

Religions en Mésoamérique

Les dieux en action

Conférences de l'année 2014-2015

Danièle Dehouve



Édition électronique

URL : <http://asr.revues.org/1423>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section
des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 317-324

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Danièle Dehouve, « Les dieux en action », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 123 | 2016, mis en ligne le 12 juillet 2016, consulté le 18 juillet 2017.

URL : <http://asr.revues.org/1423>

Les dieux en action

Les très nombreux dieux aztèques (plus de 144 selon certains auteurs) ont donné lieu à une abondante littérature. Depuis plus d'un siècle, les chercheurs les ont identifiés, considérés dans le cadre d'une « mythologie » sur le modèle des mythologies grecque et romaine, comme le reflet de l'origine des peuples du Mexique central (chichimèques contre sédentaires) et ont bâti des typologies (dieux stellaires, telluriques...). Mais tous ces travaux ont laissé ouverte la question : qu'est-ce qu'un dieu pour les Aztèques ? La position adoptée au cours de ce séminaire a été de considérer les dieux dans l'action : comment pense-t-on et agit-on avec un dieu ?

I. Position du sujet

Nous avons introduit le sujet le 17 novembre 2014 : « *Panthéon et classification des dieux* ». Le terme « panthéon » renvoie à l'existence d'une multiplicité de dieux formant une totalité et pose donc le problème de leur classification. À partir de la fin du XIX^e siècle, les dieux aztèques ont fait l'objet de plusieurs nomenclatures. Les théories de la classification nous enseignent qu'il en existe deux grands principes : par analogie (on regroupe les éléments d'une classe selon des ressemblances) et par métonymie (on les regroupe en traçant leur origine et leur évolution). Dans les sciences naturelles, le premier type de classification est caractéristique de Linné et le second de Darwin¹. En ce qui concerne les dieux aztèques, le premier type consiste à regrouper les divinités par fonction, tandis que le second situe leur place dans l'histoire des Aztèques. La classification par fonction est la plus répandue chez les chercheurs. Elle est parfois complétée par une classification par origine, notamment chez Krickeberg² qui distingue le groupe des dieux qui occupaient le centre du Mexique avant l'arrivée de la migration aztèque [dieu du Feu, dieu de la pluie, dieux astraux (Mixcoatl, Quetzalcoatl et Tezcatlipoca)], et le groupe des dieux originaires d'autres contrées [Xipe Totec, Xochipilli, Tlazolteotl...].

La classification par fonction a pris forme chez Preuss, qui lui-même s'appuya sur la notion de « dieux stellaires » émise par Selser³. Preuss divisa le panthéon en deux groupes : les dieux tribaux et les dieux de la nature. Ces derniers, que

1. P. TORT, « De la double racine du principe de classification », *Journal de psychologie normale et pathologique* 3 (1983), p. 221-237.

2. W. KRICKEBERG, *Las antiguas culturas mexicanas*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1964.

3. E. SELSER, *Comentarios al Códice Borgia*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1963, 3 vol.

l'auteur nomme « dieux naturels purs », se distinguent des précédents en ce qu'ils n'ont pas pris part à l'acte de création primordiale, ne sont pas des héros culturels et sont dépourvus de caractéristiques individuelles⁴.

La dernière classification en date est celle de Nicholson, reprise par Tena⁵. Elle distingue : les dieux créateurs et pourvoyeurs (qui comptent cinq complexes) ; les dieux de la fertilité agricole et du plaisir (qui comptent sept complexes) ; les dieux qui conservent l'énergie du monde et restaurent leurs propres forces par la guerre et les sacrifices humains (qui compte cinq complexes). Un complexe est constitué par un dieu principal et ses avatars ou divinités associées.

