

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

29



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Revista fundada por Ángel Ma. Garibay K. y Miguel León-Portilla

Publicación del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, destinada a sacar a luz fuentes documentales de toda índole, códices y textos indígenas de importancia históricas, etnográfica, lingüística, o genéricamente cultural, en relación con los distintos pueblos nahuas, en los periodos prehispánico, colonial y de México independiente. Asimismo incluye en sus varios volúmenes trabajos de investigación monográfica, notas breves sobre historia, arqueología, arte, etnología, sociología, lingüística, literatura, etcétera, de los pueblos nahuas; bibliografías y reseñas de libros de interés en este campo

Toda correspondencia relacionada con esta revista, dirigirla

Estudios de Cultura Náhuatl

Instituto de Investigaciones Históricas

Ciudad de Investigación en Humanidades

3er Circuito Cultural Universitario

Ciudad Universitaria

04510 México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 29

1999



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1999

DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

Instituto de Investigaciones Históricas

ISSN: 0071-1675

Certificado de licitud de título: 10480
Certificado de licitud de contenido: 7394

CONSEJO EDITORIAL

- JOSÉ ALCINA FRANCH (Universidad Complutense)
GEORGES BAUDOT (Universidad de Toulouse, Francia)
GORDON BROTHERSTON (Universidad de Essex)
KAKEN DAKIN (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM)
CHARLES E. DIBBLE (Universidad de Utah)
JACQUELINE DE DURAND-FOREST (Centro Nacional de Investigación Científica de París)
PATRICK JOHANSSON K. (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)
IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT (Instituto Nacional de Antropología e Historia)
FRANCES KARTTUNEN (Universidad de Texas, Austin)
PILAR MÁYNEZ VIDAL (ENEP-ACATLÁN, UNAM)
FEDERICO NAVARRETE LINARES (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)
ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM)
JANET LONG-SOLÍS (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)
EDUARDO MATOS MOCTEZUMA (Instituto Nacional de Antropología e Historia)
FRANCISCO MORALES (Centro de Estudios Fray Bernardino de Sahagún)
HANNES J. PREM (Universidad de Bonn)
FREDERICK SCHWALLER (Academy of American Franciscan History)
RUDOLF VAN ZANTWIJK (Universidad de Amsterdam)

ES' UDIOS DE CULTURA NÁHUATL

PUBLICACIÓN SEMESTRAL DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Editor: Miguel León Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

Volumen 29: Fray Bernardino de Sahagún, a quinientos años de su nacimiento.	
Sahagún o los límites del descubrimiento del Otro <i>Luis Villoro</i>	15
Los manuscritos de Tlatelolco y México y el <i>Códice Florentino</i> <i>Charles E. Dibble</i>	27
De la oralidad y los códices a la <i>Historia General</i> Transvase y estructuración de los textos allegados por Fray Bernardino de Sahagún <i>Miguel León-Portilla</i>	65
Las obras evangélicas de Sahagún y los <i>Códices Matritenses</i> <i>Arthur J. O. Anderson</i>	43
Historia de una Historia. Las ediciones de la <i>Historia general de las cosas de Nueva España</i> de fray Bernardino de Sahagún <i>Ma. José García Quintana</i>	163
Fray Bernardino de Sahagún, precursor de los trabajos lexicográficos del Nuevo Mundo <i>Pilar Máynez</i>	189
Un Prólogo en náhuatl suscrito por Bernardino de Sahagún y Alonso de Molina <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	199

La Historia General de Sahagún. De la voz indígena al capítulo 15 del libro XII: las tribulaciones editoriales de un texto <i>Patrick Johansson K.</i>	
Co-occurrences “2-uples” dans le texte nahuatl du <i>Codex de Florence</i> <i>Marc Eisinger</i>	
El concepto prehispánico del espacio. Una explicación desde la teoría histórica genética <i>Laura Ibarra</i>	
Imágenes rituales en el <i>Códice Azoyú I</i> <i>Elizabeth Jiménez García</i>	
Reseñas bibliográficas	
Normas editoriales para la publicación de artículos y reseñas bibliográficas en <i>Estudios de Cultura Náhuatl</i>	339

COLABORADORES

LUIS VILLORO. Mexicano. Doctor en filosofía por la UNAM. Fue Jefe de la División de Estudios Superiores de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la misma Universidad. Miembro de El Colegio Nacional. Entre sus obras: *Los grandes momentos del indigenismo en México*; *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*; *Creer, saber, conocer*.

CHARLES E. DIBBLE. Norteamericano. Doctor en antropología. Actualmente profesor *honoris causa* de la Universidad de Utah. Coeditor junto con el doctor Arthur J. O. Anderson de los doce libros del *Códice Florentino*, texto náhuatl y versión al inglés. De su bibliografía cabe recordar sus ediciones del *Códice en Cruz*; *Códice Xólotl*; "The Boban Calendar Wheel".

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Mexicano. Doctor en filosofía por la UNAM. Ha sido director del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Doctor *honoris causa* de la UNAM. Miembro de El Colegio Nacional. De sus varios estudios pueden mencionarse: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; *Fifteen Poets of the Aztec World*; *El destino de la palabra*.

MA. JOSÉ GARCÍA QUINTANA. Mexicana. Licenciada en historia por la UNAM. Maestra de la Facultad de Filosofía y Letras e investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Ha publicado: "Fray Bernardino de Sahagún"; "Relación de Michoacán" ambas contribuciones para la Colección *Historia de la Historiografía Mexicana*; "Huehuetlahtolli"; edición de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, paleografía, introducción, notas y glosario en colaboración con Alfredo López Austin.

ARTHUR J. O. ANDERSON (1907-1996). Norteamericano. Fue doctor en antropología y especialista en lengua y cultura nahuas. Editor junto con Charles E. Dibble del *Códice Florentino*, texto náhuatl

con versión inglesa; *Adición a la Postilla*; "Sahagun's text as indigenist documents"; "Materiales colorantes prehispánicos".

PILAR MÁYNEZ. Mexicana. Doctora en lengua y literatura hispánica. Maestra e investigadora de la ENEP-Acatlán de la UNAM. Entre sus publicaciones mencionaremos: *Acercamiento filológico a los conceptos de la religión mexicana en la obra de fray Diego Durán*; *En torno al español hablado en México*; "Un caso de interferencia lingüística en el *Confesionario Mayor* de fray Alonso de Molina".

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA. Mexicana. Doctora por la Universidad Complutense de Madrid. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. De su bibliografía pueden citarse: *Tepuztlahcuilolli. Impresos nahuas, historia y bibliografía*; *Bibliografía lingüística nahua*; *Estudios de lingüística y filología nahua*. Estudio Introductorio al *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana* de Pedro de Arenas; "Jornadas Antonio del Rincón en el IV Centenario de la aparición de su *Arte mexicana*".

PATRICK JOHANSSON K. Francés. Doctor en letras por la Universidad de París, Sorbona. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, e investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma Universidad. Es autor de: *La civilización azteca*; *La palabra de los aztecas*; "Tlahtoani y Cihuacóatl. Lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexicana".

MARC EISINGER. Francés. Con estudios realizados en informática, Universidad de París. Ha hecho aplicación de métodos de la informática para mostrar las posibilidades de la misma en el estudio de la lengua y los textos en náhuatl.

AURA IBARRA. Mexicana. Doctora en sociología y psicología por la Universidad de Freiburg, Alemania. Profesora y tutora del doctorado en ciencias sociales y coordinadora del Programa de Estudios Europeos en la Universidad de Guadalajara. De sus obras cabe citar: *La visión del mundo de los antiguos mexicanos*; *Los mitos de Huitzilopochtli explicados por medio de las estructuras del pensamiento*.

ELIZABETH JIMÉNEZ GARCÍA. Mexicana. Arqueóloga por la ENAH. Actualmente hace investigaciones arqueológicas en el estado de Guerrero.

VOLUMEN 29

FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN A QUINIENTOS AÑOS DE SU NACIMIENTO

Fray Bernardino expresó en el prólogo al libro IV de su *Historia*, el que versa sobre la astrología judiciaria, que

los astrólogos, llamados genethliaci [los que pronostican en función del día y hora del nacimiento de alguien] tienen solicitud en saber la hora y punto del nacimiento de cada persona, lo cual sabido, adivinan y pronostican las inclinaciones naturales de los hombres, por la consideración del signo en que nacen y del estado y aspecto que entonces tenían los planetas entre sí y en respecto del signo.

De tales astrólogos —y no de los *tonalpouhque*, cuyo saber tuvo por “pacto y fábrica del demonio”— asentó que “tolérase su adivinanza”. Haciendo aquí aplicación de esto a su persona, cabe afirmar que, aunque desconocemos la hora y el día del año 1499 en que nació, su signo y el estado y aspecto que entonces tenían los planetas debieron ser más que favorables. La prueba nos la da su larga vida henchida de muchas y muy valiosas aportaciones.

Ahora, a quinientos años de su venturoso nacimiento, tomamos ocasión de esta efeméride para evocar aquí su figura y su obra. Mucho se ha ponderado la originalidad del método que diseñó para investigar, auxiliado por sus colaboradores, acerca de la cultura de los pueblos nahuas. Adaptándose en su trabajo a la forma tradicional que tenían ellos de comunicarse, realizó sus pesquisas acudiendo al testimonio de la oralidad y a lo aportado por los antiguos libros de pinturas.

Impresionante es el caudal de textos que así recogió en náhuatl. Y de gran interés es también que, a través de los manuscritos en que se conserva la palabra indígena, puedan reconstruirse las varias etapas en el proceso de su investigación. En este sentido Sahagún nos ha dejado, como ninguno otro, la posibilidad de seguir, paso a paso,

lo que fue el transvase de los testimonios indígenas —que incluyen himnos sacros, oraciones y otras expresiones de la antigua palabra, como los *huehuetliltollí*— no sólo ya a la escritura alfabética sino también a una forma de organización en libros y capítulos al modo de la cultura europea. Lo logrado por Sahagún, abarcó, como es bien sabido, una última forma de transvase que consistió en la presentación en castellano de lo que contenían los testimonios indígenas, pero no en forma literal sino de acuerdo con procedimientos concebidos por él.

Si por su prolongada y fructífera investigación acerca de las cosas naturales, humanas y divinas de los antiguos mexicanos ha recibido el título de padre de la antropología en el Nuevo Mundo, el énfasis que concedió al aspecto lingüístico merece también aprecio muy especial. Aunque no conocemos hoy ni el Arte ni el Vocabulario nahuas, a los que se refiere en varios lugares como trabajos suyos, el análisis de los testimonios que recogió abre el camino para diversos acercamientos a la riqueza léxica y estructural del náhuatl. Algo parecido podría decirse de los trabajos de tema religioso que escribió, auxiliado también por sus colaboradores indígenas, destinados a la evangelización de los nahuas. En esos trabajos reaparece el lingüista, y diríamos también que el filólogo, que se esfuerza por adaptar al contexto cultural náhuatl conceptos muy alejados del mismo, provenientes de la tradición judeo-cristiana.

Tarea inacabable parece ser la de abarcar y aprovechar en todos sus aspectos la magna obra de Sahagún. Prueba de que sigue ella atrayendo la atención como objeto de nuevas indagaciones, la tenemos en los artículos que se incluyen en este volumen de *Estudios de Cultura Náhuatl*, dedicado precisamente a su memoria.

Se debe el primero al filósofo Luis Villoro que lo intitula “Sahagún o los límites del descubrimiento del Otro”, donde muestra hasta dónde avanzó Sahagún en su intento de conocer y aceptar al hombre náhuatl. Charles E. Dibble, asiduo estudioso de las aportaciones sahaunenses, arroja nueva luz acerca de las relaciones entre los manuscritos de Tlatelolco y México y el *Códice Florentino*. Por mi parte intento aquí una nueva reconstrucción de lo que fue el largo proceso de transvasar lo aportado por la oralidad y los códices indígenas hasta convertirse en la *Historia general*. Tomo en cuenta para esto los trabajos de varios investigadores.

Esta revista tiene ahora el privilegio de publicar un texto hasta hoy inédito del benemérito Arthur J. O. Anderson en que inquiera éste sobre las relaciones que existen entre las obras evangélicas de Sahagún y los *Códices Matritenses*. Ma. José García Quintana en “His-

toria de una Historia”, describe y analiza las vicisitudes que ha corrido la *Historia general de las cosas de Nueva España*. Acercarse a Bernardino como precursor de los trabajos lexicográficos en el Nuevo Mundo es el propósito de Pilar Máñez Vidal. Rescatar del olvido un prólogo en náhuatl, suscrito conjuntamente por Alonso de Molina y Bernardino de Sahagún, es lo que nos ofrece Ascensión H. de León-Portilla. A su vez, Patrick Johansson analiza detenidamente el capítulo XV del libro acerca de la Conquista y hace pertinentes consideraciones sobre su formulación y contenido. Un trabajo más en torno al *Códice Florentino* es el debido a Marc Eisinger sobre las co-ocurrencias de pares de vocablos en los libros de dicho manuscrito.

Se da entrada asimismo en este volumen a otros dos artículos que, si bien no tratan directamente de la obra de Sahagún, de alguna forma se relacionan con la misma. Uno versa sobre “El concepto prehispánico del espacio, desde la teoría histórica genética”, por Laura Ibarra. El otro se centra en torno a las imágenes rituales en el *Códice Azoyú I* por Elizabeth Jiménez García. El tema de las imágenes rituales fue ciertamente del interés de Sahagún.

Incluye también este volumen varias reseñas bibliográficas, acerca de obras de reciente publicación.

