

Religions en Mésoamérique

Chasse et sacrifice en Mésoamérique (*première partie*)

Conférences de l'année 2014-2015

Guilhem Olivier



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1404>

DOI : 10.4000/asr.1404

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 17-24

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Guilhem Olivier, « Chasse et sacrifice en Mésoamérique (*première partie*) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 123 | 2016, mis en ligne le 08 juillet 2016, consulté le 19 juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1404> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1404>

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Chasse et sacrifice en Mésoamérique (première partie)

Malgré l'abondance des sources anciennes et des témoignages ethnographiques, la chasse n'a guère retenu l'attention des spécialistes au vu de l'importance de l'agriculture dans le développement des civilisations mésoaméricaines¹. Les premières conférences ont donc été consacrées à la chasse au cerf², animal emblématique dont la capture est fréquemment comparée à celle d'un prisonnier de guerre. Après avoir décrit les différentes techniques de chasse – usage d'arcs et de propulseurs mais aussi de lacets et pièges divers –, nous avons souligné l'importance des chasses collectives durant lesquelles se manifestait le pouvoir des rois et des seigneurs, un thème sur lequel nous reviendrons lors de prochaines conférences.

Nous présentons ci-dessous les données réunies au sujet des nombreuses divinités liées à la chasse et aux cervidés en Mésoamérique. Les rituels complexes qui accompagnent les activités de chasse sont ensuite analysés, ceux qui préparent et conditionnent l'entreprise cynégétique, mais aussi les rituels liés à l'accueil et à la consommation des animaux chassés. Les rapports étroits entre chasse, guerre et sacrifice sont illustrés dans de nombreux mythes et rituels, ce qui se traduit par l'équivalence entre le sacrifice du cerf et le sacrifice humain. Pour confirmer ce lien, on analysera le traitement funéraire des crânes de cerfs qui se révèle parallèle à celui assigné aux crânes des ennemis sacrifiés, en fonction d'une logique d'échange et de renaissance des proies et des ennemis qui est à la base de l'idéologie cynégétique et sacrificielle mésoaméricaine.

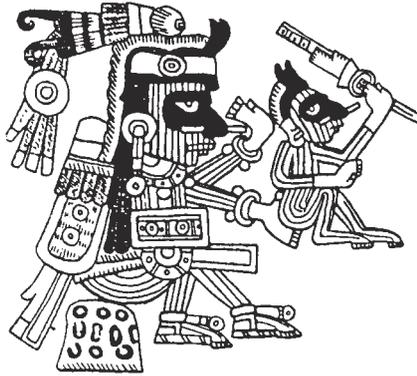
Les divinités liées à la chasse et au cerf

Les sources anciennes et les enquêtes ethnographiques nous renseignent sur une grande quantité de divinités associées à la chasse et aux cervidés.

Au Mexique central, Mixcoatl, « Serpent de Nuage », était la principale divinité de la chasse.

1. Voir cependant D. DEHOUE, « El venado, el maíz y el sacrificado », *Diario de campo* 4 (2008), p. 3-39 et G. OLIVIER, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoatl, « Serpiente de Nube »*, Mexico 2015.

2. Nous utilisons par commodité le terme « cerf ». Les cervidés présents sur les territoires mexicain et centraméricain ont été classifiés par les spécialistes en cinq espèces : le cerf rouge ou wapiti (*Cervus elaphus*), une sorte d'élan, et le cerf mule ou à queue noire (*Odocoileus hemionus*), habitants des zones septentrionales arides du Mexique ; le cerf à queue blanche (*Odocoileus virginianus*), présent sur tout le territoire mésoaméricain ; le temazate rouge ou chevreuil (*Mazama americana*) qui habite les forêts tropicales de la Côte du Golfe et du Yucatan ; enfin, le temazate gris (*Mazama pandora*) que l'on rencontre dans les forêts des états du Chiapas, Campeche et Quintana Roo. Cf. S. A. LEOPOLD, *Wildlife in Mexico*, Berkeley-Los Angeles 1959, p. 501-523.