Ces classifications présentent l'avantage de permettre au néophyte de se familiariser aisément avec les nombreux dieux aztèques. Cependant, il faut affirmer clairement qu'aucune classification des dieux n'est possible pour les raisons suivantes :

1. Les classifications se fondent sur la fonction des dieux : or, tous les dieux sont multifonctionnels. Par exemple, Xipe Totec est alternativement classé dans la fertilité et dans la guerre, parce qu'il détient simultanément ces deux fonctions.
2. Les classifications supposent une différence entre « dieux naturels purs » (Feu, Eau, Pluie...) et dieux sociaux (de la guerre, de tel groupe spécialisé...) : or il n'existe aucun dieu qui ne conjugue des fonctions naturelles et sociales. Tous les dieux qui incarnent des éléments naturels, comme le Feu ou la Pluie, sont des constructions complexes qui lient nature et société.
3. Les dieux partagent des attributs. Cette dernière objection a donné lieu à certains travaux, en particulier de la part de Spranz⁶ qui a repris la question de la classification des dieux à partir de leurs représentations pictographiques dans les manuscrits de style précolombien. Spranz remarque que les ornements des dieux ne sont pas tous spécifiques d'un seul dieu mais que nombre d'entre eux sont partagés par des divinités différentes ; il distingue donc la « forme déterminative » qui caractérise un dieu et dont on recherchera ensuite la présence chez d'autres dieux. Ceci lui permet d'établir des groupes de dieux en fonction du nombre d'éléments que ceux-ci partagent : 1. Chalchiuhtlicue et les dieux de l'Eau. 2. Cinteotl, Tezcatlipoca et Macuilli – dieux de la croissance et la végétation. 3. Les dieux du Feu : Huehuecoyotl, Xiuhtecuhtli et Xipe Totec. 4. Un dernier groupe constitué par Quetzalcoatl, Xolotl et les dieux de la mort.

La critique que l'on peut apporter à cette tentative est qu'elle se fonde sur la notion d'appartenance, c'est-à-dire la supposition que les attributs d'un dieu lui

4. K. Th. PREUSS, *Mexicanische Religion : Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, Leipzig, éd. H. Haas 16, 1930, cité dans W. KRICKEBERG, *Las antiguas culturas mexicanas*, p. 140.

5. H. B. NICHOLSON, « Religion in Pre-Hispanic Central Mexico », dans R. Wauchope (comp.), *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin 1971, v. 10, p. 395-446 ; R. TENA, « La religión mexicana. Catálogo de dioses », *Arqueología mexicana* 30 (avril 2009).

6. B. SPRANZ, *Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1973.

appartiennent. Si le même élément appartient à deux divinités différentes, cela signale leur proximité. Mais, de cette façon, Spranz constate des concordances entre les dieux, sans que l'on sache ce qui les génère. En effet, deux dieux peuvent être reliés au même élément pour des raisons différentes ; par exemple, le jade a plusieurs significations et le fait que deux dieux en portent n'établit pas une proximité entre eux, mais une coïncidence. Si l'on considère un attribut divin, non comme *objet d'appartenance*, mais comme *porteur de signification*, alors on sera amené à lire les parures des dieux comme un texte codé parlant de leurs fonctions. Cette idée sera développée dans notre travail futur visant à chercher la logique du système, non pas dans l'existence de dieux « en-soi », mais dans les actions humaines auxquelles ces divinités sont associées. Les cérémonies aztèques n'avaient pas pour but de constituer un panthéon de dieux bien différenciés, mais d'agir avec les dieux sur des situations humaines.

Cette perspective rejoint celle développée par Tarabout à propos de la difficulté de classer le panthéon des dieux hindous⁷. Cet auteur remarque que, comme on l'a vu pour les dieux aztèques, les dieux hindous « s'emmêlent » : « Les puissances sont donc connues en contexte. Faire abstraction de ces contextes [...] c'est prendre le risque de restituer un panthéon statique et faussement classificatoire. Nous n'avons pas affaire à un ensemble de positions fixes que viendraient occuper différentes divinités, ni à un catalogue de phénomènes naturels ou autres : ce n'est pas une nomenclature du monde⁸ ». Dans la lignée de cet article, Schlemmer a récemment affirmé que les esprits des Kulung (Népal) représentent un moyen de penser et d'agir et non une fin : « N'existant que dans leur actualisation, ils ne peuvent se cerner comme des objets ou des êtres⁹ ».