SAHAGÚN O LOS LÍMITES DEL DESCUBRIMIENTO DEL OTRO*

LUIS VILLORC

El descubrimiento de América fue el inicio de una nueva etapa de la historia, en la que aún vivimos. Las culturas hasta entonces separadas, empezaron su encuentro y el mundo dejó de tener un centro. Entonces surgió un nuevo desafío: la necesidad de reconocer lo radicalmente otro. El desafío aún perdura. De la respuesta que le demos puede depender, en gran medida, el porvenir del hombre.

Al llegar a la meseta del Anáhuac, los europeos se encuentran por primera vez en su historia, con una compleja civilización que les es del todo ajena. De las otras culturas paganas, por alejadas que estuvieran de Occidente, habían acumulado en el curso de los siglos, noticias que les permitían situarlas. Siempre había algún rasgo de ellas que podía ponerse en parangón con otro análogo de la cristiana. Algunas, como el judaísmo o el Islam, tenían raíces espirituales comunes o eran, al menos, un contendiente bélico probado, otras más remotas, como la India o la China, eran conocidas por relatos de historiadores y viajeros, por esporádicos contactos comerciales o diplomáticos, o aún por la influencia indirecta de su vieja sabiduría en algunos pensadores de Occidente; durante siglos, desde la antigua Grecia, Europa sabía de su remota presencia; había aprendido a vivir y a soñar con ellas.

Ahora, en cambio, le sale al encuentro una realidad humana distinta. Primero son los indios desnudos, que parecen salidos del paraíso, en el primer instante de la creación. Luego, es el choque más fuerte: una civilización extraña, que conjuga el refinamiento más sutil con la crueldad más sangrienta. No se parece a nada conocido ni recuerda nociones aprendidas. Carece de los elementos que parecerían condiciones de toda civilización superior: por ejemplo

* Traducción de *Sahagún or the Limits of the Discovery of the Other*, Working Papers n. 2, Dept. of Spanish and Portuguese, Univ. of Maryland, U.S.A. 1989. Incluido en *Estado Plural, Pluralidad de culturas*; próximas a publicarse en *Paidós*, México.

desconoce el hierro, la rueda, el caballo. Sin embargo, alcanza una elevación moral y artística, una "policía" inusitadas. Orden y sabiduría coexisten con acciones sangrientas en honor de espantosas imágenes de piedra. El europeo ya no sabe si está enfrente de la civilización o de la barbarie. En todos los relatos de conquistadores y cronistas se refleja la fascinación ante un mundo del todo "nuevo", surgido de las aguas, impoluto y extraño, inasible y ajeno, sentimiento mezclado y contradictorio, de admiración y horror al mismo tiempo. La cultura india es "lo nunca visto", lo otro radical.

No es posible tratar con el otro sin comprenderlo, ello es aún más cierto si queremos dominarlo. La necesidad de comprender la cultura ajena nace de una voluntad de dominio.

Por primera vez en su historia, Occidente se plantea en América el problema de la diferencia. ¿Es en principio posible comprender lo enteramente diferente? ¿Cuáles son los límites de esta comprensión? ¿Serán éstos irrebables? El siglo XVI, en la Nueva España, ofrece un laboratorio privilegiado para contestar a estas preguntas.

En el intento de comprensión del otro podríamos distinguir, al menos, tres niveles distintos.

El sistema de creencias de toda cultura se basa, en último término, en una manera de ver el mundo según ciertos valores y categorías básicas. Ante cada cultura, el mundo "se configura" de una manera específica. Llamemos a esas creencias básicas, sobre la que se levantan todas las demás, "figura del mundo". La figura del mundo es, en cada cultura, el presupuesto colectivo de cualquier otra creencia. Pues bien, el primer nivel de comprensión de lo otro consiste en conjurar su otredad, es decir, en traducirla en términos de objetos y situaciones conocidos en nuestro propio mundo, susceptibles de caer bajo categorías y valores familiares, dentro del marco de nuestra figura del mundo.

Comprender al otro mediante las categorías en que se expresa la propia interpretación del mundo supone establecer analogías entre rasgos de la cultura ajena y otros semejantes de la nuestra, eliminando así la diferencia. Es lo que hacen los europeos desde Colón y Cortés. Los infieles americanos se asimilan a los moros y su conquista prolonga la cruzada del cristianismo; un "cacique" es un rey, cuando no un enviado del Gran Khan, el "Tlatoani" es un emperador al modo romano, un templo azteca es una mezquita, sus ídolos, otros Moloch, sus ciudades, nuevas Venecias o Sevillas. Pero la analogía con términos conocidos tiene un límite. Hay rasgos profundos de la cultura ajena que se resisten a caer bajo las categorías usuales, porque no caben dentro de la figura del mundo del sujeto, la cual esta-

blece el marco y los límites de lo comprensible. Esos rasgos no traducibles constituyen, entonces, lo negativo por excelencia. Puesto que están fuera de nuestra figura del mundo, tienen que ser juzgados o bien como algo anterior a toda cultura e historia, o bien algo que contradice y niega la cultura. Así, la interpretación oscila entre dos polos. En uno, el indio en su alteridad, es visto como el ser natural, adámico, previo al establecimiento de cualquier república y, por ende, de cualquier historia. Es el inocente que ignora el pecado pero también la ciencia y la ley. Esta es la visión que tiene Colón en su primer contacto con los americanos, la misma que se prolonga en muchas plumas más tarde; la más notable, la de Las Casas.

Pero si esta interpretación puede, en rigor, aplicarse a las tribus del Caribe, mal podría adecuarse al complejo Estado azteca. Lo irreductible de lo otro tiene ahora que entenderse de manera distinta. Ya no es lo anterior a la historia sino lo que la contradice. Puesto que no puede reducirse a nuestra figura del mundo, es aquello que la niega, su "reverso". Si el sentido de la historia es el triunfo final del cristianismo, si su marcha está regida por el designio de la Providencia, lo irreductible al cristianismo sólo puede ser lo que contradice ese designio. Y el contradictor tiene, en nuestra tradición cultural, un nombre: Satanás. La cultura del otro, en la medida en que no pueda traducirse a la nuestra, sólo puede ser demoniaca. Es la interpretación más común, entre misioneros y cronistas. La creencia básica de Occidente establece que sólo puede haber una verdad y sólo un destino del hombre. Esa creencia básica marca los límites de lo comprensible. Sobre ella se levanta una interpretación convencional, que no se pone en cuestión: si otra cultura pretende tener otra verdad y otro destino, niega nuestra figura del mundo. Sólo puede comprenderse, por lo tanto, como pura negatividad. Lo otro es lo oscuro y oculto, lo que dice "no" al mundo, lo demoniaco. Luego es, por definición, lo que no puede integrarse a nuestro mundo y cabe destruirlo.

Hasta aquí, en este primer nivel de comprensión, la cultura ajena es un objeto determinable por las categorías del único sujeto de la historia, el miembro de una cultura occidental, dentro del marco de la única figura del mundo considerada válida. La voz del otro sólo se escucha en la medida en que pueda concordar con nuestros conceptos y valores comúnmente aceptados en nuestra sociedad, porque el mundo real sólo puede tener significados que no difieran de los que el único sujeto válido, el occidental, les preste. El otro no puede darle al mundo un significado diferente, reconocido como

válido. El otro, en realidad, no es aceptado como *sujeto* de significado, sólo como *objeto* del único sujeto.

Sobre este primer nivel, puede levantarse un segundo. Es el que recorre, solitario, Las Casas. Las Casas parte del nivel de comprensión anterior. Tampoco él puede rebasar la figura del mundo que incluye la creencia básica en la Providencia como donadora de sentido a la historia. También él tiene que reducir la cultura ajena a rasgos conformes con su figura del mundo. Pero su figura del mundo contiene principios que le permiten juzgar al otro como un igual. No se reduce a las creencias convencionales, comúnmente aceptadas por la mayoría de la sociedad, también hay ideas del cristianismo que permiten poner en cuestión esas creencias y someterlas a crítica. Todos los hombres son hijos de Dios, todos, libres y racionales, por distintos que parezcan. Todos tienen ante la ley de Gentes y los designios divinos, los mismos derechos. El otro no se reduce pues a un puro objeto sometido a la explotación. Puesto que es depositario de derechos inviolables que lo hacen igual al europeo, es como él un sujeto. Entre sujetos se requiere establecer un diálogo. El signo de la colonización es la conversión de los indios a Cristo, pero ésta debe realizarse respetando la libertad del otro, nuestro igual, nuestro hermano. Ha de lograrse, pues, por el convencimiento y nunca por la opresión o la violencia. Las Casas pide que se escuche al otro, que se oiga su propia voz. Este es un primer reconocimiento del otro como sujeto. Sin embargo, el reconocimiento tiene un límite.

Las Casas no puede admitir la posibilidad de una verdad múltiple. El interlocutor indio no tiene más que una alternativa: ser convencido o ignorado. Sería impensable para Las Casas que el indio lo convenciera de la validez, así fuera limitada, de su propia visión del mundo. La posición de Las Casas está en el extremo opuesto de la de Fernández de Oviedo o de Sepúlveda. Ellos justifican la dominación sobre los indios y la destrucción de su cultura, aquél condena a España por esos actos, la maldice por haber traicionado su verdadera misión, que consistía justamente en atraer sin violencia a los indios, para que libremente abrazaran el cristianismo. Pero por grandes que sean sus diferencias, Las Casas comparte con sus adversarios un supuesto: todos argumentan sobre la base de un presupuesto que no puede ponerse en cuestión: el otro no puede tener más sentido ni destino que convertirse al mundo cristiano. Por consiguiente, el mundo real no puede tener la significación que el otro creía darle sino sólo la que cobra en nuestra figura del mundo. El diálogo sólo admite al otro como igual, para que voluntariamente elija los valo-

res del único que conoce el verdadero sentido de la historia. Admitir que el punto de vista ajeno fuera, por sí mismo, capaz de dar un sentido válido al mundo sería, tanto para Las Casas como para Sepúlveda, renunciar al marco de creencias que les permite comprenderlo.

Reconocer al otro como sujeto de derechos ante Dios y ante la ley, —como lo hace Las Casas— es reconocer un sujeto abstracto, determinado por el orden legal que rige en nuestro propio mundo. La alteridad más irreductible aún no ha sido aceptada: el otro no puede determinar el orden y los valores conforme a los cuales podría ser comprendido. El otro es sujeto de derechos pero no de significados. Podríamos decir que Las Casas reconoce la *igualdad* del otro pero no su plena *diferencia*. Para ello tendría que aceptarlo como una mirada distinta sobre él y sobre el mundo y tendría que aceptarse como susceptible de verse, él mismo, al través de esa mirada.

Queda abierta la posibilidad de un tercer nivel en la comprensión del otro. Sería el reconocimiento del otro a la vez en su igualdad y en su diversidad. Reconocerlo en el sentido que él mismo dé a su mundo. Este nivel nunca fue franqueado. Sin embargo hubo quiénes lo vislumbraron, para retroceder en seguida. El primero y más notable fue Fray Bernardino de Sahagún. Él abrió una ventana y se encontró con la mirada ajena, pero no pudo verse a sí mismo en esa mirada.

Sahagún es el primero en escuchar con toda atención al indio, en darle sistemáticamente la palabra. Llama a los ancianos que guardaban el recuerdo de su cultura, les pide que expresen en sus propias pinturas, tal como lo hacían antes de la conquista, sus creencias sobre su mundo. Reúne luego a sus mejores discípulos indios para que ellos, transcriban en náhuatl las pinturas interpretadas por los ancianos. Durante más de cuarenta años de intenso trabajo reúne testimonios inapreciables sobre todos los aspectos de la cultura azteca, donde se oye la voz directa, sin intermediarios, del otro. Él mismo escribe en la lengua del vencido y dedica años enteros a dialogar con sus interlocutores indios, para entender y descubrir su mundo. Por fin el otro tiene la palabra, su palabra. Es el cristiano quien escucha.

¿Y cuál es el mundo que revelan las palabras del otro? Pintan una civilización elevada, perfectamente adaptada a sus condiciones y necesidades. Sahagún describe la fuerza que construye y nutre esa sociedad: una educación ascética y rigurosa, capaz de domeñar las inclinaciones naturales y edificar una república virtuosa. Ella descansaba, sobre todo, en el cultivo de una virtud: la fortaleza, “la que

entre ellos era más estimada que ninguna otra virtud y por la que subían al último grado del valer".¹ El rigor de sus castigos, la austeridad de su vida, la disciplina y frugalidad que en todo se imponían, su laboriosidad diligente, les permitió —escucha Sahagún— mantener un régimen social adecuado que contrarrestara sus inclinaciones. Sólo así lograron levantar una gran civilización. "Era esta manera de regir —comenta— muy conforme a la filosofía natural y moral, porque la templanza y abundancia de esta tierra, y las constelaciones que en ella reinan, ayudan mucho a la naturaleza humana para ser viciosa y ociosa y muy dada a los vicios sensuales, y la filosofía moral enseñó por experiencia a estos naturales, que para vivir moral y virtuosamente, era necesario el rigor, austeridad y ocupaciones continuas, en cosas provechosas a la república".²

Las ideas morales de la sociedad azteca se expresan en preciosos discursos; "donde —dice— hay cosas muy curiosas tocante a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales".³ Los padres enseñaban a sus hijos templanza y humildad, castidad y amor al trabajo, persuadíanles el respeto a sus mayores, la honestidad y el recato en todo su comportamiento. El código moral, basado en la fortaleza y la austeridad, se mantenía en la sociedad gracias a una justicia inflexible y proba, y al ejemplo de una nobleza recta y virtuosa, capaz de presentarse como modelo a todo el pueblo. Fue su república, en opinión de Sahagún, gobierno de sabios y esforzados.

