Tout d'abord, il ne parle plus de dieu mais de démon (« *demonio* »). Le religieux explique un rituel encore existant, et donc menaçant dans le cadre de l'évangélisation : l'usage des *tlaquimilloli* fait partie des rites païens qu'il est nécessaire d'éradiquer. Le mépris de Mendieta est renforcé par l'évocation du témoignage d'Olmos : « *El mismo Padre Fr. Andrés de Olmos [...] halló en Tlalmanalco uno de estos ídolos envuelto en muchas mantas, aunque ya medio podridas de tenerlo escondido*<sup>356</sup>. » Le terme de « pourri » qui caractérise l'idole vue par Olmos, employé dans la dernière phrase qui relate le mythe, peut correspondre à une réalité physique mais montre également tout le mépris ressenti par Mendieta envers les *tlaquimilloli*. La religion chrétienne conserve des reliques des Saints et du Christ. Les *tlaquimilloli*, reliques des dieux en quelque sorte, se voient nier leur caractère sacré par Mendieta puisqu'ils sont non seulement des reliques démoniaques mais de plus, ils ne se sont pas conservés au fil des années et ont pourri. Nous sommes ici bien loin du caractère divin attribué par les Aztèques aux *tlaquimilloli* ou par les chrétiens aux reliques.

La conclusion du mythe par Mendieta, qui décrit le rituel des *tlaquimilloli*, a attiré notre attention : les reliques des dieux ne sont mentionnées dans aucune des autres versions du mythe que nous avons travaillées. De quelle source peut bien provenir cette fin ? L'anecdote d'Olmos relatée en fin de texte suggère que le frère missionnaire est peut-être à l'origine de cette conclusion du chapitre II du livre II de la *Historia eclesiástica indiana*.

Olivier Guilhem<sup>357</sup> nous confirme l'importance des *tlaquimilloli* -c'est-à-dire des paquets sacrés- dans la société indigène, il nous indique qu'Olmos les considérait comme la principale dévotion des Indiens. Ces paquets sacrés sont peu étudiés car peu connus. Ils étaient manipulés uniquement par des prêtres et des hauts dignitaires et sont probablement restés cachés suite à la conquête espagnole. Les informateurs indigènes dissimulèrent leur existence et des œuvres majeures comme celles de Sahagún ne les décrivent pas. La réaction de Mendieta face au témoignage d'Olmos -certainement révélatrice des sentiments éprouvés par tous les religieux espagnols face aux *tlaquimilloli*- nous permet de comprendre l'état d'esprit des

---

<sup>356</sup> Jeronimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, Biblioteca virtual universal, Disponible sur <https://biblioteca.org.ar/libros/131289.pdf>, Consulté le 25/07/2022, p.57.

<sup>357</sup> Olivier Guilhem, « Les paquets sacrés [...] » *op. cit.*, pp. 105-141.

indigènes qui ont dû éprouver la nécessité de cacher un élément de culte essentiel à leurs yeux aux conquérants espagnols : le risque majeur de voir détruits les *tlaquimilloli* les a obligés à les dissimuler. Cette mention des paquets sacrés par Mendieta nous permet de nouveau de supposer, à l’instar de Michel Graulich, que Mendieta a pu avoir accès à une version ancienne et plus complète du mythe.

Les paquets sacrés étaient adorés dans toute la Mésoamérique, depuis des temps ancestraux et bien avant l’arrivée des Aztèques sur le territoire du Mexique central<sup>358</sup>. Cet élément (tout comme les références à Quetzalcoatl) nous montre la portée mésoaméricaine du mythe de naissance du soleil puisque, selon le récit de Mendieta, le sacrifice des dieux et le don de leurs vêtements aux dévots est à l’origine du rituel des *tlaquimilloli*. Malgré le peu d’informations les concernant, plusieurs récits de mythes y font référence<sup>359</sup>. Le mythe de la naissance du soleil de Mendieta relate l’origine des paquets sacrés. Mais d’autres mythes présentent des variantes différentes. Olivier Guilhem nous indique que, dans la *Leyenda de los soles*, une femme nommée Itzpapalotl accouche de plusieurs couteaux de silex. Le dieu Mixcoatl enveloppe le couteau blanc d’un tissu et le charge sur son dos, faisant débiter ainsi la tradition des *tlamiquilloli*. Dans les *Anales de Cuauhtitlan*, Mixcoaxocoyotl tue Itzpapalotl et un *tlamiquilloli* est fabriqué à partir de ses cendres<sup>360</sup>.

Le paquet sacré est composé, traditionnellement, de plusieurs éléments symboliques : pièces de tissu, bâtons, pierres de jade, cendres, épines, miroir en pyrite. Il avait plusieurs fonctions. Il permettait de communiquer avec les dieux et il était symbole de pouvoir. Selon Olivier Guilhem, les *tlaquimilloli* de Huitzilopochtli et de Tezcatlipoca jouaient un rôle spécifique dans l’intronisation des souverains aztèques<sup>361</sup>. Les « *mantas* » (capes) dont se recouvraient les souverains au moment de leur intronisation, aux couleurs des deux dieux, faisaient d’eux des paquets sacrés et symbolisaient la renaissance et la mort du *tlatoani*. De plus, le futur gouvernant effectuait un temps de pénitence et de réclusion à l’endroit où étaient conservés les paquets sacrés de Huitzilopochtli et de Tezcatlipoca.

Les rites d’intronisation des rois mexicains constituaient donc, croyons-nous, en un parcours rituel qui reproduisait les étapes mythiques de la vie de leurs dieux tutélaires. La mort symbolique du *tlatoani* correspondait à l’enterrement de Huitzil qui devint Huitzilopochtli et à la disparition de Tezcatlipoca, événements préalables à la formation de leurs *tlaquimilloli*. Les vêtements utilisés par le futur roi illustraient sa transformation en paquet sacré mais aussi manifestaient son passage à l’intérieur de la terre avant sa renaissance en tant que souverain<sup>362</sup>.

---

<sup>358</sup> *Ibidem*, pp. 105-141.

<sup>359</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>360</sup> *Ibidem*, pp. 107-108.

<sup>361</sup> *Ibidem*, pp. 128-129.

<sup>362</sup> *Ibidem*, p. 129.

En conclusion, le texte de Mendieta nous présente une version du mythe assez similaires à celles étudiées précédemment et notamment à celle relatée dans l'*Histoire du Mexique* (pour sa première partie). Cette version semble ancienne et plusieurs éléments nous amènent à penser qu'elle peut être issue d'une version commune à plusieurs civilisations mésoaméricaines (présence de Quetzalcoatl et des sacrifices d'animaux, allusion aux *tlamiquilloli*).

Nous avons pu distinguer quelques caractéristiques spécifiques à la version contée dans la *Historia eclesiástica indiana*. Ainsi, le dieu qui se sacrifie -Nanahuatl- dans l'*Histoire du Mexique* (comme dans bien d'autres mythes) est remplacé par un dévot, serviteur des dieux. Cet élément pourrait être due à une incompréhension ou à une modification volontaire du mythe par Mendieta puisque l'idée d'un homme se jetant dans le feu pour devenir soleil est bien peu conforme à la portée du mythe dans les sociétés précolombiennes et à la notion de mérite et de sacrifice liée au sacrifice primordial divin.

Le récit de l'origine de la coutume des *tlamiquilloli* qui a débuté à Teotihuacan par l'offrande de leurs vêtements aux dévots par les dieux afin qu'ils en fassent des objets de culte est également un élément que nous n'avons retrouvé que dans le texte de Mendieta. Cet élément n'est cependant pas dû à une erreur des auteurs mais plutôt à la possibilité qu'a eu Mendieta d'accéder à des sources spécifiques par l'intermédiaire de Fr. Andrés de Olmos. Les informateurs indigènes des autres auteurs – ceux de Sahagún par exemple- ont pu dissimuler cet élément du mythe aux religieux espagnols afin de préserver les paquets sacrés qui couraient le risque d'être détruits. Ces *tlamiquilloli* étaient des éléments essentiels de la dévotion des Indiens mais provoquaient le mépris des missionnaires (comme nous avons pu le constater par l'interprétation des termes de Mendieta) ; il était donc nécessaire d'éviter d'en parler et de les dissimuler dans un souci de préservation.

Le mythe est ancien et commun aux différentes civilisations mexicaines. Nous nous sommes cependant posé la question de sa mexicanisation. Selon Karl Taube, le mythe de naissance du soleil était, au moment de la conquête espagnole, en train de se mexicaniser de sorte que : « Si les Espagnols n'avaient pas conquis le Mexique, la mythologie huitzilopochtlienne aurait fini par éclipser la mythologie solaire teotihuacanienne-exactement comme les Aztèques eux-mêmes avaient éclipsé et dominé tous les autres peuples de la Méso-Amérique ancienne<sup>363</sup>. » De nombreux auteurs partagent cet avis. Nous allons maintenant exposer le parallélisme entre les récits contant la naissance de Huitzilopochtli et celle du soleil

---

<sup>363</sup> Karl Taube, *Mythes aztèques et mayas*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 91.

qui nous permettent de supposer que le mythe ancien de la naissance du soleil, commun à toute la Mésoamérique dans ses différentes versions et relaté dans les divers écrits que nous avons travaillés, était en train de se mexicaniser.

## CHAPITRE 5

### LA MEXICANISATION DU MYTHE DE LA NAISSANCE DU SOLEIL: PARALLÉLISME ENTRE LA NAISSANCE DU SOLEIL ET LA NAISSANCE DE HUITZILOPOCHTLI

Dans la version du mythe de naissance du soleil par Mendieta, les dieux laissent à leurs dévots leurs vêtements. Ces derniers en feront des *tlaquimilloli*, des paquets sacrés qui seront conservés et vénérés. La vénération des *tlaquimilloli* est en usage dans toute la sphère mésoaméricaine durant la période précolombienne et les Aztèques ne vont pas déroger à la règle. Ils ont cependant adapté la coutume en accordant une importance particulière au paquet sacré contenant les restes de leur dieu tutélaire, Huitzilopochtli. Selon Olivier Guilhem, le *tlaquimilloli* de Huitzilopochtli, était associé à l'intronisation du *tlatoani*<sup>364</sup>. De plus la mythologie aztèque raconte que ces derniers ont quitté Aztlan, leur cité originelle, en portant sur le dos les *tlaquimilloli* de leurs dieux et en particulier celui de Huitzilopochtli, récit confirmé par les représentations pictographiques du *Codex Boturini*<sup>365</sup>. Les Aztèques, peuple de nomades et derniers arrivés sur le territoire du Mexique, ont dû se faire une place parmi de nombreuses autres tribus. Ils y sont finalement parvenus et, au moment où les Espagnols sont arrivés sur leur territoire, ils étaient à la tête d'un empire puissant et florissant. Afin de justifier leur ascension, ils ont, en quelque sorte, « réinventé » leur histoire afin de se présenter comme un peuple élu des dieux. Selon Christian Duverger, « [...] Loin de taire la partie la plus humble de leur histoire, les Aztèques ont au contraire construit autour de cette genèse un important corpus de traditions dont les sources du XVI<sup>e</sup> siècle se font perpétuellement l'écho<sup>366</sup>. » Parmi ces sources du XVI<sup>e</sup> siècle, nous trouvons les écrits qui relatent les différentes versions du mythe de la naissance du soleil et de la lune. Il est probable que le mythe de la naissance du soleil ait

---

<sup>364</sup> Olivier Guilhem, « Les paquets sacrés [...] », *op. cit.*, pp. 105-141.

<sup>365</sup> *Codex Boturini* ou *Tira de la peregrinación*, Disponible sur <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/codice%3A605>, Consulté le 20/11/2023.

<sup>366</sup> Christian Duverger, *L'origine des Aztèques*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 12.

été adapté par les Aztèques afin qu'il intègre le « corpus de traditions » évoqué par Christian Duverger.

Les récits que nous avons étudiés (que ce soit les textes essentiels initiaux ou les textes de Thevet, Mendieta et Torquemada) sont tous issus de la tradition orale aztèque. Malgré des langues différentes (espagnol, nahuatl ou français), ils ont tous été compilés par des missionnaires franciscains qui ont recueilli directement leurs informations d'informateurs nahuas. Malgré les jugements de valeur des religieux et les dissimulations possibles des Indiens, nous pouvons supposer que ces textes étaient assez proches des versions orales qui étaient contées par les Aztèques avant l'arrivée des conquérants.

Nous retrouvons, dans tous ces textes d'origine aztèque, des éléments mythologiques semblables : la localisation à Teotihuacan, un sacrifice individuel par le feu (ou deux en fonction des récits) permettant la création du soleil, la présence en filigrane ou davantage affirmée de Quetzalcoatl, le sacrifice divin final (sauf dans la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* et l'*Histoire du Mexique*) permettant la mise en mouvement de l'astre. Ces éléments mythologiques restent persistants dans les différentes versions malgré des adaptations liées à des particularités locales et les différences restent mineures et sans doute liées aux évolutions inhérentes à un mythe qui était transmis de manière orale. Certaines différences peuvent également être dues à la retranscription des textes par des religieux qui ne comprenaient ou n'approuvaient pas toujours leur contenu et leur portée.

Nous allons maintenant établir le parallélisme entre ce mythe, tel qu'il est conté par les Aztèques, et deux mythes relatifs au dieu Huitzilopochtli, qui nous permettent de montrer que le mythe de la naissance du soleil avait été repris et mexicanisé par les Aztèques dans l'objectif de mettre en valeur leur dieu tutélaire.

Huitzilopochtli est un dieu guerrier solaire, un *teocuicatl* (chant divin ou chant religieux en nahuatl) le célèbre en ces termes :

« Huitzilopochtli, le jeune guerrier,  
Celui qui œuvre là-haut, suit son chemin !  
-Je n'ai pas revêtu en vain le manteau de plumes jaunes :  
Car je suis celui qui ai fait lever le soleil<sup>367</sup>. »

Jacqueline de Durand-Forest le décrit par ces phrases :

Huitzilopochtli, l'oiseau mouche de la gauche, n'était pas seulement le dieu tribal des Mexica, celui qui les avait fait sortir d'Aztlan, leur promettant puissance et richesse, mais la divinité

---

<sup>367</sup> Georges Baudot, *Les lettres précolombiennes*, Toulouse, Privat, 1976, p. 61.

guerrière par excellence, le Soleil qui terrasse ses ennemis au moyen de son arme spécifique, le Xiuhcoatl, serpent de turquoise ou serpent de feu. Dieu du Soleil au zénith, quand celui-ci est le plus brûlant et paraît dominer la nature, Huitzilopochtli était donc plus insatiable de sang humain que toute autre divinité. Son culte requérait des sacrifices humains réguliers et en grand nombre<sup>368</sup>.

Le lien entre Huitzilopochtli et le soleil est indéniable, le chant divin aztèque énonce clairement qu'il a fait lever le soleil et Jacqueline de Durand-Forest nous le présente comme un dieu guerrier, avide de sacrifices. Le *teocuicatl* le met en scène déclarant qu'il a fait « se lever le soleil » ce qui peut démontrer l'importance que revêt le dieu aztèque aux yeux du soleil qui est prêt à se lever pour lui voire une sorte de supériorité revendiquée de Huitzilopochtli sur le soleil. De plus, sa soif intense de sacrifices humains lui permet de supplanter, en quelque sorte Tonatiuh. Le mythe de la naissance du soleil nous montre un astre avide de sacrifice (celui des dieux pour sa mise en mouvement puis celui des humains par la suite) ; l'humanité a été créée afin de nourrir cette soif de sacrifices. Cependant, dans la culture aztèque, Huitzilopochtli revendique une sorte d'égalité voire de supériorité sur le soleil : il a fait se lever l'astre et il exige de nombreux sacrifices humains.

Plusieurs textes font référence au mythe de Huitzilopochtli. Nous allons étudier, au cours des deux premières parties, l'analogie entre Huitzilopochtli et le soleil à travers deux de ces textes : la naissance de Huitzilopochtli narrée dans le chapitre I du livre III de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Sahagún<sup>369</sup> et celui de sa métamorphose dans le texte de Cristóbal del Castillo, décrite par Marie-José Vabre comme une « théomorphose »<sup>370</sup>. Dans une troisième partie, nous évoquerons la mexicanisation du mythe dans l'*Historie du Mexique*.

## I. Le mythe de la naissance de Huitzilopochtli

Sahagún explique, dans le chapitre I du livre III de son œuvre<sup>371</sup> (**voir annexe 7**), que Coatlicue était une femme qui faisait pénitence dans la montagne de Coatepec. Cette femme

---

<sup>368</sup> Jacqueline de Durand-Forest, *Les Aztèques*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, pp. 134-135.

<sup>369</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1540, Disponible sur [https://mega.nz/file/Xwti0aAY#pRwPb-1VB\\_dtNuIDYhEBjMfiZOWe9r\\_IQpw1x7KAjnk](https://mega.nz/file/Xwti0aAY#pRwPb-1VB_dtNuIDYhEBjMfiZOWe9r_IQpw1x7KAjnk), Consulté le 21/11/2023, pp. 234-237.

<sup>370</sup> Marie-José Vabre, « La théomorphose de Huitzilopochtli », *Caravelle*, n°76-77, *Hommage à Georges Baudot*, 2001, pp. 119-130, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/carav\\_1147-6753\\_2001\\_num\\_76\\_1\\_1289](https://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_2001_num_76_1_1289), Consulté le 21/11/2023.

<sup>371</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1540, Disponible sur [https://mega.nz/file/Xwti0aAY#pRwPb-1VB\\_dtNuIDYhEBjMfiZOWe9r\\_IQpw1x7KAjnk](https://mega.nz/file/Xwti0aAY#pRwPb-1VB_dtNuIDYhEBjMfiZOWe9r_IQpw1x7KAjnk), Consulté le 21/11/2023, pp. 234-237.

avait une fille Coyolxauhqui et de très nombreux fils, les Centzon Huitznahua. Un jour, alors qu'elle balayait, une balle de plumes tomba sur elle. Elle la prit et la mit dans son sein. Lorsqu'elle voulut la récupérer, elle ne la retrouva pas ; par contre, elle se découvrit enceinte de Huitzilopochtli. Ses enfants, se sentant offensés par cette grossesse, décidèrent de la tuer (à l'initiative de leur sœur). Les quatre cents Huitznahua prirent les armes mais l'un d'entre eux, Quauhtlicac les trahit et informa sa mère. Huitzilopochtli, encore dans le ventre de sa mère, lui demanda de le renseigner sur leur trajet. L'oncle du dieu fit ce qui lui avait été demandé et, au moment où les fils de Coatlicue arrivaient, la déesse accoucha. Huitzilopochtli naquit armé d'un bouclier et de son javelot de feu, le Xiuhcoatl. Il tua sa sœur, Coyolxauhqui et la dépeça en morceaux. Puis il poursuivit ses frères, les Centzon Huitznahua et les massacra. Sahagún précise, à la fin de son récit, que Huitzilopochtli est également appelé Tetzahuitl car Coatlicue est tombée enceinte d'une pelote de plumes et le père de Huitzilopochtli n'est pas connu. Nous précisons, après avoir relaté le mythe de la théomorphose du dieu tutélaire des Aztèques, la signification de cet autre nom. Sahagún insiste également sur l'importance accordée par les Aztèques au « Colibri de la gauche » et le caractérise comme un dieu belliqueux.