II. Nommer les dieux et agir avec eux

Plusieurs conférences ont traité de la façon de nommer les dieux. Le 12 janvier 2015, Loïc Vauzelle (EPHE) a débuté cette réflexion collective en présentant « L'emploi du mot *teotl* dans les textes en *nahuatl* de Sahagún ». Le terme *teotl*, traduit par « dieu » par les missionnaires et par « mana » par Hvitdfeldt, doit être défini en recherchant son champ lexical, notamment au sein des noms composés ; ceux-ci se réfèrent aux éléments naturels, aux noms de certains dieux, aux êtres humains, aux objets et aux édifices. *Teotl* apparaît donc comme un classificateur qui distingue certains éléments merveilleux et particulièrement valorisés ou qui appartiennent à un dieu ou apparaissent dans les rituels. Loïc Vauzelle a ensuite montré la différence entre les termes *teotl* et *ixiptla*. Le 19 janvier, nous avons présenté les « Les noms des dieux », en considérant leurs aspects linguistiques.

7. G. TARABOUT, « Quand les dieux s'emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala », dans V. BOUILLER, G. TOFFIN (éd.), *Classer les dieux? Des panthéons en Asie du Sud*, Éditions de l'École des Hautes Études en sciences sociales, Paris 1992 (Purusartha 15), p. 43-74.

8. *Ibid.*, p. 68.

9. G. SCHLEMMER, « Jeux d'esprits. Ce que sont les esprits pour les Kulung », *Archives de Sciences sociales des religions* 145 (janv.-mars 2009), p. 93-108, p. 106.

En se fondant sur la typologie de Launey¹⁰, nous avons proposé une classification linguistique des noms des dieux : noms composés d'un substantif suivi de *teotl*, noms composés d'un substantif ou plusieurs, phrases avec verbe, etc.

Les 26 janvier, 2 et 9 février, nous avons traité de « La mention des dieux dans les prières ». Chaque dieu possède, non pas un nom, mais plusieurs. Cette situation n'a pas été sans poser problème aux chercheurs qui ont choisi un nom principal et effectué une sélection parmi les noms « subsidiaires » en ne retenant que ceux qui leur paraissaient les plus représentatifs du dieu examiné. Derrière cette attitude, il y a l'idée que les noms sont exclusifs d'un dieu ; dans le cas où deux dieux partagent le même nom, les chercheurs ont considéré que les divinités détiennent une nature semblable ou proche. En somme, ils ont abordé les noms comme Spranz, les ornements. À l'inverse, la conférence a recherché systématiquement la mention de tous les noms qualifiant chacun des dieux dans les prières et a mis en évidence leur grand nombre (30 pour Tezcatlipoca, dieu le plus fréquemment invoqué dans le *Codex de Florence*, 8 pour le Soleil, 11 pour Mictlantecuhtli, 7 pour Quetzalcoatl, 10 pour Tlaloc, 15 pour Yohualticitl, etc.).

L'analyse de ces noms multiples a montré que ceux-ci doivent être analysés en contexte. Un nom est prononcé dans une prière pour signaler la fonction précise que l'on cherche à mettre en action à un moment donné, ce qui a plusieurs conséquences sur la polysémie : le même nom qualifiant le même dieu peut avoir plusieurs sens différents selon la situation, un même nom peut qualifier plusieurs dieux différents, un même nom peut avoir un sens différent selon le dieu qu'il qualifie.

D'autre part, les noms des dieux sont liés aux actions humaines et une même action (naître, mourir, faire la guerre, rendre la justice...) requiert la collaboration de plusieurs dieux : la mort au combat nécessite la présence conjointe du Soleil du matin, du couple Soleil-Terre et du dieu des morts Mictlantecuhtli. La mort en couches nécessite celle du Soleil et des femmes célestes et guerrières, etc. L'analyse de la mention rituelle des noms des dieux requiert donc l'utilisation de la notion de « situation » construite culturellement (naître, mourir, combattre, etc.). Elle débouche sur celle de « jeux de rôle » car, dans chacune de ces situations, les dieux jouent leur rôle (*tequiti*), c'est-à-dire que le soleil brille le jour, Mictlantecuhtli fait mourir les humains, « l'aiglonne » Cuauhcihuatl fait mourir l'accouchée... Pour leur part, les humains jouent le rôle des dieux : l'accouchée celui de « l'aiglonne » Cuauhcihuatl, la sage-femme celui de Yohualticitl, les vieux qui font les discours rituels celui de Cipactonal et les vieilles celui d'Oxomoco (selon les discours rituels du *Codex de Florence*, livre VI). Dans toutes les situations de la vie quotidienne, les prières et discours rituels qui accompagnent des actions humaines transforment celles-ci en actions mythiques, et prototypiques qui ont déjà eu lieu du temps des dieux : les humains d'aujourd'hui y occupent la

