

Traduire l'altérité. De la pyramide de Cholula à la tour de Babel, les tribulations de la mythologie aztèque dans le Mexique du XVI^e siècle

Sylvie PEPERSTRAETE

MOTS-CLÉS. – Aztèques. Mythologie. Manuscrits pictographiques. Mexique colonial. Évangélisation.

RÉSUMÉ. – À côté des destructions qu’entraîna la colonisation espagnole de l’actuel Mexique, il y eut également, de la part des missionnaires franciscains et dominicains chargés d’évangéliser les populations autochtones, un intérêt prononcé – quoique lié à des buts pragmatiques – pour la religion aztèque. La colonisation espagnole de l’actuel Mexique entraîna d’importantes destructions, mais les missionnaires franciscains et dominicains chargés d’évangéliser les populations autochtones manifestèrent également un intérêt prononcé – quoique lié à des buts pragmatiques – pour la religion aztèque. Cette préoccupation déboucha sur de nombreux écrits, produits durant tout le XVI^e siècle et au-delà. Au travers de ces investigations, se pose la question fondamentale de la confrontation entre deux cultures très différentes, dans un rapport de forces inégal. Comment se sont-elles abordées l’une l’autre ? L’exemple développé ici est celui du traitement de la mythologie aztèque, en nous focalisant sur l’analyse de deux documents apparentés, le *Codex Telleriano-Remensis* et le *Codex Vaticano A*. Ils proposent une relecture chrétienne des dieux et mythes mésoaméricains, qui est due tant aux religieux qui compilèrent les documents qu’à leurs collaborateurs indigènes christianisés.

KEYWORDS. – Aztecs. Mythology. Pictographic manuscripts. Colonial Mexico. Evangelization.

SUMMARY. – *Translating Otherness. From the Pyramid of Cholula to the Babel Tower, the Tribulations of Aztec Mythology in Sixteenth Century Mexico.* The Spanish colonization of present-day Mexico brought important destructions, but the Franciscan and Dominican missionaries in charge of evangelizing the native populations also manifested a strong – albeit pragmatic – interest in the Aztec religion. This preoccupation led to numerous writings, produced throughout the sixteenth century and beyond. Through these investigations, the fundamental question of the confrontation between two very different cultures, in an unequal balance of power, is raised. How did they approach each other? The example developed here is that of the treatment of Aztec mythology, focusing on the analysis of two related documents, the *Codex Telleriano-Remensis* and the *Codex Vaticano A*. They propose a Christian re-reading of Mesoamerican gods and myths, which is due as much to the clerics who compiled the documents as to their Christianized indigenous collaborators.

La colonisation espagnole de l’actuel Mexique entraîna la chute de l’empire aztèque et la transformation profonde des sociétés indigènes. Les cultures préhispaniques ne disparurent toutefois pas du jour au lendemain, notamment en ce qui concerne certaines pratiques rituelles qui se poursuivirent longtemps, parfois des siècles durant.

Les nouveaux maîtres des lieux manifestèrent également un intérêt prononcé, quoique lié à des buts pragmatiques, pour la religion aztèque. Cette préoccupation déboucha sur de nombreux écrits, dont certains sont utilisés à l’heure actuelle comme des sources de base sur le sujet et ce, malgré les difficultés méthodologiques qu’elles posent sur le plan de la critique historique. Au travers de ces investigations se pose la question fondamentale de la confrontation entre deux cultures très différentes, dans un rapport de forces inégal. Comment se sont-elles abordées l’une l’autre ? Quels sont les aspects des religions autochtones qui ont intéressé les auteurs du XVI^e siècle dans ce contexte, et comment les ont-ils abordés ?

L'exemple développé dans cet article est celui du traitement de la mythologie aztèque. Nous nous focaliserons sur l'analyse de deux documents apparentés, le *Codex Telleriano-Remensis* et le *Codex Vaticano A*, car ils nous permettront d'étudier la construction et l'évolution du discours, ainsi que le rôle joué par chacun des contributeurs.

1) Le contexte : destructions et enquêtes

COLONISATION, EVANGELISATION ET ERADICATION DES RELIGIONS AUTOCHTONES

Le 13 août 1521, la capitale aztèque Mexico-Tenochtitlan tombait aux mains d'Hernán Cortés et le Mexique entrait dans sa période coloniale. Si les religions indigènes n'ont pas connu de fin aussi brutale que l'empire aztèque, elles ont d'emblée été considérées comme indésirables par les nouveaux maîtres des lieux. L'expression « conquête spirituelle » est d'ailleurs souvent utilisée pour désigner l'évangélisation des Amériques, en écho à la conquête militaire qui la précède de très peu ou parfois même l'accompagne. Les conquistadores étaient en effet déjà accompagnés de religieux. Ils furent suivis de peu par les premiers missionnaires franciscains, qui arrivèrent en Nouvelle-Espagne dès 1523¹, et le 17 novembre 1526 furent promulguées des ordonnances qui imposaient à toute personne qui s'emparait d'un territoire au nom du roi d'Espagne d'exposer aux indigènes qu'elle venait « leur enseigner les bonnes coutumes, les éloigner des vices et de manger de la chair humaine, les instruire dans notre sainte foi catholique et prêcher pour leur salut »².

Cet empressement à évangéliser s'explique par le lien étroit qui unissait la christianisation à la colonisation espagnole des Amériques. Elle constituait l'une des justifications de la conquête et légitimait les concessions territoriales que le pape Alexandre VI avait octroyées aux rois catholiques par la bulle *Inter caetera* du 4 mai 1493³. Les moyens déployés par les monarques espagnols pour planter le christianisme dans leurs colonies américaines furent, dès lors, considérables, et la mission évangélisatrice n'attendit pas la chute de l'empire aztèque pour s'organiser. Dès le 25 avril 1521 en effet, la bulle papale *Alias felicis* permettait aux ordres mendiants de prêcher et de donner les sacrements sur le territoire américain. Elle fut complétée le 9 mai 1522 par la bulle *Exponi nobis fecisti*, dite *Omnimoda*⁴, qui leur donnait l'autorité apostolique du pape partout où il n'y avait pas d'évêque. Ce sont donc les ordres mendiants qui ont pris en charge le début de la conquête spirituelle.

Bien qu'il y eut des désaccords fréquents au sujet de l'évangélisation des indigènes, durant tout le XVI^e siècle et au-delà, entre les franciscains et les dominicains (PEPERSTRAEDE 2008), les missionnaires arrivant en Nouvelle-Espagne convergeaient sur ce qui leur apparaissait comme un préalable essentiel : éradiquer l'ancienne religion, car « nous n'arriverons jamais à leur apprendre à connaître le vrai Dieu si nous n'effaçons pas d'abord totalement de leur mémoire les cérémonies superstitieuses et les faux cultes aux faux dieux qu'ils adoraient, de la même manière qu'il n'est pas possible de bien semer le blé et les fruits dans une terre rocailleuse et pleine de broussailles et de mauvaises herbes sans en avoir d'abord

¹ Les trois premiers missionnaires franciscains arrivés en Nouvelle-Espagne n'étaient pas espagnols mais flamands : il s'agissait de Jan Dekkers, Jan Auwera et Pieter van der Moere, plus connus sous les noms de Juan de Tecto, Juan Aora et Pedro de Gante. Toutefois mandatés par Charles-Quint et non par le pape, ils n'avaient pas l'autorisation de baptiser et il est vraisemblable que leur mission initiale ait été limitée à une tournée d'inspection – voir WERNER 1993, pp. 97-99. Ils durent attendre l'arrivée, l'année suivante, de douze franciscains espagnols – connus dans la littérature comme « les Douze » – pour commencer à évangéliser : MENDIETA 2002 [ca. 1595], vol. 1 pp. 319.

² Voir le texte de cette loi dans MENÉNDEZ Y PIDAL & MANZANO MANZANO 1973 [1681], livre I titre I loi ii, t. 1, fol. 1v.

³ Cette bulle est publiée avec une traduction anglaise dans DAVENPORT 1917, pp. 72-78.

⁴ On en trouvera une traduction française dans GRUNBERG 1998, pp. 214-216.

ôté toutes les racines et les souches » (DURÁN 1995 [1581], vol. 2, p. 13). La tâche devait commencer par la destruction matérielle de tout ce qui concernait la religion préhispanique, à savoir les « idoles » – représentations de divinités mais aussi objets nécessaires au culte, manuscrits à contenu religieux, … – et les lieux de culte (ROULET 2007, p. 22)⁵. C'est ainsi que les missionnaires, principalement des franciscains, sillonnèrent le pays et auraient, d'après un premier bilan dressé en 1531, fait détruire plus de 500 temples et 20.000 « idoles »⁶. Ils pouvaient, pour ce faire, compter sur l'appui de la législation royale qui imposait aux autorités espagnoles, dès le 26 juin 1523, de « faire détruire et enlever, dans toutes les provinces, les idoles, les autels, les sanctuaires et les sacrifices païens »⁷.

Enfin, les méthodes d'évangélisation pronées par les franciscains impliquaient le rapprochement avec les indigènes. Si, par manque d'effectifs et par volonté d'obtenir des résultats rapides, les premiers baptêmes célébrés furent collectifs, l'effort s'est vite concentré sur les élites et sur les enfants, en espérant qu'ils montreraient la voie à suivre aux autres. Conséquence directe de cette politique, vers 1535-1540, dans la région du Morelos, plus des deux tiers des baptêmes concernaient des enfants (ROULET 2007, pp. 22-23). Les écoles supérieures pour indigènes nobles, dont la plus renommée était celle de Santa Cruz de Tlatelolco, s'inscrivaient pleinement dans cette optique⁸. Il ne s'agissait pas d'une innovation mais plutôt d'une transposition en Amérique de pratiques déjà bien établies ; ainsi, l'archevêque Hernando de Talavera avait-il fait fonder le collège de San Cecilio el Grande pour l'éducation et l'évangélisation des Maures de Grenade (KOBAYASHI 1974, pp. 138-139). Les objectifs du collège de Santa Cruz ne différaient pas beaucoup de ceux des premières écoles mais le curriculum d'études était plus sophistiqué, il donnait un fond éducatif occidental, et l'éducation chrétienne était approfondie (CORTÉS 1998, p. 49). Le but premier était de donner une éducation chrétienne aux fils de la noblesse indigène dans l'espoir qu'à leur tour ils convertiraient leurs parents, mais aussi et surtout qu'on pourrait fonder avec eux un clergé indigène (LEÓN-PORTILLA & LEÓN-PORTILLA 1990, pp. 38-41). Le collège fut inauguré en 1536 et, dès les premières années, des élèves parvinrent à maîtriser l'espagnol et le latin.

UNE CHRISTIANISATION PLUS LENTE ET DIFFICILE QU'ESPÉRE

La réalité de terrain était toutefois fort différente de ce que l'on imagine à ne lire que les écrits des missionnaires et des chroniqueurs religieux du XVI^e siècle. Bon nombre d'entre eux vantent les victoires du christianisme sur les religions indigènes, mais il s'agissait là avant tout de propagande destinée à donner une bonne image de la colonie en métropole (GRUNBERG 2007, pp. 42-43) et la christianisation des indigènes ne s'était pas opérée aussi vite et aussi bien que l'avaient espéré les premiers missionnaires.

L'instruction chrétienne souvent rudimentaire des nouveaux convertis y était pour beaucoup. Les moyens déployés, bien que considérables, restaient en effet largement insuffisants eu égard à l'ampleur de la tâche. De plus, le clergé dut faire face à une résistance farouche de la part du monde indigène – elle allait du refus de se convertir à la pratique

⁵ Pour ce qui est des anciens lieux de culte, parfois des églises et des couvents étaient construits par-dessus, comme à Mexico où la cathédrale fut érigée sur les ruines du centre cérémonial préhispanique (MATOS MOTEZUMA *et al.* 1998; PEÑA VIRCHEZ 2003). La pratique ne semble toutefois pas systématique et n'a touché que les centres les plus importants (ROULET 2007, p. 26).

⁶ MENDIETA 2002, vol. 2 p. 347. Voir aussi ROULET 2008a, p. 31, et MOTOLINIA 1914 [1541], p. 254 qui affirme qu'avant de baptiser les indigènes, les religieux leur disaient qu'ils devaient d'abord apporter toutes les idoles qu'ils avaient afin de les brûler.