Nous pouvons remarquer que Sahagún, dans son récit, ne fait aucune allusion à une quelconque analogie entre Huitzilopochtli et Tonatiuh, le dieu soleil. Cependant, selon Guy Stresser-Péan : « Les mexicanistes, avec E. Seler et d'autres, ont supposé depuis longtemps que Huitzilopochtli, dans le mythe qui nous occupe maintenant, était un dieu solaire, fils du ciel, enfanté par la terre (Coatlicue) et qui exterminait sa sœur la lune (Coyolxauhqui) et ses frères les dieux des étoiles (Centzon Huitznahua)<sup>372</sup>. »

Cette interprétation est confirmée par l'ethnologie. Guy Stresser-Péan évoque une version moderne du mythe de la naissance du soleil contée par les Huastèques de la région de Tampico<sup>373</sup>. Cette version place la naissance du soleil dans le cadre général du mythe teotihuacanen (un jeune homme pauvre et atteint d'une maladie de peau saute dans le feu). Le mythe aztèque est christianisé puisque le jeune homme est un messager envoyé par le « Père éternel » et il est le « Christ ressuscité ». Mais, de plus, le récit huastèque reprend des détails qui proviennent davantage du mythe huitzilopochtlien : le jeune homme devenu soleil possède une arme flamboyante (à l'image du Xiuhcoatl) et il poursuit des hommes des ténèbres (à l'image de la poursuite des Centzon Huitznahua).

---

<sup>372</sup> Guy Stresser-Péan, « La légende aztèque [...] », *op. cit.*, p. 11.

<sup>373</sup> *Ibidem*, p. 21-22.

Le mythe de la naissance de Huitzilopochtli contient des éléments qui nous permettent de le relier au mythe de la naissance du soleil, nous permettant de supposer une mexicanisation du mythe mésoaméricain. La mexicanisation en cours de ce mythe a été interrompue par la conquête espagnole. Le récit a cependant perduré chez les Indiens survivants, il a été conservé et a évolué jusqu'à nos jours. L'ethnologie nous montre un bel exemple d'évolution du mythe par la version moderne des Huastèques qui comprend des éléments à la fois du mythe de création du soleil à partir du récit qui met en scène le personnage de Nanahuatl-Quetzalcoatl et des éléments du mythe de naissance de Huitzilopochtli. L'intervention des Espagnols a, de plus, abouti au rajout d'éléments chrétiens au mythe. Nous pouvons observer ici toutes les possibilités d'évolution d'un mythe qui va garder des éléments originaux et les adapter à une aire culturelle, géographique et à un temps donné. Le mythe d'origine a circulé à travers la Mésoamérique (et peut-être même au-delà), il a sans doute subi plusieurs modifications. Nous avons pu, à travers les textes aztèques, en découvrir plusieurs versions : les Aztèques ont certainement été à l'origine de certaines adaptations et les missionnaires religieux ont, en quelque sorte, « figé » les récits dans leurs livres rédigés au XVI<sup>e</sup> siècle. Mais, malgré la censure, le mythe a perduré et a su évoluer jusqu'à des versions modernes qui comportent des éléments non seulement des mythes d'origine et des mythes aztèques mais aussi des éléments chrétiens. Le mythe, malgré l'évangélisation, a perduré et a évolué en suivant les modifications culturelles de la société aztèque (notamment l'introduction de la religion catholique). Nous pouvons supposer que, à son image, d'autres mythes ont pu subir la même évolution, ce qui fait de la religion au Mexique actuellement une religion syncrétique qui comporte des éléments des anciennes croyances aztèques mêlés à d'autres éléments inhérents à la religion chrétienne.

Le mythe de la naissance du soleil et celui de la naissance de Huitzilopochtli, relatés dans les textes aztèques, constituent un exemple du syncrétisme religieux de ce peuple : un mythe mésoaméricain à l'origine (celui de la naissance du soleil, dont il existait plusieurs versions) auquel les Aztèques ont intégré des éléments de leur propre mythologie (le mythe huitzilopochtlien) et qui, par la suite, a également inséré des éléments religieux chrétiens dans les versions les plus modernes.

Nous allons maintenant évoquer ce syncrétisme par un second mythe relatif à Huitzilopochtli, consigné dans un texte nahuatl de Cristóbal del Castillo.

## II. Le mythe de la théomorphose de Huitzilopochtli

Marie-José Vabre<sup>374</sup> analyse le récit sur la migration des Mexicas relaté en nahuatl par Cristóbal del Castillo. Il ne s'agit pas, cette fois, de sa naissance mais plutôt de sa renaissance sous la forme d'un dieu.

Le dieu est mis en scène dans son rôle de guide du peuple aztèque après la sortie d'Aztlan. Nous allons voir en quoi ce mythe contient des éléments en lien avec celui relatif à la création du soleil par les dieux à Teotihuacan.

Dans le récit de Cristóbal del Castillo, Huitzilopochtli entreprend -à l'image du peuple aztèque dans sa pérégrination d'Aztlan à Tenochtitlan- un voyage initiatique. Les dieux viennent le chercher pour lui annoncer sa mort ; il est transporté par un aigle (animal solaire, présent également dans le mythe de création du soleil) sur le mont Colhuacan et doit mourir dans cinq jours (le nombre cinq renvoie aux cinq soleils de la mythologie aztèque). Le mont Colhuacan est présenté comme un monde d'épouvante où les dieux prennent des formes monstrueuses. Les prêtres enterrent ensuite Huitzilopochtli qui restera dans son tombeau durant quatre ans avant de renaître sous forme de divinité (à l'image des guerriers morts qui accompagnent le soleil durant quatre ans avant de se métamorphoser en colibris). À l'issue de ces quatre années, Huitzilopochtli devenu dieu sera déposé dans un *tlaquimilloli*. Ce paquet sacré accompagnera les Aztèques au cours de leur migration d'Aztlan à Tenochtitlan. Selon Marie-José Vabre :

Le fait que Huitzilopochtli reste quatre ans dans la tombe de pierre avant d'être placé dans un *tlamiquilloli* n'est pas innocent. Il est possible de mettre en parallèle le sort de Nanahuatzin et, dans le récit de Cristóbal del Castillo, celui de Huitzilopochtli qui naît après avoir passé quatre ans dans le tombeau. Huitzilopochtli triomphe de la mort et assure une survie dans l'au-delà, tel Nanahuatzin qui se transforme en soleil. Cette présomption est étayée par l'assimilation à l'aigle qui lui confère un statut de divinité solaire. Ces dernières remarques et l'analyse de la divinité dans le texte de Cristóbal del Castillo permettent d'affirmer que la théomorphose de Huitzilopochtli renvoie au mythe de la naissance du cinquième soleil<sup>375</sup>.

Dans le texte de Cristóbal del Castillo, Huitzilopochtli, avant sa théomorphose était Huitzilipoch, sans doute un prêtre et un devin<sup>376</sup>. Il implore le dieu Tetzauhteotl de lui accorder une terre avec de meilleures conditions de vie. Le dieu le lui accorde, en échange de la vénération d'Huitzilipoch et de son peuple. Le dieu Tetzauhteotl est, selon Marie-José Vabre un intermédiaire entre Huitzilipoch et les autres dieux, il leur sert de messager et accompagne

---

<sup>374</sup> Marie-José Vabre, « La théomorphose de Huitzilopochtli », *Caravelle*, n°76-77, *Hommage à Georges Baudot*, 2001, pp. 119-130, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/carav\\_1147-6753\\_2001\\_num\\_76\\_1\\_1289](https://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_2001_num_76_1_1289), Consulté le 21/11/2023.

<sup>375</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>376</sup> Marie-José Vabre, « Tetzauhteotl », Patrick Lesbre et Marie-José Vabre, *Le Mexique préhispanique et colonial*, L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 211-234.

le futur dieu aztèque au mont Colhuacan où « Les dieux rassemblés félicitent à leur tour Huitzilopochtli pour son obéissance à Tetzauhteotl et par conséquent à leurs propres désirs<sup>377</sup>. » Huitzilopochtli, après sa renaissance sous forme de dieu est assimilé au dieu Tetzauhteotl<sup>378</sup>. Le terme de Tetzahuitl est fréquemment utilisé dans les sources du XVI<sup>e</sup> siècle, pour désigner Huitzilopochtli. Nous avons vu précédemment que Sahagún, dans son récit de la naissance du dieu nous indique qu'il était également nommé Tetzahuitl en raison de son étrange naissance. Cet autre nom du « colibri de gauche » est relatif, selon Marie-José Vabre, à la notion d'effroi, d'épouvante<sup>379</sup>. Il est assimilé au *tlacatecolotl* (l'homme-hibou) qui désigne notamment le sorcier. Le *tlacatecolotl* peut prendre des apparences diverses (d'animaux notamment) et apparaître aux gens.

Cet élément qui associe Huitzilopochtli à Tetzahuitl et fait de lui un dieu métamorphe et magicien nous permet de penser que l'*Histoire du Mexique* peut nous présenter une forme mexicanisée du mythe de la naissance du soleil. Nous allons maintenant étudier cette hypothèse.

### **III. La mexicanisation du mythe dans l'*Histoire du Mexique* : exemple de syncrétisme religieux**

Rafael Tena<sup>380</sup>, nous explique que, la religion préhispanique qui se traduit dans les mythes, est le résultat d'une évolution culturelle qui existait depuis la période des Olmèques, peuple ayant occupé le territoire mexicain bien avant les Aztèques. Selon lui, la religion des Mexicas juste avant la conquête n'était qu'un état d'un développement en évolution depuis plusieurs siècles<sup>381</sup>. Plusieurs procédés de synthèse de divers faits religieux étaient encore en cours au moment de la colonisation espagnole et la société aztèque faisait preuve de syncrétisme religieux : les dieux des peuples conquis rejoignaient le panthéon aztèque, déjà composé de divinités anciennes de la Mésoamérique<sup>382</sup>.

Cependant, malgré ce syncrétisme, les Mexicas ont, en quelque sorte, manipulé les mythes religieux dans l'objectif de servir leur propre légende et d'asseoir leur autorité. Le mythe de la naissance du soleil nous semble faire partie de ces adaptations en permettant au personnage de

---

<sup>377</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>378</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>379</sup> *Ibidem*, pp. 217-219.

<sup>380</sup> Rafael Tena, *La religión mexicana*, Instituto nacional de antropología e historia, Mexico, 2012.

<sup>381</sup> *Ibidem*, Mexico, 2012, p. 21.

<sup>382</sup> *Ibidem*, p. 25.

Huitzilopochtli de se substituer, petit à petit à Nanahuatl-Quetzalcoatl. Nous pensons qu'il est possible que le texte relaté dans l'*Histoire du Mexique* en soit un bon exemple.

L'assimilation de Huitzilopochtli à la magie et à la possibilité de prendre différentes formes nous prouve la mexicanisation du mythe par les Aztèques et la substitution progressive de Nanahuatl par Huitzilopochtli. En effet, dans l'*Histoire du Mexique*, le fait que Nanahuatl soit présenté comme habile dans l'art de la magie et fils de parents qui pouvaient prendre différentes apparences nous avait surpris. Il est possible que cet élément spécifique au récit conservé par Thevet fasse référence à Huitzilopochtli, ce qui signifie que, dans l'*Histoire du Mexique*, Nanahuatl se réfère davantage à Huitzilopochtli qu'au dieu Quetzalcoatl. Le passage aux enfers, que nous avons interprété comme une référence au Popol-Vuh, peut alors être vu également comme une référence au passage de quatre années sous terre de Huitzilopochtli avant sa renaissance en tant que dieu. Le récit du sacrifice des dieux est inexistant dans l'*Histoire du Mexique*, tout comme dans le mythe de Huitzilopochtli. L'*Histoire du Mexique* nous présente probablement une version davantage mexicanisée que celle de Mendieta qui nous a semblé inspirée de récits plus anciens et plus conformes avec le mythe dans sa dimension mésoaméricaine par les références implicites à Quetzalcoatl et au contexte d'exclusion sur terre des dieux.

L'*Histoire du Mexique* pourrait alors être un exemple de syncrétisme entre un mythe mésoaméricain et une mythologie relative aux seuls Aztèques. Nous y avons effectivement distingué des éléments du mythe originel de la création du soleil (l'action se situe à Teotihuacan et met en scène Nanahuatl) et des éléments liés au mythe huitzilopochtlien (Nanahuatl est magicien à l'image de Huitzilopochtli).

Huitzilopochtli est le dieu aztèque par excellence. Ces derniers ont fait de lui leur guide ; il est à l'origine de leur installation à Mexico-Tenochtitlan et donc, en quelque sorte, il est celui à qui les Aztèques doivent leur future hégémonie, celle que constateront les Espagnols à leur arrivée, au XVI<sup>e</sup> siècle.

Tlacaelel, *cihuacoatl* (conseiller) du *tlatoni* (souverain) Itzcoatl s'était fixé pour objectif la gloire de son peuple en le dotant, notamment, d'une mythologie guerrière. Il entreprit de valoriser Huitzilopochtli, le dieu-guide des Aztèques à qui les autres peuples accordaient peu d'importance, afin de le mettre sur un pied d'égalité avec les plus grandes divinités. Pour ce faire, Tlacaelel n'a pas hésité à manipuler la mémoire aztèque, conservée dans les *amoxtli* (manuscrits pictographiques).

La vieille doctrine des âges, ou soleils, reçoit son interprétation nouvelle, ou, si l'on veut, un contenu historique nouveau. Huitzilopochtli y devient le dieu dominant le cinquième âge, notre

soleil de mouvement. Bien plus, dans plusieurs hymnes sacrés, le dieu-guerrier est identifié au soleil lui-même. Les Aztèques, peuple élu par Huitzilopochtli, ont mission de collaborer avec lui pour éviter que prenne fin l'âge de mouvement<sup>383</sup>.

Tlacaelel est parvenu à hisser Huitzilopochtli au premier rang des divinités : un temple lui est dédié sur la place principale de Tenochtitlan, la guerre fleurie et ses sacrifices permet de le nourrir à l'image du soleil. Le dieu guerrier et solaire a permis d'affirmer la grandeur du peuple aztèque et de faire de lui le peuple élu des dieux.

Dans ce contexte, les mythes solaires ont certainement été remaniés, de la même façon que les autres textes historiques, dans un objectif de replacer Huitzilopochtli à une place centrale et de justifier la prédominance du peuple aztèque. Le mythe de la création du soleil et de la lune n'a pas dû échapper à ces modifications. Il s'agit cependant d'un mythe ancien et répandu en Mésoamérique, connu au-delà des frontières de l'empire aztèque, il n'était donc pas possible d'en faire un mythe totalement dédié à Huitzilopochtli. Les mythes de naissance (ou renaissance) du dieu tribal des Aztèques ont permis de résoudre ce problème : on y trouve des analogies avec le mythe de création du soleil. Les mythes de Teotihuacan et de Huitzilopochtli, dans la civilisation aztèque, sont probablement entrés en interaction et nous pouvons, dans les versions aztèques du mythe recensées par les missionnaires au XVI<sup>e</sup> siècle, non seulement trouver des éléments importants du mythe ancien originel mais aussi des éléments que nous pouvons mettre en relation avec les mythes concernant Huitzilopochtli. Le dieu guerrier a pris certaines caractéristiques de Nanahuatl (la symbolique du chiffre quatre par exemple ou la renaissance sous forme de divinité). Ainsi, Huitzilopochtli renaît sous forme de divinité après quatre années passées dans son tombeau, de la même façon Nanahuatl deviendra Tonatiuh, le cinquième soleil, successeur des quatre soleils qui l'ont précédé, après avoir fait pénitence quatre jours dans le mythe présenté par Sahagún dans le *Codex de Florence* et dans la *Historia general de las cosas de Nueva España*<sup>384</sup>. De plus, toujours dans la version de Sahagún, les dieux désignés comme les éventuels futurs soleils n'ont le droit qu'à quatre essais maximum

---

<sup>383</sup> Miguel-León Portilla et Jean Rose (traduction), « Culture et philosophie dans le Mexique préhispanique », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, n°2, juin 1965, pp. 157-182, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/bude\\_0004-5527\\_1965\\_num\\_1\\_2\\_4114?q=tlacaelel](https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1965_num_1_2_4114?q=tlacaelel), Consulté le 22/11/2023, pp. 172-179.

<sup>384</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tome II, livre VII, chapitre 2, Disponible sur [www.HistoriaDelNuevoMundo.com](http://www.HistoriaDelNuevoMundo.com), Consulté le 11/04/2022.

pour se jeter dans le feu allumé par les dieux<sup>385</sup>. Michel Graulich considère d'ailleurs que les Mexicas ont substitué leur dieu Huitzilopochtli à Quetzalcoatl<sup>386</sup>.

En conclusion, les Aztèques ont fait preuve de syncrétisme en matière de religion. Ils ont adopté les dieux présents sur le territoire du Mexique avant leur arrivée ; ils ont également intégré les divinités des peuples conquis. Nous constatons que ce syncrétisme ne s'est cependant pas arrêté à l'intégration de différentes divinités à leur panthéon. Ils ont parfois pu manipuler leur mythologie et leur histoire afin que les récits mythologiques servent la cause aztèque. Nous pouvons voir un exemple de ce travail à la fois d'intégration de divinités anciennes et de manipulation dans le mythe de la naissance du soleil et de la lune. Le personnage de Huitzilopochtli, le dieu tutélaire aztèque, dieu guerrier et solaire, peut être rapproché de Nanahuatl, le futur soleil, par les caractéristiques de son mythe de naissance. Par ce rapprochement, Huitzilopochtli est lié à Tonatiuh, divinité majeure dans les civilisations préhispaniques.