10. M. LAUNEY, « Catégories et opérations dans la grammaire nahuatl », thèse de doctorat d'État de l'Université Paris IV, 1986, vol. II, p. 1117-1125, « note sur les noms propres ».

place de ces derniers autrefois. Une analyse comparable a été menée à partir de quelques-unes des prières recueillies au début du xvii^e siècle par Ruiz de Alarcón¹¹.

Ces résultats obtenus sur la pragmatique du nom remettent en question toute une tradition de recherche et doivent être poursuivis par l'élaboration d'une méthode d'analyse de la pragmatique de l'image. Les dieux aztèques sont en effet revêtus de parures qui constituent un langage ou un code. De la même façon que pour les noms, les chercheurs ont pensé que chaque ornement était exclusif d'un dieu et signalait son identité dans un panthéon de divinités bien différenciées. Or, une telle idée se heurte à la réalité mouvante des dieux. Il faut donc considérer le code que constituent les parures en contexte, ce contexte étant soit divinatoire, soit rituel. Plusieurs conférences ont servi de préliminaires à ce projet.

Ainsi, Antoine Franconi a parlé le 2 mars de la façon d'agir avec les dieux en les représentant, lors de sa conférence « Les effigies des dieux dans le récit des vingtaines selon Sahagún ». Il a d'abord présenté un tableau des dieux fêtés dans chacun de ces rituels. Il a ensuite dit que les divinités étaient représentées de façon permanente dans les oratoires et au sommet des temples, mais qu'en outre on en fabriquait des effigies temporaires qui ont fait l'objet de l'exposé. Celles-ci apparaissent dans neuf des vingtaines, soit sous forme de figurines représentant des montagnes, soit comme figurines à forme humaine. Le conférencier a ensuite détaillé le processus de façonnage des effigies lors de certaines fêtes.

III. Étude de dieux

Les conférences suivantes ont porté sur six sortes de dieux : Xipe Totec, le Feu, Xolotl, K'uh, Ixtlilton, et les dieux de la foudre dans les communautés contemporaines. Chaque étude a analysé les noms et l'iconographie du dieu, en prenant aussi en compte le rituel qui lui était dédié.

Le 16 mars, Anne-Marie Vié-Wohrer (EPHE) a parlé de « Rituel attaché au dieu Xipe Totec : son expression en trois (statuaire) et en deux (pictographies) dimensions ». En tant que spécialiste de ce dieu, elle a présenté sa statuaire provenant de différentes régions du Mexique. Ces statuette omniprésentes étaient aspergées de sang sacrificiel, habillées de tissus et peintes. Un grand nombre provient de l'État du Jalisco. L'élément déterminatif de ce dieu est l'écorchement : Toci étant la divinité de l'écorchement féminin et Xipe Totec celle de l'écorchement masculin.

Le 13 avril, Claire Billard (Université Paris 1 / Archam) a présenté une conférence intitulée « Travaux pratiques sur les noms et les représentations du dieu du Feu », dont le nom principal, Xiuhtecuhtli, est polysémique. Fondé sur *xihuitl* qui signifie « turquoise », « comète », « année », « temps », « herbe », il renvoie potentiellement à une multiplicité de fonctions liées au soleil, au ciel et à la nuit, au feu nouveau et au domaine agraire. La conférencière a ensuite considéré les usages des noms lors de l'accouchement, les maladies et leur guérison, la fabrication de la chaux, les rites cynégétiques, le rôle du seigneur, les prières des

11. H. RUIZ DE ALARCÓN, « Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los Indios Naturales desta Nueva España [1629] », Imprenta del Museo Nacional, Mexico 1892.

marchands. Puis elle a abordé l'iconographie et constitué un tableau énumérant les ornements du dieu dans un grand nombre de documents, avec leur degré de fréquence. Il est ainsi apparu que certains ornements sont déterminatifs du dieu, tandis que d'autres apparaissent plus ou moins fréquemment¹².