⁷ Voir le texte de cette loi dans MENÉNDEZ Y PIDAL & MANZANO MANZANO 1973 [1681], livre I titre I loi vii, t. 1, fol. 2v.

⁸ Sur Santa Cruz de Tlatelolco, voir notamment LEÓN-PORTILLA & LEÓN-PORTILLA 1990 et SILVERMOON 2007.

clandestine de rites dans la continuité de la tradition préhispanique⁹. Le rejet du christianisme n'était, bien souvent, pas motivé par des raisons exclusivement religieuses : l'évangélisation des indigènes était étroitement liée à la colonisation espagnole de l'Amérique et certains ont tenté de s'y opposer en revendiquant leur attachement à leurs valeurs culturelles traditionnelles héritées de l'époque préhispanique.

Toujours est-il qu'à la fin du XVI^e siècle encore, bon nombre d'anciennes pratiques étaient toujours présentes, y compris chez les convertis qui souvent combinaient les deux religions ou retournaient à l'ancienne lorsqu'ils traversaient une période difficile. Un certain nombre de rites, à l'exception des sacrifices humains et de l'anthropophagie – interdits et passibles de lourdes sanctions depuis 1523¹⁰ – avaient d'ailleurs lieu au vu et au su de tous. Sous un vernis chrétien, l'ancienne religion était bien vivante et il n'était pas rare d'observer, lors de la fête d'un saint, des rites dédiés à une ancienne divinité dont la fête tombait également ce jour-là¹¹. De plus, en cas de crise, comme ce fut le cas lors de la sécheresse du milieu des années 1530, les baptisés récents n'hésitaient pas à retourner à leurs pratiques traditionnelles¹².

LES ENQUETES DES MISSIONNAIRES SUR LES RELIGIONS AUTOCHTONES

De toutes les civilisations de l'Amérique préhispanique, celle des Aztèques est de loin la mieux connue actuellement. Ce n'est pas tant à l'archéologie ou aux livres autochtones, les codex, que nous le devons, qu'à de volumineux ouvrages rédigés entre les années 1530 et les années 1580 par des missionnaires. À côté des destructions de lieux et d'objets liés au culte et des dispositions légales pour empêcher sa poursuite, eurent également lieu de vastes opérations de collecte de données sur l'ancienne religion. Elles avaient pour but de mieux la connaître pour mieux l'éradiquer, mais aussi de rendre compte de similitudes ponctuelles avec le christianisme et d'en expliquer les fondements à des lecteurs européens ou d'origine européenne.

D'emblée, les missionnaires s'attelèrent à l'apprentissage et à la transcription alphabétique des langues indigènes, principalement le nahuatl. Ils furent aidés dans cette tâche par les autochtones, qui comprirent vite les avantages offerts par l'alphabet latin¹³. Si l'objectif initial était de pouvoir évangéliser dans la langue de leurs catéchumènes, les recherches entreprises à cette fin allaient aussi permettre, par la suite, la mise par écrit de traditions orales. Au sein de la masse d'écrits qu'avait suscité le contact avec le Nouveau Monde, parmi les

⁹ La grande diversité des situations dans des régions pourtant couvertes de façon identique par les ordres religieux, comme à Quauhchichinollan où il y avait à peine 4% de convertis alors que dans le village voisin de Tepetenchic ils étaient 84%, témoigne de ces résistances (ROULET 2008a, p. 23). Et encore ne s'agit-il que du sommet de l'iceberg car, à côté de cela, il y avait tous ces indigènes qui se disaient chrétiens mais vénéraient encore secrètement leurs anciens dieux, ou bien ne voyaient pas de contradiction à entremêler pratiques chrétiennes et indigènes – voir par exemple la description des funérailles de l'épouse de Don Francisco, gouverneur de Yanhuitlan. Bien qu'enterré à l'église, son corps fut d'abord confié à des prêtres indigènes qui exécutèrent un certain nombre de rites traditionnels : SEPÚLVEDA Y HERRERA 1999, pp. 194, 196, 205, 201. Voir aussi ROULET 2008b, p. 41.

¹⁰ Voir le texte de la loi dans MENÉNDEZ Y PIDAL & MANZANO MANZANO 1973 [1681], livre I titre I loi vii, t. 1, fol. 2v.

¹¹ Voir par exemple DURÁN 1995, vol. 2, pp. 242-243.

¹² GRUNBERG 2007, p. 43. Voir notamment les rites accomplis pour amener la pluie : *Procesos de indios idólatras y hechiceros* 1912, pp. 1-16.

¹³ Les codex aztèques, manuscrits pictographiques se présentant habituellement sous la forme de bandes de papier de plusieurs mètres de long, constituaient surtout des aide-mémoire pour les spécialistes qui récitaient des traditions orales apprises par cœur, et des supports visuels pour la narration. Le système de glyphes, quoiqu'ingénieux, ne permettait pas de transcrire un récit mot à mot. Il s'agissait avant tout d'une façon commode de noter des dates et de suggérer des noms de lieux et de personnes déjà bien connus du « lecteur » : PREM 1970, pp. 160-164. Sur les différents types de codex et leur fonctionnement, voir BIEDERMANN 1971; ANDERS & JANSEN 1988; LEÓN-PORTILLA 1997; ... Pour un catalogue raisonné des codex parvenus jusqu'à nous, voir GLASS & ROBERTSON 1975. Pour plus de détails sur l'alphabétisation du nahuatl, voir BAUDOT 1976, pp. 33-35.

rapports et lettres des conquérants et des premiers colons, figurait certes déjà parfois l'un ou l'autre renseignement sur la culture aztèque, mais il s'agissait de brèves digressions. Ce ne fut qu'en 1533 que l'évêque Sebastián Ramírez de Fuenleal, intéressé par le parti que les évangélisateurs pourraient tirer de ce type de données, donna le coup d'envoi aux enquêtes des missionnaires en chargeant un franciscain, Andrés de Olmos, de réaliser un traité sur les « antiguiedades de estos naturales indios, en especial de México y Tezcoco y Tlaxcala » (MENDIETA 2002, vol. 1, pp. 179-180). De cet ouvrage, achevé vers 1539-1540, il ne subsiste que des fragments, mais c'est surtout la méthode de travail de notre homme qui importe, car il jeta les bases de pratiques dont ses successeurs seraient tributaires (BAUDOT 1978, p. 168). Comme l'explique l'un de ses confrères, Gerónimo de Mendieta (2002, vol. 1, pp. 179-180), Olmos choisissait ses informateurs en fonction de leur connaissance du passé préhispanique – c'est-à-dire qu'il privilégiait ceux qui avaient, de longues années durant, occupé des postes-clés dans la société aztèque – et il les interrogeait de manière systématique sur les sujets qui l'intéressaient. Ceux-ci répondaient souvent en s'aidant et en illustrant leur propos d'un codex. Les explications du codex étaient alors mises par écrit et éventuellement traduites en espagnol, avec l'aide de collaborateurs, des indigènes lettrés convertis au christianisme, puis Olmos en tirait une synthèse. Ces collaborateurs, sans lesquels le *Traité des antiquités mexicaines* n'aurait jamais vu le jour, furent recrutés parmi les plus brillants élèves des écoles pour indigènes fondées dans les années 1530. Ils furent à même de fournir à leurs professeurs quantité d'informations linguistiques et ethnographiques. Par conséquent, de nombreuses chroniques furent élaborées au sein de ces écoles (BAUDOT 1978, p. 111).

Après l'enquête d'Olmos, la façon d'appréhender la culture aztèque s'organisa. Les deux grands auteurs de la seconde moitié du XVI^e siècle, Sahagún et Durán, marquent l'aboutissement des recherches des missionnaires sur les civilisations préhispaniques. Bernardino de Ribeira, né en 1499 à Sahagún, en Espagne, changea son nom pour celui de sa ville natale quand il prononça ses vœux chez les franciscains. Formé à l'université de Salamanque, il se rendit au Mexique en 1529 et ne quitta plus le Nouveau Monde. Il commença par travailler à la conversion et à l'instruction des autochtones – de 1536 à 1540 et de 1542 à 1558, il enseigna le latin au collège de Santa Cruz¹⁴. Entre 1559 et 1579, il se lança dans la plus vaste enquête sur la culture aztèque jamais réalisée. Sa monumentale *Historia general de las cosas de Nueva España* est une tentative de synthèse de ses connaissances, dans l'esprit des encyclopédies médiévales (SAHAGÚN 1950-1982 [1579]; SAHAGÚN 1988 [1579] – cf. DIBBLE 1950, pp. 9-23; NICOLAU D'OLWER & CLINE 1975, pp. 190-193). Illustrée à partir de modèles inspirés de codex indigènes, elle se présente sous la forme d'un texte bilingue, en nahuatl et en espagnol. Parmi les sujets développés dans les douze livres figurent les dieux et les rites, l'astrologie, la divination, la rhétorique, la cosmologie, la société, l'histoire naturelle et l'histoire de la Conquête. Quant à Diego Durán, né à Séville aux alentours de 1537, il n'étudia pas en Espagne contrairement à Sahagún, mais au Mexique où il émigra avec sa famille alors qu'il était encore enfant. Le 8 mai 1556, il entrait au couvent de Saint Dominique à Mexico¹⁵. Comme son collègue franciscain, il commença sa carrière en évangélisant, avant de se lancer lui aussi dans l'écriture d'un ouvrage, en espagnol uniquement toutefois, l'*Historia de las Indias de Nueva España*, qu'il acheva en 1581 (DURÁN 1995).

L'*Historia* de Sahagún s'inscrit dans le prolongement direct des travaux de ses prédécesseurs. Notre auteur explique la façon dont il a procédé, travaillant successivement avec des informateurs venant de trois endroits différents (Tepepulco, Tlatelolco et Mexico-Tenochtitlan) et assisté de quatre collaborateurs trilingues auxquels il avait enseigné au collège de Santa Cruz de Tlatelolco (SAHAGÚN 1988, vol. 1, pp. 77-80). Tout comme Sahagún, Durán

¹⁴ Sur la vie de Sahagún, voir ANDERSON 1950 et NICOLAU D'OLWER 1987.

¹⁵ Sur la vie de Durán, voir HORCASITAS & HEYDEN 1971; COLSTON 1973, pp. 3-12; PEPERSTRAEDE 2007, pp. 13-19.

travailla avec des données collectées en plusieurs endroits. Même si ses informations concernent surtout la ville où il a séjourné le plus longtemps, Mexico-Tenochtitlan, il utilise des sources provenant d'autres régions (Texcoco, Cholula ...), différentes de celles visitées par Sahagún¹⁶. Notre auteur paraît en revanche avoir travaillé de manière moins organisée et systématique que le franciscain ; ainsi, rien n'indique qu'il enquêta à partir d'un questionnaire qu'il avait préparé au préalable. Ses informateurs semblent avant tout avoir été interrogés au cas par cas, sur des points bien précis et en fonction de ses besoins¹⁷.

2) Le *Codex Telleriano-Remensis* et le *Codex Vaticano A*

LES DEUX MANUSCRITS ET LEUR INTERET

Cet article se focalise sur le texte de deux manuscrits apparentés, le *Codex Telleriano-Remensis* et le *Codex Vaticano A*. Les similitudes entre les deux documents sont connues depuis leur redécouverte. La présomption initiale (PASO Y TRONCOSO 1898, p. 337) voulant que le *Codex Vaticano A* dérive du *Codex Telleriano-Remensis* a été confirmée par des examens ultérieurs. En effet, le *Codex Telleriano-Remensis*, composition originale et fruit du travail de plusieurs auteurs comme le montrent les différentes écritures de ses annotations et les corrections qui y furent apportées à différents moments (JANSEN 1984, p. 77; QUIÑONES KEBER 1987a, p. 13; RAGON 1993, p. 10), était un document préparatoire du *Codex Vaticano A* qui en reprit le contenu dans un texte continu, propre et adapté à l'espace réservé à cette fin (DIAZ ÁLVAREZ 2019, p. 31) (voir la figure 1). Or, la comparaison des annotations des deux manuscrits constitue une occasion exceptionnelle de comprendre la façon dont le discours fut progressivement élaboré, dans le contexte que nous venons de décrire. Elle permet d'étudier les apports des différentes mains et les corrections apportées sur les folios du *Codex Telleriano-Remensis* ainsi que la version finale et, parfois, fort différente, qu'en propose le *Codex Vaticano A*.

¹⁶ Voir par exemple DURÁN 1995, vol. 2, p. 78 (Cholula) et p. 198 (Texcoco).