---

<sup>385</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tome II, livre VII, chapitre 2, Disponible sur [www.HistoriaDelNuevoMundo.com](http://www.HistoriaDelNuevoMundo.com), Consulté le 11/04/2022.

<sup>386</sup> Olivier Guilhem, « Les paquets sacrés [...] », *op. cit.*, note 44 p. 136.

## CONCLUSION

Ce mémoire avait pour ambition d'analyser et de comparer les récits relatant le mythe aztèque de la naissance du soleil et de la lune dans trois écrits franciscains du XVI<sup>e</sup> siècle : l'*Histoyre du Mechique*, la *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta et la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada. Nous nous sommes notamment posé la question des sources qu'ont pu utiliser les auteurs dans le cadre de leur travail.

Il a fallu dans un premier temps définir la notion de mythe et la différencier notamment de celle de légende ou de conte, le mythe ayant la particularité d'être un récit partagé qui permet d'expliquer des phénomènes naturels ou de répondre à des questions. Il permet à ceux qui le perpétuent de répondre à leurs questions sur le monde. Ces récits sont considérés comme véridiques par certains alors que d'autres les considèrent comme des croyances erronées, les remplaçant parfois par leurs propres récits explicatifs. Les mythes existent depuis des temps immémoriaux dans les sociétés humaines et ils ont été dispersés sur la planète au cours des migrations humaines. De ce fait, ils ont pu évoluer différemment et il est possible d'en retrouver différentes versions dans différentes zones de la planète. Nous avons utilisé, pour définir le mythe, les travaux de Jean-Loïc Le Quellec et de Julien d'Huy.

Il convenait ensuite de travailler plus précisément sur le mythe aztèque de la naissance du soleil et de la lune, que nous pouvons définir comme un mythe principalement cosmogonique puisqu'il a pour ambition d'explicitier les phénomènes cosmiques que sont la présence de la lune et du soleil dans le ciel terrestre et le mouvement de ces deux astres. Nous avons tout d'abord décrit les événements qui précèdent la naissance du cinquième soleil dans la mythologie aztèque. Pour cela, nous avons utilisé la *Leyenda de los soles* qui conte la succession des quatre astres qui précèdent Tonatiuh, l'actuel soleil. Ces quatre soleils ont été créés par des dieux (Tezcatlipoca, Quetzalcoatl, Tlaloc et Chalchiuhtlicue), qui démontrent ainsi leur puissance puis ils ont été détruits suite à la rivalité entre les dieux ou par un phénomène naturel. Le soleil de notre ère est un soleil de mouvement. Il répond au nom de Nahui Ollin (Quatre Mouvement) et est voué, à l'instar de ses prédécesseurs, à la destruction. Comme son nom l'indique, sa perte proviendra d'un phénomène de mouvement terrestre, un

tremblement de terre par exemple. Nous avons également retrouvé des traces du culte voué au soleil dans quelques monuments archéologiques majeurs comme le « *Teocalli de la guerra sagrada* » ou la « Pierre du Soleil ». Les représentations de Tonatiuh et de Nahui Ollin nous permettent de confirmer, par l'étude des sources archéologiques, le récit de la succession des cinq soleils et l'avènement du cinquième astre, le soleil de mouvement. Elles témoignent de l'importance accordée au soleil, non seulement par le peuple des Aztèques mais aussi par les autres peuples de Mésoamérique. Les humanités ayant précédé la nôtre ont disparu suite à la destruction de l'astre solaire de leur ère, les humains de la cinquième ère craignent un destin semblable et, de la bonne marche du soleil dans le ciel, dépend la survie de notre humanité.

Après avoir démontré l'importance du soleil dans la cosmogonie aztèque et avoir expliqué le rôle que s'était attribué les Aztèques dans son maintien en vie (par la guerre et les sacrifices), nous nous sommes attaché à présenter différentes versions du mythe de la naissance du soleil et de la lune dans certains textes incontournables du XVI<sup>e</sup> siècle. Nous avons ainsi travaillé à partir de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, de la *Leyenda de los soles* ainsi que du *Codex de Florence* et de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Fr. Bernardino de Sahagún. Nous avons pu constater que différentes versions du mythe existaient en fonction du lieu dans lequel il était conté notamment. Malgré ces différences, certains éléments sont perpétués et peuvent se retrouver dans différentes versions, nous permettant de témoigner d'une origine commune du mythe. Ainsi, tous les mythes situent la création du soleil et de la lune (qui peut être parfois oubliée ou reléguée au second plan dans certaines versions) à Teotihuacan. Cette création se fait à l'initiative des dieux qui sont plongés dans l'obscurité suite à la destruction du quatrième soleil et de son humanité au cours d'un déluge. De la même façon, le soleil et la lune sont, à l'origine, deux dieux (en général) qui vont se sacrifier en se jetant dans un feu allumé par les dieux puis renaître sous la forme des deux astres. Les personnages rivaux de Nanahuatl et Tecciztecatl sont fréquemment désignés comme étant les deux dieux désignés ou volontaires, avec cependant des variantes comme dans la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, version dans laquelle deux dieux sont désignés par Quetzalcoatl (son fils en tant que futur soleil ainsi que celui de Tlaloc et Chalchiuhtlicue en tant que future lune). La rivalité entre Nanahuatl et Tecciztecatl et le courage exemplaire de Nanahuatl permettent de mettre en relief l'importance du mérite dans la société aztèque. Dans un certain nombre de récits, Nanahuatl réclamera d'ailleurs le sacrifice des autres dieux avant d'initier la mise en mouvement des astres qui témoigne de la bonne marche du cosmos, essentielle au maintien du monde de la cinquième ère. Dans d'autres textes, les dieux se sacrifieront de leur propre initiative, suivant ainsi l'exemple de Nanahuatl.

La présentation des trois textes de notre corpus -l'*Histoyre du Mechique*, la *Historia eclesiástica indiana* et la *Monarquía indiana*- ainsi que de leurs auteurs nous a permis de placer leurs versions du mythe aztèque de la naissance du soleil et de la lune dans un contexte historique et géographique précis. Nous avons appris que le parcours de l'*Histoyre du Mechique* reste encore assez imprécis et ses auteurs inconnus malgré des suppositions. Fr. Andrés de Olmos serait notamment la source espagnole du chapitre relatant le mythe de naissance du soleil et de la lune. André Thevet, certainement en tant que dépositaire de l'œuvre, a apposé sa signature en deux endroits du manuscrit. Fr. Gerónimo de Mendieta a rédigé son *Historia eclesiástica indiana* dans un contexte assez trouble ; il défend les Indiens et dénonce la cupidité des Espagnols. Son œuvre ne sera pas publiée au XVI<sup>e</sup> siècle. Fr. Juan de Torquemada, quant à lui, rédige sa *Monarquía indiana* dans un contexte différent. Les Amérindiens n'étant plus une menace pour la suprématie espagnole sur les territoires conquis à son époque, il verra son travail publié en 1615 à Séville.

Nous avons finalement procédé au travail d'analyse et de comparaison du mythe de la naissance dans l'*Histoyre du Mechique*, dans la *Historia eclesiástica indiana* et dans la *Monarquía indiana*. Concernant le dernier texte, au vu de sa similitude avec la version de Mendieta dans son *Historia*, nous avons fait le choix de ne pas y consacrer de chapitre proprement dit. Nous nous sommes consacré principalement à l'analyse du texte de Mendieta. Un travail présenté en annexe nous a permis d'analyser un peu plus précisément les quelques différences entre les deux textes.

L'*Histoyre du Mechique* nous présente une version tezcocane du mythe. Nous avons pu y retrouver certains éléments récurrents: la création se déroule à Teotihuacan, le sacrifice de Nanahuatl permet la création de l'astre solaire. Cependant, nous y avons également remarqué plusieurs éléments inédits. L'auteur (non identifié) du texte nous donne un certain nombre de détails sur les dieux. Il commence ainsi son texte par le récit de l'exil des dieux sur Terre ordonné par la déesse Citlalicue suite à des transgressions qu'ils ont commises. La généalogie de Nanahuatl est explicitée et nous pouvons ainsi nous rendre compte que le petit dieu obscur et bubonneux est issu des dieux créateurs et notamment du couple duel originel. Cette version ne présente pas explicitement de rival à Nanahuatl, elle évoque uniquement d'autres dieux qui, comme lui, vont procéder à des pénitences et des offrandes. De ce fait, l'idée de mérite du dieu n'est pas autant soulignée que dans d'autres versions. Nanahuatl est davantage présenté comme un dieu magicien qui, par sa magie, parvient à se jeter dans le feu pour renaître ensuite sous la forme de l'astre solaire. Cette référence à la magie de Nanahuatl évoque le nahualisme et la capacité des dieux à prendre différentes formes ainsi que leurs pouvoirs surnaturels. De ce fait,

Nanahuatl devenu soleil n'exigera pas, en retour du mérite qu'il a eu à se jeter dans le feu sacré, le sacrifice des autres dieux pour sa mise en mouvement. Cette deuxième partie du mythe est inexistante dans la version relatée dans l'*Histoire du Mexique*. Il est difficile d'identifier la source de ces différences. Tout d'abord, il s'agit d'une version dite de Texcoco comme l'indique le titre du chapitre (*De la création du soleil, selon ceux de Tezcuc*) relatée dans un texte espagnol dont l'auteur supposé est Fr. Andrés de Olmos. Certaines différences peuvent donc provenir de la zone spécifique dont provient le texte, même si Texcoco reste très proche, d'un point de vue géographique et culturel, de Mexico Tenochtitlan, la cité des Mexicas. Puis ce texte a ensuite été traduit en ancien français à partir du texte en espagnol. Certaines des différences relevées sont donc également probablement du fait des différents auteurs, traducteurs ou compilateurs du texte qui ont dû interpréter le texte à leur manière.

L'analyse du mythe présenté dans la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta présente également un certain nombre de différences qui nous ont amené à nous interroger sur les sources et interprétations de l'auteur. Tout d'abord, ce dernier exclut totalement l'idée de mérite. Le personnage de Nanahuatl est remplacé par un « *devoto* », serviteur des dieux, qui va se jeter dans le feu et devenir soleil. Nous avons supposé que Mendieta pouvait avoir préféré cette version à celle d'un dieu en exil sur terre, bubonneux de surcroît et donc très éloigné de la condition de divinité telle qu'elle est conçue dans la religion catholique. Nous avons supposé qu'il avait pu également avoir accès à d'autres sources plus anciennes du mythe. Ainsi, nous avons pu identifier des références à Quetzalcoatl qui montre une origine ancienne et commune à toute la Mésoamérique de cette version du mythe. La version relatée par Mendieta évoque, à la différence du texte en ancien français, la mise en mouvement du soleil par le sacrifice des dieux, thème commun à différentes versions du mythe. Nous avons pu retrouver la présence d'un messager des dieux auprès du soleil (Tlotli, le faucon), d'un dieu rebelle (Citli, le lièvre) et d'un dieu sacrificateur (Xolotl). D'autres éléments présents dans le récit de la mise en mouvement démontrent l'ancienneté des sources de Mendieta. Ainsi, il indique que les dieux donnent leurs vêtements à leurs serviteurs avant de se sacrifier, ce qui sera à l'origine du rituel ancien et peu décrit des *tlaquimilloli*, les paquets sacrés qui contiennent des reliques des dieux, dont l'importance est telle qu'ils seront cachés aux Espagnols pour éviter leur destruction.

Nous avons pu remarquer enfin que les deux textes travaillés n'évoquent en aucune façon la création de la lune pourtant parallèle à celle du soleil dans certaines autres versions. La rivalité entre les deux dieux et le mérite de celui qui se jettera le premier dans le feu sacré, qui nous semblent être des thématiques centrales du mythe, sont totalement mises de côté par l'auteur du texte en ancien français et par Mendieta.

En final de ce mémoire, au cours du chapitre cinq, nous avons brièvement abordé la thématique du syncrétisme religieux aztèque et la possible récupération du mythe de la naissance du soleil et de la lune dans l'objectif d'une mexicanisation. En effet, l'étude des textes nous a permis de nous rendre compte non seulement de l'ancienneté du mythe, mais aussi des possibles transformations qu'il a pu subir au fil des ans et des territoires. Cet élément nous ramène, par ailleurs, à la définition du mythe et à sa propagation que nous avons pu étudier au cours du premier chapitre. Le mythe a pour vocation de se transmettre et, de ce fait, d'évoluer, de se transformer et d'être adapté par les peuples qui le relatent. Nous avons notamment pu constater que le mythe de la naissance du soleil pouvait se rapprocher de celui de la naissance de Huitzilopichtli et que les récits (notamment celui conté dans *l'Histoire du Mexique*) pouvaient présenter des traces de mexicanisation du mythe. Cette piste, explorée tardivement et, de ce fait, rapidement, mériterait d'être davantage travaillée.

Le mythe de naissance du soleil et de la lune est donc commun à toute la Mésoamérique ; il s'agit d'un récit ancien, qui a précédé les Aztèques. Il en existe différentes versions, en fonction notamment de la zone géographique où il est conté, et il a évolué à travers le temps. Nous avons pu démontrer au cours de notre analyse que les trois textes étudiés -*l'Histoire du Mexique*, la *Historia eclesiástica indiana* et la *Monarquía indiana*- présentent des traces de versions plus anciennes (en particulier le texte de Mendieta). Nous y avons aussi retrouvé des éléments de mexicanisation du mythe, dans le texte en ancien français notamment. Finalement, nous avons pu constater l'influence des religieux catholiques (ainsi Nanahuatl le dieu devient un dévot, serviteur des dieux dans la version de Mendieta). Les sources des auteurs ont été diverses. Ils ont très certainement eu accès à des sources nahuas (des codex et autres documents pictographiques, des récits oraux contés par les Amérindiens par exemple). Ils ont également puisé dans les textes d'autres religieux franciscains, ils ont certainement même parfois travaillé ensemble, constituant ainsi, en quelque sorte, une œuvre collective. Il est parfois difficile d'attribuer chaque écrit à son auteur, sans qu'il ne soit cependant indiqué de les accuser de plagiat, les missionnaires travaillant au service de leur ordre, de manière collective et dans l'objectif d'évangélisation des Indiens.

Ce travail de mémoire se voulait principalement littéraire et linguistique par une analyse de trois textes relatant le mythe aztèque de la naissance du soleil et de la lune. Cependant, au fur et à mesure du travail réalisé, différentes pistes se sont ouvertes à nous. Il pourrait être, à présent, intéressant, d'élargir l'étude du mythe de la naissance du soleil et de la lune non seulement à des textes relevant d'autres périodes et d'autres sphères géographiques mais aussi à d'autres types de supports, notamment les codex et les monuments archéologiques afin de

tenter de remonter aux origines du mythe. Le travail de comparaison des mythes, réalisé par des mythologues comme Jean-Loïc Le Quellec, nous paraît être une piste à explorer pour l'étude du mythe de naissance du soleil et de la lune, de par son aspect rigoureux et scientifique. Analyser le mythe de la naissance du soleil et de la lune dans leurs différentes versions, en termes de motifs mythologiques, par l'intermédiaire de tableaux comparatifs seraient sans doute un apport à la compréhension du mythe et de son évolution. Les éléments de syncrétisme religieux présents dans ces différentes versions du mythe et liés à son ancienneté et à sa transformation au cours des années et, en étape finale, à sa mexicanisation par les Aztèques, pourraient également constituer, selon nous, une porte d'entrée à cette étude.

## ANNEXES

**Annexe 1** : Le mythe de la création du soleil et de la lune dans le *Codex de Florence* et dans la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Fr. Bernardino de Sahagún.....p. 128

**Annexe 2** : Le mythe de la création du soleil et de la lune dans la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.....p. 143

**Annexe 3** : Le mythe de la création du soleil et de la lune dans la *Leyenda de los soles*...p. 145

**Annexe 4** : Le mythe de la création du soleil et de la lune dans l'*Histoyre du Mechique*...p. 147

**Annexe 5** : Le mythe de la création du soleil et de la lune dans la *Historia eclesiástica indiana* de Jeronimo de Mendieta.....p. 149

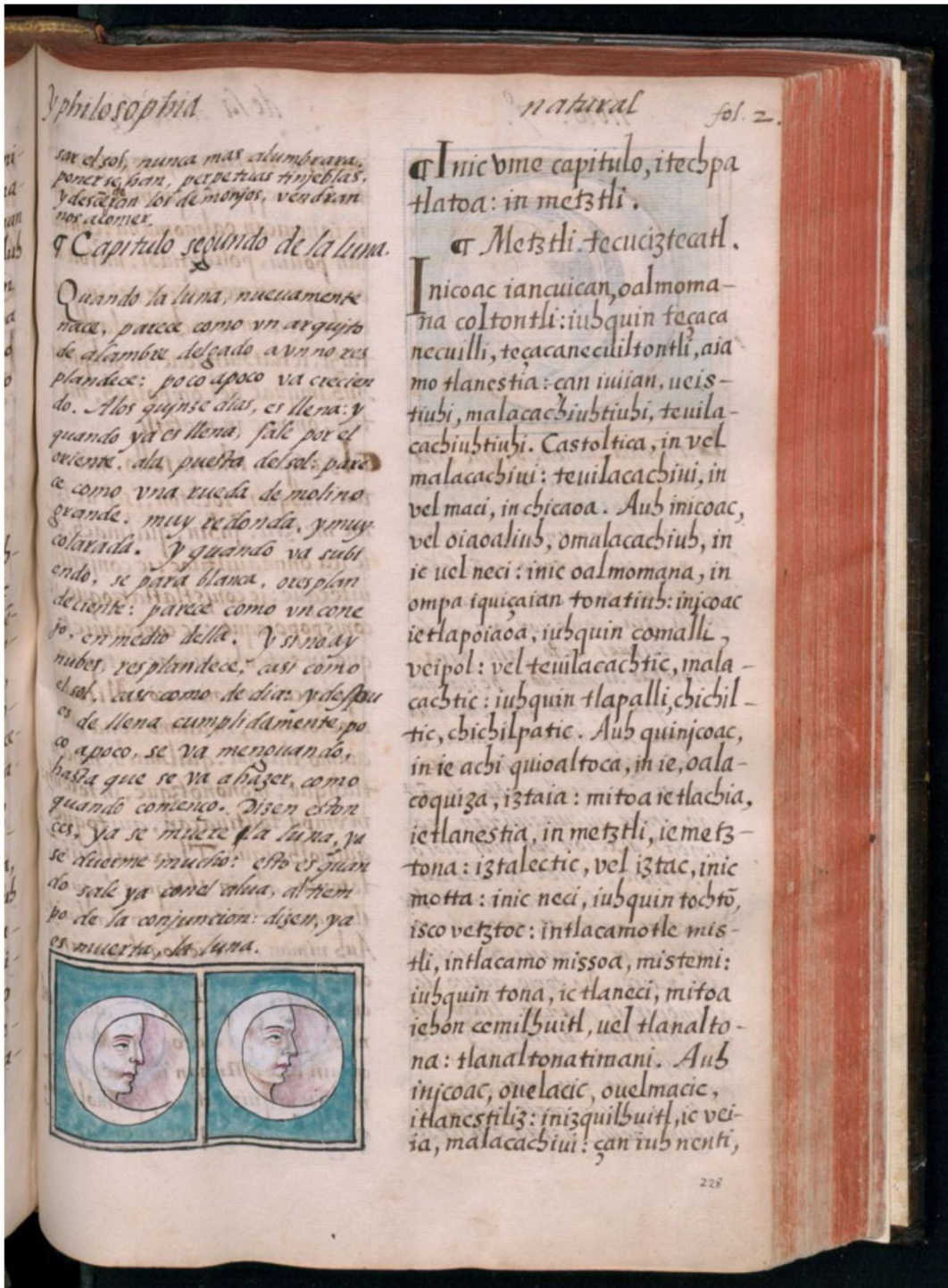
**Annexe 6** : Le mythe de la création du soleil et de la lune dans la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada et comparaison avec le texte de Mendieta.....p. 151

**Annexe 7** : Le récit de la naissance de Huitzilopochtli dans la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Fr. Bernardino de Sahagún.....p. 156

Annexe 1 : Le mythe de la création du soleil et de la lune dans le *Codex de Florence* et dans la *Historia general de las cosas de Nueva España*

Le mythe de la création du soleil et de la lune dans le *Codex de Florence*

*Libro septimo, capitulo segundo: De la luna*<sup>387</sup>.