Le 4 mai, Nicolas Latsanopoulos (Université Paris 1 / Archam) s'est livré à un exercice comparable dans une conférence intitulée « Les critères d'identification de Xolotl ». Il a analysé l'iconographie du dieu Xolotl, patron de la treizième Un Vautour, dans cinq manuscrits pictographiques (*Codex Borbonicus*, *Vaticanus B*, *Telleriano-Remensis*, *Borgia et Tudela*). Xolotl y apparaît toujours comme un animal canin, sauf dans le *Codex Magliabechiano* où il est anthropomorphisé. Nicolas Latsanopoulos a utilisé la méthode qui consiste à détailler les parures (de la coiffe et du corps) et à les placer dans un tableau à double entrée, la seconde entrée renvoyant aux cinq manuscrits. Il fait ainsi apparaître ce qui est commun à toutes les représentations et, donc, quels sont les éléments constants et déterminants du dieu, lesquels sont fréquents et lesquels rares. La deuxième partie de l'exposé a traité de la statuaire et posé deux questions, l'une concernant les rapports entre deux formes « canines » (Xolotl et Huehuecoyotl) et l'autre la raison d'être des déformations corporelles associées à Xolotl (pattes tordues et paralysie faciale).

Le 9 mars, Christine Philips et Maria Sala (EPHE) ont présenté « Le dieu maya K'uh, écriture et autosacrifice », d'après le livre¹³ dans lequel elles analysent les représentations et les fonctions d'un dieu maya : K'uh, le « dieu C » en forme de singe, connu pour présider à l'écriture. Elles ont classé toutes les occurrences où apparaît ce dieu dans l'iconographie maya. K'uh est lié au ciel, à la terre et à l'eau (le ciel nocturne, le monstre terrestre, les eaux célestes, les eaux superficielles, les eaux souterraines et les grottes). K'uh est également associé à l'autosacrifice (représenté dans le glyphe du tabac) et à l'écriture (il possède un encrier dans une conque : l'écriture et le pinceau sont un acte de création). Il faut d'ailleurs remarquer que l'encre est associée au ciel nocturne. K'uh est également lié au maïs, au tabac, au vent, au way (double spirituel), aux ancêtres et à l'inframonde, et à la vision du serpent.

Le 11 mai, Katarzyna Mikulska (Université de Varsovie) a envisagé l'existence d'un dieu un peu comparable chez les Aztèques : « Le dieu de la communication et de l'écriture ». Spécialiste polonaise des codex mexicains, la conférencière a découvert l'existence d'un dieu jusqu'à présent passé inaperçu aux yeux des chercheurs : Ixtlilton, le « petit noir de visage ». Elle a trouvé sa représentation dans plusieurs manuscrits : les *Codex Tudela*, *Matritenses* et *Borbonicus*. La couleur de son visage est d'un noir d'encre (*tilli*) et son temple se nommait *tlacuilocan* (« lieu de l'écriture »). Il possède des relations avec les dieux du pulque et avec les « dieux Cinq » (*macuiltonallèquē*). Ces remarques ont conduit la

12. « Ces données ont depuis été présentées dans une thèse : C. BILLARD, « Vies et morts d'une divinité ignée sur les Hauts Plateaux mexicains », Thèse de doctorat, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 2015.

13. C. PHILIPS, M. SALA, *Quand les singes savaient écrire*, EME, Bruxelles 2015.

conférencière à analyser les festivités du signe Fleur (*Xochitl*), qui est celui des « dieux Cinq », de la treizaine Un Fleur et du signe Sept Fleur. Elle y a retrouvé Ixtlilton dont elle a pu déterminer les fonctions et champs d'action : c'est un dieu de la communication graphique et orale, un créateur de codex. Ses compétences sont liées au travail des mains, ce qui explique qu'il intervienne dans les jeux de hasard et le tissage, qui font partie du domaine manuel. Il est également lié à la danse, la musique et l'ivresse. Ainsi, comme le dieu maya de l'écriture, K'uh, Ixtlilton se caractérise par sa multifonctionnalité¹⁴.