*Mixcoatl, dieu de la chasse d'après le Codex Borgia (éd. Eduard Selser, Mexico 1963, p. 15).
Dessin de Rodolfo Ávila. DR.*

De fait, l'activité rituelle centrale de la fête de la vingtaine de *quecholli* – célébrée en l'honneur de Mixcoatl – consistait en une grande chasse collective dirigée par le roi lui-même³. Ajoutons que le double animal de « Serpent de Nuage » était un cervidé. Ainsi, les collaborateurs nahuas de Bernardino de Sahagún décrivent un grand cerf blanc (*iztac maçatl*) qualifié de « roi des cerfs », que l'on peut rapprocher d'Iztac Mixcoatl, « Serpent de Nuage Blanc », qui apparaît à la fois comme guide mythique des migrations et ancêtre des peuples du Mexique central⁴. Des études ethnographiques confirment le rôle de « maître des cerfs » assigné à un grand cervidé de couleur blanche, une association que nous retrouvons en Amérique du Nord.

Quant à Tezcatlipoca, « Miroir Fumant », divinité liée au destin et à la royauté sacrée, il apparaît sous l'aspect de Tepeyollotl, « Cœur de la Montagne », en tant que dieu jaguar. Une glose du *Codex Telleriano-Remensis* affirme que « Tepeyollotl veut dire seigneur des animaux »⁵. En effet, le grand félin est considéré comme le « roi des animaux », tandis que Tezcatlipoca était la divinité tutélaire des souverains mexicas. De plus, Tezcatlipoca fréquentait les espaces sylvestres où il pouvait se manifester sous l'aspect d'un être décapité à la poitrine béante qui frappait les arbres à l'aide d'une hache⁶. Or, les Nahuas actuels de la Sierra de Puebla décrivent le maître de la montagne et des animaux – Tepeyolo (« Cœur de la Montagne ») – comme un être dépourvu de tête que l'on entend parfois en train de couper du bois dans la forêt⁷. Un personnage surnaturel similaire a été décrit chez plusieurs peuples indigènes d'Amérique du sud : maître des animaux, il chevauche un grand cerf, a

3. B. de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, éd. et trad. C. E. DIBBLE et A. J. O. ANDERSON, Santa Fe 1950-1981, II, p. 134-140.

4. Sahagún, *Florentine Codex*, XI, p. 15.

5. *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, éd. E. QUIÑONES Queber, Austin 1995, fol. 9v.

6. Sahagún, *Florentine Codex*, V, p. 157-159.

7. M. E. ARAMONI Burguete, *Talokan tata, talokan nana : nuestras raíces*, Mexico 1990, p. 146 ; A. LUPO, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, Mexico 1995, p. 189-196.

les pieds « à l'envers » – rappelons que Tezcatlipoca est dépourvu d'un pied – et frappe les arbres avec une hache⁸.

Les sources écrites mayas mentionnent de nombreux dieux associés à la chasse – Acanum, Zuhuyzib, Zip, Tabay, Ah Ceh, Ku Bolai, etc. – tandis que le dieu Y, identifié à Ek Zip ou Ah Uuc Yol Zip, est représenté dans les codex avec un heaume de cerf. Ce dernier partage certains traits iconographiques avec le dieu M, associé aux marchands, que John Eric Thompson avait identifié comme l'équivalent maya de Mixcoatl⁹. À cet égard, il est significatif qu'au XVI^e siècle, les Pipils de langue nahuatl du Salvador vénéraient Mixcoatl comme dieu des marchands. Enfin, nous avons proposé que la divinité tutélaire des Mayas Quichés, Tohil, était équivalente à « Serpent de Nuage » dans le panthéon du Mexique central¹⁰. Jeune homme et puissant guerrier, Tohil est crédité dans les sources mayas de la création du feu et de l'origine de l'autosacrifice et du sacrifice humain, éléments que nous retrouvons dans les mythes concernant Mixcoatl. Argument capital, Tohil et Mixcoatl ont le même double animal, le cerf. En outre, ils sont tous deux associés à des rituels d'accès au pouvoir, Tohil durant une vingtaine équivalente à celle de *quecholli*, quand le roi mexica célébrait Mixcoatl au cours d'une chasse collective.