<sup>387</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Codex de Florence*, livre VII, Disponible sur <https://www.loc.gov/item/2021667837/>, Consulté le 25/08/2024, pages 459-471.



La fabula del conejo, que esta en la luna: es esta. Dizen que los dioses se buclaron con la luna, y dieron la, con vn conejo, en la cara, y que tale el conejo, señalado en la cara. Y con esto se escurvieron la cara, como con vn cardinal. Despues de to, salio para alumbra al mundo. Venianque antes, que vuyesse dia en el mundo, que se juntaron los dioses en aquel lugar, que se llama tautia can. Que es el pueblo, de sant Juan, entre chicunauhitan, y o tumba dixeron los vnos a los otros. Dioses, quien tendra cargo de alumbra al mundo. Luego agotat palabras, respondo vn dios, que se llamaua teuciztecatl: y dize. Yo tomo cargo de alumbra al mundo. Luego otra vez, hablaron los dioses, y dixeron quien sera otro. Luego se miraron, los vnos a los otros, y conferian quien seria el otro. Y ninguno dellas, oiaua ofrecer se,

occeppa tepitonauj, tepitonauhtubi, oceppa subqui muchioa, in ic iancuican oalmomana: caniuian poliui, poliubtiubi: mitoa ic onmiqui, in metztli: ic uei in quicobi: ic uein ic cochi, ic tlatbui tiubi, ic tlatbui naoac, in oalquiza. Aub iniquac uel ompoliub, mitoa: ommic in metztli.

**C**izcatqui, itlatlatollo, in ic mitoa: subquin tochtou, isco uetztoe metztli. Inbin, quilmach, ic ic ica onneauiltiloc: ic conjsu uitecque: ic conjs tlatlatzoque, ic conjs popoloque: ic conjs onmictique in teteuh: inicoac catepa oquicaco, omomanaco. Mitoa, inociooaiian, in aiama tona, in aiama tlatbui: quilmach, mocentlali que, mononotzque, in teteuh in vmpa teutiucan, quitoque, quimolhuique. Tlaxioalhuiua, teteuie: aquin tlatquiz: aquin tlamanaz: in tonaz, in tlatbui. Aub niman, ie ic iehoatl vncan ontlatoa: onmisquetza in tecuciztecatl, quifo. Teteuie, canchoatl nitez: oceppa quifoque in teteu: aquin oce: Niman ie ic nepanotl, mohotla: quimottitia, quimolhuiua, quen onyez, y? quen toniezque?

a aquel officio: todos tempan, y se  
excusauan. Uno de los dioses, de  
que no se hazia cuenta, y era  
buburo: no hablaua, sino oya, lo  
que los otros dioses decian. Plor  
aron hablaronle, y dixeronte: se  
tu el que a lumbreros buburo: y  
el de buena voluntad, obedecio  
alo que le mandaron, y respon  
dio. En merced recibo, lo que  
me dizeys mandado, sea qbi.  
Y luego los dos comenaron, a ha  
zer penitencia, quatro dias.

Y luego entendieron fuego, en el  
bosque: el qual era hecho, en  
vna oca que agora llaman,  
teutescalli. El dios llamado  
Tecuiztecatl, todo lo que ofe  
cia era precioso: en lugar de ra  
mos, ofrecia plumas ricas, que  
se llaman quezcalli, y en lugar  
de pelotas, de heno, ofrecia  
pelotas de oro: y en lugar de  
espinas de maguay, ofrecia es  
pinas, hechas de piedras pre  
ciosas: y en lugar de espinas en  
sangrientadas, ofrecia espinas  
hechas de coral colorado: y el  
copal que ofrecia, era muy bue  
no. Y el buburo, que se lla  
maua nanaoatzin, en lugar  
de ramos, ofrecia cañas verdes,  
atadas de tres en tres: todas  
ellas llegauan a nueue: y ofre  
cia bolas, de heno, y espinas de  
maguay, y en sangrientadas las  
con su misma sangre: y en lugar

Aiac mottlapaloaia, in oca on  
misquetzaz: can muchitlacatl  
momauhuiaia, tzinguicaia. Aub  
amo onnezicateca: in ce tlacatl  
nanaoatzin, vncan teboan tla  
caticateca, in nenonotzalo: nima  
ie ieboatl, connotzque in teteu:  
quibuique. Teboatl tuez, nana  
oatze. Niman quicuituetz, in tla  
tolli: quipaccaceli. Quito, Ca ie  
qualli teteuie: oannechmocneli  
lique. Niman ie conpeoaltique,  
in ie tlamaceoa: moaubque na  
uilibuitl: omextin in tecucizte  
catl. Aub niman no icoac, motla  
li in tletl: ietlatla, in vncan tle  
cuilco: quitocaiotia in tlecuilli,  
teutescalli. Aub in ieboatl, te  
cuciztecatl, inipan tlamaceoa  
ia: muchi tlacotli, imacxoioub  
quetzalli, aub in icacatapaiol  
teucuitlatl, in iuitz chalchiuitl:  
inic tlaezuilli, tlaezcotilli, ta  
pachtli: aub in icopal vel ieb in  
copalli. Aub innanaoatzin, in  
acxoioub, muchi can aacatl xo  
xoubqui, acaxoxoubqui, ce y  
tlalpilli: tlacuitlalpilli, nepan  
chicunau, in ie muchi: aub in ica  
catapaiol, can ie eb in ocoacatl:  
aub in iuitz, can ienoieb in meuitz  
tli: aub in ic quezhuiaia, uel

de copal, ofrecia las postillas de las  
 babas. A cada vno de los, se les edi-  
 fico, una torre como monte, en los  
 mismos montes, hizieron penitencia,  
 quatro noches (agora se llama  
 estos montes, Baqualli. estan am-  
 bor cabe el pueblo de sancti Juan,  
 que se llama teutitlacan. Desque  
 se acabaron las quatro noches de  
 su penitencia, luego echaron, por  
 ay las zamos: y todo lo de mas, ad  
 que hizieron la penitencia. Esto  
 se hizo al fin, o al remate de su  
 penitencia, quando la noche si-  
 guiente, alla media noche, ayua  
 de comencat, a hazer sus officios.  
 y ante vn poco de la media noche,  
 dierontes sus aderezos. Aquel  
 que se llamaua teuciztecatl, die-  
 ron vn plumaje, llamado astaco  
 milt, y vna xaqueta de lienpo: y  
 al buboro, que se llama nanaoa  
 trin, tocaron le la cabeza con pa-  
 pel, que se llama amatzonli, y  
 pusieronle, vna estola de papel,  
 y vn mastli de papel. y llegada  
 la media noche, todos los dioses  
 se pusieron en derredor, del fogar  
 que se llama teutitcalli: en este  
 lugar ardio el fuego quatro di-  
 as. Ordenaronse los dichos dio-  
 ses, en dos vendes: vnos, de la  
 vna parte del fuego, otros de  
 la otra parte. y luego los dos  
 sobre dichos, se pusieron delan-  
 te del fuego, las caras hazia  
 el fuego, en medio de los dos ven-

ies iniezo: aub inicopal, can ich  
 ininanao aub, concocoleoia. In  
 imomestiny, cecentetl in tepeub  
 muchiub: indimpa, ontlamaceub  
 tinenca: naubiooal, mitoa in as-  
 can, tetepetzacuilli, itzacuil to-  
 natiub, yoan itzacoal metztli.  
 Aub in ontzonquiz, naubiooal in-  
 tlamaccoaliz: niman quitlatla-  
 cato, quimamaiauito, inimac-  
 xoiaub: yoan in ie muchi, ipan  
 otlamaceub que. Inin muchiub,  
 ie innecoalco, inicoac in ieoalio-  
 oa tlacotizque, teutizque. Aub  
 inicoac, ie onaci iooalnepantla:  
 niman ie ic quintlamamaca, quic-  
 chibioa, quincencaoa: in tecuiz-  
 tecatl, quimacaque, iaztacon: ni-  
 miltic, ioan ixicol. Aub in nana-  
 oatzin, can amatl, inic conguat-  
 pique: contzonilpique, itoca, ia-  
 matzon: yoan iamaneapanal,  
 yoan iamamastli. Aub in ie-  
 iubqui, inouel acic ioalnepan-  
 tla, in muchintin teteu quiiaoa  
 lotimomanque in tlecuilli, in mo-  
 teneoa teutescalli, in vncan na-  
 uilbuitl otlatlac tletl, nenecoc,  
 motecpanque: aub nepantla qui-  
 momanque, quimonquetzque in  
 omextin, y, moteneoa in tecuiz-

des, de los dios: los quales todos  
estauan leuantados. Y luego ha  
blaron los dios, y dixeron a tecuiz  
tecatl. Ya pues tecuiztecatl, en  
tra tu en el fuego. Y el luego a come  
tio, para echarse, en el fuego. Y  
como el fuego era grande, y esta  
ua muy encendido: como sintio  
el gran calor del fuego, vno me  
do, no oso echarse en el fuego,  
belijore otras: otras ues torro,  
para echarse en el fuego, hazien  
dora fuerza, y llevandose de tuuo  
se, no oso echarse, en el fuego:  
pero sintiendo el calor grande,  
de tuuose, no oso echarse: qua  
tro vezes prouo, pero nunca se  
oso echar. Esta ua puesto ma  
damiento, que no prouarse mas  
de quatro vezes, desque vno  
prouado, quatro vezes los dio  
sus fuego hablaron, a nanaoa  
tsin, y dixeronle. Ya pues na  
naoatsin, proua tu: y como le  
vejeron hablando los dios, es  
forcoso, y cerrando los ojos, aca  
metio, y echose en el fuego. Y  
luego comenco a reclinat, y  
responder en el fuego, como  
quien se asa. Y como vio  
tecuiztecatl, que se aya he  
chado en el fuego, y ardía, a  
remetio, y echose en el fuego.  
Y disque luego vna aguja  
entro en el fuego, y tambien

tecatl yoan nanaoatsin, quis  
namictimomanque, quisnamic  
tимоquetzque in tlecuilli. Aub  
niman ie ic tlatoa in teteu, quil  
huique in tecuiztecatl. O tla  
cuelle tecuiztecatle, xonbuetzi,  
xonmomaiaui in tleco: niman  
ie ic iaub momaiauiz in tleco.  
Aub in itech oacito totonilloth in  
amo isnamiquiztli, in amo ieco  
liztli, amo ibiouiliztli: inic cen  
ca uel oxoxotlac tlecuilli, ovel  
oaboalantimotlali, ouel motla  
tlali in tletl: ic can ommismaub  
tito, ommotilquetsato, oaltzin  
quiz, oaltzinilot: ie noceppa iaub  
tlaihebecoz, isquieb ca ana, ic mo  
motla, quimomaca in tletl: aub  
ca auel mo flapalo, in ie no itech  
onaci totonqui, can oaltzingui  
ca, oaltzineboloa, amo on tla  
iecoa: uel nappa, tlael nappa  
iniub quichiub in moiebeco, ca  
niman auel ommomaiaub in tle  
co: ca can ie vncan tlatencoal  
li in nappa. Aub in ontlaquis  
ti nappa: niman ie ic icb con  
tzatzilia in nanaoatsin, quil  
huique in teteu. Oc tebuatl,

se quemio: y por eso tiene las plumas blancas, o negras finas. Alla parte entro vntize, no se quemio, sino chamuscose: y por eso que do manchado, de negro, y blanco. Deste lugar, se fomo la costumbre, de llamar, a los hombres diestras en la guerra, quauhtlocelotl. Y dicen primero quauhtli, por que el quauhtli, primero entro en el fuego: y dize se a la parte, o celotl: por que el tigre, entro en el fuego, alla parte del quauhtli. Despuës que ambos se vijeron arrojado en el fuego: y despues que se vijeron quemado: luego los dioses se sentaron a esperar, a que parte ven dize salir el nanaca. Despuës que espusieron gran rato esperando, comenco se a parar colorado el cielo: y en toda parte, aparecio la luz del alua. Y dicen que despues desto, los dioses se hincaron de rodillas, para esperar, a donde sal dize, nanaca heicho sol: a todas partes miraban, boluendo

ocuel tehoatl nanaoatze, maie cuel. Aub innanaoatzin, can con in oalmotlapalo, quioalcentlami, quioallancoa iniioallo, oalitetenmotzolo: amotle ic mismaubti, amo moquebquetz, amo motilquetz, amo tzinguiz: can niman ommotlaztiuetz, omomaiaubtiucts in tleco, can ic cenia: niman ie ic flatla, cuecuepoca, tzozioca in inacaio. Aub inicoac, oquittac tecuizteatl, in ic flatla: quimicoac, catepan ipan onmomaiaub: niman ic no ic flatla. Aub iniub conitoa: quilmach niman no ic oncoac, in quaubtli, quimontoquili: onmotliuetz in tleco, ommotlecomaiac, oc ieboatl novellalac: ipampa in iuuio cuicheoac, cuichectie. Aub ca ontlatzacui in ocelotl, aocmo cencia uellala in tletl, uetzito: ic camotlecuicuiulo, motlechiuino, aocmo cencia uellalac: ipampan can cuicuiltic, motlilchachapani, motlilchachapatz. Inbin, quilmach vncan man, vncan mocuic in tlatolli: imic itolo, teneoalo, inaquin tiacauh, o quichitli: quauhtlocelotl tocaotilo: ieb iacattiu in quaubtli, mitoa, quil ipampa in onteiacan

se en rededor: nunca acertaron  
apensar, ni adésir, a que par-  
te saldrá, en ninguna casa se  
determinaron. Algunos pe-  
saron, que saldrá de la par-  
te del norte: y pararonse a  
mirar, hacia el ~~poniente~~: o-  
tros hacia el medio día: a to-  
das partes sospecharon, que  
agua de salir, porque a to-  
das partes agua resplan-  
dor del alua. Otros se pu-  
sieron a mirar, hacia el o-  
riente, dixeron: aquí desta  
parte a de salir el sol: el di-  
cho desta, fue verdad de to.

Dizen que los que miraron,  
hacia el oriente, fueron  
quetzalcoatl: que tambien  
se llama becatl: y otro que  
se llama, Fotez, y por otro  
nombre anaotl y tecu, y  
por otro nombre, Hlatlajc-  
tezcatlipuca: y otros que  
se llaman Mimicoa, que  
son innumerables. Y qua-  
tro mugeres: la vna se lla-  
ma, Tlacapan, la otra  
teicu, la tercera, Haco-  
coa, la quarta xocoatl.

hleco: aub ca ontlatzacuia in ote-  
lotl, inic mocencamaitoa quaub-  
tlocelotl: ipampa icate pa ouetz  
hleco. Aub in ieiubqui, in omestlin  
omomamaiaubque hleco, inicoac  
ie otlatlaque: niman ic quichisti  
motecaque in teteu, in campa ic  
quicaquiub nanaoatzin, in acbto  
onuetz hleco: inic tonaz, inic tlat-  
buiç. Inicoac ieuecaubtica ono-  
que, mochiscaonoque teteu: nima  
ie ic peoa, in tlacchiliui, noui-  
iampa tlaiaalo in tlauiçcalli,  
in tlatlauillotl: iniub conitoa, ni-  
man ie ic motlanquaquetzque in  
teteu, inic quichieçque, in campa  
ie quicaquiub tonatiub. Omuchub,  
nouiiampa tlacchisque, auicpa  
tlachie, momalacacbotinemi:  
acan vel centetis inintlatol, in  
innemachiliz, atle iueliaca in qui-  
toque. Cequintin momatque, ca  
mictlampa in quicaquiub, ic vm-  
pa itztimomanque: cequintin  
cioatlampa: cequintin vitztlam-  
pa itztimomanque, nouiiampa  
motemachique: ipampa in can  
tlaiaalo tlatlauillotl. Aub in  
cequintin, vel vmpa itztimoma-  
que in tlaubcopa: quitoque.  
Ca ie vmpa bin, ie vncan hiqui-

Y quando vino a salir el sol, pa-  
recio muy colorado, parecia que  
se contorneaua de vna parte  
otra, nadie lo podia mirar:  
porque quitaua la vista  
de los ojos: resplandecia, y  
emana rayos de si, en gran  
manera ~~resplandecia~~, y sus ra-  
yos se derramaron por to-  
das partes. Y despues sa-  
lio la luna, en la misma  
parte, del oriente a par de  
sol: primero salio el sol, y  
tras el salio la luna, por la  
orden que entraron, en el  
fuego, por la mesma rali-  
on, hechos sol, y luna.