Pero esa moral y policía estaban estrechamente tejidas con su religión. Pues no hubo tal vez pueblo más consagrado a sus dioses. Al tratar de las costumbres e instituciones de la sociedad azteca, la religión aparece en todo momento como una manifestación cultural que permea toda la educación y la moral y les da sentido a los ojos del indio. Ella estaba presente en todas las actividades de la sociedad indígena, articulaba todos sus discursos, daba significación a su comportamiento social. Si la civilización mexicana, en lo social, en lo práctico, se presenta como obra de la razón humana en lucha contra viciosas inclinaciones, ¿cómo podrá Sahagún excluir de ese edificio a uno de sus más fuertes cimientos, la religión?

Al transcribir las palabras del otro, aún en el campo de la religión que el misionero está avocado a destruir, encontramos con-

¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, 1946, I, 13.

² *Op. cit.*, II, 242.

³ *Op. cit.*, I, 443.

ceptos de extraordinaria altura. Su máximo dios se reviste de atributos más cercanos al dios del cristianismo que a los paganos. Decían —transcribe Sahagún— que era creador del cielo y de la tierra, todopoderoso, invisible y no palpable, como oscuridad y aire. Estaba en todo lugar y todas las cosas le eran manifiestas y claras. Poder ilimitado tenía el dios “a cuya voluntad obedecen todas las cosas, de cuya disposición pende el régimen de todo el orbe, a quien todo está sujeto”.⁴ No sólo era fuente de todo poder sino también liberalidad y bondad sumas. “¡Oh señor nuestro —le rezaban— en cuyo poder está dar todo contento y refrigerio, dulcedumbre, suavidad, riqueza y prosperidad, porque vos sólo sois el señor de todos los bienes!”.⁵ Pensaban que los designios de Dios son ocultos y concebían a la divinidad como un ser autónomo por antonomasia, como libertad absoluta.

A pesar de su distinto espíritu y de algunas ideas que debieron parecer a un católico grandes errores, a pesar sobre todo de sus prácticas crueles, como los sacrificios humanos y la antropofagia ritual, la moral y la religión indígena presentan una elevada figura, sublime a ratos, que debería asombrar incluso al más ortodoxo franciscano. El otro ha hablado y lo que oímos es un mundo fascinante.

La invitación hecha al otro para revelar su propio mundo podría haber llevado a su reconocimiento. Sin embargo, algo detiene a Sahagún para dar ese último paso. Él participa de la interpretación del mundo común a su época, que suministra un paradigma para comprender la historia. La única significación de América le está dada por su papel en la economía divina. Ésta señala como fin de la historia el advenimiento del reino de Cristo y la conversión de todos los pueblos al evangelio. La evangelización de América es el único acto que permite comprender su existencia. Dios había mantenido oculta a América hasta el momento de su descubrimiento. “También se ha sabido por muy cierto -escribe Sahagún- que nuestro Señor Dios (a propósito) ha tenido ocultada esta media parte del mundo hasta nuestros tiempos, que por su divina ordenación ha tenido por bien de manifestarla a la Iglesia Romana Católica”.⁶ ¿Cómo podría admitir entonces que los indios hubieran llegado por sí solos a una forma elevada de religión, comparable en puntos a la cristiana, si habían estado ocultos a la revelación y a la gracia? Tendría Sahagún que admitir que, después de todo, no andaban tan

⁴ *Op. cit.*, 1, 447.

⁵ *Op. cit.*, 1, 452.

⁶ *Op. cit.*, 1, 13.

extraviados. ¿Qué sentido tendría entonces la presencia europea en América? ¿Qué sentido la evangelización? ¿Y la vida misma de Sahagún y de sus hermanos?

No. Sahagún puede admitir el discurso del otro hasta un límite: hasta el momento en que niega la creencia básica que otorga sentido a su propia vida y a la presencia de la cristiandad en América. No puede negar lo que el otro le muestra, pero tampoco puede negar su propia interpretación del mundo, que lo constituye. Tiene entonces que conjurar la visión del mundo que el otro le presenta para incardinarla en la propia. Su solución es un desdoblamiento.

Los que a los ojos del indio parecían dioses, eran en realidad demonios. Al punto de vista del otro se opone un criterio de verdad que le es ajeno. “La verdadera lumbre para conocer al verdadero Dios —argumenta Sahagún— y a los dioses falsos y engañosos consiste en la inteligencia de la divina Escritura”.⁷ No nos extrañemos pues que deduzca la malignidad de la religión ajena de los textos sagrados, más que de la observación directa. El silogismo reemplaza ahora la experiencia. “Por relación de la divina Escritura sabemos que no hay, ni puede haber más Dios que uno... Síguese de aquí claramente que Huitzilopochtli no es dios, ni tampoco Tlaloc, ni tampoco...”.⁸ El mundo indígena aparecerá entonces como antípoda del cristiano. Mientras en éste se da cumplimiento a la Escritura, en aquel se la niega. Pueblo en pecado será el indígena, pueblo redimido por la gracia el cristiano, reino de Satán aquél, de Cristo éste. Así Tezcatlipoca, ese gran dios que presentaba atributos tan elevados era... Lucifer enmascarado.

“Ese [Tezcatlipoca] —proclama Sahagún a los indígenas— es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentiras ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados”.⁹ Todos los objetos de la religión del indio adquieren entonces una doble cara: en la mente del indígena aparecen Tezcatlipoca y Huitzilopochtli como divinos, ornados de sublimes atributos, pero ¿lo eran *de hecho*? La ley dictada por el verdadero Dios nos dice, por el contrario, que eran demonios. Lo santo según la intención se convierte en nefando. Ya no se reviste ahora el dios con los significados que el indio le otorga sino con los trazos que el católico revela en su faz. Se dobla el mismo objeto, se establece una distinción entre el objeto intencio-

⁷ *Op. cit.* 78.

⁸ *Ibid.*, I, 78.

⁹ *Op. cit.*

nal de la creencia del indio y ese mismo objeto como realidad exterior a él, ante los ojos del cristianismo. Pero ambas facetas no pueden ser reales. Sahagún, con tal de salvar su propia figura del mundo, declarará apariencia la del indio y realidad la que la Escritura revela. Así podrá nuestro misionero reconocer la belleza y elevación de las preces del indio, sin dejar de pensar en su radical engaño. Con su actitud, deja a salvo la intención del otro y el valor, a sus ojos, de su mundo, pero a la vez condena su verdadero ser.

Sahagún ha querido escuchar al otro sujeto, pero cuando las visiones de ambos entran en choque, sólo un criterio, el del evangelizador, puede por principio revelar la realidad, el otro sólo puede ser ilusorio. El verdadero ser de la cultura ajena no es el que sus propios sujetos le otorguen sino el que revela una mirada distinta.

Al dejar que el otro revele su propio mundo, Sahagún se ha enfrentado a una contradicción insalvable. El mundo ajeno, tal como él lo interpreta, pone en cuestión el único marco en que él puede comprenderlo. No puede pues aceptarlo, debe reinterpretarlo para poder integrarlo en su propia visión. No sólo en su interpretación de la religión indígena, también en sus propuestas prácticas se ve claro este movimiento.

La civilización azteca, sostiene Sahagún, estaba adaptada a las inclinaciones naturales de sus creadores. Por ello alcanzó gran virtud. Los españoles, en cambio destruyeron el regimiento que el indio había laboriosamente edificado, aniquilaron su estructura social e intentaron reemplazarla por otra del todo distinta. Sujetas como estaban sus inclinaciones personales por costumbres, leyes y creencias, al destruirse éstas, los indios cayeron en el vicio, la sensualidad y la pereza. Nadie puede sobrevivir, sin perderse, a la destrucción de su mundo cultural. La superioridad de la educación y regimiento antiguos se prueba en el escaso éxito de la colonización. "Es una vergüenza nuestra —señala Sahagún— que los indios naturales, cuerdos y sabios antiguos, supieron dar remedio a los daños que esta tierra imprime en los que en ella viven, obviando a las cosas naturales con contrarios ejercicios, y nosotros nos vamos al agua abajo de nuestras malas inclinaciones; y cierto que se cria una gente así española como indiana, que es intolerable de regir y pesadísima de salvar".¹⁰

Sahagún propugna, entonces, por regresar a un régimen social análogo al azteca, dentro de formas de educación e instituciones que pudieran ser equivalentes en el cristianismo. "Si aquella mane-

¹⁰ *Ibid.* 83.

ra de regir —sostiene— no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas, paréceme que era muy buena; y si limpiada de todo lo idolátrico que tenía, y haciéndola del todo cristiana, se introdujere en esta república indiana y española, cierto sería gran bien, y sería causa de librar así a la una república como a la otra, de grandes males y trabajos a los que las rigen”.¹¹ En su monasterio, Sahagún trató de realizar esa idea, al introducir prácticas semejantes a las que los indios tenían en sus escuelas, el *telpochcalli* y el *calmecac*, traducidas naturalmente a las creencias y usos cristianos. Pero fracasó. El mundo del indio era distinto; al faltarle su propia dimensión religiosa y su propia mentalidad, las nuevas prácticas resultaron vacías e ineficaces. Sahagún comprendió la causa de su fracaso. El régimen antiguo estaba íntimamente ligado al mundo religioso del indio. Su cultura constituía un todo sin fisuras; destruida su religión, tenían que perecer, sin remedio, su educación moral y la práctica de sus virtudes cívicas. Y Sahagún reconoce que la destrucción de toda la cultura indígena era inevitable, una vez que se había decidido erradicar su “idolatría”. Con un dejo de amargura comprueba: “Porque ellos [los españoles] derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros; perdióse todo el regimiento que tenían; necesario fue destruir todas las cosas idolátricas y todos los edificios, y aún las costumbres de la república, que estaban mezcladas con ritos de idolatría, y acompañadas con ceremonias y supersticiones, lo cual había casi en todas las costumbres que tenía la república con que se regía, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo, y ponerles en otra manera de policía, de modo que no tuvieses ningún resabio de cosas de idolatría”.¹² Tratar de retener una parte del mundo del otro sin aceptar el todo era imposible. De allí el fracaso del intento de Sahagún. ¿Qué ha pasado?

La figura del mundo tiene una función vital, no sólo teórica sino práctica. Supone una elección de sentido y valor últimos. Negarla, para Sahagún, sería anular su propia identidad, como europeo, como cristiano, sería renunciar al proyecto global que presta sentido a su vida. Sería, por otra parte, quedarse vacío e inerte ante la mirada ajena; tendría entonces que verse como el otro lo ve, correría el riesgo de ser dominado por él. Tiene entonces que interpretar su

¹¹ *Ibid.*, I, 83.

¹² *Op. cit.*, II, 243.

propio mundo como real, y como ilusoria la visión ajena. Lo cual equivale, después de intentar descubrir al otro como sujeto, a negarlo y sujetarlo a nosotros, es decir, a dominarlo.

La figura del mundo no puede ser negada en la medida en que nos protege de ser dominados por el otro y asegura nuestro dominio sobre él. Esta función es paladina en conquistadores y juristas, como Cortés, Fernández de Oviedo o Sepúlveda, quiénes sostienen el derecho de España de someter a los indios. El otro sólo puede ser comprendido en cuanto se le niega su papel de sujeto y se reduce a un objeto determinado por las categorías del europeo. Puede entonces ser dominado. Pareciera que en Las Casas y Sahagún, al abrirse al indio como sujeto de su propio mundo, al concederle derechos iguales y al escucharlo, desapareciera esa actitud de dominio. De hecho, Las Casas impugna con denuedo la dominación política de los españoles sobre las Indias y su derecho a conquistarlas. Frente al discurso ideológico de conquistadores y cronistas al servicio de la Corona, su lenguaje es disruptivo, es visto por todos como subversión e incluso traición a los intereses de España. Aunque con menos acritud, la obra de Sahagún también es percibida como peligrosa para la empresa colonizadora, tanto por la Corona como por la jerarquía eclesiástica. La difusión del punto de vista de los indios sobre su mundo, de sus creencias y aún de su lengua es considerada subversiva. Un decreto de Felipe II, de 1577, prohíbe expresamente conocer y, con mayor razón, difundir la obra de Sahagún. De hecho, ésta quedará inédita durante toda la época colonial y sólo se publicará, parcialmente, en el siglo XIX. Nada más peligroso que concederle la palabra al otro cuando se quiere dominarlo.

Sin embargo, aún estos autores subversivos frente al colonizador, no pueden librarse, frente al otro, de una inconsciente voluntad de dominio. Las Casas acepta al indio como su igual y le concede los derechos que la ley de Gentes concede a todo hombre. Pero no reconoce plenamente su diferencia, por no poder concebir otro paradigma de interpretación del mundo que el suyo. Sahagún por lo contrario, escucha, comprende la diferencia del mundo del indio, pero no puede concederle igual validez que al suyo. En ambos, la propia figura del mundo es irrebasable. El intercambio con el otro sujeto solo puede conducir a reafirmarla. La discusión se realiza, desde el inicio, en los límites que señala un sólo paradigma, el del europeo, y éste jamás podrá concebir que el resultado del diálogo fuera ponerlo en cuestión. Sólo el colonizado puede "convertirse", nunca el colonizador. Cuando percibe ese riesgo, como en Sahagún, tiene de inmediato que ponerle un límite. De lo contra-

rio, pondría en peligro su identidad. ¿No hay aquí una actitud inconsciente de dominio, previa a cualquier intercambio con el otro?