¹⁷ Ainsi, lorsque le dominicain explique que, se demandant pourquoi les Mexicains avaient un dieu de l'agave, il est allé interroger un ancien à ce sujet (DURÁN 1995, vol. 2, p. 139).

II
tierra.



lote la maria en ellos + qas
esta estoros vellosos / que calcoatele

es el dia nacio dia
virgen de fatima
chimil tla
en el cielo

nacio en diucauia real
es son de palamano

qalajibuzel
quiere decir la pie
dia predosa o dia veniente
dia o sacrificio

el ayuno de los sacerdotes duran
un gran dia desde el p
mer solsticio. En la que tam
bien / se ayuna era
como una pareja para el abu
mato o en la fiesta de q
dia devuena en el dia de q
tambien por q qdab lo q
zanna cada dia

sal nose es el dia
vio
serio veniente se

Este que calcoatele fue el que qizan ~~que qizan~~ y as
llaman Señor del viento. porque qizan. queste luna catcoate
quian do. el leparcio Soplo y enem gro. este que calcoate
ha es te lehazian las higlesias. qiz son das. Sins qiz narin cuna
Este qiz en queste el ~~que qiz en el dia de qiz~~ qiz son das. Sins qiz narin cuna
sueve heze dia que tana qui hazian fiesta. En este que ha
ten bloq al de hoy qiz que ha via deser del mundo o travez
este sal feria ~~que qiz en el dia de qiz~~ qiz son das. Sins qiz narin cuna
y los de m ~~que qiz en el dia de qiz~~ por q qiz
O qz per dido + bezes y se ande perder o p.a



Quetzalcoatl



Quello loro primo fin, e per dio meglio di monio ch' adesso habbiamo detto. Non eccettuabile che per un altro non
se faccia Ciceronech, dicono ch' quando e lui ha fatto grato a questo papa silenzioch, non per ragionem
di donne, ma solo col suo fatto come di sopra habbiamo detto quando dicono, che nendo quello suo
fatto, e quella Vergine di Talon a fatto ancora per lui. Et fu il primo a chi ha
esificato a me, e chiesa, le quali facciano tali cose, la ne angusto viato, questo faccio tu
ha riformato il mondo con la primitiva come e' detto di sopra, perch' come tuo padre, et tu non
dicono, che il mondo, et s'erano detti li homini in illa vita per la qual cause era stato de-
tratto tanto nolle isloppo quello cretacorali a questo figliuolo nel mondo, accio quello informe
l'arto de cordore, delle cose di questa miserabile gente, sopra le quali ha un suo Testo, chi s'ha de-
rulato l'ira de Dio perch' ha ne uita eterna, per tali cose in la ragionabilita
d'attribuirsi a questo. Emonij quello ch' ha e' perch' eternò ha il nostro Creatore dell'universo
e quello ch' ha fatto la divisione delle acque che adesso attribuisce a questa sua eternità ch' ha monio
che quando e' piaciuto e' ha mandato il testo de' testi ad en rontierella Vergine, et beata
de etern' etern' del suo uerbo eterno il quale come trovatech il mondo corrotto lo ritorni facendo
per istato, e maniera a la uita per la predicione, et non il nostro signore cretacorali al quale questo inche attribuimus
e' stato leuato, et dom' non d'altro, e' non come e' ha più il suo predicione, perch' non le spieche, neanche
spieche, fatta quando niente il pugno come lo domo nel cono dell'altro testo, che era subito in questo ordine
e' scritte, et che e' stato il pugno de' qual cosa con il pugno e' per non quando insieme nel nostro testo di quello me-
desimo giorno, et per non per questo testo soltanto. Ecco l'istante questo giorno.

Le *Codex Telleriano-Remensis* constituait une base de travail rassemblant des données sur le monde préhispanique, articulées autour de trois documents pictographiques indigènes traditionnels qui furent reproduits en les adaptant au format européen in folio et annotés d'explications : un *xiuhpohualli* ou calendrier solaire de 365 jours, un *tonalpohualli* ou calendrier divinatoire de 260 jours, et des annales historiques (QUIÑONES KEBER 1987a, p. 8). Le manuscrit fut réalisé en plusieurs étapes, comme l'indiquent les différentes écritures et corrections mais aussi le fait que la section des vingtaines fut unie au document postérieurement¹⁸. Il semble clair que l'on réalisa d'abord les images, puis que les textes explicatifs et gloses furent ajoutés (BATALLA ROSADO 2006, p. 74). Le modèle utilisé pour les annales historiques s'arrêtait sans doute en 1548, car les illustrations vont jusqu'à cette date (ANDERS & JANSEN 1996, pp. 27-28), mais le peintre de notre codex a dessiné des glyphes d'années jusqu'en 1555, ce qui suggère qu'il l'a peint à ce moment ou y a en tout cas travaillé jusque-là. Des glyphes d'années ultérieures furent encore esquissés et des gloses ajoutées par les annotateurs, jusqu'en 1563 (QUIÑONES KEBER 1987a, p. 8).

Le *Codex Telleriano-Remensis* était une version de travail partielle en vue de la réalisation du produit fini que constitue le *Codex Vaticano A*. Les commentateurs ont réorganisé les annotations du *Codex Telleriano-Remensis*, et ils ont aussi ajouté ou ôté des informations (QUIÑONES KEBER 1987a, pp. 14, 16). Surtout, le *Codex Vaticano A* comporte deux sections supplémentaires : l'une sur la cosmogonie, la cosmologie et la mythologie, l'autre sur les coutumes et peuples indigènes. Proviennent-elles de sections perdues du *Codex Telleriano-Remensis*, le manuscrit n'étant pas un volume homogène et unitaire mais une compilation réunissant différents carnets (DIAZ ÁLVAREZ 2019, pp. 33, 35), ou bien ont-elles une autre origine ? Contrairement aux trois sections que l'on retrouve dans le *Codex Telleriano-Remensis*, elles ne sont pas basées sur un type de manuscrit indigène traditionnel ; on y observe un mélange des traditions européenne et indigène tant dans le texte que les images. Les éléments reproduits ont des référents dans la tradition préhispanique mais leur sélection et leur organisation révèle un processus de composition colonial (DIAZ ÁLVAREZ 2019, pp. 30, 32, 34-36). Elles furent dès lors probablement composées expressément pour le *Codex Vaticano A*. Les illustrations du manuscrit furent peut-être réalisées en 1562, puisqu'il s'agit de la dernière année peinte dans la section des annales (ANDERS & JANSEN 1996, p. 29). Elles durent être initiées alors qu'on travaillait encore simultanément sur les annotations du *Codex Telleriano-Remensis*. Enfin, donnée importante, le *Codex Vaticano A* fut rédigé non pas en espagnol mais en italien et il parvint très rapidement au Vatican – il s'y trouvait déjà en 1565 ou en 1566 (ANDERS & JANSEN 1996, p. 23) –, ce qui semble indiquer qu'il fut préparé à l'intention d'un destinataire sur place, encore non identifié à l'heure actuelle (QUIÑONES KEBER 1987a, p. 8; ANDERS & JANSEN 1996, p. 29; DIAZ ÁLVAREZ 2009, p. 41; DIAZ ÁLVAREZ 2019, p. 32).

Le dominicain Pedro de los Ríos, nommé aux ff. 4v et 24r du *Codex Vaticano A*, fut identifié comme son compilateur et comme l'un des annotateurs du *Codex Telleriano-Remensis* (PASO Y TRONCOSO 1898, pp. 338-339; HAMY 1899, p. 3; EHRLE 1900, pp. 13-16; JANSEN 1984, pp. 70 et 72; QUIÑONES KEBER 1987a, p. 8; ...) – son écriture y est bien identifiable, il s'agit de celle nommée « main 3 » par QUIÑONES KEBER (1995, p. 126). Le rôle exact qu'il joua dans la composition des deux documents reste toutefois à préciser, de même que les profils et les rôles de ses collaborateurs : six écritures différentes au moins sont décelables dans le *Codex Telleriano-Remensis*, et deux dans le *Codex Vaticano A*.

¹⁸ Le filigrane du *xiuhpohualli* (ff. 1-6) est en effet différent de celui du reste de l'œuvre (ff. 7-50). Le document fut sans doute planifié et le papier acheté dans une quantité calculée en fonction du nombre de pages que le codex allait occuper, sur base des modèles qui allaient être reproduits. La section des vingtaines, réalisée sur un autre papier, n'était probablement pas prévue initialement et fut ajoutée par la suite (BATALLA ROSADO 2006, pp. 73, 76).

L'INSCRIPTION DES MYTHES MESOAMERIQUAINS DANS UN SCHEMA BIBLIQUE

Nombre de documents produits à l'époque coloniale établissent des analogies entre certains aspects des religions préhispaniques et le christianisme. Le *Codex Vaticano A* ressort toutefois particulièrement dans ce tableau, tant par sa structure que par ses assimilations explicites d'épisodes de la mythologie mésoaméricaine à des passages de la Bible (RAGON 1993, pp. 13-16). Le commentaire de notre document témoigne en effet d'un intérêt prononcé pour certains thèmes qui reviennent de manière obsessionnelle, comme le péché originel, l'annonciation et la rédemption, ... Il peut s'agir de rapprochements ponctuels et très superficiels, à l'instar de Tlapallan « l'endroit rouge » qui est assimilé à la Mer Rouge¹⁹, ou encore de la gigantesque pyramide de Cholula rapprochée de la tour de Babel, mais parfois aussi des épisodes entiers de mythes préhispaniques sont adaptés voire totalement détournés pour les inscrire dans un cadre biblique. Les images, quoique beaucoup plus proches de la tradition indigène antérieure à la Conquête que le texte, ont également fait l'objet d'adaptations. Celles-ci ayant déjà été étudiées de manière approfondie (DIAZ ÁLVAREZ 2009; 2019), nous nous limiterons à y faire allusion lorsque cela sera pertinent.

La section introductory du *Codex Vaticano A* est particulièrement concernée par les remaniements. Cette première partie transmet une sélection de mythes mésoaméricains. Après avoir traité des différents cieux et des au-delàs (ff. 1v-3v), le manuscrit dédie une série de folios au mythe des différentes ères ou « Soleils » (ff. 4v-7r), puis arrive le récit de l'ère tolète et de sa fin (ff. 7v-9v). Un ultime folio (fol. 10v) est consacré à la pyramide de Cholula. Or, les épisodes liés aux Soleils et surtout à leurs fins ont été complètement transformés dans notre document. Le commentateur omet tant les noms des Soleils que celui des dieux chargés de la destruction et de la rénovation du monde ; à la place, est articulé un nouveau discours intégrant les Soleils dans un modèle biblique universel (DIAZ ÁLVAREZ 2019, p. 59). Il s'agit en définitive moins du récit des ères antérieures et de leur fin que d'une façon de donner un sens chrétien à l'histoire préhispanique. La narration est en fait entièrement orientée vers l'arrivée, lors de la quatrième ère, de Quetzalcoatl Topiltzin qui, tel le Christ rédempteur, va racheter les fautes des hommes. C'est pour cette raison que le quatrième Soleil est assimilé à l'époque tolète et que les épisodes relatifs à Tula le suivent immédiatement, développant le thème et clôturant la section mythologique. Ensuite, des rappels ou remarques plus brèves sur ces thématiques sont régulièrement introduits à propos des dieux figurés dans le *tonalpohualli* et le *xiuhpohualli*. Ferdinand Anders et Maarten Jansen (1996, pp. 32-33) relèvent ainsi, dans le *tonalpohualli*, des allusions au péché originel et à ses conséquences (ff. 13v, 17r, 18r, 24v, 25v, 27v), à la création par le souffle (fol. 14v), au démon qui attend les mauvais hommes (fol. 26r), au premier sacrifice et à la violation du jeûne (fol. 30v), ...