Y disen, los que cuentan  
fabulas, o habyllas, que  
tenian y qual luz, con que  
alumbrauan: y des que vi-  
eron los dioses, que y qual  
mente resplandecian: habla-  
ronse otra vez: y dixeron.  
O dioses, como sera esto?  
sera bien que vayan am-  
bos ala par: sera bien que  
y igualmente alumbruen.

Y los dioses, dieron senten-  
cia, y dixeron. Sea desta  
manera, hagase desta ma-

quicaquiub tonatiub: ieboantin  
uel nelitic inintlatol, in vmpa tla-  
chisque, in vmpa mapiloque. Iub  
quitoa, ieboantin in vmpa tla-  
chisque, quetzalcoatl: ic ontetl  
itoca becatl, yoan in totec, anoco  
anoco anaoatl itecu, yoan tlatla  
uic tezcatlipuca: no ieboantin  
in moteneoa mimiscoa, in amoan  
tlapoaltin: yoan cioa nauin, tla-  
capan, teicu, tlacoiehoa, xocoioti.  
Aub injcoac, oquicaco, in omoma-  
naco tonatiub: iubquin tlapalli  
moneneuilotimany, amo vel isma-  
mico, teismimicti: cenca tlanes-  
tia, motonameiotia, initonameio-  
nouiiampa aacitimoquets, aub  
initonalmitio nouiiampa cacalau.  
Aub catepan, quicaco in tecucis-  
tecatl, quioaltoatia: can ie no  
vmpa in tlaubcopa, itloc onmo-  
manaco in tonatiub: iniub onuec-  
que tleco, cannoiub oalquizque,  
oalmotocatiaque. Aub iniub con-  
toa, tlatlanonotza, tecacamilhuia:  
can neneubqui inintlachieliz mu-  
chiub, inic tlanestiaia: Inicoac  
oquimittaque teteu, in can ne-  
neubqui intlachieliz: nima ic  
noceppa ic nenonotzalo: quito-

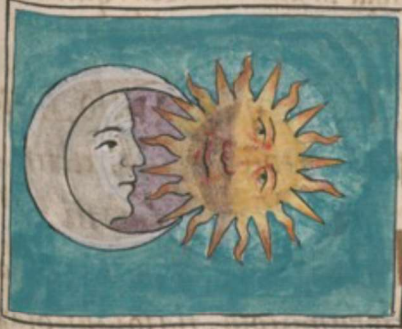
nera. Y luego vno dellos, fue co-  
rriendo, y dio con vn congo en  
la cara, atecuciztecatl, escure-  
ciolo la cara, y ofuscole, el  
resplandor, y quedó como a-  
gora esta su cara. Despues  
que vujeron salido ambos so-  
bre la tierra, ofrujeron que-  
dos, sin mudarse de vn lu-  
gar, el sol, y la luna. I los  
dioses otra vez, se hablaron  
y dixeran. Como podemos bi-  
uir, no se menca el sol, he-  
mos de buijz entre los villa-  
nos. muramos todos, y ha-  
gamos le que resucite, por  
nuestra muerte. I luego el  
ayre, se en cargo, de matar  
a todos los dioses, y matólos.  
Talesse, que llamado Xo-  
lotl, rehusaua la muerte,  
y dixo a los dioses. O dioses,  
no muera yo, y lloraua  
en gran manera: se mane-  
ra que se le hincharan los ojos  
de llorar. Y quando llego a el  
el que mataua, hecho a huay-  
asandiose entre los mahizales,  
y bolajose y auuertiose en pie-  
de mahiz, que tiene dos ar-  
rias: y los labradores, se lla-

que. Quen iezque, y, teteuic?  
cuis onteistin otlatocazque,  
onteistin iub flanestizque? Aub  
in teteu, muchintin oallatzotec-  
que: quitoque. Iub iez, y, iub-  
muchioaz y. Niman iccetlacatl,  
ommotlalatiquiz in teteu: ic  
conisuiuitequi to in tochin, in-  
ieboatl tecuciztecatl, ic conis-  
popoloque, ic conisomictique: in  
iubqui asean ic tlachie. Aub in  
ieiubqui: inicoac ie omomanaco  
onteistin, ienocuele auel olini,  
otlatoca, can momanque, mote-  
tēmanque. Ic ienoceppa quito-  
que in teteu. Quen tinemjzque,  
amo olinj in tonatiub: cuis tiquin-  
nelotinemjzque in maceoalti?  
Aub inin, matoca mozcalti, ma ti-  
muchintin timiquican. Nima ic  
ieb itequiub omuchiub, in becatl,  
ic quinmictia in teteu: aub in  
iub conitōa, in xolotl, amo mo-  
miquitlania: quimilhui in teteu.  
Macamo nimiqui teteuie. Ic cē-  
ca chocaia, vel ispopocaoac, is-  
quatolpopocaoac. Aub in ic itech-  
onaci miquiztli, can teispāpa-  
eoac, cholo, tochtlan calacti-

man xolotl. Y fue visto y ha-  
llado entre los pies del maniz;  
otra vez hecho a buyr, y se es-  
tó entre los maguycs, y an-  
uerthose en maguyc, que tiene  
dos cuerpos, que se llama me-  
xolotl: otra vez fue visto, y  
hecho a buyr, y motose en el  
agua, y hizo se por, que se lla-  
ma axolotl, de alla le tomaron  
y le mataron. Y dicen, que  
aunque fueron muertos los  
dioses, no por eso se movio el  
sol: y luego el viento comen-  
ça a suspirar, o ventear vesia-  
mente: el se hizo mouerse, pa-  
ra que anduiesse su camij-  
no. Y despues que el sol co-  
mença a caminar, la luna  
se estiuo queda, en el lugar  
donde estaua: despues del sol  
començo la luna a andar.  
De esta manera se dexaron  
el vno del otro: y así salen  
en diuersos tiempos. El sol  
dura vn dia, y la luna tra-  
baja en la noche, o alum-  
bra en la noche. De aqui  
parece, lo que se dice, que el  
teucis tecatl, ayja de ser sol,  
si primero se oujera echado.

uetz: ipan on mixeub, ic mocuep-  
tiuetz, in toctli ome manj, ma-  
xaltic: in quitocaiotia millaca,  
xolotl. Aub vncan ittoc in to-  
titlan: ienocceppa teispampa  
eoac, ienocuele, metitlan ca-  
lactiuetz: no ic omocueptiuetz  
in metl ome manj, in itoca me-  
xolotl. Ienocceppa ittoc, ie no  
cuele atlan calactiuetz, axo-  
lotl mocuepato: ie vel vmpa ca-  
nato, inic connictique. Aub qui-  
toa, in manel muebintin te ten-  
omicque, canel amo ic olin, amo  
vel ic otlatocac in teutl tonati-  
ic itequiub ommuebiub in becatl,  
moquetz in ebecatl, cenca mol-  
hui, totocac, in ebecac: quin ie  
boatl vel colinj, niman ie ic o-  
tlatoca. Aub inicoac, ie otlatoc-  
ca, can vmpa ommocaub in metz-  
tli: quinicoac in ocalaqui to ica-  
laquian tonatiub, ienocuele ic  
oaleoac in metztli: ic vncan mo-  
patilique, motlallotique. Inic  
ceppa oalquica, tlacemilbuitil-  
tia in tonatiub: aub in metztli  
iooaltequitl quitlaca, cēiooal-  
quitlaca, iooaltequiti. Ic vncan  
bin nea, mitoa: ca ie boatl to-

en el fuego, porque el prime  
ro fue nombrado, y ofrecio  
varas preciosas, en su penitex  
cia.



Quando la luna se eclipsa,  
parase casi oscura, en re  
precese, parase fosca: lue  
go se escurece la tierra. Quã  
do esto acontece, las pre  
ñadas, temjan de abortar,  
tomauales gran temor, que  
lo que temjan en el cuer  
po sea de boluer nator. I pa  
ra remedio desto, tomaua  
un pedazo de itzli, en la  
boca: o poniendo en la cin  
tura, sobre el vientre: y  
para que los niños, y rez  
en el vientre, no natesen  
sin beas, o sin narizes, o  
boquihuertos, o bizcos, o par

natiub iezquia in metzli tecu  
cistecatli, in tlaic acbto onuetzi  
nj tleco: ipampa, ca iehoatl acb  
to misquetz, inie muchi tla  
tli ipan tlamaceub.

Nican tiami, in bin nenonotzal  
li, ca canilli: in ieuecaub ic tla  
lanonotzaia, veuetque, in impi  
el catca.

### Metzli qualo.

Inicoac, qualo metzli: istli  
lea, iscuicheoa, cuicheoati  
momana, tlaiooatimomana.  
Inicoac, y, muchioa: uel mote  
matia inoofstin, tlaucimatia,  
momaustiaia: manelli moqui  
michcuepti, maquiquimichtin  
mocuepti, inimpilboan. Aub  
inic quintemmatia: inic mo  
patiaia, inic amo iubqui impa  
muchioaz: itzli incamac, ano  
co in xilla quitlaliaia: ipapa  
inic amo tencoaiuzque, ten  
coatizque impilboan: anocoi  
cacoatizque, iacacotonizque,  
anoco tempatzuizque, tenne  
cuiliuzque, ispatziuzque,  
isneculiuzque, isoacaliuz

## **Le mythe de la naissance du soleil et de la lune dans la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de Bernardino de Sahagún.**

### *Capitulo II : De la luna*<sup>388</sup>

*Cuando la luna nuevamente nace, parece como un arquito de alambre delgado, aun no resplandece, y poco a poco va creciendo : a los quince dias es llena, y cuando ya lo es, sale por el oriente. A la puesta del sol parece como una rueda de molino grande, muy redonda y muy colorada, y cuando va subiendo se para blanca o resplandeciente : aparece como un conejo en medio de ella, y si no hay nubes, resplandece casi como el sol y medio dia ; y despues de llena cumplidamente, poco a poco se va menguando hasta que se va a hacer como cuando comenzó ; dicen entónces, ya se muere la luna, ya se duerme mucho, esto es cuando sale ya con el alba : al tiempo de la conjuncion dicen, ya es muerta la luna. La fábula del conejo que está en la luna es esta. Dicen que los dioses se burlaron con ella, y diéronla con un conejo en la cara, y quedóle el conejo señalado en ella, y con esto escupiéronla la cara, quedándola como un cardenal. Despues de esto sale para alumbrar al mundo : decían que antes que hubiese dia en el mundo, que se juntaron los dioses en aquel lugar que se llama Teutioacan [que es el pueblo de San Juan entre Chiconauhtlan y Otumba] dijeron los unos a los otros ; dioses ¿Quién tendrá cargo de alumbrar al mundo ? Luego a estas palabras respondió un dios que se llamaba Tecuzistecatl y dijo : « Yo tomo a cargo de alumbrar al mundo. » Luego otra vez hablaron los dioses y dijeron : ¿ Quien será otro mas ? Al instante se miraron los unos a los otros, y conferian quien sería el otro, y ninguno de ellos osaba ofrecerse a aquel oficio, todos temían, y se escusaban. Uno de los dioses de que no se hacía cuenta y era buboso, no hablaba sino que oía lo que los otros dioses decían : los otros habláronle y dijéronle : sé tu el que alumbres bubosito, y él de buena voluntad obedeció a lo que le mandaron y respondió : "En merced recibo lo que me habeis mandado, sea así." Y luego los dos comenzaron a hacer penitencia cuatro dias. Despues encendieron fuego en el hogar el cual era hecho en una peña que ahora llaman teutezcalli. El dios llamado Tecuzistecatl todo lo que ofrecía era precioso, pues en lugar de ramos ofrecía plumas ricas que se llaman manquetzalli : en lugar de pelotas de heno, ofrecía pelotas de oro : en lugar de espinas de maguény, ofrecía espinas hechas de piedras preciosas : en lugar de espinas ensangrentadas, ofrecía espinas hechas de coral colorado, y el copal que ofrecía era muy bueno. El buboso que se llamaba Nanaoatzin, en lugar*

---

<sup>388</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tome II, Disponible sur [www.HistoriaDelNuevoMundo.com](http://www.HistoriaDelNuevoMundo.com), Consulté le 25/08/2024, pp. 245-250.

*de ramos ofrecía cañas verdes atadas de tres en tres, todas ellas llegaban a nueve : ofrecía bolas de heno y espinas de maguáy, y ensangrentábalas con su misma sangre, y en lugar de copal, ofrecía las postillas de las bubas. A cada uno de estos se les edificó una torre como monte ; en los mismos montes hicieron penitencia cuatro noches y ahora se llaman estos montes tzaqualli, están ambos cerca el pueblo de San Juan que se llama Teuhtioacan. De que se acabaron las cuatro noches de su penitencia, esto se hizo al fin o al remate de ella, cuando la noche siguiente a la media noche habían de comenzar a hacer sus oficios, antes un poco de la mediania de ella, dieronle sus aderezos al que se llamaba Tecuzistecatli, a saber : un plumage llamado aztacomitl, y una jaqueta de lienzo, y el buboso que se llamaba Nanaoatzin, tocáronle la cabeza con papel que se llama amatzontli, y pusieronle una estola de papel, y un maxtli de lo mismo. Llegada la media noche, todos los dioses se pusieron en derredor del hogar que se llama teutexcalli. En este ardió el fuego cuatro dias : ordenáronse los dichos dioses en dos rencles, unos de la una parte del fuego, y otros de la otra, y luego los dos sobre dichos, se pusieron delante del fuego, y las caras hacia él, en medio de las dos rencles de los dioses, los cuales todos estaban levantados, y luego hablaron y dijeron a Tecuciztecatl : "¡ Ea pues Tecuciztecatl ! Entra tu en el fuego." Y él luego acometió para echarse en él ; y como el fuego era grande y estaba muy encendido, sintió la gran calor, hubo miedo, y no osó echarse en él y volvióse atrás. Otra vez tornó para echarse en la hoguera haciéndose fuerza, y llegándose, se detuvo, no osó arrojarse en la hoguera, cuatro veces probó ; pero nunca se osó echar. Estaba puesto mandamiento que ninguno probase mas de cuatro veces. De que hubo probado cuatro veces, los dioses luego hablaron a Nanaoatzin, y dijéronle : ¡ Ea pues Nanaoatzin ! Prueba tú ; y como le hubieron hablado los dioses, esforzóse y cerrando los ojos, arremetió, y echose en el fuego, y luego comenzó a rechinar y respendar en el fuego, como quien se asa. Como vió Tecuciztecatl, que se había echado en el fuego y ardí, arremetió, y echóse en la hoguera, y dizque una águila entró en ella y tambien se quemó, y por eso tiene las plumas hoscas o negrestinas. A la postre entró un tigre, y no se quemó, sino chamuscose. Y por eso quedó manchado de negro y blanco : de este lugar se tomó la costumbre de llamar a los hombres diestros en la guerra Quauhtlocelotl, y dicen primero Quauhtli, porque el águila primero entró en el fuego, y dicese a la postre ocelotl, porque el tigre [ocelotl] entró en el fuego a la postre del águila. Despues que ambos se hubieron arrojado en el fuego, y que se habían quemado, luego los dioses se sentaron a esperar a que prontamente vendría a salir el Nanaoatzin. Haviendo estado gran rato esperando, comenzose a parar colorado el Cielo, y en todes partes apareció la luz del alba. Dicen que despues de esto los dioses se hincaron de rodillas para esperar por donde saldría Nanaoatzin hecho sol : miraron a todas partes volviendose en*

derredor, mas nunca acertaron a pensar ni a decir a que parte saldría, en ninguna cosa se determinaron : algunos pensaron que saldría de la parte del norte, y pararonse a mirar hacia él : otros hacia medio dia, a todas partes sospecharon que había de salir, porque por todas partes había resplandor del alba ; otros se pusieron a mirar hacia el oriente, y dijeron aquí de esta parte ha de salir el sol. El dicho de estos fue verdadero : dicen que los que miraron hacia el oriente, fueron Quetzalcoatl, que tambien se llama Ecatl, y otro que se llama Totec, y por otro nombre Anaoatlytecu, y por otro nombre Tlatlavictzcatlipuca, y otros que se llaman Mimizcoa, que son innumerables, y cuatro mugeres, la primera se llama Tiacapan, la segunda Teicu, la tercera Tlacocoa, la cuarta Xocoyotl ; y cuando vino a salir el sol, pareció muy colorado, y que se contoneaba de una parte a otra, y nadie lo podía mirar, porque quitaba la vista de los ojos, resplandecía, y echaba rayos de sí en gran manera, y sus rayos se derramaron por todas partes ; y despues salió la luna en la misma parte del oriente a par del sol : primero salió el sol, y trás él la luna ; por la órden que entraron en el fuego por la misma salieron hechos sol y luna. Y dicen los que cuentan fábulas, o hablillas, que tenían igual luz conque alumbraban, y de que vinieron los dioses que igualmente resplandecían, habláronse otra vez y dijeron. ¡ Oh dioses ! ¿ Como será esto ? ¿ Será bien que vayan a la par ? ¿ Será bien que igualmente alumbren ? Y los dioses dieron sentencia y dijeron : "Sea de esta manera." Y luego uno de ellos fue corriendo, y dió con un conejo en la cara a Tecuciztecatl, y escureciole la cara, ofuscole el resplandor, y quedó como ahora está su cara. Despues que huvieron salido ambos sobre la tierra estuvieron quedos sin moverse de un lugar el sol, y la luna ; y los dioses otra vez se hablaron y dijeron. ¿ Como podemos vivir ? No se menea el sol, ¿ Hemos de vivir entre los villanos ? Muramos todos y hagámosle que resucite por nuestra muerte, y luego el aire se encargó de matar a todos los dioses y matolos, y dicese que uno llamado Xolotl, reusaba la muerte, y dijo a los dioses : ¡ Oh dioses ! No muera yo, y lloraba en gran manera, de suerte que se le hincharon los ojos de llorar, y cuando llegó a él el que mataba, echó a huir, y escondióse entre los maízales, y convirtióse en pie de maíz que tiene dos cañas, y los labradores le llaman Xolotl, y fue visto y hallado entre los pies del maíz : otra vez echó a huir y se escondió entre los magués, y convirtióse en magués que tiene dos cuerpos que se llama mexolotl : otra vez fue visto, y echó a huir, y metióse en el agua, y hizose pez que se llama Axolotl, y de alli le tomaron y le mataron ; y dicen que aunque fueron muertos los dioses, no por eso se movió el sol ; y luego el viento comenzó asumar, y ventear reciamente y el le hizo moverse para que anduviese su camino ; y despues que el sol comenzó a caminar, la luna se estuvo queda en el lugar donde estaba. Despues del sol, comenzó la luna a andar ; de esta manera se desviaron el uno del otro y así salen en diversos tiempos, el sol dura un dia, y la luna trabaja en la noche,