El estudio de la obra de Las Casas y de Sahagún puede iluminar los límites en el descubrimiento y reconocimiento de otro sujeto. Justamente porque sus obras impugnaban la dominación a que el otro estaba sometido, justamente porque sus vidas fueron ejemplos de la voluntad de apertura hacia él, su fracaso en reconocerlo cabalmente es más significativo. No puede atribuirse a mala fe ni a intereses egoístas, debe tener un origen más profundo: la imposibilidad de poner en cuestión una creencia básica que asegura una función vital: afirmarse a sí mismo como dominador y protegerse del dominio del otro. Esa es una función ideológica. Lo que hemos llamado "figura del mundo" es el último reducto ideológico que impide el reconocimiento cabal del otro, como igual a la vez que diferente.

Si Las Casas y Sahagún señalan un límite en la aceptación del otro, ¿sería posible superarlo? Sólo sería factible sobre el supuesto de otra figura del mundo radicalmente distinta a la de ellos y de todos los hombres de su época. Sólo sería posible si partiéramos de una creencia básica que aceptara, por principio, que la razón no es una sino plural, que la verdad y el sentido no se descubren desde un punto de vista privilegiado sino pueden ser accesibles a otros infinitos, que el mundo puede comprenderse a partir de diferentes paradigmas. Para ello habría que aceptar una realidad esencialmente plural, tanto por las distintas maneras de "configurarse" ante el hombre, como por los diferentes valores que le otorgan sentido. Habría que romper con la idea, propia de toda la historia europea, de que el mundo histórico tiene un centro. En un mundo plural, cualquier sujeto es el centro.

Sólo una figura del mundo que admita la pluralidad de la razón y del sentido, puede comprender la igualdad a la vez que la diversidad de los sujetos. Reconocer la validez de lo igual y diverso a nosotros es renunciar a toda idea previa de dominio, es perder el miedo a descubrirnos, iguales y diversos, en la mirada del otro. ¿Es esto posible? No lo sé. Y, sin embargo, sólo ese paso permitiría conjurar para siempre el peligro de la destrucción del hombre por el hombre, sólo ese cambio permitiría elevar a un nivel superior la historia humana.

LOS MANUSCRITOS DE TLATELOLCO Y MÉXICO Y EL CÓDICE FLORENTINO

CHARLES E. DIBBLE

En el prólogo del segundo Libro de la *Historia* Sahagún escribe

Habiendo hecho lo dicho en el Tlatelolco, vine a morar a San Francisco de México con todas mis escrituras, donde por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas estas mis escrituras, y las torné a enmendar y las dividí por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos y algunos libros por capítulos y párrafos.¹

Estos tres años corresponden a los años de 1566 a 1569. En aquel entonces todos sus manuscritos sufrieron varios sucesivos ordenamientos. Jiménez Moreno,² Nicolau d'Olwer,³ y Nicolau d'Olwer and Cline⁴ han hecho estudios de los sucesivos ordenamientos de los manuscritos en los *Códices Matritenses*.⁵ Más recientemente John Glass ha publicado una revisión y amplificación de los estudios anteriores.

Basándose en el hecho de que Sahagún mismo escribió los títulos de los libros y de los capítulos y las anotaciones en náhuatl y castellano, Glass reconoce ocho ordenamientos.⁶ El primero consta de los cinco capítulos de los "Primeros Memoriales" y el octavo ordenamiento corresponde a los doce Libros del *Códice Florentino*.

En el prólogo del Libro I Sahagún escribe: "Estos doce libros, con el arte y vocabulario apéndice, se acabaron de sacar en blanco este año de mil quinientos y sesenta y nueve".⁷ Los estudios moder-

¹ Bernardino de Sahagún, 1956, v. 1, p. 106.

² Wigberto Jiménez Moreno, 1938, p. 28-42.

³ Luis Nicolau d'Olwer, 1952, p. 51-87.

⁴ Luis Nicolau d'Olwer y Howard F. Cline, 1973, v. 13, pt. 2, p. 186-202.

⁵ Los manuscritos matritenses constan de los siguientes apartados: 1. Primeros Memoriales. 2. Segundos Memoriales (o primer manuscrito de Tlatelolco). 3. Memoriales con Escolios. 4. Manuscrito de Tlatelolco o Memoriales a tres columnas y 5. Memoriales en castellano. *Vid.* Bernardino de Sahagún, 1964, p. xvi.

⁶ John B. Glass, 1978, p. 11.

⁷ Sahagún, 1956, v. 1, p. 28.

nos de la *Historia* se refieren a este manuscrito, ya perdido, como el "Manuscrito de 1569".⁸ Puesto que no disponemos del "Manuscrito de 1569", un estudio comparativo se ha de hacer con el *Códice Florentino*.

Fijándonos en las añadiduras en la letra de Sahagún, nos interesa averiguar hasta que punto hayan llegado sus anotaciones a formar parte del texto español en el *Códice Florentino*. Siendo la escritura de la mano temblorosa de Sahagún es verosímil creer que representa su traducción e interpretación del texto náhuatl.

LIBRO I

En el margen izquierdo de los "Memoriales en tres columnas", Sahagún fija la secuencia de 24 capítulos del Libro I (*vid.* Tabla I). El texto náhuatl ocupa la parte céntrica del folio con excepción del capítulo 23 (Tlaçulteutl) y el capítulo 24 (Adagios).⁹ Después por medio de añadiduras escritas en el margen derecho y con números arábigos, Sahagún ordenó el libro de nuevo (*vid.* Tabla I). Se lee en su letra: "El primero capítulo es de los dioses que adorava esta gente mexicana".¹⁰ Consiste este capítulo en cinco párrafos. Síguese en folio 35r "Capítulo segundo de las principales diosas q̄ adoravan estos naturales".¹¹ Este segundo capítulo consiste en dieciséis párrafos.¹² Tezcatzoncatl, Amimitl y Atlaua y Adagios carecen de numeración. El *Códice Florentino* contiene 22 de los 24 capítulos habiendo suprimido Amimitl y Atlaua y los Adagios. En nuestra revisión del Libro I del *Florentino*, hemos añadido Amimitl y Atlaua del texto náhuatl en los "Memoriales en tres columnas" y los Adagios de los "Memoriales complementarios".¹³

Al confrontar la escritura de Sahagún en los "Memoriales en tres columnas" con su correspondiente capítulo del Libro I en el *Códice Florentino*, se nota bastante semejanza. Por lo general el tema

⁸ Joaquín García Icazbalceta, 1954, p. 351; Wigberto Jiménez Moreno, 1938, p. 37-38; John B. Glass, 1978, p. 14-15.

⁹ Estos dos capítulos, los folios 49-52 del Manuscrito del Real Palacio, han sido llamados "Memoriales complementarios", "Primer manuscrito de Tlatelolco" y "Segundos memoriales". *Vid.*

¹⁰ Sahagún, 1964, v. 1, p. 14.

¹¹ *Ibidem*, p. 16.

¹² Glass, 1978, p. 17, ha hecho notar que gracias al segundo ordenamiento las deidades guardan el mismo orden que en el *Códice Florentino*. También el segundo ordenamiento sirvió para agrupar las diosas.

¹³ Sahagún, 1950-1982, lib. I, p. 79-84.

coincide con el de su correspondiente capítulo. A veces las palabras de Sahagún corresponden no solamente al título del capítulo sino a datos que aparecen posteriormente dentro del mismo texto. Se citan dos ejemplos:

Letra de Sahagún

Códice Florentino

Capítulo tercero. Este Tezcatlepuca tenían por verdadero dios y que tenía poder y dominio en el cielo y en la tierra, sin principio criador de todas las casas.¹⁴

El tercer capítulo, trata: del dios llamado, tezcatlipoca: el qual generalmente, era tenido por dios: entre estos naturales, desta nueva españa, es otro Júpiter. El dios, llamado tezcatlipuca: era tenido por verdadero dios, y invisible: el qual andaua, en todo lugar: en el cielo, en la tierra y en el infierno.¹⁵

Capítulo quinto. Este quetzalcoatl dezian ser el dios de los vientos, y que tenía cargo de barrer los caminos a los dioses del agua y a las pluvias.¹⁶

El capítulo quinto, trata: del dios que se llama, quetzalcoatl: dios de los vientos.

Este quetzalcoatl, aunque fue hombre, teníanle por dios: y dezian que barria el camino, a los dioses del agua.¹⁷

Hállase en los folios 1 a 24 del *Códice Matritense del Real Palacio* un manuscrito que Paso y Troncoso llamó "Memoriales en español". Consiste de un texto español de los Libros I y V. Se intitula: "Historia uniuersal, de las cosas de la nueva españa: repartida en doze libros, en lengua mexicana, y española. fecha por el muy reuerendo padre fray bernardino de sahagún: frayle de sanct francisco de obseruancia".¹⁸ A pesar del título el texto está escrito enteramente en español. Debe representar los esfuerzos iniciales para proveer una traducción castellana a la *Historia*. Nicolau d'Olwer¹⁹ le atribuye la

¹⁴ Sahagún, 1905-1907, v. 7, fol. 33v.

¹⁵ Sahagún, 1979, v. 1, lib. 1, fol. 1v.

¹⁶ Sahagún, 1905-1907, v. 7, fol. 34v.

¹⁷ Sahagún, 1979, v. 1, lib. 1, fol. 2r.

¹⁸ Sahagún, 1905-1907, v. 7, fol. 1r.

¹⁹ Nicolau d'Olwer, 1952, p. 66.

fecha de 1568, Nicolau d'Olwer and Cline²⁰ 1569-1571 y Gibson and Glass²¹ la de 1570-1575.

Al cotejar el texto del Libro I de "Memoriales en español" con el correspondiente texto en el *Códice Florentino*, se averigua que el ordenamiento de los capítulos concuerdan (*vid.* Tabla I) y que los textos resultan efectivamente idénticos. Los párrafos coinciden, en la manera de deletrear los nombres de los dioses y la puntuación correspondiente.

LIBRO II

El Libro II del *Florentino* consta de un prólogo; las fiestas fijas, capítulo I a 18; las fiestas movibles, capítulo 19; las Ceremonias de los dieciocho meses, capítulos 20 a 37; la fiesta llamada *Uauhquiltamalqualiztli*, capítulo 38; y el Apéndice.

El antecedente de los capítulos 1 a 18 del Libro II del *Florentino* parecen ser los folios 126v a 129r en el *Códice Matritense del Real Palacio*. El último folio se termina con las palabras "fin del segundo libro" más la firma de Sahagún.²² Consiste en un croquis del año ritual, es decir, los nombres de los dieciocho meses rituales, la tabulación de los días de la semana cristiana por medio de las letras a - g. Un texto breve en náhuatl menciona los ritos principales. Se cita un ejemplo del folio 127v:

Tlaxochimaco es el noveno mes de veinte [días]. Tlaxochimaco o Miccailhuitl; los hombres ofrecen flores. Es cuando ofrecen flores a Huitzilopochtli.

Tlaxochimaco. yc chicuhauhtetl metztli. 20. Tlaxochimaco. anoço miccaylhuitl. oquichti moxochimaca. vncā mosochimaca yn vitzilobuchtli.

Para apreciar el impacto de este croquis hay que comparar lo citado tanto con la letra de Sahagún para el mes de *Tlaxochimaco* como con el mes correspondiente en las fiestas fijas.²³

En el año de 1570, debido a la falta de apoyo para su *Historia*, Sahagún preparó un "Breve Compendio" que envió al Papa Pio V en Roma. Este manuscrito guarda relación tanto con el croquis ri-

²⁰ Nicolau d'Olwer y Howard F. Cline, 1973, v. 13, pt. 2, p. 193.

²¹ Charles Gibson y John B. Glass, 1975, v. 15, pt. 4, p. 361.

²² Sahagún, 1905-1907, v. 7, fol. 129r.

²³ Sahagún, 1964, v. 1, p. 29-30; Sahagún, 1956, v. 1, p. 119.

tual ya discutido como con los capítulos 1 a 18 del *Florentino*. Se intitulaba “Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios desta Nueva España usaban en tiempo de su infidelidad”.²⁴ Contena un sumario del Libro I; datos sueltos de los Libros III, IV, VII y IX; el “Prólogo del Segundo Libro”; “Síguese el Kalendario de las fiestas destos naturales” (un sumario de las 18 fiestas); las fiestas movibles y la traducción al español del mes *Toxcatl* de los “Memoriales en tres columnas”.

El sumario de las 18 fiestas carece de texto náhuatl y parece haber sido una sinopsis hecha por Sahagún después de haber consultado el texto náhuatl en “Memoriales en tres columnas”. El texto español en el “Breve Compendio”, con la excepción de unas cuantas variaciones que cita Oliger,²⁵ corresponde al texto español en los capítulos 1 a 18 del *Florentino*. De las fiestas movibles Sahagún escribió:

Otras fiestas tenían mouibles que se hazian por el curso de los veinte signos: los quales hazian vn circulo en dozientos y sesenta días: y por tanto estas fiestas mouibles vn año cayan en vn mes y otro en otro y siempre variauan.²⁶

El texto español de las fiestas movibles, tanto en el “Breve Compendio” como en el capítulo 19 del *Florentino*, proviene del texto náhuatl que se encuentra en el Libro V en los “Memoriales en tres columnas”.²⁷ Ciertos días de un calendario ritual, el *Tonalamatl*, corresponden a los cumpleaños de varios dioses y diosas.²⁸ Utilizando el texto náhuatl del Libro V Sahagún localizó el día, más los datos pertinentes que correspondían a cada deidad. Señaló los textos con el signo de la cruz y los números 1 a 17. (*vid. Códice Matritense del Real Palacio* ff. 192-233).

Se cita un ejemplo para comprobar que el texto español de las fiestas movibles, capítulo 19 del Libro II del *Florentino*, se deriva últimamente del texto náhuatl del Libro V en los “Memoriales en tres columnas”. Dentro del texto náhuatl del segundo trecenario (*ce ocelotl*) se lee lo siguiente:

²⁴ Livarius Oliger (ed.); 1942, p. 28.