Les données ethnographiques, extrêmement abondantes et riches, présentent des divinités de la chasse et des maîtres des animaux anthropomorphes ou bien sous forme d'animaux – souvent des cervidés – de grande ou de petite taille qui protègent leurs congénères et punissent les chasseurs transgresseurs. Ces divinités se confondent souvent avec les dieux des montagnes et apparaissent comme des êtres âgés, dotés de longues barbes, associés à l'ancestralité et à la fertilité en général. Nous avons également croisé une grande quantité de saints vénérés par les chasseurs indigènes, certains associés à la chasse en Europe comme saint Eustache, d'autres invoqués en tant que maître des animaux pour des raisons encore obscures¹¹.

Les rites préalables à la chasse

Avant d'effectuer une expédition de chasse et pour s'assurer de son succès, divers procédés divinatoires ont été et sont encore utilisés en Mésoamérique¹². Les sources anciennes mentionnent la consultation de manuscrits pictographiques dans l'aire maya et le recours à des spécialistes du calendrier divinatoire, par exemple chez les anciens Zapotèques ou encore, au XX^e siècle, chez les Mames et les Quichés du Guatemala, afin de déterminer les jours opportuns à l'obtention du gibier. D'autre

8. J. P. CHAUMEIL, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, Paris 2000, p. 173-176 ; F. HUXLEY, *Aimables sauvages*, Paris 1960, p. 180 ; G. REICHEL DOLMATOFF, *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*, Paris 1973, p. 111-114.

9. J. E. THOMPSON, *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*, Norman 1950, p. 76-77.

10. G. OLIVIER, R. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, « Translating Gods : Tohil and Curicaueri in Mesoamerican Polytheism in the *Popol Vuh* and the *Relación de Michoacán* », *Ancient Mesoamerica* 26/2 (2015), p. 347-369

11. G. OLIVIER, *Cacería, sacrificio y poder*, p. 173-179.

12. Id., « Pratiques divinatoires, rêves et talismans de chasse en Mésoamérique », dans K. BUFFETRILLE, J.-L. LAMBERT, N. LUCA et A. de Sales (éd.), *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*, Paris 2013, p. 379-407.

part, nous avons des témoignages anciens et modernes de l'emploi divinatoire de grains de maïs, de bâtonnets, de cordes à nœud, de cristaux, de bézoards, voire de poils, de crânes et de bois du cerf, éléments révélateurs du moment et du lieu propices à la chasse. Les signes scrupuleusement perçus indiquent les dons à adresser aux Maîtres des animaux ou aux divinités de la chasse pour s'assurer leur concours, offrandes quantifiées dans une section du *Codex Cospi*. N'oublions pas les rêves prémonitoires des chasseurs, notamment ceux à caractère érotique où la femme possédée annonce la proie offerte, ainsi que les signes observés en chemin qui revêtent une extrême importance pour entreprendre ou annuler une entreprise cynégétique.

Des invocations anciennes prononcées avant de chasser le cerf ont été conservées dans l'œuvre de Ruiz de Alarcón et dans *El ritual de los Bacabes*, les ethnologues ayant recueilli au XX^e siècle des textes semblables chez les Lacandons, les Mayas Yucatèques, les Chontals, les Huichols, les Coras, les Tepecanos, etc.¹³ De nombreuses entités divines sont sollicitées dans ces invocations, divinités protectrices des animaux et des montagnes qui souvent se confondent, dieu du feu, maîtres des instruments et armes utilisés pour la chasse. Diverses offrandes sont réalisées à leur attention, sang provenant d'autosacrifices, fumée de copal, flèches votives, aliments variés, etc.

Une documentation abondante se réfère à l'indispensable abstinence sexuelle des chasseurs. De nombreux récits indigènes expliquent les conséquences funestes des manquements à la morale sexuelle de la part des chasseurs mais aussi de leurs épouses. De fait, les rituels préalables à la chasse et les récits qui sanctionnent les transgressions sexuelles s'inscrivent dans un modèle général d'échange de type matrimonial entre le Maître des animaux et le chasseur. Les connotations érotiques de la chasse sont particulièrement évidentes en Mésoamérique¹⁴. En témoigne, entre autres exemples, l'invocation maya conservée dans *El ritual de los Bacabes* où le chasseur anticipe, dans un langage particulièrement explicite, un acte sexuel avec une biche. De fait, les déesses de l'amour, patronnes des prostituées, Tlazolteotl et Xochiquetzal, sont représentées avec de bois de cerf dans les codex. C'est pourquoi on peut considérer que la proie est assimilée à l'épouse du chasseur, le Maître des animaux se transformant en beau-père que le chasseur doit rétribuer au moyen d'offrandes et par une conduite morale irréprochable¹⁵. Ainsi, dans un mythe pipil, le « service » dû au Maître des animaux consiste en la régénération des os des cerfs chassés, le chasseur épousant la fille-biche du Maître et procréant avec elle de petits faons.