Le manuscrit reprend des données préhispaniques authentiques, mais les adapte à un discours chrétien. Or, ces manipulations des traditions indigènes induisent souvent des confusions chronologiques. Certains épisodes sont déplacés pour correspondre à la version de

¹⁹ À la fin de l'ère tolète, Quetzalcoatl, arrivant à Tlapallan que le texte du Codex assimile à la Mer Rouge, disparut en promettant de revenir (*Codex Vaticano A*, fol. 9v : « Quetzalcoatl, dicono che caminando, arrivò al Mare rosso che è questo che qui è dipinto, da loro chiamato Tlapalla, et che intrando in esso non l'hanno più veduto, ne sanno quel che s'e fatto di lui, salvo che dicono haver detto al tempo della sua entrata che si sforzassero, e aspettassero il suo ritorno »). Cette version concorde avec celle de la majorité des sources quant au lieu de la disparition du Serpent à Plumes : Tlapallan ou Tlillan Tlapallan, « l'endroit rouge » ou « l'endroit noir et rouge » (*Leyenda de los Soles* 1992, p. 155; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965, p. 38; SAHAGÚN 1950-1982, I. III, p. 36; IXTLILXOCHITL 1975-1977, vol. 1, p. 282; *Anales de Cuauhtitlan* 1992, p. 36; ...), c'est-à-dire aux couleurs de l'aube, une ère s'achèvant et une autre débutant, comme toutes les autres, par l'apparition de la lumière de l'aube (GRAULICH 1988, pp. 226-230). Mais en raison de son nom, le commentateur l'assimile à la Mer Rouge, effectuant ainsi un rapprochement avec la Bible.

la Bible tandis que d'autres aspects qui ne cadrent pas sont omis. Ainsi, la Bible comportant seulement deux « ères » – l'époque antédiluvienne et celle d'après le déluge – alors que la tradition mésoaméricaine en compte quatre ou cinq, un certain nombre d'adaptations furent nécessaires. La pyramide de Cholula par exemple, considérée comme une version indigène de la tour de Babel, est édifiée selon la majorité des sources à l'ère précédant l'ère actuelle, mais notre codex en mentionne la construction juste après le Soleil d'Eau – pour se protéger d'un autre déluge, et afin d'adhérer davantage à l'histoire biblique (GRAULICH 1988, pp. 74-77). Son édification est toutefois aussi évoquée à la suite des folios sur la fin de Tula, donc à son emplacement traditionnel, sans doute car il fallait malgré tout établir un lien entre Quetzalcoatl et la ville de Cholula où le dieu avait une importance particulière.

QUETZALCOATL-CHRIST ET TEZCATLIPOCA-DIABLE

Quetzalcoatl et Tezcatlipoca sont deux dieux omniprésents dans les mythes. Figure particulièrement complexe de la mythologie mésoaméricaine, Quetzalcoatl y intervient sous des facettes diverses, quoique complémentaires. Il ne se limitait pas à son rôle dans l'épopée tolète où il apparaît ici ; tour à tour solaire, lunaire et vénusien, c'était un archétype du prêtre mais aussi un guerrier, et il était également un dieu créateur – du monde et de l'être humain – et un dieu du vent, lié à la fertilité mais aussi potentiellement destructeur car responsable des ouragans. À l'époque préhispanique, on ne faisait pas de distinction nette entre ces différentes facettes. Quant à Tezcatlipoca, dieu extrêmement complexe lui aussi, il était notamment associé à la nuit, à la discorde, à la guerre, à la royauté et aux sorciers. Dans les mythes, il est souvent l'adversaire de Quetzalcoatl, notamment dans les épisodes liés aux Soleils et à la fin de Tula et des Toltèques.

Ces deux divinités étaient éminemment ambivalentes, mais les relectures coloniales ont fait de Quetzalcoatl un saint homme voire le Christ et de Tezcatlipoca le Diable. Tous deux furent en effet l'objet d'une grande attention tant des religieux que de leurs collaborateurs indigènes christianisés, et leurs figures connurent d'importantes réélaborations. D'aucuns ont ainsi scindé le Quetzalcoatl de Tula, ou Topiltzin, qui était vu comme un personnage historique, et la divinité²⁰. Sous son aspect Topiltzin et en particulier par son mode de vie pieux de la fin de l'ère tolète, il intrigua les missionnaires qui en firent parfois un prédicateur avant l'heure, à l'instar de Durán (1995, vol. 2, p. 18) qui l'identifia à Saint Thomas des Indes et lui prêta des attitudes chrétiennes (QUIÑONES KEBER 1987b, p. 76). Les indigènes convertis allèrent toutefois bien plus loin, en l'assimilant au Christ. C'est par exemple le cas d'Ixtlilxochitl (1975-1977 [ca. 1600-1640], vol. 1 pp. 529-530). Le thème est très courant dans les sources mexicaines coloniales (LAFAYE 1974, pp. 33-78; ANDERS & JANSEN 1996, p. 32). Or, dans le *Codex Vaticano A*, les rapprochements entre Topiltzin et Jésus sont tout à fait explicites et, souvent, exagérés (QUIÑONES KEBER 1987b, p. 87). Depuis l'épisode de la conception du Serpent à Plumes qui est calqué sur celui l'Annonciation biblique (ff. 7r et 14r) jusqu'à l'annonce de son retour après sa montée au ciel (fol. 9v), en passant par son rôle de réformateur religieux qui versa son sang pour racheter les péchés (ff. 7r, 7v, 14r...), tout amène en effet à comparer les deux figures²¹. En ce qui concerne Tezcatlipoca, nombre d'auteurs du XVI^e siècle l'assimilèrent

²⁰ Un exemple particulièrement clair est celui de Durán : il traite Topiltzin et le dieu Quetzalcoatl dans des chapitres totalement distincts (*Libro de los Ritos*, chap. 1 et chap. 6).

²¹ Voir p. ex. « Qui fingono li miserabili certi sogni della loro cecità, dicendo che un Dio, che se diceva Citlallatonac, [...] manda un Amb[asciato]re dal cielo con u[n]a ambasciata à una vergi[n]e, ch era in tulan, che se diceva chimalman, che vuol dire Rodella, [...] alla quale disse l'Amb[asciato]re che quel Dio voleva, che concepesse un figl[iol]o et che sentendo lei l'ambasciata si levò, et scopò la casa, et sub[it]o che la scopò concepè u[n]o figl[iol]o senza congiuntione di huomo, il quale fù detto, Quetzalcoatl » (*Codex Vaticano A*, fol. 7r) ; « [...] il p[rim]o che hà fatto penitenza à fine di placare li Dei, accio che perdonassero al suo populo. Dicono, che sacrificò se medesmo cavando il p[ro]p[ri]o sangue con spine [...] » (*Codex Vaticano A*, fol. 7v) et la citation de la note 19.

au Diable de façon explicite, tel Sahagún qui estimait qu'il n'était autre que Lucifer (SAHAGUN 1950-1982, l. I p. 68). Les commentaires du *Codex Vaticano A* ne font pas exception. S'appuyant sur des détails de représentations du dieu dont il dispose dans le *tonalpohualli* et le *xiuhpohualli*, le glosateur déploie son argumentation lui faisant voir en Tezcatlipoca l'ange déchu et l'ennemi du genre humain (RAGON 1993, pp. 11-13; TRUFIN 2022, p. 160). Ainsi dans le *tonalpohualli*, il tire parti des images du dieu figuré en costume d'oiseau face à la déesse Ixquina ou sous son aspect de « Dindon précieux » Chalchiuhitolin pour expliquer qu'on le peignait avec des pattes de coq (ff. 26r, 29v), la tradition occidentale de l'époque voulant que ce volatile soit un animal du Diable (TRUFIN 2022, pp. 167-169 et 171) (voir la figure 2)²².

²² « A questo tzcatipocà [sic, Tezcatlipoca] depingevano con piedi d'huomo et de gallo, che à questo allude il suo nome, e stava vestito d'uno ucello che dà voce [...] » (*Codex Vaticano A*, fol. 26r) ; « Questa era la figura de Tezcatlipoca che vol dir specchio che manda fuori fumo che è il diavolo. Lo depingono à questo modo, pero [perche] ogni volta, che vedevano il demonio non vedevano altro che li piedi dell'Aquila ò de Gallo » (*Codex Vaticano A*, fol. 29v).



Chalchiuhtotoli tanto come te Nezahualcoyotl



Questa era la figura de Nezahualcoyotl che nel suo specchio che mandi fuori fuoco che è il
lavoro di delingaro a questo modo, però ogni volta che andava al demonio non
vedevo altro che si fischellava quinta o de Gallo. Era sì di questi 13 giorni il che
rasse in 5 giorni sarebbe bastato di far facendo ne se niente in 7 giorni sarebbe am-
bato. Nel cuore è sarebbe incaricato con questo giorno applicato alla luna e le
donne che partono del mestruo si sacrificavano in quel giorno.

Xochiquetzal est quant à elle identifiée à Ève, « la première qui pécha », et le dieu séducteur devient celui qui induisit la déesse au péché (TRUFIN 2022, pp. 163-165). De plus, les notes de Ríos dans le *Codex Telleriano-Remensis* (fol. 5r) montrent qu'il s'est aussi intéressé au pied manquant de la divinité, qu'il a interprété comme une séquelle de sa chute, à l'instar du Diable qui était fréquemment qualifié de *cojuelo*, « boiteux », au Siècle d'or espagnol, pour la même raison (TRUFIN 2022, pp. 160-161)²³. La guerre céleste et la chute des anges qui en résulta étaient par ailleurs évoquées sur le folio consacré à la vingtaine de Quecholli dans le *Codex Telleriano-Remensis* (fol. 4v) et elles furent reprises de manière abrégée sur le dernier folio que le *Codex Vaticano A* (fol. 3v) dédie aux cieux et aux au-delàs dans la section introductory – et où figure, précisément, Tezcatlipoca²⁴.

Or donc, dans le *Codex Vaticano A*, si le Serpent à Plumes est présent dans la partie sur les Soleils, ce n'est pas en tant que régent d'ère et adversaire de Tezcatlipoca mais en sa qualité de Topiltzin dirigeant des Toltèques – et ce, alors que des folios spécifiquement dédiés à Tula suivent immédiatement, tandis que le propos principal du thème, à savoir la création et la destruction des ères antérieures, s'en trouve relégué au second plan. Cette intégration de Topiltzin au récit des Soleils apparaît d'autant plus artificielle qu'elle concerne uniquement le texte, pas les illustrations. Le mythe des Soleils a en fait été détourné de sa signification originelle afin de pouvoir y inscrire l'histoire biblique et, notamment, l'idée d'un Topiltzin identifié au Christ (DIAZ ÁLVAREZ 2019). Selon la tradition littéraire chrétienne en effet, dans la Bible, les premiers parents présidèrent le début des premières ères de l'humanité et ces épisodes préparèrent l'arrivée du Christ. Or, c'est bien ce dernier événement qui est au cœur de la narration dans notre codex : l'avènement de Quetzalcoatl venant racheter les péchés des humains. De plus, Tezcatlipoca, qui dans la version préhispanique pousse son adversaire à la faute et le vainc, est ôté de cet épisode et se retrouve cantonné à un rôle de tentateur dans le « jardin d'Eden » de Tamoanchan.