²⁵ *Ibidem*, p. 40-61.

²⁶ Sahagún, 1979, v. 1, lib. II, fol. 12r.

²⁷ El Libro V en “Memoriales en tres columnas” viene a ser el Libro IV en el *Códice Florentino*.

²⁸ Charles E. Dibble, 1982, p. 93-101.

En aquel entonces fue cuando reinó [el día] Cuatro Ollin. Mataban codornices, ofrecían incienso frente al imagen del sol. Le pusieron el llamado *cueçaltonameyotl*, y al medio día mataban cautivos, los cautivos fueron muertos... En aquel entonces fue cuando se juntaron de todas partes, nadie se quedó, nadie hizo otra cosa. Toda persona, los hombres, las mujeres, los niños cortaban las orejas, se sangraban. Se decía que así se recreaba el sol.

Yn iquac hin moquetzaya naolin. tlacotonoya, tlenamacaya yn ixpan yxiptla tonatiuh. quitlaliaya ytoca cueçaltonameyotl. Aun ÿ nepantla tonatiuh miquia mictiloya ÿ mamalti... yn iqua quin. yn vncā hin cenvetzi. ypanoca. ayac mocava. ayac ixcavi. vel muchi tlacatl yn oq'chtli yn civatl. ym piltzintli monacaztequia miçoya mitoaya ic yzcaltilo ÿ tonatiuh.²⁹

El texto citado arriba debe compararse con la primera fiesta móvil en el *Códice Florentino* (Libro II, folio 12r);

La primera fiesta mouible se celebraua: a honrra del sol en el signo que se llama ce ocelutl, en la quarta casa que se llama naolin: en esta fiesta ofrecian a la ymagen del sol codornizes y incensauan: y en el medio matauā captiuos delante della a honrra del sol. En este mesmo día se sangrauan todos de las orejas chicos y grâdes a hõrra del sol y le ofrecian aquella sangre.

El Libro II del *Florentino* debe haber empezado con los dieciocho meses rituales y así en primer lugar ocurrió. Después la inserción de los capítulos 1 a 19 al principio provocó un cambio y los meses rituales llegaron a ser los capítulos 20 a 37. Resultaron algunos cambios en la numeración de los folios, en los textos español y náhuatl. Glass ha hecho una investigación minuciosa de estos cambios.³⁰

En los "Memoriales en tres columnas", entre el folio 52 y 53 hay restos de dos folios cortados.³¹ Los folios 123, 124 y 125 fueron cortados de su primitiva colocación hacia el fin del Libro II, y puestos entre los folios 53 y 54.³² Resulta que, partiendo del capítulo 36 del *Códice Florentino* y del capítulo 17 de los "Memoriales en tres columnas", la integración de los capítulos varía.³³ El capítulo 37 del

²⁹ Sahagún, 1905-1907, v. 7, fol. 192r.

³⁰ Glass, 1978, p. 18-19.

³¹ Sahagún, 1964, v. 1, p. 22.

³² *Ibidem*, p. 23-24, n. 3, p. 38, n. 39, 40.

³³ Otra interpretación del ordenamiento de estos textos aparece en Eduard Seler, 1927, p. 230-248.

Florentino viene a corresponder a los capítulos 18, 19 y 20 (*vid.* Tabla II). Los dos folios cortados que faltan, quizá suplirían el título del capítulo 21 y sustituirían el texto desaparecido, texto que tenemos gracias al *Códice Florentino* (*vid.* Tabla II).

Al comparar la escritura de Sahagún con los capítulos correspondientes en el *Florentino* aparecen diferencias y semejanzas. Lo distintivo es el hecho de que lo escrito por Sahagún siempre de la fecha, para cada fiesta según el calendario cristiano. En términos generales lo escrito por Sahagún coincide con el tema de su correspondiente capítulo en el Libro II. Sin embargo, el texto de Sahagún se relaciona más en detalle con las fiestas fijas (capítulos 1 a 18) y a los capítulos correspondientes en el "Breve Compendio". Se citan dos ejemplos:

Letra de Sahagún

Códice Florentino

Capo 7º de la 7ª fiesta. Esta fiesta caya primero de Junio haziase a honrra de la diosa de la sal que se llamava uixonciuatl en ella mataban algunos captivos y una muger la qual era ymagen de la dicha diosa.³⁴

Al septimo mes llamauan Tecuilhuitontli: En el primero dia deste mes: hazian fiesta a la diosa de la sal que llamauan Vixtocioatl: diziã que era hermana mayor, de los dioses tlaloques: matauan a honrra desta diosa vna muger compuesta con los ornamētos que pintauã a la misma diosa.³⁵

Capi 10 de la 10 fiesta. Esta fiesta se hazia postrero día de Julio a honrra del dios del fuego que se llamava xiuhtecutli, donde por su honrra echavan en un gran fuego muchos captivos vivos atados pies y manos no todos juntos sino cada uno por si y antes que acabase de morir le sacavan y le sacavan el coraçon y le ofrecian al dios del fuego y a dicho otro bulcan.³⁶

Al decimo mes llamauan Xocotl Vetzi: En el primero dia deste mes, haziã fiesta al dios del fuego llamado xiuhtecutli o Iscaçauhqui: en esta fiesta echauã en el fuego viuos muchos esclauos, atados de pies y manos, y antes que acabasen de morir, los sacauã arrastrando del fuego para sacar el coraçon delante la ymagen deste dios.³⁷

³⁴ Sahagún, 1964, v. 1, p. 28.

³⁵ Sahagún, 1979, v. 1, lib. II, fol. 6r.

³⁶ Sahagún 1964, v. 1, p. 30.

³⁷ Sahagún, 1979, v. 1, lib. II, fol. 7v.

LIBRO III

En los "Memoriales en tres columnas" el Libro III consta de 27 capítulos. Los primeros tres capítulos tratan de los tres lugares (Mictlan, Tlalocan y Tonatiuh ichan) a donde iban los difuntos. La presencia de estos tres capítulos al principio del Libro explica el título que dio Sahagún al Libro: "libro tercero en que se trata de los lugares donde yvan las animas de los defuntos y de la[s]jesequias que los hazian y de las historias de algunos dioses".³⁸

En el *Códice Florentino* el orden de los capítulos varía notablemente. Los capítulos 1 a 3 vienen a formar los primeros capítulos de un Apéndice. se entiende el porqué de este cambio. Así resulta un Libro III que trata de los dioses más un Apéndice que trata del hombre y sus afinidades con los dioses. Los capítulos 4 y 5 vienen a formar el primer párrafo del capítulo 1 del *Florentino*. Los capítulos 6, 7 y 8 corresponden a los párrafos 2, 3 y 4 del capítulo 1 del *Florentino* (*vid.* Tabla III).

TABLA III

Correlación de los manuscritos
Matritenses y *Florentino*. Libro III

<i>Memoriales en Tres columnas</i>	<i>Códice Florentino</i>
Capítulos 1 a 3	Capítulos 1 a 3 Apéndice
Capítulo 4	Capítulo 1 #1
Capítulo 5	
Capítulo 6	Párrafo #2
Capítulo 7	Párrafo #3
Capítulo 8	Párrafo #4
Capítulo 9 a 21	Capítulos 2 a 14
Capítulos 22 a 27	Capítulos 4 a 9 Apéndice

En el margen izquierdo Sahagún escribió el título o sumario de cada capítulo. Como se ve en la Tabla III, la numeración de los capítulos en los dos manuscritos no corresponden. Sin embargo, 21 de los 27 títulos escritos por Sahagún coinciden con sus correspondientes títulos en el *Códice Florentino*. El hecho de que la letra de Sahagún corresponde al texto español en el *Códice Florentino* hace surgir la

³⁸ Sahagún, 1964, v. 1, p. 41.

probabilidad de que, por lo que toca a los títulos, el texto español del *Florentino* proviniera de lo escrito por Sahagún, y a su turno, el texto náhuatl resultara ser una traducción del texto español. Para verificarlo debemos repasar las varias etapas en la elaboración de la *Historia*.

Después de su estancia en el pueblo de Tepepulco Sahagún fue transferido a Tlatelolco donde reunió al gobernador y a los alcaldes, y ellos entonces le

Señalaron hasta ocho o diez principales, escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas, con los quales y con cuatro o cinco colegiales todos trilingües, por espacio de un año y algo más, encerrados en el Colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco truje escrito, y todo se tornó a escribir de nuevo, de ruin letra porque se escribió con mucha prisa.³⁹

Cuando Sahagún vino a habitar en el Convento de San Francisco en México por espacio de tres años pasó y repasó sus escrituras. Nos informa que él, a solas, “las dividí por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos y algunos libros por capítulos y párrafos”.⁴⁰

Por lo citado es obvio que los principales, los colegiales, los escribanos de Tlatelolco enmendaron, declararon, añadieron y anotaron el texto náhuatl y que todo se tornó a escribir de nuevo. En efecto lo escrito en la etapa de Tlatelolco representa lo que Miguel León-Portilla ha designado como “Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, textos de los informantes de Sahagún”.⁴¹ Al repasar todos los Libros del “Manuscrito de Tlatelolco” se verá que, por lo general, el texto náhuatl es un texto corrido, con líneas apretadas. Los espacios son pocos y minúsculos, los márgenes superiores e inferiores escasos o inexistentes, los folios llenos.

Al trasladarse a San Francisco de México, Sahagún a solas dividió el texto náhuatl por libros, capítulos y párrafos. Siendo el texto náhuatl sumamente apretado realizó las divisiones de los capítulos con líneas (*vid. Códice Matritense del Real Palacio, ff. 218v. 228v y 235v*) o con el signo de párrafo. En seguida leyó, consultó o repasó el texto náhuatl de cada capítulo y en el margen, a la cabeza del capítulo, escribió en español un título o una sinopsis del capítulo. En un manuscrito posterior, o quizá en el *Códice Florentino*, Sahagún o sus gramáticos colegiales tradujeron lo escrito por Sahagún en náhuatl.

³⁹ Sahagún, 1956, v. 1, p. 106.

⁴⁰ *Loc. cit.*

⁴¹ Miguel León-Portilla, 1958, p. 19

Estas traducciones sirvieron como títulos que por primera vez formaron parte de la columna del texto náhuatl.

Tenemos confirmación de que Sahagún manejaba el manuscrito del *Códice Florentino*. Su firma se encuentra en el Libro IV y su letra aparece en los Libros VIII, IX y X. Podemos postular con confianza que, bajo la supervisión de Sahagún los escribanos transcribieron el texto náhuatl de los Libros I a VI y VIII a XI del "Manuscrito de Tlatelolco" u otros manuscritos desconocidos. En el curso de la transcripción acomodaron la traducción al náhuatl de los párrafos titulares que escribió Sahagún. Ya completa la columna del texto náhuatl añadieron la versión al español, las ilustraciones y los motivos ornamentales en la columna izquierda.

Tal vez con anticipación a la versión al español, Sahagún estudió varios capítulos con más detalle. Por medio de una serie de anotaciones en el margen tradujo un trozo del texto o hizo una versión truncada. Resulta una reseña del contenido del capítulo. El capítulo 10 del Libro III ilustra el procedimiento (capítulo 3 en el *Florentino*):

<i>"Memoriales en Tres Columnas"</i>	Letra de Sahagún	<i>Códice Florentino</i>
Vel itech quiztica, in quetzalcouatl, in ixquich ȳ toltécayotl, yn nemachtli yoã onicaca ychalchihcal, yoã yteocuitlactal, yoã ytapachcal, yoã yteccizcal...	de la prosperidad y riquezas de quetzalcoatl	y estas artes todas ouieron origen, del dicho quetzalcoatl. I tenia vnas casas, hechas de piedras verdes preciosas, que se llaman chalchihuites: y otras casas hechas de plata: y más otras casas...
Auh yn imaceualuan ȳ tolteca hacã yn ueca quichiuaya, vel iciuhca acitietzia yn capã uia. Auh ynic cenca totocaya motocayotiaya tlanquacemilhuime. Auh onca centetl tepetl motocacayotia tzatzitepetl, no çã niuh mitoa yn axca, quil oncan moquetzaya yn tecnovotl...	de la manera de la gente de tula quando vivia quetzalcoatl del cero o monte que bozeava que agora se llama tzatzitepetl	I los vasallos, que tenia erã muy ligeros, para andar. y llegar a donde ellos querían yr: y se llamauan tlaquacemilhuime...y ay vna sierra, que se llama, tzatzitepetl, hasta agora assi se nombra en donde pregonaua, vn pregonero...

Auh yoā uel mocuilto-nouaya, hatlaçotli catca yn qualoni yn ixquich yn tonacayotl...

Auh yoā no ompa mochiuaya yn tlapapal ychcatl, y chichiltic, yn coztic yn tlaztaleualtic, yn camopaltic, xoxotec, matlaltic, quilpaltic vitztecoltic, camiltic, mouitic, xochipaltic...

Auh yxquich nenca y tlaçotototl, y xiuhtototl, yn quetzaltototl y çaquā, y tlahquechol, yoā y ye ixquich nepapātototl y cenca uel tlatoua yn uel tepac yc cuicah...

yoā yn yehuatl yn quetzalcouatl no tlamaceuaya quiçoya yn itlaniz ynic quezuiaya yn uitztli, ...

yeuatl quitlayeyeh-caluiaya yn tletlenama-caque, yoā y tlamacazque, ynemiliz yn quetzalcouatl, yn quimonemiliztiaya, yn tlamacazque, Tollan tlanitiliztli ynic otlamanitiloya, ynic otlamanca y nican mexico.⁴²

de la fertilidad de aquella provincia y de la abundancia y grandeza de los frutos que produzia del algodón que allí se criava colorado amarillo verde y de todas colores

de las aves de hermosas y ricas plumas y de dulces cantos que allí se criavan

de la penitencia que hacia quetzalcoatl

deste se toma la manera de hazer penitencia en toda esta tierra.⁴³

I mas dizen, que era muy rico, y que tenia todo, quanto era menester, y necessario, de comer, y beuer: ...