13. H. RUIZ DE ALARCÓN, « Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España », dans F. BENÍTEZ (éd.), *El alma encantada*, Mexico 1987, p. 161-167 ; R. ÁRZAPALO (éd. et trad.), *Ritual de los Bacabes*, Mexico 1987, p. 419-420.

14. G. OLIVIER, « Cerfs mélomanes et chasseurs lubriques : chasse, musique et érotisme dans l'ancien Mexique », dans N. RAGOT, S. PÉPERSTRAETE et G. OLIVIER (éd.), *La quête du Serpent à Plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Paris 2011, p. 57-79.

15. H. E. M. BRAAKHUIS, « The Way of All Flesh. Sexual Implication of the Mayan Hunt », *Anthropos* 96 (2001), p. 391-409.

L'équivalence du sacrifice du cerf et du sacrifice humain

La chasse et la guerre en Mésoamérique étaient étroitement imbriquées, ces deux activités étant destinées à obtenir des proies-captifs pour être sacrifiés¹⁶. Ainsi, dans le récit d'origine de la « Guerre sacrée », les 400 Mimixcoa (« Serpents de Nuage ») pourvus d'armes magnifiques par le Soleil n'offrirent pas leur gibier à Soleil et Terre ; en outre, ils couchèrent avec des femmes et s'enivrèrent. Soleil créa alors cinq autres Mimixcoa, armés de façon rustique, qui chassèrent leurs frères aînés comme s'ils étaient du gibier. Ces derniers furent immolés en l'honneur de Soleil et Terre, selon un modèle que nous retrouvons dans de nombreux rituels sacrificiels¹⁷.

Les similitudes entre les techniques de chasse et de guerre se traduisent par une même volonté de capturer vivants à la fois les cervidés et les ennemis pour pouvoir ensuite les immoler de façon rituelle. Apparaît parfois le concept d'autosacrifice appliqué aux animaux qui s'offrent volontairement aux chasseurs, par exemple chez les Huichols actuels¹⁸. L'accueil des animaux chassés s'accompagne de nombreux rituels attestés par des documents anciens et des témoignages ethnographiques : prières pour remercier les divinités qui ont offert les proies, dons de sang ou de certaines parties du corps de ces animaux, offrandes alimentaires à l'attention des animaux chassés, danses et chants spéciaux, etc. La consommation du cerf est également l'objet de nombreuses précautions rituelles, par exemple l'évitement du sel dans la préparation, de même que la conservation des os qu'on ne saurait abandonner aux chiens¹⁹.

Plusieurs sources présentent des cerfs sacrifiés par arrachement du cœur, ce qui constitue un nouvel indice en faveur d'un traitement sacrificiel identique à celui réservé aux guerriers captifs. Signalons le cervidé sacrifié entre deux coyotes sur une peinture de Techinantitla (Teotihuacan) ou encore la représentation du sacrifice par cardiectomie d'un coyote et d'un cerf dans le *Codex Zouche Nuttall*.

Des sources écrites décrivent des rituels semblables chez les Mayas et les Zapotèques entre le XVI^e et le XVIII^e siècle. Mais c'est surtout durant la fête de *quecholli* que se manifeste l'assimilation réciproque des prisonniers de guerre et des cervidés chassés. Ainsi, les collaborateurs nahuas de Sahagún affirment que les captifs « [...] sont conquis, détruits comme des cerfs, ils imitent les cerfs qui ainsi meurent [...] »²⁰. En revanche, d'après la description de Diego Durán, les animaux

16. M. GRAULICH, « Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques », *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer* 43/4 (1997), p. 433-446.