LE DETOURNEMENT DU MYTHE DES SOLEILS ET DE LA FIN DE L'ERE TOLTEQUE

Dans le commentaire accompagnant le premier Soleil, qui dans le *Codex Vaticano A* est le Soleil d'Eau (ff. 4v-5r), il n'est pas encore question de Topiltzin et des Toltèques mais on trouve néanmoins déjà une prophétie annonçant la chute de Tula²⁵. La destruction de Tula n'arrive pourtant pas avant la fin du quatrième Soleil et il est probable que la prophétie a été insérée à cet endroit pour unifier la séquence, axée par le commentateur de notre document non pas tant sur les différentes ères que sur l'avènement de Quetzalcoatl. Les deuxième et troisième Soleils (ff. 6r-6v) ne sont que très brièvement décrits. Arrive ensuite le quatrième Soleil (fol. 7r), qui dans notre manuscrit correspond au Soleil de Terre, et possède la particularité d'être

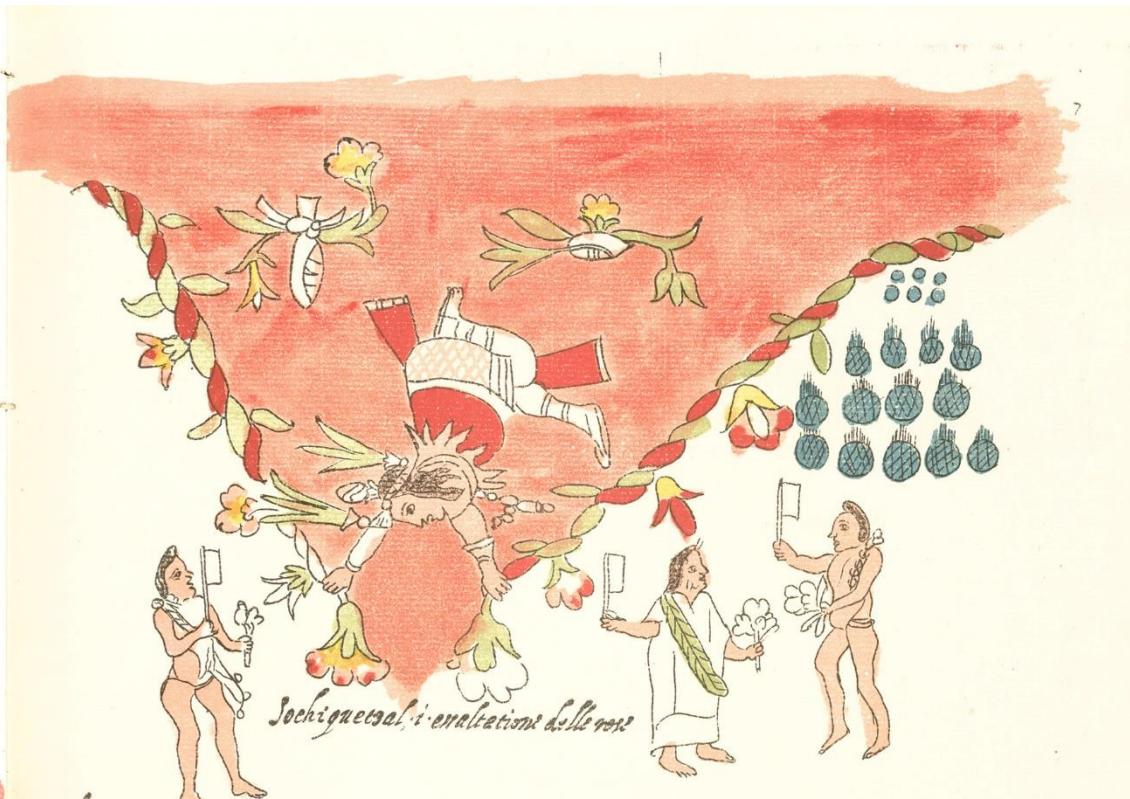
²³ « [...] pinta[n] aqui a tezcatlipoca con la el pie de culebra por q[ue] dise[n] q[ue] es esta fiesta a[n]tes q[ue] pecase esta[n]do en el cielo y asi de aqui viene desta guerra del cielo [...] » (*Codex Telleriano-Remensis*, fol. 5r).

²⁴ « [...] por esto le pinta[n] con los adereços de guerra porq[ue] la truxo al mu[n]do [...] propiame[n]te se a de decir la cayda de los demonios q[ue] dizan q[ue] era[n] estrellas y asi ay aora estrellas en el cielo q[ue] se disen del nonbr[e] q[ue] ellos tenian q[ue] son estas q[ue] se sigue[n] yyacatecutli tlahuizcalpa[n]tecutli çeyacatl (queçalcohuatl) achitumetl xacupa[n]calq mixcohuatl tizcatlipoca çontemocatl. como dios llamava[n]se deste nombre antes q[ue] cayese[n] del cielo. y aora se llaman tzitzi. mitli. como quien dice cosa mostruosa. o temerosa [...] » (*Codex Telleriano-Remensis*, fol. 4v) ; « [...] dippingonli in mano una certa armatura con una rotelia et carcax di freccie, et che gli escie del piede un serpente e un motton di fuoco, e un fiume d'acqua; dinotando q[ues]to esser [...] l'autore delle guerre, affirmando q[ues]to esser uno di quelli che cascorno del Cielo [...] » (*Codex Vaticano A*, fol. 3v).

²⁵ « [...] et quelli che restorno han profetato la distruzione, et setulan che venne poco da poi [...] » (*Codex Vaticano A*, fol. 5r). La prophétie prend la forme d'une référence à un chant qui racontait l'histoire tolteque, qu'Anders et Jansen (1996, p. 56) ont rapproché d'un chant de lamentation figurant dans les *Cantares Mexicanos* (ff. 26v-27v, 2011, vol. 2 t. I, pp. 350-361).

assimilé à l'ère tolteque. Le commentateur, au lieu de se focaliser sur les cataclysmes de fin d'ère auxquels l'illustration fait allusion, introduit alors la figure de Topiltzin en rapportant le récit de sa conception miraculeuse. Quetzalcoatl serait en effet, dit-il, né d'une vierge de Tollan appelée Chimalman, qui tomba enceinte à la suite de l'annonce que lui fit un messager céleste de la divinité suprême Citlallatonac²⁶. Si les conceptions miraculeuses constituent un thème récurrent dans la mythologie mésoaméricaine – on pense notamment à la mère de Huitzilopochtli, Coatlicue, qui fut fécondée par une boule de duvet alors qu'elle balayait, et selon d'autres sources (*Anales de Cuauhtitlan* 1992, p. 28; MENDIETA 2002, vol. 1 p. 188; ...) Chimalman tomba enceinte en avalant une pierre verte –, le rapprochement avec l'Annonciation biblique est ici évident et intentionnel. Quetzalcoatl va ensuite s'adonner à une série de pratiques pénitentielles qu'il introduit auprès des hommes, leur permettant de racheter leurs péchés. L'origine divine de sa personne ainsi que les pratiques liturgiques qu'il implémente génèrent donc la rédemption de l'humanité (DIAZ ÁLVAREZ 2019, p. 49). C'est pour cette raison que Topiltzin fut intégré au récit des Soleils et que l'histoire de Tula le suit immédiatement, les deux récits étant articulés. Les protagonistes principaux de cette émulation mexicaine de l'Annonciation biblique – la divinité suprême Citlallatonac, Chimalman et bien sûr Quetzalcoatl lui-même – n'apparaissent pourtant que dans le texte, l'image montrant la déesse Xochiquetzal mettant fin au Soleil de Terre : leur intégration aux Soleils est artificielle (DIAZ ÁLVAREZ 2019, p. 51) (voir la figure 3). En dépit toutefois de ce détournement, l'assimilation de l'ère tolteque à un Soleil précédent l'ère actuelle est cohérente avec la structure de la pensée autochtone, comme l'a montré Michel Graulich (1987, pp. 166-205). Il y a donc malgré tout imbrication étroite des conceptions préhispanique et chrétienne.

²⁶ Voir ci-dessus, la note 21.



Sont en revanche passées sous silence des facettes importantes de Quetzalcoatl, comme son aspect guerrier lorsqu'il est jeune²⁷. À cet égard, les pratiques autosacrificielles du jeune Quetzalcoatl sont destinées à lui faire acquérir du mérite pour qu'il devienne un grand conquérant, mais nous les retrouvons ici dans un tout autre contexte. En lieu et place de ces épisodes de jeunesse en effet, le commentateur du *Codex Vaticano A* explique que Quetzalcoatl était doté de raison et savait que la souffrance était causée par les péchés des hommes²⁸. Puis les folios 7v à 9v, qui suivent immédiatement ceux sur les Soleils, sont dédiés à la fin de l'ère tolète et ils s'ouvrent sur Quetzalcoatl et ses pratiques pénitentielles. Faisant suite au propos du folio précédent, le commentateur explique que notre personnage fut l'initiateur de la pénitence et qu'il versait son propre sang, visant à apaiser les dieux qui étaient irrités à la suite des péchés commis dans le monde²⁹. Dans la partie du codex consacrée au calendrier divinatoire ou *tonalpohualli*, nombre de représentations liées à Quetzalcoatl sont d'ailleurs rapportées avec constance à cet épisode et aux péchés ou aux pénitences³⁰. On comprend dès lors l'ampleur que prend dans le *Codex Vaticano A* le thème de l'autosacrifice, ainsi que son orientation exclusivement expiatoire. Si, à l'époque préhispanique, la pratique pouvait avoir des finalités très diverses, axées notamment vers l'acquisition de mérite ou encore la création, elle est ici corrélée au rachat des péchés. C'est une fois de plus à la lueur du détournement du mythe des Soleils qu'on en a l'explication. Comme l'a montré Ana Díaz Álvarez, l'arrivée de la pénitence définit la transition d'une ère à l'autre, à l'époque tolète assimilée au Soleil de Terre. Quetzalcoatl aurait ainsi apporté les techniques ayant contribué à la transformation du genre humain et à sa continuité sur terre. À travers sa pénitence, il parvint à apaiser les dieux, attint la transcendance en montant au ciel et annonça son retour dans le monde. Bien que selon le commentateur il s'agissait d'un faux messie, l'intention des informateurs était probablement de le présenter comme un héros civilisateur (DIAZ ÁLVAREZ 2019, p. 59). Enfin, signalons aussi qu'en dépit de l'apparence d'une explication manipulée pour correspondre aux idées chrétiennes sur le rachat des péchés, la dimension expiatoire de l'autosacrifice n'est pas absente de sa pratique à l'époque préhispanique et il est tout à fait possible que ce soit sur base de tels exemples, pris dans d'autres contextes, que l'explication donnée dans le *Codex Vaticano A* se soit développée. Quant au sacrifice humain, il est totalement absent de ces épisodes car, comme on l'apprend dans le *tonalpohualli*, il n'aurait débuté qu'après la disparition de Quetzalcoatl (ff. 15r et 16r)³¹. Cette version des faits, présente dans la plupart des autres documents marqués par la réinterprétation chrétienne des sources préhispaniques, est destinée à donner une image cohérente du saint homme. Elle omet de prendre en considération les épisodes de la saga où le

²⁷ Voir par exemple sa victoire fondamentale sur le Mixcoatepec, lorsqu'il vainc Apanecatl et ses acolytes : *Histoire du Mechique* 1905, pp. 36-37; *Leyenda de los Soles* 1992, pp. 153-154; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965, pp. 37-38; ...

²⁸ « [...] che tanto che nacque hā havuto uso di ragione q[uest]o figl[iol]o della vergine Topiltzinquetzalcoel [sic, Topiltzin Quetzalcoatl], sapendo che dell'i travagli, che haveva il mondo, dovevano esser causa i peccati dell'i huomini [...] » (*Codex Vaticano A*, fol. 7r).

²⁹ « [...] q[uest]o quetzalcoatl topiltzin, che vuol dire n[ost]ro molto caro figl[iol]o vedendo che non cessavano li peccati, et travagli del mondo, dicono che così come è stato il p[rim]o, che principiò ad invocare li Dei et fare loro sacrificij, così è stato il p[rim]o che ha fatto penitenza à fine di placare li Dei, accio che perdonassero al suo populo. Dicono, che sacrificò se medesmo cavando il p[ro]p[ri]o sangue con spine et altre sorti di penitenza [...] » (*Codex Vaticano A*, fol. 7v).

³⁰ Ainsi, Quetzalcoatl-Ehecatl y est présenté comme l'initiateur de la pénitence destinée à réformer le monde rempli de vices (« [...] questo dicono che hā reformato il mondo con la penitentia [...] perche [...] s'erano dati li huomini alii vitij [...] » : *Codex Vaticano A*, fol. 14v). Il est aussi question d'un jeûne que l'on effectuait lors de la quatrième treizaine en mémoire de Quetzalcoatl de Tula (fol. 16v) et, à propos des protagonistes de la dix-huitième treizaine, il est dit que l'un, Chantico, sacrifia sans avoir jeûné et fut puni, tandis que l'autre, Quetzalcoatl, fut honoré pour ses abstinences et ses sacrifices (fol. 31r).

³¹ « [...] dipoi che disparse, Topiltzim quetalcoatl [sic, Topiltzin Quetzalcoatl], compexorno li huomini sacrificiar [...] » (*Codex Vaticano A*, fol. 16r).

jeune Serpent à Plumes est dépeint en guerrier victorieux buvant dans le crâne de ses ennemis (*Histoire du Mechique* 1905, p. 37), qui donnent à voir le personnage sous un jour différent et plus authentique (GRAULICH 1988, p. 175).