I que sembrauan y cogian algodón, de todas colores: que son colorado y, encarnado, y amarillo, y morado, blanquecino, y verde y açul, y prieto y pardo, naranjado, y leonado...

se criauan muchos, y diuersos generos de aues, de pluma rica, y colores, diuersas, que se llaman xiuhtototl, y quetzaltototl, y çaquan, y tlahquechol y otras aues que cantauan dulce, y suauemente...

el dicho quetzalcoatl, hazia penitencia, punçando sus piernas, y sacando la sangre, con que manchaua, y ensangrentaua las puntas de maguey: ...

I esta costumbre, y orden, tomaron los sacerdotes, y ministros, de los ydolos mexicanos, como el dicho quetzalcoatl, lo vsaua: y hazia en el dicho pueblo de tulla.⁴⁴

⁴² Sahagún, 1905-1907, v. 7, fol. 139r.-140r.

⁴³ Sahagún, 1964, v. 1, p. 43.

⁴⁴ Sahagún, 1979, v. 1, lib. III, fol. 9 r.-10r.

LIBRO IV (VII)

El Libro IV de los “Memoriales en tres columnas” corresponde al Libro VII en el *Código Florentino*. Respecto a los capítulos 1 a 5 del Libro IV se conservan dos series de textos. Tienen el mismo contenido respectivamente los folios 178 a 183 del “Manuscrito en tres columnas” y los folios 160 a 170 de los “Memoriales con escolios”. De los dos textos Ballesteros Gaibrois observa lo siguiente:

En los *Códices Matritenses de la Historia de las Cosas de la Nueva España* puede observarse como inició fray Bernardino la explicación de algunos vocablos junto a su traducción. Así, en el Manuscrito que se conserva en la Biblioteca del Real Palacio hay una serie de folios (que van del 160 a 170) escritos a tres columnas. El texto náhuatl aparece en la columna central, en la de la izquierda hay una traducción resumida y en la de la derecha, la explicación de los vocablos que están numerados en el texto. Esto es lo que Paso y Troncoso llamó “Memoriales con escolios” y que están escritos en “buena letra”. Los borradores de esta parte aparecen en los folios 178 a 183, escritos en “ruin letra”, y que son los que Paso y Troncoso llamó “Memoriales en tres columnas”. Solamente esta parte se pasó a limpio y al hacerlo se añadieron algunas correcciones.⁴⁵

Ballesteros Gaibrois publica un vocabulario de la lengua náhuatl en base del material aportado en los textos citados.⁴⁶

Según Nicolau d’Olwer el texto de los “Memoriales con escolios” sirvió de original para la copia escrita en “ruin letra”.⁴⁷ Para Gibson y Glass,⁴⁸ Jiménez Moreno⁴⁹ y Ballesteros Gaibrois⁵⁰ lo escrito en “Memoriales con escolios” es una copia limpia del texto en los “Memoriales en tres columnas”.

De hecho Sahagún utilizó los dos textos consecutivamente. Empezando en la primera página de los “Memoriales con escolios” escribió:

“De la manera que esta este quaderno a de ir toda la obra”. Sigue el título: Inic chicome amuxtli ytechpa tlatoa yn tonatiuh, yoan y metztli yoan y cicitlalti yoan y toxiuhmolpia.⁵¹ (El Libro VII trata

⁴⁵ Sahagún, 1964, v. 1, p. 257.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 259-303.

⁴⁷ Nicolau d’Olwer, 1952, p. 57, n. 17.

⁴⁸ Charles Gibson y John B. Glass, 1975, p. 365.

⁴⁹ Jiménez Moreno, 1938, p. 65.

⁵⁰ Sahagún, 1964, v. 1, p. 49.

⁵¹ Sahagún, 1905-1907, v. 6, fol. 160r.

del sol, la luna, las estrellas y la atadura de nuestros años). Sahagún procedió a marcar y numerar los primeros cinco capítulos.

Una vez que llegó a donde termina el texto que forma parte del Libro VII trasladó su labor a los “Memoriales en tres columnas” donde escribió: “hasta aquí esta puesto en el primero quaderno”.⁵² Entonces siguió señalando la división de los capítulos y escribiendo los títulos de los capítulos restantes.

Los títulos de los cinco capítulos “Memoriales con escolios” resultaron sumamente breves, tal vez debido a la falta de un margen en blanco. La misma brevedad ocurre en el *Códice Florentino*. Al seguir en los “Memoriales en tres columnas” Sahagún escribió títulos más extensos y todos ellos corresponden a los títulos en el *Códice Florentino*.

Los textos del Libro IV (VII) sirven para subrayar el sumo cuidado con que Sahagún revisó los textos, tanto el texto náhuatl como el texto español. En los “Memoriales en tres columnas” sus enmiendas incluyen: *teci[vi]tl* (fol. 183v); *ayamo moquetza [cetochtli]* (fol. 185r); *xi[uh]tlatlac* (fol. 189 r). En el Libro VII del *Códice Florentino* encontramos como ejemplos:

I dizese, que [vno] llamado xolotl (fol. 6r); sea [via] de boluer raton (fol. 7r); los niños que en el vientre [estavan] no saliessen sin beços (fol. 7r); y embiauan [por] ella (fol. 19r); nuevos petates: [de manera que] todas las cosas (fol. 20r); estando [cada vna] en el patio (fol. 20v).

LIBRO V (IV)

El Libro V en los “Memoriales en Tres Columnas” corresponde al Libro IV en el *Códice Florentino*. Sahagún nos informa que “pasé y repasé a mis solas estas mis escrituras”.⁵³ Sus anotaciones en el Libro V demuestran que revisó y anotó los capítulos por lo menos dos veces. En primer lugar con números arábigos sobre el margen izquierdo designó el orden y el número de los veinte signos, i. e., “5 El quinto sino se llama ce acatl..”,⁵⁴ “6 El sexto signo se llama ce miquiztle...”⁵⁵ Luego además de sus anotaciones que tratan de la buena o mala fortuna de todos los veinte signos, designó selectos

⁵² Sahagún, 1905-1907, v. 7, fol. 183r.

⁵³ Sahagún, 1956, v. 1, p. 106.

⁵⁴ Sahagún, 1905-1907, v. 7, fol. 202r.

⁵⁵ *Ibidem*, fol. 203v.

días del *Tonalamatl* como: casa indiferente, casa bien afortunada, casa venturosa, casa de larga vida, etc.

Posteriormente Sahagún tachó en parte lo escrito en el margen izquierdo y tornó a escribir los títulos de los capítulos en el margen derecho. Estos títulos corresponden palabra por palabra con los títulos en el *Códice Florentino*.

Una observación importante que debe hacerse es la de que Sahagún repasó y enmendó su propia escritura. Para el capítulo 4 escribió: "algunos signos intermedios deste trezenario eran adversos otros prosperos segun se sigue". "Tachando estas palabras escribió" "Cap. 4 de la segunda casa deste signo que se llama ume tochtli en la qual nacian los borrachos, y de muchas propiedades dellos".⁵⁶ A partir del capítulo séptimo se observa una serie de correcciones en la numeración de los capítulos, todas hechas por Sahagún. Ballesteros Gaibrois documenta la serie de correcciones en la numeración y las sucesivas revisiones del texto.⁵⁷

El Libro V nos permite averiguar cómo los informantes de Sahagún se relacionaron con él, cómo el texto náhuatl influyó la versión española y cómo el texto español determinó la colocación de las ilustraciones.

El *Tonalamatl* se refiere al periodo de 260 días con nombres diferentes, por la combinación de 20 signos con 13 números, de 1 a 13. Cada uno de los veinte signos gobernaba o reinaba trece días. Resulta que el *Tonalamatl* constaba de veinte trecenas. Sahagún lo explica:

El tercer carácter se llama *ce mázatl*, el cual gobernaba por otros trece días. Este signo mázatl tenía la primera casa o día...

La segunda casa o día de este signo llamaba *ome tochtli*... La tercera casa de este signo se llama *yei atl*... La cuarta casa de este signo se llama *nahua itzcuintli*...⁵⁸

La primera casa o día de la trecena reinaba por otros doce días. Sin embargo, cada casa o día de la trecena era de buena o mala fortuna: *ce mazatl* día bueno, *ome tochtli* día malo, *yei atl* día variable, *nahui itzcuintli* día bueno, etc.

⁵⁶ Sahagún, 1964, v. 1, p. 57.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 59-69.

⁵⁸ Sahagún, 1956, v. 1, p. 321-328.

Los informantes de Sahagún, radicados en Tlatelolco, empezaron su exposición del *Tonalamatl* con abundantes datos, con suma eficiencia suplían todo detalle. No sólo informaron acerca de la fortuna del primer día de la trecena sino también añadían amplios datos que correspondían a las demás casas de la trecena. Manifiesta es la copia de información que suplían a la novena trecena llamado *ce coatl*. Los mercaderes, concentrados en Tlatelolco, tenían a este signo y a esta trecena por muy propicia. De hecho, gastaron cinco capítulos (16 a 20) para exponer las ramificaciones de esta trecena.

Una vez completada la trecena de los mercaderes los informantes de Sahagún perdieron su ánimo. Se aburrían de lo que para ellos parecía a una constante e inútil repetición. Al proveer datos para la siguiente trecena, *ce tecpatl*, dijeron:

y 2 quiahuitl, 3 xochitl, 4 cipactli, 5 ehecat, 6 calli, 7 cuetzpalin, 8 coatl, 9 miquiztli, 10 mázatl, 11 tochtli, 12 atl, 13 itzcuintli.

Todos [los días] son como esta dicho en su relato. Allí van todos, allí aparecen todos, allí todos van llevados. Uniforme, en armonía son los relatos, y lo dicho

Auh yn ome quiavtl yoā ey xochitl naui cipactli. v. ecatl vi. calli. vii cuetzpalli viii. coatl. ix. miquiztli. x. maçatl. xi. tochtli. xii. atl xiii. ytzcuintli.

In ixquich in çā much iuhqui yn itlatollo omito. çā much umpa ytztiuh. çā much umpa tlachia, çan much umpa tlavica. çan ye centetl. çan ye centettiuh yn itlatlatollo yn itoloca.⁵⁹

De la décima sexta trecena, *ce cozcaquauhltli* dijeron:

Todos estos días designados son de una misma manera, así como van en orden. No es necesario seguir repitiendo palabras vanas, palabras bien sucias, bien perezosas. Por eso solamente unas pocas palabras del día inicial

In ixquich in çan ie centetl inin tenevaloca, in iuh tecpantiui, aocmo monequi in çā tlatolçolli, çā nen tlatlatolli, in omachcamatzopetziuh, omachtlatziuh tlatolli, tiquitotinemizque ipampa in çaiyo tonalpevallotl achitzitzin tlatolli.⁶⁰

Entonces, partiendo de la novena trecena, los informantes de Sahagún acortaron y abreviaron sus informes. Esto se debe a su entender de que no era menester poner más que la fortuna del primer día puesto que los otros tienen sus calidades según sus números, es

⁵⁹ Sahagún, 1905-1907, v. 7, fol., 224v.

⁶⁰ *Ibidem*, fol. 229v.

decir, según la posición en la trecena.⁶¹ Este cambio de sentido por parte de los informantes resultó en un Libro de alguna manera desproporcionado. Las primeras nueve trecenas componen el sesenta y cuatro por ciento del texto náhuatl, mientras que las once trecenas restantes ocupan el treinta y seis por ciento del texto.

En cuanto a los títulos de los capítulos del Libro V descubrimos que Sahagún escribió títulos excesivamente amplios. Resultan ser más bien resúmenes que títulos. Notable por su extensión son los títulos de los capítulos 22 y 23.

El capítulo 33 del *Códice Florentino* refleja el resultado final de los cambios que hemos documentado. El amplio título que escribió Sahagún en los "Memoriales en tres columnas" repasa el contenido del capítulo. El texto castellano es una breve paráfrasis del náhuatl. Resultan dos columnas en blanco donde el artista acomodó seis ilustraciones.

LIBRO VI (V)

El Libro VI, Libro V en el *Códice Florentino*, resultó sumamente corto, a pesar del apéndice que fue anexado posteriormente. Garibay opina que: "Hay que explicar la brevedad del Libro Quinto por la poca información que adquirió Sahagún, pero más acaso por su meticulosidad y su miedo a comunicar al vulgo lo que, según su juicio, y más según el juicio de otros, debía recatar".⁶² Su opinión parece ser sostenible. Al fin de los agujeros los informantes de Tepepulco escribieron: *Aun oc no cequi yn amo ticmati* "y aún otros que no sabemos".⁶³ En el prólogo al apéndice del Quinto Libro Sahagún dice:

y porque los agujeros, y las abusiones son muy vezinos, pongo este tratado de las abusiones por apendiz deste libro quinto de los agujeros. y en los agujeros no esta todo dicho quãto ay en el vso: ni tampoco en este apendiz están todas las abusiones de que mal vsan: porque siempre van multiplicandose estas cosas que son malas, y muchos allaran ansi del vno, como del otro cosas que no están aquí puestas.⁶⁴

Además, la real cédula de Felipe II de 1577 relativa a la *Historia* de Sahagún manda que "estaréis advertido de no consentir que por

⁶¹ Dibble, 1984, p. 115-122.