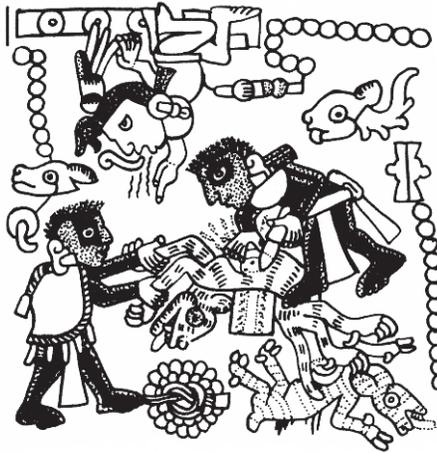
17. « Leyenda de los Soles », dans P. F. VELÁZQUEZ (éd. et trad.), *Códice Chimalpopoca*, Mexico 1945, p. 122-123.

18. J. NEURATH, « Depredación, alianza y condensación ritual en las prácticas sacrificiales huicholas », dans L. LÓPEZ Luján, G. OLIVIER (éd.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Mexico 2010, p. 547-573.

19. G. OLIVIER, *Cacería, sacrificio y poder*, p. 329-339.

20. Sahagún, *Florentine Codex*, II, p. 139.

capturés durant la chasse collective étaient sacrifiés « de la même façon que les hommes », autrement dit par extraction du cœur²¹.



Sacrifice par cardiectomie d'un coyote et d'un cerf dans le Codex Zouche Nuttall
(éd. F. ANDERS, M. JANSEN, G. A. PÉREZ JIMÉNEZ, Graz-Mexico 1992, p. 44)
Dessin de Rodolfo Ávila. DR.

Identifiés aux victimes de sacrifice, les cerfs sont semblables aux Mimixcoa, premières victimes de la guerre sacrée, prototypes des sacrifiés. Mixcoatl lui-même apparaît dans les mythes comme une divinité vaincue et sacrifiée. Par exemple, dans une version purépecha, notre héros appelé ici Cupanzueri fut sacrifié suite à sa défaite au jeu de balle face aux seigneurs de l'inframonde. Son fils le ressuscita mais, effrayé par des caillies, Cupanzueri se transforma en cerf, proie idéale des chasseurs²².

Une prohibition alimentaire significative permet de préciser le processus d'identification du cerf à une victime humaine sacrifiée. D'après Alonso de León qui, vers 1649, décrivit les mœurs des Indiens du Nuevo León, lorsqu'un chasseur tue un cerf, il envoie sa femme chercher la proie : « le chasseur conserve la peau du cerf mais ne mange pas sa chair, il la partage entre tous »²³. La même coutume a été décrite vers la même époque au sujet des Indiens de Basse Californie ou encore chez les Mixes d'Oaxaca à la fin du XIX^e siècle. Il s'agit en fait d'une pratique caractéristique de nombreuses sociétés de chasseurs, en Sibérie par exemple où Roberte Hamayon signale que le fait de consommer sa propre proie est assimilé à un inceste²⁴. Des prohibitions similaires ont été signalées chez plusieurs groupes

21. D. DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 vol., J. R. ROMERO et R. CAMELO (éd.), Mexico 1995, II, p. 84.

22. F. MIRANDA (éd.), *Relación de Michoacán*, Mexico 1988, p. 293-294.

23. A. DE LEÓN, *Historia de Nuevo León, con noticias sobre Coahuila, Tamaulipas, Texas y Nuevo México*, Monterrey 1961, p. 21.

24. R. HAMAYON, « Tricks of the Trade or How Siberian Hunters Play the Game of Life-Exchange », dans C. GERSCHLAGER (éd.), *Expanding the Economic Concept of Exchange. Deception, Self-Deception*

amazoniens, le chasseur s'abstenant de manger la chair des animaux qu'il a lui-même tués. Or, ce système d'interdits s'étendait aux guerriers ayant fait des captifs, tels les Tupinambas au xvi^e siècle ou encore les Guayakis du xx^e siècle qui les excluèrent du banquet cannibale²⁵.

Au Mexique central, d'après les collaborateurs nahuas de Sahagún, « [...] celui qui possède un captif ne mangeait pas la chair de son captif. Il disait : vais-je donc me manger moi-même ? Quand il capturait un captif, il disait : il est mon cher fils, et le captif disait : il est mon cher père »²⁶. Ce texte fondamental manifeste la parenté entre le chasseur-guerrier et sa proie-victime. Il confirme qu'à travers une victime substitut le sacrifiant offrait sa propre vie en sacrifice. Enfin, ces données concernant les prohibitions alimentaires affectant à la fois les cerfs et les guerriers capturés démontrent à nouveau l'équivalence entre le cerf et la victime humaine de sacrifice.