Un autre aspect important à relever est l'absence totale, dans ces folios consacrés à Quetzalcoatl, de Tezcatlipoca – il n'est jamais nommé dans les passages que le *Codex Vaticano A* consacre à la fin de Tula. Il est certes présent ailleurs dans le codex, notamment dans le passage sur les « Limbes » de l'introduction et dans les folios consacrés aux calendriers solaire et divinatoire (ff. 3v, 26r, 29v, 32r, 44v, 48r), mais il y est dépeint en tant qu'ange déchu et Diable tentateur qui incite une déesse semblable à Ève à pécher dans ce jardin d'Eden qu'est le Tamoanchan³². Tezcatlipoca joua pourtant un rôle-clé dans la chute de Tula, comme le relèvent la plupart des sources (*Anales de Cuauhtitlan* 1992, pp. 31-34; *Histoire du Mechique* 1905, pp. 38-39; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965, p. 38; SAHAGÚN 1950-1982, l. III pp. 15-29; DURÁN 1995, vol. 2 pp. 19-20, 23; MENDIETA 2002, vol. 1 p. 188; *Historia tolteca-chichimeca* ff. 2r-2v, 1976, pp. 133-135; ...), et les documents les plus détaillés sont explicites quant au fait essentiel qu'il provoqua une transgression de la part de Quetzalcoatl ou des siens, ce qui entraîna la fin de Tula (GRAULICH 1988, p. 186). C'est là l'une des spécificités du *Codex Vaticano A* : Quetzalcoatl n'y commet aucune faute et c'est uniquement en raison des vices et des péchés des hommes que les Toltèques périrent. Nous y reviendrons.

Enfin, soulignons le fait que l'on trouve tant dans le texte que les illustrations du *Codex Vaticano A* des épisodes repris ailleurs mais ils sont souvent condensés, réinterprétés ou apparaissent dans un ordre inhabituel. La famine qui est une des conséquences de la chute de Tula est présente non dans les cataclysmes de fin mais au début – et Quetzalcoatl faisant pénitence parvient à l'éloigner. Il faut dire que dans notre manuscrit les fautes précèdent l'arrivée de Quetzalcoatl, qui s'efforce de les racheter par ses pénitences. Le sens chrétien donné à l'épisode implique une inversion chronologique par rapport à la version originelle, où le Serpent à Plumes mène une vie exemplaire puis, piégé par Tezcatlipoca, se rend coupable d'une transgression qui déclenche les catastrophes de fin d'ère. La fin de Tula n'ayant ici pas d'autre cause que les vices auxquels s'adonne sa population, s'ensuit une version confuse et condensée des cataclysmes de fin d'ère et du départ de Quetzalcoatl, sans que celui-ci soit responsable de quoi que ce soit...

3) Le rôle des religieux, de leurs collaborateurs et de leurs informateurs

Les documents coloniaux mêlant données préhispaniques authentiques et relectures chrétiennes sont particulièrement complexes à étudier, mais ils permettent aussi de mieux comprendre les aspects qui intéressèrent les auteurs du XVI^e siècle, qu'ils soient indigènes ou d'origine européenne. À cet égard, même si l'étude conjointe de nos deux manuscrits donne de précieuses indications, il est difficile de déterminer le rôle exact de chacun des contributeurs du *Codex Telleriano-Remensis* et du *Codex Vaticano A* et, en particulier, de distinguer ce qui est le fait de Ríos et ses confrères de ce qui vient de leurs collaborateurs et informateurs indigènes christianisés.

L'IDENTITE DES CONTRIBUTEURS

Ne serait-ce qu'en ce qui concerne l'identification des différentes écritures, les choses sont loin d'être claires et les chercheurs sont divisés. Quiñones Keber (1995, pp. 125-126)

³² Par exemple, en relation avec la dix-neuvième treizaine, Tezcatlipoca est présenté comme le Diable ayant trompé Xochiquetzal, assimilée à l'Ève biblique, pour l'inciter à pécher (« In contro a questa donna [Xochiquetzal] depingono il demonio Tezcatlipoca quasi che stia incitandolo a peccare [...] » : *Codex Vaticano A*, fol. 32r). À ce sujet, voir TRUFIN 2022, pp. 163-165.

estime ainsi qu'il y eut trois annotateurs pour le *tonalpohualli* et le *xiuhpohualli* du *Codex Telleriano-Remensis* et elle les nomme « main 1 », « main 2 » et « main 3 », ce dernier étant Ríos. De fait, l'écriture de Ríos est clairement identifiable, mais Batalla Rosado (2006, pp. 73-74) estime que rien que pour le *xiuhpohualli* il put y avoir plus de trois annotateurs différents. La tâche d'identification est compliquée du fait que certains ont pu écrire à différents moments et avec une encre différente, sans compter qu'une même personne peut avoir recouru à différents secrétaires (RAGON 1993, pp. 9-10). Toujours est-il que la « main 1 » semble surtout s'être chargée de l'identification et de brèves explications sur les dieux dans le *tonalpohualli*, et des noms des vingtaines dans le *xiuhpohualli*. La « main 2 » s'est plutôt occupée des pronostics dans le *tonalpohualli* et de données sur les vingtaines dans le *xiuhpohualli*. Quant à Ríos, il est présent dans les deux sections. Ses notes sont celles qui font le plus de rapprochements entre des figures et épisodes préhispaniques et bibliques (Tezcatlipoca est le Diable, Toci est Ève, etc.) et il s'appuie pour ce faire sur des détails pictographiques ou sur l'étymologie de noms (RAGON 1993, pp. 12-14). Ragon (1993, pp. 9-10) et Anders et Jansen (1996, p. 28) estiment qu'il fut le dernier annotateur du Codex, et que les autres interventions sont antérieures. Sur certains folios toutefois, comme le folio 4v³³, des phrases de Ríos comportent des insertions des autres mains. Les annotations ont donc au moins en partie été travaillées de concert plutôt que par étapes successives. Elles reflètent des interventions par type de sujet, et peut-être des informateurs et connaissances différents. Des recherches systématiques à cet égard seraient souhaitables. Ríos, qui est intervenu partout et semble d'emblée avoir été particulièrement intéressé par les rapprochements bibliques que l'on retrouve, encore accentués, dans le *Codex Vaticano A*, aurait dès lors plutôt supervisé différentes personnes travaillant sur différents sujets dans les trois sections, organisant peut-être la collecte de données. Les autres annotateurs du *Codex Telleriano-Remensis*, qui seraient six ou davantage au total, sont vraisemblablement des frères dominicains (QUIÑONES KEBER 1987a, p. 8; ANDERS & JANSEN 1996, p. 28) et, pour deux d'entre eux, au vu de leur orthographe et de leur écriture, des collaborateurs indigènes christianisés (QUIÑONES KEBER 1995, p. 126). Le fait qu'il y ait souvent beaucoup de corrections et de contradictions dans les gloses du *Codex Telleriano-Remensis* indique que les intervenants pouvaient avoir des compréhensions différentes, qui dépendaient sans doute aussi de leurs informateurs (QUIÑONES KEBER 1995, p. 166). Les corrections évoluent vers une simplification du propos, n'étant retenus et mis en avant que les aspects qui permettaient d'appuyer la relecture chrétienne d'un épisode ou personnage, et les parallèles bibliques. Enfin, en ce qui concerne le *Codex Vaticano A*, Ríos est nommé dans le document (ff. 4v et 24r), mais en tant que compilateur et ce sont deux mains non identifiées qui sont à l'origine des commentaires. Leur orthographe et leurs expressions trahissent le fait qu'ils étaient espagnols bien que le texte du *Codex Vaticano A* soit rédigé en italien, tandis que leur langage théologique indique qu'il s'agissait de religieux – sans doute des dominicains comme Ríos –, le second se disant d'ailleurs prêtre (fol. 55r). Le premier commentateur était peu familier avec les cultures mésoaméricaines, vu la façon dont il écorche les termes nahuatl qui pourtant étaient fournis dans le *Codex Telleriano-Remensis* (ANDERS & JANSEN 1996, p. 30), et c'est vraisemblablement sa connaissance de l'italien qui dut inciter à le choisir comme rédacteur.

RELIGIEUX ET INDIGENES CHRETIENS

L'adaptation des mythes mésoaméricains à une perspective chrétienne est le fait des religieux, mais aussi et surtout de leurs collaborateurs et informateurs (RAGON 1993, p. 22) : si

³³ Il s'agit de la vingtaine de Quecholli. Lorsque Ríos, sans doute inspiré par la figure du dieu stellaire qu'est Mixcoatl, évoque la chute des démons, l'annotateur que Quiñones Keber nomme « main 2 » fournit la liste des divinités aztèques concernées, qu'il insère dans les explications de Ríos, puis celui-ci reprend son propos à la suite.

les premiers ont supervisé la préparation des documents et ont sélectionné les thèmes, veillant à les rendre accessibles à un lecteur occidental, les seconds ont réinterprété le passé préhispanique pour lui donner un sens chrétien à la lueur de la révélation, voulant sans doute aussi le valoriser. De fait, certaines des assimilations comme celle de Quetzalcoatl avec le Christ étaient impensables pour un théologien et furent d'ailleurs explicitement rejetées par les commentateurs du *Codex Vaticano A*. En effet, ils attribuent explicitement ce type d'idées aux indigènes, et souvent ils s'en distancient immédiatement puisqu'ils y voient l'œuvre du Diable (ff. 3v, 7r, 9v, 14v, 17r, 21v, 49v, ...)³⁴. Nous connaissons des exemples similaires, émanant d'auteurs indigènes christianisés comme Ixtlilxochitl. Lui aussi adapta les données de ses sources pour rendre les traditions préhispaniques conformes à la chronologie biblique et identifia Topiltzin au Christ ou à l'un de ses apôtres (IXTLILXOCHITL 1975-1977, vol. 1 pp. 529-530; voir GRAULICH 1988, pp. 74-77). Ces relectures chrétiennes s'enracinent dans des traditions préhispaniques authentiques – le déluge, la construction d'une « tour » gigantesque et les conceptions miraculeuses existent bel et bien dans la pensée mésoaméricaine. Sans doute y eut-il volonté, de la part des populations indigènes, d'intégrer la nouvelle religion sans pour autant rompre complètement avec leur passé (RAGON 1993, p. 22). L'évangélisation du Mexique fut alors considérée comme une révélation de ce qui avait toujours été là, caché, et le sens chrétien de leur histoire était désormais dévoilé (RAGON 1993, p. 18).

Les religieux ont quant à eux été fortement intrigués par ces analogies, qu'ils se sont efforcés d'expliquer mais en les interprétant de façon bien différente de leurs informateurs. Tout au long du XVI^e siècle, ils développèrent des idées rendant compte des similitudes décelées entre les deux religions : l'adhésion à la religion naturelle, le fruit d'une première évangélisation dont les apports furent dévoyés, ou encore la parodie démoniaque qui est particulièrement présente dans le *Codex Vaticano A*. Les religions indigènes furent en effet souvent considérées comme l'œuvre du Diable, envieux, qui essaya d'imiter Dieu (ANDERS & JANSEN 1996, p. 31)³⁵. À cet égard, il faut préciser que l'idée s'était répandue, au XVI^e siècle, qu'à la suite de la victoire du Christ dans l'Ancien Monde, le Malin s'était réfugié sur le continent américain³⁶. Des pratiques rituelles comme le sacrifice humain, qui furent instrumentalisées pour justifier la Conquête a posteriori, ont fortement contribué à l'essor de cette croyance (TRUFIN 2022, p. 122). Dans le document de travail qu'est le *Codex Telleriano-Remensis*, on observe que l'idée de la parodie démoniaque, quoique présente, n'était pas encore véritablement construite et structurée : les données collectées sont plus diverses et, pour certaines, plus conformes à la tradition préhispanique que dans le *Codex Vaticano A*. En revanche, dans ce dernier, produit fini et largement réorganisé, les commentateurs ont opéré des choix. Ils ont élagué le propos et expurgé les ambiguïtés. Toute l'argumentation a été axée sur le complot satanique (RAGON 1993, pp. 20-21) ; systématiquement, le Diable est considéré comme le responsable de cette imitation de la religion chrétienne rapportée par les informateurs. Quoique rejetant les interprétations de ces derniers, les commentateurs y ont recouru pour étayer leurs propres hypothèses. À cette fin, ils ont retenu et accentué ce qui leur permettait de faire des comparaisons avec la Bible et ont écarté le reste.

ÉVOLUTION DU DISCOURS

³⁴ Par exemple : « [...] non lasciarò dl notare in q[ues]to luogo l'astutia del nostro avversario, il quale tanto tempo è, che ritrovò q[ues]ta falsità fra q[ues]ta povera gente, accio che se in qualche tempo havessero notitia del principio del misterio della nostra redent[io]ne, [...] l'attribuisce al padre della buggia falsificata, et contraffatta in questo falso Dio, Citlallatonac, e al suo Amb[asciato]re et in in q[ues]ta vergine. » (*Codex Vaticano A*, fol 7r).