⁶² Sahagún, 1956, v. 2, p. 9.

⁶³ Sahagún, 1905-1907, v. 6, fol. 85r.

⁶⁴ Sahagún, 1979, v. 1, lib. V, fol. 14v.

ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían”.⁶⁵

En los “Primeros Memoriales” aparece una lista de los agüeros que posteriormente fueron desarrollados en el *Códice Matritense* y luego en el *Códice Florentino*. La comparación de los tres textos en la Tabla IV hace patente el hecho de que, salvo variantes sin importancia, se ha mantenido el orden de los agüeros tal como aparecen en los “Primeros Memoriales”. Falta el noveno agüero en los “Primeros Memoriales”. El agüero, *texcalli xitinia*, aparece solamente en los “Primeros Memoriales” mientras que el agüero del *chiquimoli* aparece solamente en el *Florentino* y en los “Memoriales en castellano”.

Por lo general el texto náhuatl en los “Primeros Memoriales” guarda semejanza con el texto inicial del capítulo correspondiente en el *Florentino*, Se cita un ejemplo:

Primeros Memoriales

El décimo primero es éste: el zorrillo entraba en la casa de alguno o ahí paría. Se decía que ya moriría el dueño de la casa.	Inc malactlamantli oçe yehoatl yn epatl, yn aca ychan calaquia anoço vncan mopilhoatia motenevaya ye miquiz yn chane. ⁶⁶
---	---

Códice Florentino

También del zorrillo se agoraba cuando entraba en la casa de alguno o ahí paría. Decían que ya moriría el dueño de la casa	No ioan in epatl, netetzauiloia: in iquac aca ichan calaquia anoço vncan mopilhoatia: quitoa, ye miquiz in chane. ⁶⁷
--	---

En los “Memoriales en tres columnas” el texto del Libro VI demuestra como Sahagún procedió a dividir el Libro por capítulos y adjuntar el número y el título a cada capítulo. El escribano llenó siete folios (folios 243 a 249) con el texto corrido y bien apretado. En aquellos lugares donde el escribano había puesto párrafos y sobre el margen izquierdo Sahagún añadió los números y los títulos de los trece capítulos.

⁶⁵ *Códice Franciscano. Siglo XVI*, 1941. p. 249.

⁶⁶ Sahagún, 1905-1907, v. 6, fol. 85r.

⁶⁷ Sahagún, 1979, v. 1, lib. V, fol. 9v.

Una traducción al castellano del Libro VI, ya cambiado al Libro V, forma la segunda parte de los “Memoriales en castellano”. Al co- tejar dicho texto con aquel del *Códice Florentino* se da cuenta de que los dos textos son idénticos. No cabe duda de que el uno es copia del otro. Se encuentran solamente dos ejemplos de omisiones las cuales se citan.

Códice Florentino

El primero aguero destes, es: que quando alguno oya en las mōtañas bramar a alguna bestia fiera, o algun sonido hazia zumbido en los montes, o en los valles: luego tomauan mal aguero: diziendo que significaua algun infortunio, o desastre: ...⁶⁸

Quando de noche, via alguno vnas fantasmas: que ni tienen pies, ni cabeça las quales andan rodando por el suelo, y dando gemitos, como enfermo: las quales sabian, que eran illusiones de tezcatlipuca...⁷⁰

“Memoriales en castellano”

El primero aguero destes, es; que quando alguno oya, en las montañas bramar a alguna bestia fiera, o algun sonido, que parecia vieja que lloraua: el qual bramido, o sonido hazia zumbido en los montes, o en los valles: luego tomavan mal aguero: diziendo que significaua algun infortunio, o desastre:...⁶⁹

Quando de noche via alguno vnas fantasmas que ni tienen pies, ni cabeça: las quales sabian que eran illusiones de tezcatlipuca...⁷¹

En base de las omisiones, la una en el *Florentino*, y otra en los “Memoriales en castellano”, es imposible asignar una prioridad a uno u otro texto. Sin embargo, la evidencia favorece aceptar una fecha anterior para los “Memoriales en castellano”. Nicolau d’Olwer escribe:

Dado que el Libro V corresponde al de nuestras ediciones y que el conjunto de la obra se anuncia en doce libros, la copia que nos ocupa es posterior a la última ordenación del texto hecha en México, y acaso sirvió de borrador a la parte castellana del código de 1569 ... Puede atribuírsele por tanto, la fecha de 1568.⁷²

⁶⁸ *Ibidem*, fol. 1r.

⁶⁹ Sahagún, 1905-1907, v. 7, fol. 20r.

⁷⁰ Sahagún, 1579, v. 1, lib. V, fol. 11v.

⁷¹ Sahagún, 1905-1907, v. 7, fol. 24r.

⁷² Nicolau d’Olwer, 1952, p. 66.

Fijándonos en el texto castellano de los títulos de los capítulos se nota que los textos de los “Memoriales en castellano” y del *Florentino* se derivan el uno del otro mientras que tanto el uno como el otro presentan textos más amplios que los títulos escritos por Sahagún. Ballesteros Gaibrois ofrece una correlación de las tres fuentes.⁷³

Importante en el *Códice Florentino* es la inclusión de un apéndice que habla de las abusiones. Justifica Sahagún el apéndice en los siguientes términos:

Aunque los agujeros y abusiones, parecen ser de vn mismo linaje; pero los agujeros por la mayor parte, atribuyen a las criaturas lo que no ay en ellas, como es dezir, que quando la culebra o comadreja atraviesan por delante de alguno que va camino: dizen que es señal, de que le a de acontecer alguna desgracia, en el camino: y desta manera de agujeros esta dicho en este libro quinto. las abusiones de que en este apendiz se trata, son al reues que tomã en mala parte, las impresiones o influencias que son buenas en las criaturas... y porque los agujeros, y las abusiones son muy vezinos, pongo este tratado de las abusiones por apendiz deste libro quinto de los agujeros.⁷⁴

Sahagún empieza la mayoría de los 37 capítulos del apéndice con las palabras “Otra abusión tenían”. Refleja cierto perjuicio por parte de Sahagún. El correspondiente texto náhuatl, *innetlapoltililiz in nican tlaca* “un desatino de la gente de aquí”, ofrece una palabra más benigna.⁷⁵

En cuanto a la fecha del apéndice, es posterior a la última ordenación del texto hecha en México en 1569. El hecho de que Sahagún no cita el apéndice en el Prólogo del Libro V sugiere que el apéndice podría ser contemporáneo a las “Relaciones” que Sahagún insertó en los Libros X y XI y que llevan la fecha de 1576.

LIBRO VIII

Los folios 2, 3, 4 y 5 con que se inicia el Libro VIII, se encuentran en el *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*. El texto náhuatl ocupa todo el espacio disponible. Constan del “Capítulo 1 de los señores que reynaron en mexico hasta que los españoles vinieron”,⁷⁶

⁷³ Sahagún, 1964, v. 1, p. 211-21

⁷⁴ Sahagún, 1979, v. 1, lib. v, fol.

⁷⁵ *Ibidem*, fol. 16v.

⁷⁶ Sahagún, 1905-1907, v. 8, fol. 1r

y del “Capítulo 2 de los que an gobernado despues que los [es] pañoles reynan”.⁷⁷ el texto náhuatl se refiere únicamente a los señores de México-Tenochtitlan y Tlatelolco.

Llamándolos “Primer manuscrito de Tlatelolco” o “Segundos Memoriales” Jiménez Moreno propone que estos folios representan la primera etapa en la elaboración del texto náhuatl de la *Historia*:

Me ocurre la hipótesis de que en el primer *Manuscrito de Tlatelolco* (al que he llamado *Segundos Memoriales*) ocupara el texto mexicano todo el espacio disponible a causa de no haberse pensado aún en que una traducción o paráfrasis castellana habría de acompañarlo, mientras que en el segundo *Manuscrito de Tlatelolco* había de ir esa versión al lado del texto náhuatl, y como sólo éste hubo de ser escrito, vino a dejarse en blanco el espacio destinado para la traducción española. Más tarde se consideró necesario añadir una explicación de las más importantes voces nahuas, y así nació la idea de disponer la “Historia” en tres columnas...⁷⁸

En los folios 2, 3, y 4v, a continuación del texto náhuatl que trata de los señores de México-Tenochtitlan aparecen anotaciones hechas por Sahagún:

Acamapichtli... Dizen los mexicanos que en tiempo deste señor començo la guerra contra los tepanecas que ellos llaman chichimecas: y que en su tiempo ubo gran hambre que no llovió tres años. y en este tiempo començaron a comer ocuil iztac, axaxaiacatl, coculi, yzcauitli. Mas vozi simila es que en tiempo deste señor ninguna guerra ubo.

Vitzilihuitl... Dizen los mexicanos que en tiempo deste señor ubo gran hambre porque todos los mahizales se elaron y que en su tiempo caio huego del cielo.

Quaquapitzauac ... Esta conquista se atribuien asi los tenuchcas. Chimalpopoca... dizen los tenuchcas que reyno onze años: y que en t[i]empo deste ubo muchas guerras y se conquistaron muchas provincias y que en su tiempo ubo también hambre.

Axayaca... Dizen los tenuchcas que reyno doze años. Estas additiones se tomaron de la relacion que dieron los tenuchcas al canónigo Juan gonçalez en pintura y en escripto.

Auitzotl... Dizen los tenuchcas que no reyno sino quince años y medio.

Quauhtemoc... En tiempo deste se conquisto la ciudad de mixico por los españoles: después de pacificada la tierra don hernando Cortes le llevo consigo a veymulos o a las huegueras y alla de horco, por traydor.⁷⁹

⁷⁷ *Ibidem*, fol. 4.

⁷⁸ Jiménez Moreno, 1938, p. 66, n. 78.

⁷⁹ Sahagún, 1964, v. 1, p. 86-88.

Estas anotaciones no se encuentran ni en el *Códice Florentino* ni en otro manuscrito. Ballesteros Gaibrois nos dice que “completan el contenido del texto náhuatl y a veces hacen referencia a las fuentes de información”.⁸⁰ Son ejemplos del excelente método que empleó Sahagún en la elaboración de la *Historia*. Demuestran como, radicando en México “se enmendo, declaró y añadió” lo que de Tlatelolco traía escrito. Los datos no se deben ni a los informantes ni a los escribanos sino a Sahagún mismo. Merece hacer notar que Sahagún aprovechó datos suplidos por su colega el canónigo Juan González “en pintura y en escrito”.

Disponemos de tres textos en náhuatl que enumeran los señores y gobernadores que reinaron en los centros principales del Valle de México: “Primeros Memoriales”, capítulo 3, párrafo 1 (México-Tenochtitlan, Tetzoco, Uexutla); *Códice de la Academia*, capítulos 1 y 2 (México-Tenochtitlan, Tlatilulco); *Códice Florentino*, capítulos 1 a 4 (México-Tenochtitlan, Tlatilulco, Tezcuco, Vexutla). El texto náhuatl de los capítulos 1 y 2 del *Florentino* equivale al texto náhuatl de los capítulos 1 y 2 del *Códice de la Academia*. El texto náhuatl de los capítulos 3 y 4 del *Florentino* en una copia exacta del texto náhuatl que se encuentra en los “Primeros Memoriales”, capítulos 3, párrafo 1 (*vid.* Tabla V).

El capítulo quinto del *Florentino* trata de Tula y no ocurre en otro manuscrito. El capítulo sexto trata de las señales y pronósticos que aparecieron antes de la llegada de los españoles. Un texto náhuatl idéntico al del *Florentino* aparece entremetido en el texto náhuatl del Libro II (folio 64 y 65 del *Códice del Real Palacio*). Una anotación de Sahagún dice que “esto que se signe esta puesto en el primero capítulo del libro que trata de la guerra que ubo entre los indios y los españoles”.⁸¹ El mismo texto náhuatl aparece otra vez en el *Florentino* como capítulo 1 del Libro XII. El capítulo séptimo que trata “de las cosas notables que acontecieron, después que los españoles vinieron”⁸² no ocurre en otro manuscrito.

Desde el capítulo 3 en el *Códice de la Academia* y desde el capítulo 8 del *Florentino* el texto náhuatl de los dos manuscritos corresponde. Los títulos capitulares y los títulos de los párrafos escritos por Sahagún son idénticos con los del *Florentino*. El capítulo 9 del *Códice de la Academia* consta de nueve párrafos mientras que el capítulo correspondiente al *Florentino*, el capítulo 14, consta de ocho párrafos. Falta el párrafo que trata del *calmecac* en el *Florentino*.⁸³

⁸⁰ *Ibidem*, p. 86, n. 11.

⁸¹ *Ibidem*, p. 27.

⁸² Sahagún, 1979, v. 2, lib. VIII, fol. 13r.

⁸³ Sahagún, 1950-1982, Book VIII, p. 81-82.

El capítulo 15 del *Códice de la Academia* que trata del *telpochcalli* no forma parte del *Florentino*. Fue publicado por Eduard Seler.⁸⁴ Hay un intercambio de capítulos bien en el *Florentino* bien en el *Códice de la Academia*. Los capítulos 20 y 21 del *Florentino* corresponden a los capítulos 17 y 16 del *Códice de la Academia*. Faltan porciones del texto náhuatl en los capítulos 20 y 21 del *Florentino*. en nuestra edición del Libro VIII hemos completado el texto a base del manuscrito del *Códice de la Academia*⁸⁵ (vid. Tabla V).