*o alumbra en ella : de aquí parece lo que se dice, que el Tecucizcatl habria de ser sol, si primero se hubiera echado en el fuego, porque el primero fue nombrado y ofreció cosas preciosas en su penitencia. Cuando la luna se eclipsa, parece casi oscura, ennegrecese, párase hosca, luego se obscurece la tierra ; cuando esto acontecía, las preñadas temían de abortar, tomábales gran temor de que lo que tenían en el cuerpo, se había de volver raton ; y para remedio de esto, tomaban un pedazo de iztli en la boca, o poníanle en la cintura sobre el vientre, para que los niños que en él estaban, no saliesen sin bezos, o sin narices, o bizcos, o porque no naciese monstruo. Los de Xaltoca tenían por dios a la luna, y le hacían particulares ofrendas y sacrificios.*

## **Annexe 2 : Le mythe de la création du soleil et de la lune dans la *Historia de los mexicanos por sus pinturas***

### **Paléographie et transcription par Rafael Tena. Dans *Mitos e historias de los antiguos nahuas*<sup>389</sup>**

#### *Capítulo 7º -Cómo fue fecho el sol, y lo que después de hecho suçedió<sup>390</sup>*

*En el trezeno año deste segundo cuento de treze, que es en el año de veynte y seis después del dilubio, visto que estava acordado por los dioses de hazer sol y avían fecho la guerra para dalle de comer, quiso Quiçalcoatl que su hijo fuese sol, el qual tenía a él por padre y no tenía madre, y también quiso que Talocatecli, dios del agua, hiziese a su hijo dél y de Chalchiutli, que es su muger, luna. Y para los hazer ayunaron, no comiendo fasta [en blanco], y sacáronse sangre de las orejas ; y por esto ayunavan y se sacavan sangre de las orejas y del cuerpo en sus oraçiones y sacrificios. Y esto fecho, el Quiçalcoatl tomó a su hijo y lo arrojó en una grande lumbre, y de allí salió fecho sol para alumbrar la t[ie]rra ; y, después de muerta la lumbre, vino Talocatecli y echó a su hijo en la çeniza, y salió fecho luna, y por esto parece zenizienta y oscura. Y en este postrero año deste treze comencó alumbrar el sol, porque fasta entonçes avía sido noche, y la luna començó a andar tras él, y nunca le alcança, y andan por el ayre sin que lleguen a los çielos.*

#### *Capítulo VII -Cómo fue hecho el sol, y lo que después de hecho suçedió<sup>391</sup>*

*En el treceno año de este segundo cuento de trece, que es en el año de 26 después del diluvio, que estava acordado por los dioses de hacer sol y habían hecho la guerra para darle de comer, quiso Quetzalcóatl que su hijo fuese sol, el cual tenía a él por padre y no tenía madre, y también quiso que Tlalocateuctli, dios del agua, hiciese a su hijo de él y de Chalchiuthlicue, que es su mujer, luna. Y para los hacer ayunaron, no comiendo hasta [en el blanco en el original], y sacáronse sangre de las orejas ; y por esto ayunaban y se sacaban sangre de las orejas y del cuerpo en sus oraciones y sacrificios. Y esto hecho, el Quetzalcóatl tomó a su hijo y lo arrojó en una grande lumbre, y de allí salió hecho sol para alumbrar la tierra ; y después de muerta la lumbre, vino Tlalocateuctli y echó a su hijo en la ceniza, y salió hecho luna, y por esto parece cenicienta y oscura. Y en este postrero año de este trece comenzó [a] alumbrar el sol, porque*

---

<sup>389</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Mexico, Conaculta, 2002.

<sup>390</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>391</sup> *Ibidem*, p. 15.

*hasta entonces había sido noche, y la luna comenzó a andar tras él, y nunca le alcanza, y andan por el aire sin que lleguen a los cielos.*

### **Annexe 3 : Le mythe de la création du soleil et de la lune dans la *Leyenda de los soles***

Traducción en español del texto nahuatl de Rafael Tena<sup>392</sup>.

#### *Creación del quinto sol*

*Este sol se llama Nahui Olin. Éste es ya nuestro sol, de los que ahora vivimos ; y éste es su signo. Aquí está cómo el sol cayó en las brasas del fogón divino, allá en Teotihuacan. Éste fue también el sol de Topiltzin de Tollan, de Quetzalcóhuatl. Éste, cuando aún no era sol, se llamaba Nanáhuatl, y su moraba estaba en Tamoanchan. Águila, jaguar, gavilán, lobo ; 6 Eécatl y 6 Xóchitl eran dos nombres de [este] sol. Aquí está el llamado fogón divino, que estuvo ardiendo durante cuatro años. Entonces Tonacateuctli y Xiuhteuctli le ordenaron a Nanáhuatl : "En adelante tú te harás cargo del cielo y de la tierra." Él se entristeció, y exclamó : "¿Qué dicen ? ¡ Viven los dioses, que yo [sólo] soy un pobre enfermo !" Lo mismo ordenaron Tlalocanteuctli y Nappateuctli a Nahui Técpatl, es decir, a la luna. Nanáhuatl comenzó enseguida a ayunar, tomó sus espinas y sus ramas de oyamel ; y a la luna le dieron [navajillas de] obsidiana para que hiciera penitencia. Luego se bañó Nanáhuatl, que iba adelante ; y después se bañó [también] la luna, cuyas ramas de oyamel eran plumas de quetzal, cuyas espinas e inciensos eran chalchihuites. Cuando hubieron pasado los cuatro días, embizmaron a Nanáhuatl con [trementina y] plumas y lo cubrieron de tiza, y él avanzó para arrojarse al fuego ; entretanto, Nahui Técpatl cantaba entre las mujeres. Luego Nanáhuatl se arrojó al fuego ; la luna también avanzó, pero fue a caer en las cenizas. Al avanzar, [Nahui Técpatl] se asió del águila y la arrastró consigo ; al jaguar no lo arrastró, porque éste lo esquivó, y sólo lo salpicó el fuego, por eso está manchado ; después el gavilán se ahumó, y el lobo se chamuscó ; estos tres no lo acompañaron. Cuando [Nanáhuatl] llegó al cielo, Tonacateuctli y Tonacacihuatl lo bañaron, luego lo sentaron en un trono de plumas de quechol y le ciñeron la cabeza con [una diadema de] bordes rojos ; cuatro días se quedó en el cielo, y así Nahui Olin ocupó su lugar. Cuatro días estuvo sin moverse ; entonces dijeron los dioses : " ¿ Por qué nos se mueve ?" Mandaron al gavilán para que fuera a hablar con el Sol, a preguntarle ; le dijo, [pues] : " Esto mandan decir los dioses : pregúntale por qué no se mueve." Respondió el Sol : "¿Por qué ? Porque estoy pidiendo su sangre, su vigor y su servicio." Entonces se convocaron los dioses. Se enojó Tlahuizcalpanteuctli, y dijo : "¿ Por qué ? [Ahora] yo le flecho, para que no se quede [inmóvil]." Le tira, pues, sus flechas pero no atina, y el Sol flecha a*

---

<sup>392</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Mexico, Conaculta, 2002, p. 183.

*Tlahuizcalpanteuctli con sus saetas de plumas rojas ; luego los nueve cielos le cubrieron la faz, porque Tlahuizcalpanteuctli era el hielo. Se reunieron los dioses : Titlacahuan y Huitzilopochtli, y las diosas Xochiquétzal, Yappallicue y Nochpallicue ; luego los dioses murieron [sacrificados] allá en Teotihuacan. Cuando el Sol ya andaba por el cielo, lo siguió la Luna, que había caído en las cenizas ; y cuando [está] iba llegando a la orilla del cielo, Papáztac le golpeó el rostro con un jarro de conejo. Luego la encontraron los demonios [llamados] tzitzimime en un cruce de caminos, y le dijeron : "Ve a ponerte allá." La retuvieron atándola con andrajos ; y cuando el sol Nahui Olin hubo ocupado su lugar, entonces también pusieron [a la Luna] en el suyo, ya por la tarde.*

#### **Annexe 4 : Le mythe de la création du soleil et de la lune dans *l'Histoyre du Mechique*.**

Édouard de Jonghe-1905<sup>393</sup>.

De la création du soleil, selon ceux de Tezcuq.

Ces Indiens affirment avoyer eu une déesse *citlaline*, la quelle envoya du ciel 1600 enfans siens à une vile nomée *Teotihuacan*, près de *Tezcuq* ; les quels, si tost que arrivèrent en la ditte vile périrent. Après ceux-ci, environ 26 ans après que le monde avoyt esté créé, et avoyt demeuré tout ce temps obscurci des ténèbres à faulte de soleil se assemblèrent troys dieux *Tezcatlipuca*, *Ehecatl*, et *Citlalecue* déesse, les quels ordonèrent de faire le soleil qui esclaira la terre. En ce temps mesme, y avoyt un aultre dieu, nommé *pilciutentli*, et sa femme se appelloyt *Chuquiquecal*, les quels avoynt un fils nommé *Choquipili* et ung aultre qui n'estoyt pas sien, mais le nourrissoint, qui se appelloyt *Nanauaton*, du quel le père se disoit *Izpatl*, et la mère *Cuzcamianh*, les quels prenoit corps de hommes et figure quand bon leur sembloit ; quand donc les dieux vouloynt faire le soleil, tous ces comptes et aultres faisoynt pénitence pour pouvoyr mériter de estre soleil et offroint aux troys grands dieux perles précieuses, encens et aultres choses fort riches. Mais *Nanauaton*, comme il fut povre, il ne avoyt rien pour offrir, mais il se sacrifioit avec une espine, se piquant à menu et offroit de ce qu'il pouvoyt avoir combien que povre. Il se assembla avec ses frères, et fit ung grand feu devant les dieux, les quels dirent que celui qui se meteroyt dans le feu seroyt soleil. Alors *Nanauaton* se mit dans le feu par art magique, en la quelle il estoit bien savant ; et se en alla en enfer, et de là apporta beaucoup de riches pièces et fut eslu pour estre soleil.

Rafael Tena-2002<sup>394</sup>.

De la creacion du soleil selon ceux de Tezcuq.

Ces indiens affirement avoyer eu une deesse, Citlaline, la quelle envoya du ciel 1600 enfans siens a une vile nomée Teotihuacan, pres de Tezcuq, les quelz si tost que arriverent en la ditte vile perirent tous. Apres ceux-ci, environ 26 ans apres que le monde avoyt este cree et avoyt demeure tout ce temps obscurci des tenebres a faulte de soleil, se assemblerent troys dieux : Tezcatlipuca, Ehecatl et Citlalecue deesse, les quelz ordonerent de faire le soleil qui esclaira la terre. En ce temps mesme y avoyt ung aultre dieu nome Pilcintentli, et sa femme se appelloyt Chuquiquecal, les quelz avoynt ung filz nome Choquipile, et ung aultre qui n'estoyt pas sien mais le nourrissoint, qui se appelloyt Nanauaton, du quel le père se disoit Izpatl, et la mere Cuzcamianh, les quelz prenoit corps de hommes et figure quand bon leur sembloit. Quand donc les dieux vouloynt faire le soleil, tous ces comptes et aultres faisoynt penitence pour pouvoir meriter de estre soleil, et offroint aux troys grands dieux perles precieuses, encens et aultres choses fort riches ; mais Nanauaton, comme il fut povre, il ne avoyt rien pour offrir, mais il se sacrifioit avec une espine se piquant a menu, et offroit de ce quil pouvoyt avoir

---

<sup>393</sup> Édouard de Jonghe, « Histoyre du Mechique, manuscrit inédit français du XVI<sup>e</sup> siècle », *Journal de la société des Américanistes*, 1905.

<sup>394</sup> Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Mexico, Conaculta, 2002, pp. 121-122.

combien que pouvre. Il se assembla avec ses freres, et fit ung grand feu devant les dieux, les quelz dirent que celuy qui se meteroyt dans le feu seroyt soleil ; alors Nanauaton se mit dans le feu par art magique, en la quelle il estoit bien savant, et se en alla en enfer et de la aporta beaucoup de riches pieces et fut eslu pour estre soleil.

**Manuscrit original :**

CHAP. VIII. De la creation  
du soleil selon ceux de Texcuq.

ff. Ces Indiens affirment auoyr eu vne Deesse Citaline la quelle en  
ia du ciel. 1600. enfans siens a vne vile namee Teotihuacan pres de  
Texcuq les quelz si tost que arriuerent en la dite vile perirent.  
Après cey ci environ 26. ans apres que le monde auoyt este cree  
et auoyt demeure tout ce temps obscuri des tenebres a faulte  
de soleil se assemblerent trois Dieux Tezcatlipua, E Scatl, et Cital  
le cue deesse les quelz orationnerent de faire le soleil qui esclaire la  
terre: En ce temps meisme y auoyt vng autre Dieu name Pitou  
tentli et sa femme se appelloyt Ciquiquecal les quelz auoynt  
vng filz name Choquihle, & vng autre qui nestoyt pas sien mais  
le nourrissoit qui se appelloyt Nananaton da quel le pere se dyoit  
Izpatl et sa mere Cuzcamins les quelz prenoient vng corps de homme  
& figure quand bon leur sembloit, Quantadonc les dieux vouloyent  
faire le soleil tous ces compes et autres faisoynt penitence pour  
pouuyr meriter de estre soleil et offroint aux trois grands dieux  
perles precieuses.

86

Perles precieuses, encens & autres choses fort Rices, mais Nana  
naton comme il fut pouvre il ne auoyt rien pour offrir mais  
il se sacrifioit avec vne espine se piquant a mem. & offroit  
de ce quil pouuyt auoir combien que pouvre. Il se assembla avec ses  
freres et fit vng grand feu deuant les Dieux les quelz dirent que  
celuy qui se meteroyt dans le feu seroyt soleil, alors Nana  
naton se mit dans le feu par art magique en la quelle il estoit  
bien savant et se en alla en enfer et de la aporta beaucoup  
de Rices pieces et fut eslu pour estre soleil.

**Annexe 5 : La création du soleil et de la lune dans la *Historia eclesiástica indiana* de Jeronimo de Mendieta<sup>395</sup>.**

*De cómo fue criado el sol, y de la muerte de los dioses.*

*Criado ya, pues, el hombre, y habiendo multiplicado, traía o tenía cada uno de los dioses ciertos hombres, sus devotos y servidores, consigo. Y como por algunos años (según decían) no hubo sol, ayuntándose los dioses en un pueblo que se dice Teutiucán, que está seis leguas de México, hicieron un gran fuego, y puestos los dichos dioses a cuatro partes de él, dijeron a sus devotos que el que más presto se lanzase de ellos en el fuego, lle valía la honra de haberse criado el sol, porque al primero que se echase en el fuego, luego saldría sol ; y que uno de ellos, como más animoso, se abalanzó y arrojó en el fuego, y bajó al infierno ; y estando esperando los codornices, langostas, mariposas y culebras, que no acertaban por dónde había de salir el sol, en el tanto, dicen, apostaron con por dónde saldría ; y los unos que por aquí, los otros que por allí ; en fin, no acertando, fueron condenados a ser sacrificados ; lo cual después tenían muy en costumbre de hacer ante sus ídolos ; y finalmente salió el sol por donde había de salir, y detúvose, que no pasaba adelante. Y viendo los dichos dioses que no hacía su curso, acordaron de enviar a Tlotli por su mensajero, que de su parte le dijese y mandase hiciese su curso ; y él respondió que no se mudaría del lugar donde estaba hasta haberlos muertos y destruído a ellos ; de la cual respuesta, por una parte temerosos, y por otra enojados, uno de ellos, que llamaba Citli, tomó un arco y tres flechas, y tiró al sol para le clavar la frente : el sol se abajó y así no le dio : tiróle otra flecha la segunda vez y hurtóle el cuerpo, y lo mismo hizo a la tercera : y enojado el sol tomó una de aquellas flechas y tiróla al Citli, y enclavóle la frente, de que luego murió. Viendo esto los otros dioses desmayaron, pareciéndoles que no podrían prevalecer contra el sol : y como desesperados, acordaron de matarse y sacrificarse todos por el pecho ; y el ministro de este sacrificio fue Xolotl, que abriéndolos por el pecho ; con un navajón , los mató, y después se mató a sí mismo, y dejaron cada uno de ellos la ropa que traía (que era una manta) a los devotos que tenía, en memoria de su devoción y amistad. Y así aplacado el sol hizo su curso. Y estos devotos o servidores de los dichos dioses muertos, envolvían estas mantas en ciertos palos, y haciendo una muesca o agujero al palo, le ponían por corazón unas pedrezuelas verdes y cuero de culebra y tigre, y a este envoltorio decían tlaquimilloli, y cada uno le ponía el nombre de aquel demonio que le había dado la manta, y*

---

<sup>395</sup> Jeronimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Biblioteca virtual universal, Disponible sur <https://biblioteca.org.ar/libros/131289.pdf>, Consulté le 25/07/2022, p.57.