³⁵ Voir par exemple, pour les passages concernant Quetzalcoatl, les exclamations du commentateur, qui ne souscrit pas à l'interprétation de ses informateurs et affirme que le démon avait inventé tout cela pour se faire adorer pour dieu : « [...] il demonio, il quale tutto q[ues]to inventava [...] ha voluto dir quello, accioche [...] così lo havessero, et adorassero per dio, come se vera l'hanno fatto [...] » (*Codex Vaticano A*, fol. 9v – voir aussi les ff. 7v, 14v...).

³⁶ Voir par exemple ACOSTA 2008, p. 154 et, sur le Diable en Amérique, TRUFIN 2022, pp. 96-145.

Par rapport au *Codex Telleriano-Remensis* dont les différentes sections dérivaient de documents indigènes, le *Codex Vaticano A* fut réaménagé dans un format plus accessible à un lecteur occidental et son contenu fut adapté à ce que voulait montrer son compilateur, Pedro de los Ríos.

Tout d'abord, notre document s'ouvre par une section introductory originale réunissant dans l'ordre les messages chrétiens sur la création du monde et la révélation de l'Évangile (RAGON 1993, p. 16). Les conceptions cosmologiques des cultures préhispaniques sont en effet exposées en les insérant dans un canevas biblique – les treize cieux et les au-delà correspondent au Ciel, à l'Enfer et aux Limbes, les Soleils se focalisent sur la fin du Soleil d'Eau assimilée au Déluge et sur l'avènement d'une ère nouvelle correspondant à la rédemption par le Christ, ... –, le commentaire insistant sur ces similitudes davantage que les images. Le propos des informateurs est régulièrement parsemé de réfutations de la part de l'auteur du texte, qui y voit une parodie démoniaque.

La comparaison des commentaires du *Codex Telleriano-Remensis* et du *Codex Vaticano A* montre également que l'on collecta bien plus de données que celles qui furent retenues dans la version finale. Dans les sections parallèles entre nos deux manuscrits, une partie des explications sur les dieux furent reprises mais d'autres informations furent supprimées. C'est notamment le cas de la plupart des pronostics liés aux dates du *tonalpohualli*. En effet, bien qu'à l'époque préhispanique les *tonalamatl* étaient précisément des livres de divination, les auteurs du *Codex Vaticano A* n'ont pas montré d'intérêt pour cet aspect (QUIÑONES KEBER 1995, p. 166), qu'ils ont sans doute estimé peu pertinent pour leur propos. De plus, si les images sont restées assez proches de leur modèle, le texte a quant à lui fait l'objet d'une nouvelle rédaction plutôt que d'une traduction littérale vers l'italien. Les auteurs semblent avoir recherché les expressions élégantes et les ajouts de contenu se limitent souvent à des considérations théologiques (ANDERS & JANSEN 1996, p. 30). Le texte va également vers une simplification à l'intention d'un lecteur occidental, puisque les étymologies nahuatl et les énumérations de dieux sont souvent purement et simplement supprimées.

Quant aux images, nous avons vu que Ríos et ses confrères s'étaient occasionnellement appuyés sur des détails qu'ils interprétaient pour étayer leurs hypothèses. Dans la partie introductory du codex, ces images, quoique proches de la tradition indigène, firent en outre l'objet d'adaptations. Certains détails y ont en effet certainement été intégrés pour favoriser les assimilations faites dans le texte. Dans le cas des Soleils par exemple, un couple de survivants est figuré lors de chaque fin d'ère car il était difficile d'admettre, pour un chrétien, quatre créations et annihilations successives de l'humanité (voir la figure 4)...



A questo m^o anno accingevano se^z era gli dianco delli anni 4000. dopo delle quali diano che h^ore
fino il mondo per impeto de' nonci proximi, et che li huominⁱ n^o trasfermento insieme, diano
che in questo diluvio sepolse una donna, et un huomo dentro d'una pietra: uerme questo
diluvio in quel giorno ch'essi diano, uno coni, ch'è ritrovato nel nos calendario perche
de simili accordi nel giorno occasione di fare quelle figure, che serviranno a tutti li
giorni del m^o, et dell'anno, come dopo n' uedrai in questo etio non mangieremo
pane n' uome in la prima salas frante silvestri, ch'essi diano avegine, chiamassano
questa etio conosciuta, i' g^oni uox.

DU *CODEX TELLERIANO-REMENSIS* AU *CODEX VATICANO A* : LE CAS DE QUETZALCOATL ET DE TEZCATLIPOCA

Les religieux qui préparèrent le *Codex Vaticano A* insistèrent sur la relecture chrétienne des faits par leurs informateurs, car elle étayait leurs idées sur la parodie démoniaque. Cette volonté permet d'expliquer pourquoi certaines facettes de Quetzalcoatl, pourtant présentes dans les informations collectées dans le *Codex Telleriano-Remensis*, ne furent pas retenues : elles étaient incompatibles avec l'idée d'un Topiltzin assimilé au Christ.

Plusieurs annotations du *tonalpohualli* furent ainsi adaptées pour correspondre au contenu de la section introductory du *Codex Vaticano A*. Au folio 14v par exemple, c'est sous son aspect d'Ehecatl ou dieu du vent que Quetzalcoatl est figuré, en tant que patron de la deuxième treizaine (voir la figure 1), et c'est en ce sens que l'annotateur du *Codex Telleriano-Remensis* appelé « main 1 » par Quiñones Keber avait formulé son commentaire (fol. 8v) : il était appelé Seigneur du Vent parce que Tonacatecuhtli l'avait engendré par son souffle et l'on construisait des temples ronds en son honneur. Son rôle de créateur du monde et du premier homme est également mentionné³⁷. Mais Ríos, confondant Ehecatl avec Topiltzin, évoque sa naissance miraculeuse de la vierge Chimalman ainsi que son statut de pénitent et, dans le *Codex Vaticano A*, son rôle de créateur n'a pas été repris car c'était là la prérogative du dieu suprême, assimilé au Dieu chrétien³⁸...

De même, plusieurs allusions faisant du Serpent à Plumes un transgresseur et un pécheur furent supprimées. La quinzième treizaine, qui montre Itzpapalotl face à un arbre brisé, fit ainsi l'objet, de la part des commentateurs du *Codex Telleriano-Remensis* (fol. 18v), d'une digression associant la déesse à Ève et l'arbre à celui du jardin d'Eden. Ríos y donnait une liste de dieux qui tombèrent du ciel avec Itzpapalotl suite au péché originel, parmi lesquels figurait Quetzalcoatl³⁹. Or, dans le *Codex Vaticano A* (fol. 27v), les noms des dieux ont été supprimés. De même, dans la section des vingtaines du *Codex Vaticano A*, Quetzalcoatl ne figure plus parmi les anges déchus évoqués en Quecholli (fol. 49r) et, en Pachtontli (fol. 48r), on ne mentionne plus le fait que « Tezcatlipoca est celui qui trompa Quetzalcoatl, le pénitent », alors que cela figurait dans le *Codex Telleriano-Remensis* (ff. 4v et 3v). Tezcatlipoca est l'adversaire de Topiltzin dans les autres sources et cette note de Ríos montre que le dominicain avait eu connaissance du rôle que le Seigneur au Miroir Fumant joua à la fin de l'ère tolteque. Ce fut donc un choix délibéré de ne pas mentionner Tezcatlipoca dans cet épisode et de le cantonner à son rôle d'ange déchu tentateur des humains. Il fut ôté de la saga tolteque car dans le *Codex Vaticano A*, Quetzalcoatl, qui y intervenait pour racheter les péchés de son peuple, n'est piégé par personne et ne faute pas : cela serait en effet incompatible avec la relecture chrétienne dont il a fait l'objet.

Les données sur la relation de Quetzalcoatl avec Vénus ne furent pas reprises non plus. À la quatrième et à la neuvième treizaine, le *Codex Telleriano-Remensis* (ff. 10v et 14v) affirmait en effet l'équivalence entre Vénus et Quetzalcoatl, ce dernier ayant « pris ce nom lorsqu'il disparut », mais une fois encore le *Codex Vaticano A* a supprimé cette association. La

³⁷ « Este quecalcoate fue el que dizen que hizo el mundo y asi le llaman señor del viento porque dizen queste tonacatecotli quando a el le parecio soplo y engendro a este queçalcoate ha este le hazian las higlesias rredondas sin esquina ninguna. Este dizen que fue el que hizo el primer onbre [...] » (*Codex Telleriano-Remensis*, fol. 8v).

³⁸ « [...] quando à lui hà parso generò à questo quetzalcoate, non per congiotione di donna, ma solo col suo fiato, come di sopra habbiamo detto, quando dicono, che mando quello sua Amb[asciator]e à quella Vergine de Tullan, [...] questo dicono che hà reformato il mondo con la penitentia [...] » (*Codex Vaticano A*, fol. 14v).

³⁹ « [...] esta yzpapalote es vno de los q[ue] cayeron del cielo con los demas q[ue] de alla cayeron q[ue] son los q[ue] de alla cayeron los q[ue] se siguen. y es queçalcoate y ochuluvuchete y tezcatlipoca y tonacatecotli y yoalotecotle y tlavizcanpantecotli estos son hijos de ciltalicue y ciltalatona esta finge[n] q[ue] esta[n]do en aquel huerto q[ue] comia de aquellas rosas y questo duro poco q[ue] luego se q[ue]bro el arbol [...] » (*Codex Telleriano-Remensis*, fol. 18v).

facette vénusienne de Quetzalcoatl fut sans doute jugée trop complexe à articuler avec l'idée d'un messie venu racheter les péchés des humains. De même, le fait que Quetzalcoatl-Ehecatl soit représenté sur le folio se rapportant au Soleil de Vent (fol. 6r, voir la figure 4) sans que le commentateur y fasse allusion peut aussi être compris à la lueur de ce qui précède : la figuration de notre personnage en tant que destructeur de l'humanité s'accordait mal avec le rôle qui lui est assigné dans le reste du document.

Conclusion

Il ne reste qu'une petite fraction des documents produits sur les cultures mésoaméricaines préhispaniques au XVI^e siècle et il est donc extrêmement rare de disposer, comme c'était le cas ici, à la fois de la version finale d'un manuscrit et de l'un de ses documents préparatoires. Nous avons eu l'opportunité exceptionnelle, en les étudiant l'un par rapport à l'autre, de mieux comprendre la construction progressive du discours, mais aussi l'élaboration globale du document et les échanges entre indigènes et religieux qui eurent lieu à cette occasion.

En fin de compte, on constate que Quetzalcoatl et Tezcatlipoca, deux divinités possédant de nombreuses facettes, ont l'un comme l'autre été soumis à de profondes réinterprétations à l'époque coloniale. Le commentaire du *Codex Vaticano A* présente ces deux figures non pas dans leur complexité, mais plutôt dans une version des mythes et dieux préhispaniques révisée par des informateurs indigènes christianisés. Même si les illustrations ne le montrent pas, dans le texte Quetzalcoatl est assimilé au Christ venant racheter les péchés des hommes et le récit de son avènement prend le pas sur celui qui est lié aux Soleils. Tout est adapté en ce sens ; Tezcatlipoca et ses pièges sont ôtés car Quetzalcoatl ne faute pas et les cataclysmes qui accompagnent la chute de Tula constituent une version confuse et condensée d'épisodes que l'on retrouve dans d'autres sources plus détaillées.

La finalité de la démarche du compilateur du document, le dominicain Pedro de los Ríos, était, en s'appuyant sur les interprétations de ses collaborateurs indigènes christianisés, de souligner les similitudes de la mythologie mésoaméricaine avec la Bible, pour ensuite démontrer qu'il s'agissait de l'œuvre du Diable. Chassé de l'Ancien Monde, celui-ci aurait en effet trouvé refuge en Amérique et aurait voulu parodier le christianisme pour se faire adorer comme dieu.

Plus encore que dans d'autres sources, et sans doute est-ce dû tant à ces distorsions qu'au format relativement court des commentaires, les confusions chronologiques et les épisodes fusionnés ou détournés abondent, tandis que des figures extrêmement complexes sont réduites à un seul aspect ou une seule fonction.