La survivance des divinités dans les communautés indiennes contemporaines a été abordée le 5 janvier par David Lorente (INAH, Mexico et Gemeso, EPHE), qui a parlé des « Dieux de la foudre en action ». Chercheur à Mexico, il étudie la région de Tezcoco depuis 2003. Dans l'espagnol local dérivé du nahuatl, les dieux qu'il a évoqués sont appelés *ahuaques*. Sont-ils humains, non humains, opposés aux humains ? À quelle catégorie appartiennent-ils ? Le conférencier a montré que les *ahuaques* ne s'opposent pas aux humains, ce sont plutôt des humains dotés de certains pouvoirs, ils résultent d'un mélange de catégories, ce sont des êtres hybrides. En effet, leur origine est humaine, ce sont des enfants morts sans baptême et des personnes frappées par la foudre : ce sont des esprits, mais ils conservent leur individualité et leur hiérarchie comme dans la société humaine. Ils sont également multifonctionnels, s'occupant de la foudre, de la pluie, du pulque, de la fertilité des champs, tout en étant responsables de certaines maladies.

Ces conférences se sont fondées principalement sur l'iconographie des dieux. Elles ont prouvé l'universalité du principe de multifonctionnalité, autrement dit, de la concentration des fonctions par chacun des dieux. Notre recherche collective future s'attachera à élucider les biais par lesquels les fonctions se condensent dans une divinité. Un second problème fondamental concerne l'emploi de la notion d'« éléments iconographiques déterminatifs » d'un dieu. La méthode utilisée jusqu'à présent en archéologie et en ethnohistoire a consisté à rechercher les ornements constants qui permettent d'identifier un dieu, or elle se heurte au caractère mouvant des dieux. Existe-t-il des éléments déterminatifs ou devons-nous envisager autrement les caractéristiques iconographiques ?

IV. Autres exposés

Le 23 mars, Federico Fernández Christlieb (Instituto de geografía, UNAM, Mexico) a parlé de « *L'altepetl* en tant que paysage ». Ce géographe mexicain a présenté un historique de la notion de paysage en revenant au terme *Landschaft* qui accompagne à partir du xv^e siècle européen la peinture des paysages, renvoyant à une trilogie communauté-loi-terre. *Landschaft* définit un petit lieu administratif susceptible d'être représenté dans un tableau. Le terme passe ensuite dans les langues latines : *pagus*, *pago*, *paise*, paysage, *paisaje* en espagnol. Mais, dans le Nouveau-Monde, au xvi^e siècle, la notion de paysage a existé avant que le terme

14. « Ces données ont depuis été publiées dans K. MIKULSKA, *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*, Universidad de Varsovia, El Colegio Mexiquense, Mexico 2016.

paisaje en espagnol ne fut adopté au XVIII^e siècle. Le terme nahuatl *altepetl* (village) donna lieu à des peintures et tableaux du style *Landschaft*. Comme les peintres étaient indiens, ils adaptèrent le concept, parvenant à un résultat syncrétique : par exemple, ils ne représentèrent pas vraiment des paysages, mais des montagnes, élément divinisé et ritualisé¹⁵.

Le 30 mars, Virginia García Acosta (CIESAS, Mexico) a présenté « Aléas et catastrophes dans les codex mexicains ». À partir du grand tremblement de terre de 1985, Virginia García Acosta, chercheuse au CIESAS, a débuté une étude des catastrophes et des désastres dans l'histoire de Mexico, tout d'abord à propos des séismes qui ont donné lieu à sa thèse (2001), puis à propos des désastres agricoles (2003). Outre les catalogues historiques qu'elle a contribué à constituer, V. García Acosta a montré que les manuscrits pictographiques de tradition précolombienne mentionnent aussi les catastrophes et a étudié les différents glyphes de famine, tremblements de terre, sécheresse, inondations, vent, comètes, volcans, gel et neige, épidémies et éclipses dans le *Codex Telleriano-Remensis*.

15. « Ces données ont depuis été publiées dans F. FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, « Landschaft, pueblo and altepetl: a consideration of landscape in sixteenth-century Central Mexico », *Journal of Cultural Geography* 32/3 (2015), URL : <http://www.tandfonline.com/eprint/guvMyNnfwb5dZS57ZiJ7/full> (consulté le 9 mai 2016).