*éste era el principal ídolo que tenían en mucha reverencia, y no tenían en tanta como a éste a los bestiones o figuras de piedra o de palo que ellos hacían. Refiere el mismo Padre Fr. Andrés de Olmos, que él halló en Tlamanalco uno de estos ídolos envueltos en muchas mantas, aunque ya medio podridas de tenerlo escondido.*

## **Annexe 6 : La création du soleil et de la lune dans la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada<sup>396</sup>**

*De cómo fue criado el sol, y de la muerte de los dioses según mentirosamente estos indios lo creían*

*Criado ya, pues, el hombre, y habiendo multiplicado, traía o tenía cada uno de los dioses ciertos hombres, sus devotos y servidores, consigo. Y como por algunos años (según decían) no hubo sol, ayuntándose los dioses en un pueblo que se dice Teutihuacan, que está seis leguas de Mexico, hicieron un gran fuego ; y puestos los dichos dioses a cuatro partes de él, dijeron a sus devotos que el que más presto se lanzase de ellos en el fuego llevaría la honra de haberse criado el sol, porque el primero que se echase en el fuego, luego saldría sol ; y que uno de ellos, como más animoso, se arrojó en el fuego y bajó al infierno. Y estando esperando por donde había de salir el sol, en el entretanto, dicen, apostaron con las codornices, langostas, mariposas y culebras, que no acertaban por donde saldría. Y los unos, que por aquí, los otros, que por allí, en fin, no acertando, fueron condenados a ser sacrificados ; lo cual después tenían muy en costumbre de hacer delante de sus ídolos. Y finalmente salió el sol por donde había de salir y detúvose, que no pasaba adelante ; y viendo los dichos dioses que no hacía su curso, acordaron de enviar a Totli por su mensajero, que de su parte le dijese y mandase hiciese su curso ; y él respondió, que no se mudaría del lugar adonde estaba hasta haberlos muerto y destruido a ellos. De la cual respuesta, por una parte temerosos y por otra enojado, uno de ellos, que se llamaba Citli, tomó un arco y tres flechas y tiró al sol, para le clavar la frente ; el sol se abajó y así no le dio. Tiróle otra flecha la segunda vez y hurtóle el cuerpo ; y lo mismo hizo a la tercera. Y enojado el sol tomó una de aquellas flechas y tiróla al Citli y enclavóle la frente, de que luego murió. Viendo esto los otros dioses, desmayaron, pareciéndoles que no podrían prevalecer contra él, y como desesperados, acordaron de matarse y sacrificarse todos por el pecho. Y el ministro de este sacrificio fue Xolotl que, abriéndolos por el pecho con un navajón, los mató y después se mató a sí mismo ; y dejaron cada uno de ellos la ropa que traía (que era una manta) a los devotos que tenía en memoria de su devoción y amistad ; y así aplacado el sol, hizo su curso. Y estos devotos o servidores de los dichos dioses muertos envolvían estas mantas en ciertos palos, y haciendo una muesca o agujero al palo le ponían por corazón unas pedrezuelas verdes y cuero de culebra y tigre ; y a este envoltorio decían tlaquimilolli ; y cada uno le ponía el nombre de aquel demonio que le había dado la manta. Y*

---

<sup>396</sup> Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Mexico, UNAM, tercera edición, (1615) 1975, pp. 121-122.

*éste era el principal ídolo que tenían en mucha reverencia y no tenían en tanta come a éste a los bestiones o figuras de piedra o de palo que ellos hacían. Refiere el mismo padre fray Andrés de Olmos, que él halló en Tlalmanalco uno de estos ídolos envuelto en muchas mantas, aunque ya medio podridas de tenerlo escondido.*

### **Comparaison entre les textes de Mendieta et de Torquemada**

Le contenu des deux mythes est extrêmement similaire : Torquemada a repris, dans sa *Monarquía indiana* le récit du mythe tel qu'il est narré par Mendieta dans la *Historia eclesiástica indiana*. Nous avons remarqué quelques différences mineures qui se retrouvent davantage sur la forme du texte que sur le fond.

La différence la plus notable entre les deux textes peut s'observer dans l'écriture du titre. Mendieta a intitulé le chapitre II du livre II de son œuvre : « *De cómo fue criado el sol, y de la muerte de los dioses*<sup>397</sup>. » Torquemada a repris le même titre en y adjoignant un ajout : « *De cómo fue criado el sol, y de la muerte de los dioses según mentirosamente estos indios lo creían*<sup>398</sup>. »

Cet ajout n'est pas anodin puisqu'il s'agit d'un jugement de valeur : Torquemada précise bien qu'il relate un mythe, que ce mythe est non seulement une croyance indienne mais, de plus, il s'agit d'une croyance erronée. Nous avons vu, lorsque nous avons présenté les auteurs et leurs œuvres, que la *Historia eclesiástica indiana* n'avait pas été publiée et que, dans un contexte difficile, sous le règne de Philippe II, les écrits évoquant les civilisations précolombiennes étaient considérés comme une arme et leur publication avait été encadrée voire interdite par la cédula de 1577. Torquemada avait pu, suite à l'évolution du contexte et notamment à l'impossibilité des révoltes indiennes liée à une diminution démographique importante des indigènes, parvenir à obtenir l'autorisation de publier sa *Monarquía indiana*. Cependant, il présente les mythes, comme tous les faits religieux précolombiens, de manière anecdotique. Dans le cadre de sa présentation du mythe de la création du soleil et de la lune, il précise explicitement, dès le début du chapitre, son désaccord face à une croyance erronée. Le lecteur sait pertinemment que l'auteur rapporte un mythe indien sans y accorder le moindre crédit. De cette façon, il se protège et s'assure la possibilité de publier son œuvre.

Une phrase est modifiée entre les deux textes ce qui entraîne un léger changement de sens. Selon Mendieta : « *Y estando esperando las codornices, langostas, mariposas y culebras,*

---

<sup>397</sup> Jeronimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Biblioteca virtual universal, Disponible sur <https://biblioteca.org.ar/libros/131289.pdf>, Consulté le 25/07/2022, p.57.

<sup>398</sup> Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Mexico, UNAM, tercera edición, (1615) 1975, pp. 121-122.

*que no acertaban por dónde había de salir el sol, en el tanto, dicen, apostaron con por dónde saldría.* » Nous comprenons, dans ce passage, que des animaux (des cailles, des sauterelles, des papillons et des couleuvres) sont témoins de la scène et cherchent à anticiper le lieu d'apparition du soleil après le sacrifice en pariant (*apostaron*). Dans le texte de Torquemada, cette phrase est modifiée de la façon suivante : « *Y estando esperando por donde había de salir el sol, en el entretanto, dicen, apostaron con las codornices, langostas, mariposas y culebras, que no acertaban por donde saldría.* » Dans cette version, un des dévots des dieux s'est jeté dans le brasier et nous comprenons que les dieux attendent l'apparition du soleil et, pendant cette attente, ils parient (*apostaron*) avec les cailles, les sauterelles, les papillons et les couleuvres. Nous avons pu constater que Torquemada inversait les propositions, ce qui change légèrement le sens de la phrase : les dieux parient avec les animaux (« *apostaron con las codornices, langostas, mariposas y culebras*<sup>399</sup> »). Nous pouvons donc logiquement nous poser la question de qui est concerné par la suite du texte « *en fin, no acertando, fueron condenados a ser sacrificados ; lo cual después, tenían muy en costumbre de hacer delante de sus ídolos*<sup>400</sup> ». Qui sera sacrifié ? Torquemada pense-t-il aux dieux, aux animaux ou aux deux ? L'habitude du sacrifice devant les idoles peut désigner alors le sacrifice d'animaux comme le sacrifice des humains en mémoire du sacrifice des dieux (qui sera relaté dans la deuxième partie du texte de Mendieta reproduit par Torquemada).

De la même façon, Mendieta nous indique que le plus courageux (*animoso*) des dévots, des serviteurs des dieux « *se abalanzó y arrojó en el fuego*<sup>401</sup> » tandis que Torquemada résume les deux mots en « *se arrojó en el fuego*<sup>402</sup> ». Nous ne constatons aucun changement de sens, simplement l'omission du premier verbe et le deuxième verbe qui est transformé sous une forme pronominale, comme si Torquemada avait recopié de cette manière par souci de concision ou par erreur d'inattention.

Nous avons ensuite pu constater quelques différences orthographiques entre les deux textes. Le mot nahuatl « Teutiucán » chez Mendieta devient « Teutihuacan » chez Torquemada, « México » devient « Mexico », sans accent. L'expression espagnole « *Al primero* » devient « *el primero* », « *Contra el sol* » est remplacé par « *contra el* », « *ante* » devient « *delante* ».

---

<sup>399</sup> *Ibidem*, pp. 121-122.

<sup>400</sup> *Ibidem*, pp. 121-122.

<sup>401</sup> Jeronimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, Biblioteca virtual universal, Disponible sur <https://biblioteca.org.ar/libros/131289.pdf>, Consulté le 25/07/2022, p.57.

<sup>402</sup> Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Mexico, UNAM, tercera edición, (1615) 1975, pp. 121-122.

Le nahuatl est une langue orale, qui a été transcrite à l'écrit à l'aide de l'alphabet latin par les Espagnols à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. Dans *Les lettres précolombiennes*<sup>403</sup>, Georges Baudot souligne le travail titanesque entrepris par les missionnaires franciscains qui ont transcrit, à l'aide de l'alphabet latin, la langue nahuatl en majorité orale. Ils l'ont fait dans un objectif d'évangélisation et de manière expérimentale à partir des langues qu'ils maîtrisaient (le latin et des langues néo-latines comme l'espagnol principalement) :

En résumé, un modèle linguistique assez précis et aussi assez limité. Les langues amérindiennes, avec un système phonétique beaucoup plus varié, des structures radicalement différentes, des mécanismes fondés sur l'agglomération et la poly synthèse, des champs sémantiques imprégnés par un rituel religieux omniprésent, ne pouvaient que rendre très difficile l'opération tentée<sup>404</sup>.

De plus, les structures linguistiques de la langue cible ne sont pas encore fixées : « Le moule grammatical dans lequel on essayait à tout prix d'insérer, pour le codifier, le langage des Indiens d'Amérique, était lui-même une tentative toute récente pour organiser la représentation grammaticale de la langue espagnole<sup>405</sup>. » L'orthographe des langues est encore instable à cette époque, tant dans la transcription du nahuatl en alphabet latin<sup>406</sup> que dans l'orthographe des mots espagnols. Nous nous situons encore dans la période de développement de la lexicographie espagnole : « La période qui s'étend de 1492 à 1610 est celle du développement de la lexicographie espagnole<sup>407</sup>. » Les travaux de Nebrija concernant le lexique castillan ainsi que son modèle de grammaire sont publiés à partir de 1492 et, c'est en s'appuyant sur les ouvrages de Nebrija, que les missionnaires en Nouvelle Espagne -Molina par exemple- vont élaborer des lexiques bilingues espagnol-langues amérindiennes<sup>408</sup>. Il pourrait, de ce fait, être intéressant de comparer les travaux linguistiques des religieux (la grammaire en nahuatl d'Olmos par exemple) avec la grammaire du castillan de Nebrija afin de constater les apports des travaux du linguiste espagnol dans le travail des Franciscains dans le Nouveau Monde.

Les missionnaires travaillent de façon inédite, à partir d'une langue orale. Nous supposons donc que les différences orthographiques entre les écrits des deux auteurs sont principalement liées à cette instabilité orthographique. De la même manière, la ponctuation est variable d'un texte à l'autre, ce qui est certainement davantage lié à l'instabilité orthographique

---

<sup>403</sup> Georges Baudot, *Les lettres précolombiennes*, Toulouse, Privat, 1976.

<sup>404</sup> *Ibidem*, pp. 35-36.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p.36.

<sup>406</sup> *Gran diccionario de nahuatl*, présentation, dictionnaire en ligne, Disponible sur <https://gdn.iib.unam.mx/presentacion>, Consulté le 13/11/2023.

<sup>407</sup> Bernard Pottier, « Les lexicographes espagnols du XVI<sup>e</sup> siècle », *Comptes-rendus des séances de l'académie des inscriptions et belles lettres*, 135<sup>e</sup> année, n°3, 1991, pp. 531-604, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/AsPDF/crai\\_0065-0536\\_1991\\_num\\_135\\_3\\_15021.pdf](https://www.persee.fr/doc/AsPDF/crai_0065-0536_1991_num_135_3_15021.pdf), Consulté le 13/11/2023, p. 591.

<sup>408</sup> *Ibidem*, pp. 531-604.

inhérente au XVI<sup>e</sup> siècle qu'à une véritable intention de changer ou de rétablir le sens de la phrase par la ponctuation, comme a pu le faire Tena dans sa traduction de l'*Histoyre du Mechique*.

En conclusion, les différences entre les textes de Mendieta et de Torquemada sont mineures et davantage liées à un contexte d'écriture qu'à une réelle attention de donner deux versions différentes du mythe.

**Annexe 7 : Le récit de la naissance de Huitzilopochtli dans la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Fr. Bernardino de Sahagún.**

Livre III, chapitre I : *Del nacimiento de Vitzilopuchtli*<sup>409</sup>.

*Segun lo que dijeron y supieron los naturales viejos del nacimiento y principio del diablo que se decía Vitzilopuchtli, al cual daban mucha honra y acatamiento los mexicanos es : que hay una sierra que se llama Coatepec, junto al pueblo de Tulla, donde vivía una muger que se llamaba Coatlycue que fue madre de unos indios, que se decían Centzonvitznaoa, los cuales tenían una hermana que se llamaba Coyolxauhqui, y esta Coatlycue hacía penitencia barriendo cada dia en la sierra de Coatepec. Aconteciole un dia que andando barriendo descendió sobre ella una pelotilla de pluma, como ovillo de hilado, y tomola y púsola en el seno junto a la barriga debajo de las enaguas, y despues de haber barrido la quizo tomar, y no la halló, de que dicen se empreñó ; y como vieron los dichos indios Centzonvitznaoa a la madre que ya era preñada, se enojaron bravamente preguntádo. ¿ Quién la empreño ? ¿ Quién nos infamó y aergonzó ? Y la dicha hermana que se llamaba Coyolxauhqui deciales : "Hermanos, matemos a nuestra madre porque nos infamó, habiéndose a hurto empreñado." Y despues de haber sabido la dicha Coatlycue el negocio, pesóle mucho, y atemorizose y su criatura hablábala y consolabala diciendo : "No tengas miedo, que yo sé o que tengo de hacer." Y despues de haber oído estas palabras la dicha Coatlycue, quietósele su corazon, y quitósele la pesadumbre que tenía, y como los dichos indios Centzonvitznaoa habían hecho y acabado el consejo de matar a la madre por aquella infamia y deshonra que les había hecho, estaban enojados mucho, juntamente con la hermana que se decía Coyolxauhqui la cual les importunaba para que matasen a su madre Coatlycue, y los dichos indios Centzonvitznaoa habían tomado las armas, y se armaban para pelear, torciendo y atando sus cabellos así come hombres valientes, y uno de ellos que se llamaba Quavitlycac, el cual era como traidor porque lo que decían los indios Centzonvitznaoa, luego se lo iba a decir a Vitzilopuchtli, que aun estaba en el vientre de su madre dándole noticia de ello, y respondiale éste diciendo : "¡ O mi tio ! Mira lo que hacen, y escucha muy bien lo que dicen, porque yo sé lo que tengo de hacer." Y despues de haber acabado de tomar la resolución de matar a Coatlycue los dichos indios Centzonvitznaoa, fueron donde estaba su madre Coatlycue, por delante iba su hermana Coyolxauhqui, y ellos iban armados con todas armas y papeles, cascabeles y dardos en su orden, y el dicho Quavitlycac*

---

<sup>409</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Disponible sur [www.HistoriaDelNuevoMundo.com](http://www.HistoriaDelNuevoMundo.com), Consulté le 25/08/2024, pp. 234-237.

*subió a la sierra a decir a Vitzilopuchtli, como ya venían los dichos indios Centzonvitznaoa contra él a matarle, dijole Vitzilopuchtli : mirad bien donde llegan, y respondiolo Quavitlycac, que ya llegaban a un lugar que se dice Tezompantitlan. Entónces preguntó Vitzilopuchtli a Quavitlycac diciéndole : ¿ A dónde llegan los indios Tzontvitzanaoa ? Quavitlycac, le dijo, ya llegaban a otro lugar que se dice Coaxalco. Tornó otra vez a preguntar Vitzilopuchtli, a Quavitlicac: ¿ Hasta donde llegan? Y respondiéndole, que ya llegaban a otro lugar que se decía Apetlac, tornó a preguntar otra vez Vitzilopuchtli al dicho Qnavitlicac: ¿ Y ahora hasta donde llegan? Respóndiole que ya llegaban al medio de la sierra, entónces tornó a preguntar Vitzilopuchtli a Quavitlicac : ¿ Dónde llegan ya ? Respóndiole, que ya estaban muy cerca, y que delante de ellos venía la dicha Coyolxauhqui. En llegando los dichos indios Centzonvitznaoa, nació al punto Vitzilopuchtli, trayéndo consigo una rodela que se decía teueueli con un dardo, eran de color azul, y su rostro como pintado, y en la cabeza traía un plumage de pluma pegado, y la pierna siniestra delgada, y tambien emplumada, y los dos muslos pintados igualmente de color azul, y tambien los brazos, y Vitzilopuchtli mandó a uno que se llamaba Tochaucalqui, que encendiese una culebra hecha de teas que se llamaba Xiuhcoatl, encendióla y con ella fue herida la dicha Cioalxauhqui de que murió hecho pedazos, y la cabeza quedó en aquella sierra de Coatepec. Vitzilopuchtli levantóse, se armó, y salió contra los dichos Centzonvitznaoa persiguiéndoles, y echáandoles fuera de aquella sierra hasta abajo, peleando contra ellos, y cercando cuatro veces la dicha sierra, y los dichos indios Centzonvitznaoa, no se pudieron defender ni valer contra Vitzilopuchtli, ni hacerle cosa alguna, y así fueron vencidos, y muchos de ellos murieron, y los dichos indios Centzonvitznaoa rogaban y suplicaban a Vitzilopuchtli, que no los persiguiese, y que se retragese de la pelea ; mas Vitzilopuchtli no quiso, ni les consintió allí hasta que casi a todos los mató, y muy pocos escaparon, y salieron huyendo de sus manos y fueron a un lugar que se dice Vitzlampa, y les quitó y tomó muchos despojos, y las armas que traían que se llamaban anecuhiotl. Vitzilopuchtli tambien se llamaba Tetzavitl por razon que decían que la dicha Coatlycue se empreño de una pelotilla de pluma, y no se sabía quien fue su padre, y los mexicanos lo han tenido en mucho acatamiento, y han servido en muchas cosas, teniéndolo por dios de la guerra, por que decían que les daba gran favor en la pelea. El órden y costumbre que tenían los mexicanos para servir y honrar al dicho Vitzilopuchtli, tomaronlo del que se solía usar y hacer en aquella dicha sierra que se nombra Coatepec.*

## BIBLIOGRAPHIE

### I/ Sources archéologiques

« Piedra del arzobispado », *Museo nacional de antropología de México*.

« Pierre de Tizoc », *Museo nacional de antropología de México*.