Surtout, cette relecture chrétienne des dieux et mythes mésoaméricains proposée par le *Codex Vaticano A* est due tant à Ríos et à ses confrères qu'à leurs collaborateurs et informateurs indigènes, ce qui est habituellement peu souligné. Bien que les cultures et les objectifs des uns et des autres aient été très différents et se soient exprimés dans des rapports de force inégaux, ce sont ces réinterprétations du passé préhispanique qui ont rendu le dialogue possible, dans une tentative mutuelle de traduction de l'altérité, et qui ont permis la production du manuscrit. En définitive, notre codex documente les auteurs et leur époque autant que les mythes mésoaméricains qu'il décrit.

BIBLIOGRAPHIE

ACOSTA, J. de 2008. *Historia natural y moral de las Indias*, PINO-DÍAZ, F. del (Ed.). – Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Anales de Cuauhtitlan. 1992. – In: BIERHORST, J. (Ed. & Trad.), History and Mythology of the Aztecs: the Codex Chimalpopoca. Tucson, University of Arizona Press, pp. 23-138.

ANDERS, F. & JANSEN, M. 1988. Schrift und Buch im alten Mexiko. – Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.

ANDERS, F. & JANSEN, M. 1996. Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A. – Mexico, Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt & Sociedad Estatal Quinto Centenario.

ANDERSON, A. J. O. 1950. Sahagún: Career and Character. – In: DIBBLE, C. E. & ANDERSON, A. J. O. (Eds. & Trads.), Florentine Codex: General History of the Things of New Spain. Salt Lake City, University of Utah Press, vol. 1, pp. 29-41.

BATALLA ROSADO, J. J. 2006. Estudio codicológico de la sección del xiuhpohualli del Códice Telleriano-Remensis. – *Revista Española de Antropología Americana*, **36** (2): 69-87.

BAUDOT, G. 1976. Les lettres précolombiennes. – Toulouse, Privat.

BAUDOT, G. 1978. Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569). – Toulouse, Privat.

BIEDERMANN, H. 1971. Altmexikos heilige Bücher. – Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.

Cantares Mexicanos, 2011. – LEÓN-PORTILLA, M. (Ed.). Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México & Fideicomiso Teixidor.

Códice Telleriano-Remensis, 1995. – In: QUIÑONES KEBER, E. (Ed.), Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript. Austin, University of Texas Press.

Códice Vaticano A, 1996. – ANDERS, F., JANSEN, M. & REYES GARCÍA, L. (Eds.). Graz & Mexico, Akademische Druck- und Verlagsanstalt & Fondo de Cultura Económica.

COLSTON, S. A. 1973. Fray Diego Durán's « Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme »: a Historiographical Analysis. – Ann Arbor, University Microfilms.

CORTÉS, R. 1998. Estrategias narrativas en el discurso de la « Crónica mexicana » y la « Crónica mexicáyotl » de Hernando de Alvarado Tezozómoc. – Ann Arbor, University Microfilms.

DAVENPORT, F. G. (Ed.). 1917. European Treaties bearing on the History of the United States and its Dependencies to 1648. – Washington D.C., Carnegie Institution of Washington.

DÍAZ ÁLVAREZ, A. G. 2009. La primera lámina del Códice Vaticano A: ¿un modelo para justificar la topografía celestial de la antigüedad pagana indígena? – *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, **31** (95): 5-44.

DÍAZ ÁLVAREZ, A. G. 2019. El relato cosmogónico del Códice Vaticano A. Una reflexión en torno a la tecnología sacrificial y la dinámica cronológica. – *Dimensión Antropológica*, **76**: 28-63.

DIBBLE, C. E. 1950. Sahagún's Historia. In: DIBBLE, C. E. & ANDERSON, A. J. O. (Eds. & Trads.), Florentine Codex: General History of the Things of New Spain. Salt Lake City, University of Utah Press, vol. 1, pp. 9-23.

DURÁN, D. 1995 [1581]. Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme, CAMELO R. & ROMERO GALVÁN J. R. (Eds.). – Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

EHRLE, F. 1900. Il manoscrito messicano Vaticano 3738 detto il Códice Ríos riprodotto in fotocromografia. – Rome, Stabilimento Danesi.

GLASS, J. B. & ROBERTSON, D. 1975. A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts. – In: WAUCHOPE, R. (Ed.), *Handbook of Middle American Indians*. Austin, University of Texas Press, vol. 14, pp. 81-252.

GRAULICH, M. 1987. *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. – Bruxelles, Académie Royale de Belgique.

GRAULICH, M. 1988. *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*. – Anvers, Instituut voor Amerikanistiek.

GRUNBERG, B. 1998. L’Inquisition apostolique au Mexique. Histoire d’une institution et de son impact dans une société coloniale (1521-1571). – Paris, L’Harmattan.

GRUNBERG, B. 2007. L’Inquisition apostolique mexicaine et le problème indien: une mission impossible (1521-1570/71). – In: GRUNBERG, B. (Ed.), *Enjeux et difficultés d’un modèle européen dans les sociétés coloniales (Cahiers d’Histoire de l’Amérique Coloniale, vol. 2)*. Paris, L’Harmattan, pp. 39-46.

HAMY, E.-T. 1899. *Codex Telleriano-Remensis*. Manuscrit mexicain du cabinet de Charles-Maurice Le Tellier, Archevêque de Reims, à la Bibliothèque Nationale (Ms. Mexicain No. 385), reproduit en photochromographie aux frais du Duc de Loubat. – Paris, Bibliothèque Nationale.

Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1965. – In: GARIBAY KINTANA, Á. M. (Ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Mexico, Porrúa, pp. 23-90.

Historia tolteca-chichimeca, 1976. – KIRCHHOFF, P., ODENA GÜEMES, L. & REYES GARCÍA, L. (Eds.). Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública.

Histoire du Mechique, 1905. – In: DE JONGHE, E. (Ed.), *Histoire du Mechique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle. Journal de la Société des Américanistes*, 2: 1-41.

HORCASITAS, F. & HEYDEN, D. 1971. Fray Diego Durán: his Life and Works. – In: HORCASITAS, F. & HEYDEN, D. (Eds.), *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*. Norman, University of Oklahoma Press, pp. 3-47.

IXTLILXOCHITL, F. de A. 1975-1977 [ca. 1600-1640]. Obras históricas, O’GORMAN, E. (Ed.). – Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

JANSEN, M. 1984. El Códice Ríos y fray Pedro de los Ríos. – *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 36: 69-81.

Johansson, P. (2020). La conquête de Mexico-Tenochtitlan dans le Codex Vaticanus A. *Caravelle*, 115, 123-146.

KOBAYASHI, J. M. 1974. La educación como conquista (empresa franciscana en México). – Mexico, El Colegio de México.

LAFAYE, J. 1974. *Quetzalcoatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique*. – Paris, Gallimard.

LEÓN-PORTILLA, A. H. & LEÓN-PORTILLA, M. 1990. El colegio imperial de Santa Cruz de Tlatelolco. – In: GALEANA DE VALADÉS, P. & BLANCO FIGUEROA F. (Eds.), *Tlatelolco*. Mexico, Secretaría de Relaciones Exteriores, pp. 37-65.

LEÓN-PORTILLA, M. 1997. El binomio oralidad y códices en Mesoamérica. – *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27: 135-154.

Leyenda de los Soles, 1992. – In: BIERHORST, J. (Ed. & Trad.), History and Mythology of the Aztecs: the Codex Chimalpopoca. Tucson, University of Arizona Press, pp. 142-162.

MATOS MOCTEZUMA, E., HINOJOSA, F. & BARRERA RIVERA, J. Á. 1998. Excavaciones arqueológicas en la Catedral de México. – *Arqueología Mexicana*, 31: 12-19.

MENDIETA, G. de. 2002 [ca. 1595]. Historia eclesiástica india, RUBIAL GARCÍA, A. (Ed.). – Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

MENÉNDEZ Y PIDAL, R. & MANZANO MANZANO, J. (Eds.). 1973 [1681]. Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. – Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.

MOTOLINIA, ou BENAVENTE, T. de. 1914 [1541]. Historia de los indios de la Nueva España, SÁNCHEZ GARCÍA, D. (Ed.). – Barcelone, Herederos de Juan Gili Editores.

NICOLAU D'OLWER, L. 1987. Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590). – Salt Lake City, University of Utah Press.

NICOLAU D'OLWER, L. & CLINE, H. F. 1973. Sahagún and his Works. – In: WAUCHOPE, R. (Ed.), Handbook of Middle American Indians. Austin, University of Texas Press, vol. 13, pp. 186-207.

PASO Y TRONCOSO, F. del. 1898. Descripción, historia y exposición del códice pictórico de los antiguos Nauas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París. – Florence, Salvador Landi.

PEÑA VIRCHEZ, R. G. de la. 2003. La primera Catedral de México. – *Arqueología Mexicana*, 60: 64-67.

PEPERSTRAEDE, S. 2007. La «Chronique X». Reconstitution et analyse d'une source perdue fondamentale sur la civilisation aztèque. – Oxford, Archaeopress.

PEPERSTRAEDE, S. 2008. Civilisation aztèque et missionnaires ethnographes. Objectifs et méthodes des franciscains et des dominicains dans le Mexique du XVI^e siècle. – *Le Figuier. Cahiers du Centre Interdisciplinaire d'Étude des Religions et de la Laïcité*, 2: 151-166.

PREM, H. J. 1970. Aztec Hieroglyphic Writing System. Possibilities and Limits. – In: VON WINNING, H. (Ed.), Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses, Stuttgart-München, 12. bis 18. August, 1968. Munich, Klaus Renner Verlag, vol. 2, pp. 160-164.

Procesos de indios idólatras y hechiceros. 1912. – In: GONZÁLEZ OBREGÓN, L. (Ed.), Publicaciones del Archivo General de la Nación, vol. 3. Mexico, Tip. Guerrero Hnos.

QUIÑONES KEBER, E. 1987a. Codex Telleriano-Remensis and Codex Vaticanus A: Thompson's prototype reconsidered. – *Mexicon*, 9 (1): 8-16.

QUIÑONES KEBER, E. 1987b. From Tollan to Tlapallan: the Tale of Topiltzin Quezalcoatl in the Codex Vaticanus A. – *Latin American Indian Literatures Journal*, 3 (1): 76-94.

QUIÑONES KEBER, E. 1995. Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript. – Austin, University of Texas Press.

RAGON, P. 1993. Pedro de los Ríos: L'Évangile entre le prédicateur et le néophyte (Mexique, XVI^e siècle). – *Cahiers des Amériques Latines*, 16: 9-24.

ROULET, E. 2007. L'évangélisation des Indiens du Mexique central et ses limites au XVI^e siècle. – *In*: GRUNBERG, B. (Ed.), Enjeux et difficultés d'un modèle européen dans les sociétés coloniales (Cahiers d'Histoire de l'Amérique Coloniale, vol. 2). Paris, L'Harmattan, pp. 21-37.

ROULET, E. 2008a. L'évangélisation des Indiens du Mexique. Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVI^e siècle). – Rennes, Presses universitaires de Rennes.

ROULET, E. 2008b. Les stratégies de conversion des Indiens de la province d'Oaxaca (XVI^e siècle). – *In*: GRUNBERG, B. (Ed.), Le contrôle de la vie religieuse en Amérique (Cahiers d'Histoire de l'Amérique Coloniale, vol. 3). Paris, L'Harmattan, pp. 25-46.

SAHAGÚN, B. de. 1950-1982 [1579]. Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, DIBBLE, C. E. & ANDERSON, A. J. O. (Ed. & Trad.). – Salt Lake City, University of Utah Press.

SAHAGÚN, B. de. 1988 [1579]. Historia general de las cosas de Nueva España, LÓPEZ AUSTIN, A. & GARCÍA QUINTANA, J. (Eds.). – Madrid, Alianza.

SEPÚLVEDA Y HERRERA, M. T. 1999. Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546. – Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

SILVERMOON. 2007. The Imperial College of Tlatelolco and the Emergence of a New Nahua Intellectual Elite in New Spain (1500-1760). – Ann Arbor, University Microfilms.

TRUFIN, E. 2022. Métamorphoses chrétiennes d'un dieu aztèque : Tezcatlipoca au siècle de la Conquête. – Thèse de doctorat, Université libre de Bruxelles.

WERNER, T. 1993. Les ordres mendians en Amérique hispanique. Franciscains et augustins flamands dans l'évangélisation du Nouveau Monde au XVI^e siècle. – *In*: STOLS, E. & BLEYS, R. (Eds.), Flandre et Amérique latine. 500 ans de confrontation et métissage. Anvers, Fonds Mercator, pp. 90-112.