Le traitement rituel des crânes et des os des cerfs chassés et des guerriers sacrifiés²⁷

Au retour de la chasse collective effectuée durant la fête de *quecholli*, les chasseurs mexicas suspendaient les crânes de cerfs aux poutres de leurs maisons. À près de 500 ans de distance, les Mixes de Oaxaca et les Chortis du Honduras procèdent de la même façon avec les crânes des animaux qu'ils ont tués. Plusieurs groupes indigènes – Mixes, Triquis, Zapotèques, Tlapanèques, Lacandons, Huichols, Mexicaneros, etc. –, transportent ensuite les crânes, les mâchoires et/ou les os des animaux chassés dans les montagnes où ils sont déposés sur des tas de pierres, au pied des arbres ou dans des grottes.

Plusieurs indices suggèrent que le traitement rituel des crânes de cervidés était équivalent à celui réalisé avec les crânes d'ennemis sacrifiés. Ainsi que les Mayas Yucatèques, qui dansaient avec leurs trophées de chasse, les Mexicas brandissaient les têtes des guerriers ou représentants de dieux sacrifiés durant des danses religieuses. Les chroniques mentionnent également la pratique qui consistait à ficher les crânes des sacrifiés dans les murs ou les toits des temples tandis que les Coras, avant la conquête, conservaient les crânes des cerfs dans les « Temples de leurs idoles ». Les anciens Nicaraos fichaient les crânes des victimes sacrificielles sur des poteaux situés face à leurs temples, ce qui rappelle la coutume mexica de placer les crânes des guerriers sacrifiés sur des structures en bois, les *tzompantli*, assimilés à des arbres.

Les rites durant lesquels les crânes des animaux chassés étaient manipulés, ainsi que les lieux où ils étaient déposés, manifestent la volonté de susciter la renaissance des proies. Il s'agissait de provoquer leur retour à la vie en remettant

and *Illusions*, Boston-Dordrecht-Londres 2001, p. 139.

25. E. VIVEIROS DE CASTRO, « Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage », dans A. MONOD-BECCUELIN, A. MOLINIÉ (éd.), *Mémoire de la tradition*, Nanterre 1993, p. 413, 423 ; P. CLASTRES, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris 1972, p. 231-232, 263.

26. Sahagún, *Florentine Codex*, II, p. 54.

27. G. OLIVIER, *Cacería, sacrificio*, p. 343-353.

au Maître des animaux les crânes et/ou les os de ses créatures. Le symbolisme des montagnes et des grottes où sont déposés les crânes et les os de cerfs est bien connu, demeure du Maître des animaux et matrice où se régénère la vie. On peut considérer que ces « restes solides » sont « semés » avant leur renaissance, les os étant assimilés à des semences en Mésoamérique. Une même logique sous tend le placement des crânes et des os des proies ou des victimes sacrificielles suspendus à des poutres, placés sur des piliers, des arbres ou encore des *tzompantli*. Les crânes représentent les fruits-semences d'où les guerriers vont naître, un peu à l'image du crâne du dieu quiché Hun Hunahpu qui, placé dans un arbre, féconda Ixquich, future mère des jumeaux divins²⁸. Ainsi, les chasseurs mayas yucatèques, lacandons et navajos déposaient les os de leurs proies au pied d'un arbre, à partir desquels, disait-on, les animaux ressuscitaient. On songe aux espaces mythiques de l'ancien Mexique central qui se présentent sous la forme d'une grotte (Tlalocan) ou d'un arbre (Tamoanchan), sources de vie où sont « recyclés » les morts et les futures semences des plantes et des animaux²⁹. Les mythes mexicains n'affirment pas que les Mimixcoa, prototypes des guerriers morts à la guerre ou sacrifiés, assimilés à des cervidés, naquirent ... précisément au Tlalocan !

28. D. TEDLOCK (éd.), *Popol Vuh*, New York 1985, p. 114.

29. A. LÓPEZ AUSTIN, *Tamoanchan y Tlalocan*, Mexico 1994, p. 223-229