« Teocalli de la guerra sagrada », *Museo nacional de antropología de México*

« Pierre du couronnement », *Art Institute*, Chicago, n° 1990.21.

« Pierre du soleil » ou « Calendrier Aztèque », *Museo nacional de México*.

### II/ Sources primaires

#### 1/ Manuscrits pictographiques

*Codex Borgia*, Conservé à la Bibliothèque du Vatican, Disponible sur [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Borg.mess.1](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Borg.mess.1)

DÍAZ, Gisèle, RODGERS, Alan, *The Codex Borgia*, New York, Dover Publications, 1993, Disponible sur [http://www.famsi.org/research/graz/borgia/thumbs\\_0.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/thumbs_0.html)

*Codex Boturini* ou *Tira de la peregrinación*, Bibliothèque du Musée National d'Histoire et d'Anthropologie de Mexico, n°3538, Disponible sur <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/codice%3A605>

LORD KINSBOROUGH, *The Boturini Codex*, Viscount Edward King Kinsborough, Disponible sur [https://issuu.com/amatl.net/docs/codex\\_boturini](https://issuu.com/amatl.net/docs/codex_boturini)

### *Codex de Florence*

SAHAGÚN, Bernardino de, *Codex de Florence*, libre VII, Conservé à la bibliothèque Medicea-Lorenziana de Florence, Disponible sur [www.HistoriaDelNuevoMundo.com](http://www.HistoriaDelNuevoMundo.com)

*Codex Mendoza*, Disponible sur <https://codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish>.

BERNARD, Frances F., ANAWALT, Patricia, *The Essential Codex Mendoza*, Californie, University of California Press, 1997, Disponible sur [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_JQeAQZHv0IC](https://archive.org/details/bub_gb_JQeAQZHv0IC)

*Codex Vaticanus A (Codex Vaticanus 3738, Codex Ríos)*, Conservé à la bibliothèque du Vatican (n°3738), Graz, Édité par Akademische Druck-und Verlaganstalt, 1979, Disponible sur [http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/thumbs\\_0.html](http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/thumbs_0.html)

*Codex Xolotl*, Conservé à la Bibliothèque Nationale de France, Disponible sur <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10303816n/f4.item>

DIBBLE, Charles, *Códice Xólotl*, Publicación del Instituto de Historia de la UNAM, Mexico, 1951.

## **2/ Chroniques alphabétiques**

*Historia de los mexicanos por sus pinturas* dans:

TENA, Rafael, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, pp. 11-111.

*Histoyre du Mechique* dans:

DE JONGHE, Édouard, « Histoyre du Mechique, manuscrit inédit français du XVI<sup>e</sup> siècle », *Journal de la société des américanistes*, tome II, 1905, pages 1-41. Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/jsa\\_0037-9174\\_1905\\_num\\_2\\_1\\_3549](https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1905_num_2_1_3549) , Consulté le 16/04/2022.

TENA, Rafael, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, pp 115-241.

*Leyenda de los soles dans:*

GARIBAY, Ángel María, *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1965, pp. 23-57.

TENA, Rafael, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, pp. 166-209.

ACOSTA, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias*, Mexico, Fondo de cultura económica, 2006.

MENDIETA, Gerónimo, *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, Atlas, 1973.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Disponible sur <https://www.loc.gov/item/2021667837>, Consulté le 11/04/2022.

—*Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, traduction de Jourdanet et de Siméon, Paris, Masson, 1880.

TORQUEMADA, Juan, *Monarquía indiana*, México, UNAM, tercera edición, (1615) 1975.

### III/ Sources secondaires

AIMI, Antonio, *Comment regarder les Mayas et les Aztèques*, Paris, Éditions Hazan, 2009.

BARJAU, Luis, «El mito de la creación de los mexicanos en Histoire du Mechiq», *Historias*, numéro 64, INAH, 2006, Disponible sur <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/1985/1915>, pp. 39-54.

BAUDOT, Georges, « Fray Rodrigo de Sequera, avocat du diable pour une histoire interdite », *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n°12, 1969, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/carav\\_0008-0152\\_1969\\_num\\_12\\_1\\_1709](https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1969_num_12_1_1709), pp. 47-82.

— *Les lettres précolombiennes*, Toulouse, Privat, 1976.

— *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine*, Toulouse, Privat, 1976.

— « Identité mexicatl, conscience d'altérité cosmogonique et Mexicayotl », *Caravelle* n°62, 1994, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/carav\\_1147-6753\\_1994\\_num\\_62\\_1\\_2587](https://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_1994_num_62_1_2587), pp. 155-162.

CARRASCO, Raphaël, *L'Espagne classique 1474-1814*, Paris, Hachette, 1992.

CERVANTES Fernando, *Les conquistadors*, Paris, Perrin, 2022.

COE Michael D, *Les premiers Mexicains, Olmèques, Toltèques, Aztèques*, Paris, Armand Colin, 1985.

CUSTODIO Álvaro, *El regreso de Quetzalcoatl, la epopeya azteca*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1990.

DEHOUE, Danièle, *L'évangélisation des Aztèques ou le pécheur universel*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004.

DEHOUE, Danièle, DURAND-FOREST, Jacqueline de, ROULET, Éric, *Parlons nahuatl- La langue des Aztèques*, Paris, L'Harmattan, 1995.

DELHALLE Jean-Claude, LUYKX Albert, « Les compagnons de l'enfer. Xolotl et le dieu du zéro », *Revue de l'histoire des religions*, tome 2013, n°3, 1996, Disponible sur [https://www.persee.fr/docAsPDF/rhr\\_0035-1423\\_1996\\_num\\_213\\_3\\_1204.pdf](https://www.persee.fr/docAsPDF/rhr_0035-1423_1996_num_213_3_1204.pdf), pp. 301-319.

DESMAREST Arthur, *Les Mayas, grandeur et chute d'une civilisation*, Paris, Éditions Tallandier, 2007.

D'HUY, Julien, *Cosmogonies, la Préhistoire des mythes*, Paris, La Découverte, sciences sociales du vivant, 2020.

Dictionnaire *Le Robert en ligne*, <https://dictionnaire.lerobert.com/> .

DURAND-FOREST, Jacqueline de, « À la découverte de l'Histoire Naturelle en Nouvelle Espagne », *Histoire, économies et sociétés* n°3, 1998, Disponible sur [https://www.persee.fr/docAsPDF/hes\\_0752-5702\\_1988\\_num\\_7\\_3\\_2353.pdf](https://www.persee.fr/docAsPDF/hes_0752-5702_1988_num_7_3_2353.pdf), pp. 295-311.

— *Les Aztèques*, Paris, Les belles lettres, 2010.

— *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques*, Paris, Les belles lettres, 2020.

DURAND-FOREST, Jacqueline de et DURAND E.J., « Humanisme et renaissance en Nouvelle Espagne dans la perspective des missionnaires du XVI<sup>e</sup> siècle », *Histoire, économie et société* n°3, 1993, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/hes\\_0752-5702\\_1993\\_num\\_12\\_3\\_1682](https://www.persee.fr/doc/hes_0752-5702_1993_num_12_3_1682), pp. 381-402.

DUVERGER, Christian, *L'origine des Aztèques*, Paris, Éditions du seuil, 1983.

— *Cortés et son double, enquête sur une mystification*, Paris, Éditions du seuil, 2013.

DUVIOLS, Jean-Paul, *Les peintures de la voix, le monde aztèque en images*, Paris, Éditions Chandeneige, 2018.

FLAHAUT, Jean, « La médecine aztèque : magie et empirisme », *Revue d'histoire de la pharmacie*, 78<sup>ème</sup> année, n°284, 1990, Disponible sur [https://www.persee.fr/docAsPDF/pharm\\_0035-2349\\_1990\\_num\\_78\\_284\\_3030.pdf](https://www.persee.fr/docAsPDF/pharm_0035-2349_1990_num_78_284_3030.pdf), pp. 7-12.

FROST, Elsa Cecilia, « El plan y la estructura de la obra », *Monarquía indiana, volumen VII*, México, UNAM, 1975, pp. 69-83.

GARCÍA QUINTANA, Josefina, « La vision del mundo indígena de Juan de Torquemada en la Monarquía indiana », *Monarquía indiana, volumen VII*, México, UNAM, 1975, pp. 389 à 418.

GARIBAY, Ángel María, *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1965.

*Gran diccionario de náhuatl*, Disponible sur <https://gdn.iib.unam.mx/>

GIMÉNEZ Iris, « L'élaboration de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún », *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* n°27, 1976, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/carav\\_0008-0152\\_1976\\_num\\_27\\_1\\_2061](https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1976_num_27_1_2061), pp. 171-187.

GIRARD, Raphaël, *Le Popol-Vuh, histoire culturelle des Mayas-Quichés*, Paris, Payot, 1972.

GONZÁLEZ CÁRDENAS, Luis, « Fray Jeronimo de Mendieta, Pensador politico e historiador », *Revista de historia de América* n°28, 1949, Disponible sur [https://www.jstor.org/stable/20137857?read-now=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/20137857?read-now=1#page_scan_tab_contents), pp. 331-376.

GRAULICH, Michel (sous la direction de), *Le Mexique ancien*, Bordas Civilisations, 1987.

GRAULICH, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1987.

— « L'arbre interdit du paradis aztèque », *Revue de l'histoire des religions* tome 207, n°1, 1990, pp. 31-64, Disponible sur [https://www.persee.fr/docAsPDF/rhr\\_0035-1423\\_1990\\_num\\_207\\_1\\_1757.pdf](https://www.persee.fr/docAsPDF/rhr_0035-1423_1990_num_207_1_1757.pdf)

— « Aspects religieux du règne de Montezuma II », conférence, *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, annuaire, tome 100*, 1991-1992, pp. 43-48, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_1992\\_num\\_105\\_101\\_14698](https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1992_num_105_101_14698)

— « Monuments religieux du Mexique Central postclassique » », conférence, *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, annuaire, tome 110*, 2001-2002, pp. 43-48, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_2000\\_num\\_113\\_109\\_12540](https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_2000_num_113_109_12540)

— « Monuments religieux du Mexique Central postclassique IV » », conférence, *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, annuaire, tome 112*, 2003-2004, pp. 57-58, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_2003\\_num\\_116\\_112\\_12170](https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_2003_num_116_112_12170)

— « Religions de l'Amérique précolombienne », conférence, *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, annuaire, tome 99*, 1990-1991, pp. 31-37, Disponible sur [https://www.persee.fr/docAsPDF/ephe\\_0000-0002\\_1990\\_num\\_103\\_99\\_14392.pdf](https://www.persee.fr/docAsPDF/ephe_0000-0002_1990_num_103_99_14392.pdf)

— *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Saint-Amand-Montron, Fayard, 2005.

GRUZINSKI, Serge, *Le destin brisé de l'empire aztèque*, Gallimard, 1988.

— *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 2012.

— *Quand les Indiens parlaient latin. Colonisation alphabétique et métissage dans l'Amérique du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2023.

GUENÉE, Bernard, « Y a-t-il une historiographie médiévale ? », *Revue historique*, T.258, fascicule n°2, 1977, Presses Universitaires de France, pp. 261-275, Disponible sur <https://www.jstor.org/stable/40952624>

GUILHEM, Olivier, « Conférence de M. Guilhem Olivier », *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, annuaire, tome 104*, 1995-1996, pp. 61-66, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_1995\\_num\\_108\\_104\\_15111?q=quetzalcoatl](https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1995_num_108_104_15111?q=quetzalcoatl)

GURRÍA LACROIX, Jorge, « De los motivos y el método en la obra de Torquemada », *Monarquía indiana, volumen VII*, México, UNAM, 1975, pp. 389 à 418.

IBARRA HERRERÍAS, « Jerónimo de Mendieta », *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española*, México, 2012, pp. 795-826, Disponible sur [https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317\\_02\\_02/historiografia.html](https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_02_02/historiografia.html)

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto et GARCIA RUIZ Alfonso, *Historia de Mexico, una síntesis*, México, INAH, 1962.

JIMÉNEZ VILLALBA, Félix, « La monarquía indiana de Fray Juan de Torquemada y la historia pre azteca del valle de México », *Anales del Museo de América*, 1996, pp. 39-54, Disponible sur [file:///C:/Users/USER-PC/Downloads/Dialnet-LaMonarquiaIndianaDeFrayJuanDeTorquemadaYLaHistori-1012399%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/USER-PC/Downloads/Dialnet-LaMonarquiaIndianaDeFrayJuanDeTorquemadaYLaHistori-1012399%20(1).pdf)

JOHANSSON K, Patrick, «Análisis estructural del mito de la creación del sol y de la luna en la variante del Códice Florentino», *Estudios de cultura náhuatl* n°24, 1994, pp. 93-123, Disponible sur <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5815528>

JOYEUX, Anne, «Frontières ecclésiastiques: l'avancée franciscaine dans l'oeuvre de fray Gerónimo de Mendieta (1569-1596)», *Hispanismes*, hors-série n°4, 2022, pp. 1-15, Disponible sur <https://journals.openedition.org/hispanismes/13798>

LE CLEZIO, Jean Marie Gustave, *Le rêve mexicain*, Saint-Amand, Gallimard, 1988.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, « Culture et philosophie dans le Mexique préhispanique » (traduction de Jean Rose), *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, n°2, juin 1965, pp. 157-182, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/bude\\_0004-5527\\_1965\\_num\\_1\\_2\\_4114?q=tlacaelel](https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1965_num_1_2_4114?q=tlacaelel)

—« Biografía de Fray Juan de Torquemada », prologue à *Monarquía indiana, volumen VII* de Fray Juan de Torquemada, Mexico, UNAM, 1975, pp. 10-48.

—« Fuentes de la Monarquía indiana », *Monarquía indiana, volumen VII* de Fray Juan de Torquemada, Mexico, UNAM, 1975, pp. 93-128.

— *La pensée aztèque*, Paris, seuil, 1985.

LE QUELLEC, Jean-Loïc, *Avant nous le déluge ! L'humanité et ses mythes*, Bordeaux, Éditions du Détour, 2021.

LESTRINGANT, Franck, « L'histoire d'André Thevet, de deux voyages par luy faits dans les Indes Australes et Occidentales (circa 1588) », *Colloque international « Voyageurs et images du Brésil »*, MSH Paris, 10 décembre 2003, table 2 « Les récits de conquête et de colonisation », pp. 1-11, Disponible sur [http://editions-villegagnons.com/THEVET\\_Lestringant.pdf](http://editions-villegagnons.com/THEVET_Lestringant.pdf)

LESBRE, Patrick et VABRE, Marie-José, *Le Mexique préhispanique et colonial*, Paris, L'Harmattan, 2004.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México, Consejo nacional para la cultura y las artes, Instituto indigenista, 1994.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, LÓPEZ LUJAN, Leonardo, «La historia póstuma de la piedra de Tizoc», *Arqueología mexicana* n°102, 2010, pp. 60-69, Disponible sur <https://www.mesoweb.com/es/articulos/sub/AM102-2.pdf>

MAFFIE, James, *Aztec Philosophy*, University press of Colorado, 2014.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ Roberto, «Le nahualisme», *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Tome 113, 2004-2005, pp. 435-442, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_2004\\_num\\_117\\_113\\_12400](https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_2004_num_117_113_12400)

MEADE, Joaquín, *Histoire du Mechique, retraducción del francés al castellano*, Memorias de la academia mexicana de la historia, 1961.

PAZ, Octavio, *Le signe et le grimoire, essais sur l'art mexicain*, Évreux, Éditions Gallimard, 1995.

PEPERSTRAETE, Sylvie et VANDERPELEN-DIAGRE, Cécile, «In toltecatl : l'artiste et son œuvre dans la tradition religieuse aztèque », *Art et religion*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2011, pp. 41-53.

— «Ometeotl et l'émergence de la polarité masculin-féminin dans la cosmogonie aztèque», *ASDIWAL-revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, n°7, 2012, pp. 87-98, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/asdi\\_1662-4653\\_2012\\_num\\_7\\_1\\_978](https://www.persee.fr/doc/asdi_1662-4653_2012_num_7_1_978)

POTTIER, Bernard, « Les lexicographes espagnols du XVI<sup>e</sup> siècle », *Comptes-rendus des séances de l'académie des inscriptions et belles lettres*, 135<sup>ème</sup> année, n°3, 1991, pp. 531-604, Disponible sur [https://www.persee.fr/docAsPDF/crai\\_0065-0536\\_1991\\_num\\_135\\_3\\_15021.pdf](https://www.persee.fr/docAsPDF/crai_0065-0536_1991_num_135_3_15021.pdf)

PUJOL Hervé, « La christianisation de la Nouvelle-Espagne ou le rêve d'une église indienne : les agents de l'évangélisation », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 2012. Disponible sur <https://journals.openedition.org/cerri/958>.

ROSE, Jean, *La légende des soleils, mythes aztèques des origines*, Toulouse, Les belles lettres, 2007.

SAURIN Patrick, « Mériter et commander. Rites d'extraction de sang, pénitence et pouvoir chez les anciens Mexicains », *Revue de l'histoire des religions*, tome 220, n°3, 2003, pp. 319-359, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/rhr\\_0035-1423\\_2003\\_num\\_220\\_3\\_927](https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_2003_num_220_3_927)

SOUSTELLE, Jacques, *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, Hachette, 1955.

— *L'univers des Aztèques*, Hermann, 1997.

— *Les Aztèques*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Que sais-je ?, 11<sup>ème</sup> édition, (1970) 2020.

STRESSER-PEÁN, Guy, « La légende aztèque de la naissance du soleil et de la lune », In *École des hautes études, section des sciences religieuses, Annuaire 1961-1962*, pp. 3-32, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_1960\\_num\\_73\\_69\\_18065](https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1960_num_73_69_18065)

— *Le Soleil-Dieu et le Christ, La christianisation des Indiens du Mexique*, Paris, L'Harmattan, 2005.

TAUBE, Karl, *Mythes aztèques et mayas*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

TENA, Rafael, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002.

— *La religión mexicana*, Mexico, Instituto nacional de antropología e historia, 2012.

VABRE, Marie-José, «La théomorphose de Huitzilopochtli », *Caravelle* n°76-77, Hommage à Georges Baudot, 2001, pp. 119-130, Disponible sur [https://www.persee.fr/doc/carav\\_1147-6753\\_2001\\_num\\_76\\_1\\_1289](https://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_2001_num_76_1_1289)