El texto náhuatl en los folios 6 a 14 del *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia* es singular en que el gramático colegial o el amanuense hizo divisiones en el texto por medio de unas cláusulas sumarias. Posteriormente Sahagún, al dividir el Libro en capítulos, aceptó las divisiones ya establecidas y escribió los títulos capitulares en castellano conforme con el texto náhuatl ya existente. Al componer el texto del *Códice Florentino*, Sahagún, sus colegiales y escribanos ajustaron los números de los capítulos y copiaron tanto el texto castellano de Sahagún como el texto náhuatl del *Códice de la Academia*.

<i>Academia de la Historia</i>	Letra de Sahagún (<i>Códice Florentino</i>)	<i>Códice Florentino</i>
Nican mitoa yn izquitlamantli yni nechichiuaya tlatoque yoan pipilti, yn intech quitlaliaya ynic mocencauaya yn intilma, yn imaxtli	Capítulo 3 de los atavios de los señores (Capítulo octavo, de los atavios de los señores).	Inic chicuei capitulo vncan mitoa in izquitlamantli: in nechichioai tlatoque in pipilti in intech quitlaliaia, inic mocencaoaia in tilmatli in maxtlatl
Nican mitoa yn izquitlamantli yntlatqui, ynechichiuaya tlatoque, yn iquac maceua, mitotia	Capítulo 4 de los adereços que los señores usan en sus areytos (Capítulo 9 de los adereços, que los señores vsan, en sus areytos).	Inic chicnauí capitulo vncan moteneoa in inechichioaia in tlatoque in icoac maceoaia
Nican mitoa yn izquitlamantli yc melelquixtia yc mohaultia tlatoque	Capítulo 5 de los pasatiempos, y recreaciones de los señores (Capítulo 10. de los pasatiempos, y recreaciones de los señores).	Inic matlactli capitulo ipan mitoa inic melelquixtiaia tlatoque.

⁸⁴ Eduard Seler, 1927, p. 320-327.

⁸⁵ Sahagún, 1950-1982, Book VIII, p. 83-89.

- Nican mitoa yn izquitlamantli, tlatquitl yn impetl, yn imicpal yn tlatoque, in ipan motlalia Capítulo 6 de los asentamientos de los señores (Capítulo 11. de los asentamientos de los señores). Inic matlactli oçe capitulo: vncan mitoa in ipan motlaliaia tlatoque.
- Nican mitoa, in izquitlamanti yn inltauiz yn tlatoque, ynic moyochichiuaya yn iquac tepeuaya Capítulo 7 de los adereços que usavan los señores en la guerra (Capítulo doze, de los adereços, que vsauan los señores en la guerra). Inic matlactlomome capitulo, vncan mitoa: inic mochichioaia in tlatoque, in quititlania iaupan
- Nican mitoa yn izquitlamantlí yntlaqual tlatoque Capítulo 8 de las comidas que usavan los señores. (Capítulo. 13. de las comidas que vsauan los señores). Ic matlactli vmei capitulo: vncan mitoa in inltaqual in quiquaia, in tlatoque
- Nican mitoa yn tecpancalli yn tlatocacalli yc mopia. tlatocacalli, vey tecpan yn oncan ca tlatoani, yxquich tlatatl vncan tecpanoa, vncan motzontequi yn tlein tequitl, anoço yaoyutl, yoan vncan atliua, tlaquallo, ynic vncan tecenquixtia tlatoani. Capítulo 9 de la manera de las casas reales (Capítulo. 14. de la manera de las casas reales). Inic. 14. capitulo, vncan mitoa: in tecpancalli in tlatocacalli, ic mopia tlatocacalli, vei tecpan in vncan ca tlatoani ixquich tlatatl vncan tecpanoa, vncan motzontequi in tlein tequitl, anoço iauiotl yoan vncan atliua tlaqualo, inic vnca tecenquixtia tlatoani
- Nican mitoa yn izquitlamantli ynechichiuaya ciuapipilti, yn intech quitlalia Capítulo 10 de los atavios de las señoras (Capítulo 15. de los atavios, de las señoras). Ic caxtollí capitulo: vncan mitoa in innechichioaia in çiao
- Nican mitoa yn izquitlamantli, yn intequipanoaya çiuapipilti ynic cemilhuitequitl quichiua Capitulo 11 de los ejercicios de las señoras (Capitulo 16 de los ejercicios, de las señoras). Inc caxtollí oce capitulo: vncan mitoa, inic moiehecoaia çiao

Nican mitoa yn izquitlamantli yntlatocatequiuh yn tlatoque yn quimocuitlauia, yn ipan tlatoa⁸⁶

Capítulo 12 de las cosas en que se exercitavan los señores para regir bien su reyno.⁸⁷ (Capítulo 17. de las cosas en que se exercitauan, los señores, para regir bien su Reyno).⁸⁸

Inic caxtolli omome cap^o, vncan mitoa, in in-neiehecoliz in tlatoque; in quenin vel quichioazque, in teaquih, in in tlatoacayo.⁸⁹

La correlación de los manuscritos *Matritense* y *Florentino*, arriba puesta, ilustra las correspondencias que se conservan entre los dos manuscritos e ilustra una etapa que puede ser reconocida en la confección de la *Historia*.

LIBRO IX

Los 21 capítulos del Libro IX corresponden en ambos manuscritos, es decir, en el *Códice Florentino* y el *Códice de la Academia*. En el *Códice de la Academia* dos ejemplos de títulos capitulares en el texto náhuatl se encuentran en lo que corresponde a los capítulos 15 y 16. No tradujo Sahagún el texto náhuatl de los capítulos finales, sin embargo, nos da la razón de la omisión. En el capítulo 16 referente a la manera de labrar de los plateros dice: "La sentencia deste capítulo no importa mucho, ni para la fe, ni para las virtudes".⁹⁰ Del contenido del capítulo 17 escribe: "no se pone en romance, porque como es cosa muy vsada y siempre se vsa, en los pueblos principales deste nueva españa",⁹¹ y del capítulo 20 escribe: "En esta letra, se ponen todos los instrumentos, que vsauan estos oficiales, de la pluma: y tambien agora los vsan; donde quiera, que estan: por eso no se declara, en la lengua española".⁹²

La omisión de un texto castellano en la columna izquierda resultó en la liberación de columnas enteras para el provecho del artista. Por ejemplo, el capítulo 16 consta de 7 columnas libres donde el artista acomodó 21 ilustraciones. Por contraste en el Libro X nos

⁸⁶ Sahagún, 1905-1907, v.8, fol. 6r.-14v.

⁸⁷ Sahagún, 1964, v. 1, p. 89-91.

⁸⁸ Sahagún, 1979, v. 2, lib. VIII, fol. 15r.-32.

⁸⁹ *Loc. cit.*

⁹⁰ Sahagún, 1979, v. 2, lib. IX, fol. 50r.

⁹¹ *Ibidem*, fol. 55v.

⁹² *Ibidem*, fol. 61v.

daremos cuenta de que Sahagún prefería dejar las columnas blancas o añadir interpolaciones.

LIBRO X

Hay tres manuscritos que proveen el texto náhuatl más el texto castellano de los primeros tres capítulos del Libro X. En el *Manuscrito de la Real Academia de la Historia* hay una serie de folios (88 al 96) escritos a tres columnas. El texto náhuatl se encuentra en la columna central, en la de la izquierda hay una traducción castellana y en la de la derecha va la explicación de los vocablos que están numerados en el texto náhuatl. Los borradores de esta parte se encuentran en los folios 104 al 111 del mismo manuscrito. El texto correspondiente aparece también en los folios 1 al 9 del *Códice Florentino*. Ballesteros Gaibrois presenta una correlación de los tres textos y cita los vocablos de los folios 88 al 96 en su vocabulario de la lengua náhuatl.⁹³

La letra de Sahagún aparece en cada uno de los textos citados. Este hecho nos permite apreciar ciertos procedimientos de su labor editorial. El escribano del borrador dividió los textos náhuatl y castellano en tres párrafos. El amanuense que escribió el texto limpio mantenía la división establecida. Sahagún, por su parte, convirtió los párrafos en capítulos. Al revisar el primer capítulo se dio cuenta de que no había texto castellano para el “sobrino vicioso”. Entonces escribió. “las condiciones de sobrino vicioso que se cría sin padre ni madre entre sus tíos y tías: que no tienen cuidado de castigarle. Entiendense de todo muchacho vicioso o travieso”.⁹⁴ Esta adición por parte de Sahagún viene a formar parte del texto castellano en el *Florentino*.

Sahagún manejó los dos manuscritos escritos en tres columnas. Utilizó y anotó la copia limpia hasta el fin del texto (folio 96) y entonces sus anotaciones aparecen en el borrador (folio 109).

La numeración de los capítulos del *Códice de la Academia* y del *Códice Florentino* corresponden. el *Florentino* añade textos para *chapuputli*, *axin* y *tzictli* al fin del capítulo 24. Folios 146r al 148r del *Códice de la Academia* contienen listas de palabras a dos o tres columnas. Según Ballesteros Gaibrois “Estos folios son como el índice de lo que será el verdadero capítulo 27 que aparece luego”.⁹⁵ En el

⁹³ Sahagún, 1964, v. 1, p. 239-244; 259-303.

⁹⁴ Sahagún, 1905-1907, v. 6, fol. 91r.

⁹⁵ Sahagún, 1964, v. 1, p. 124, n. 60.

margen izquierdo de los folios 171v y 172r del *Códice de la Academia* aparece el texto náhuatl del párrafo 6 del capítulo 28. El párrafo carece de número y de la anotación titular de Sahagún y está escrito en letra distinta a la del texto anterior. Con esta misma letra hay anotaciones en náhuatl en un todo del capítulo 28. Estas anotaciones en distinta letra no forman parte del *Códice Florentino*.⁹⁶ A veces el texto náhuatl lista una enfermedad y omite la medicina contraria. Dicho amanuense suple la medicina necesaria en el margen derecho. Un ejemplo incluye: *Xoteuconaviliztli ypayo totonqui axixtli yc mopaca auh yn omopac nimā ōmotetemilia ŷ coxōqui tlatlahcapatli ŷ vncā cocoyōtica auh ŷ ye nappa anoço ye macuilpa ōmoteneuh nimā oc ceppa axixtica mopaca: auh yn ompoac nimā ye yc mopotonia ocutzotica moneloa yn çan ye no yehoatl patli omoteneuh çā yccē yc oalnacatemi yē pati*.⁹⁷ (Contra los humores de los pies es menester lavarse con orina caliente. Y ya lavado luego allí donde se hienden se pone *tlatlahcapatli* molida. Cuando se ha puesto la medicina mencionada cuatro o cinco veces luego se lavan otra vez con orina. Y ya lavados se bizman con resina de pino mezclado con la medicina mencionada. Al cabo los humores se hinchen de carne y así se curan). Estas y otras anotaciones no forman parte del texto náhuatl del *Códice Florentino*.

Parece, pues, que este amanuense al escribir sus anotaciones tachó líneas y hasta párrafos del texto original. Estos textos tachados persisten en el texto náhuatl del *Florentino*. Se cita un ejemplo de un párrafo tachado: *Matzatzapaliciviztli ynamic cintli tzatzapalli yoā quappachcintli motlatia ōmotecatinemī anoço yehoatl y teçōpatli. Auh mieçpa mopachoa çatapā moteca ŷ omīto patli*.⁹⁸ (Las hinchazones que proceden de los huesos desconcertados se curarán poniendo mazorcas de maíz que nacen anchas, mazorcas de maíz jaspeadas o leonadas quemadas y molidas, o el *teçonpatli*. Se aprieta el hinchazón muchas veces y luego se pone la dicha medicina). Este texto se encuentra en su lugar en el *Florentino*.

El capítulo 27 del *Florentino* carece de la versión castellana. En vez del texto castellano la columna izquierda consta de una larga interpolación que Sahagún introduce con "Relación del autor digna de ser notada", más 12 folios en blanco. En el *Códice de la Academia*, Sahagún escribió títulos castellanos para los 14 párrafos del capítulo mientras que en el *Florentino* aparecen los títulos castellanos de los párrafos 2, y 4 al 9, todos entrepuestos en el texto de la interpolación.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 127-128; Sahagún, 1950-1982, Book X, p. 139-160.

⁹⁷ Sahagún, 1905-1907, v. 8, fol. 171r.

⁹⁸ *Ibidem*, fol. 168r.

Traducidos de los escritos por Sahagún los títulos de los 14 párrafos quedan interpuestos en el texto náhuatl del *Florentino*. Por ejemplo: “Párrafo. 14. de las orruras q sale del cuerpo”⁹⁹ viene a ser *Inic matlactli onnauī parrapho, itechpa tlato yn ipalanca, yn itlahello yn itech quiça in tonacaio*.¹⁰⁰

LIBRO XI

Al comparar el texto náhuatl del Libro XI del *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia* con el del *Códice Florentino*, se observan cambios. El orden y la numeración de los capítulos y los párrafos varían considerablemente (*vid.* Tabla VI). A pesar de las variaciones los títulos de los capítulos y los párrafos en el *Florentino* corresponden con lo escrito por Sahagún en el *Códice de la Academia*.

El párrafo 5 del capítulo 14 del *Códice de la Academia* trata de las “yervas medicinales”. El texto consta de un vocabulario que ocupa dos páginas. El mismo amanuense que escribió anotaciones al Libro X ha escrito el valor medicinal de las yerbas del vocabulario. Este amanuense debe haber sido instruido en las cosas de la medicina puesto que sus anotaciones en el Libro X trata de las enfermedades. El párrafo equivalente en el *Códice Florentino* (párrafo 5 del capítulo 7) consta de una larga sección compuesta de 150 yerbas numeradas. Las primeras 32 yerbas carecen de versión castellana y en su lugar aparecen 32 ilustraciones de las dichas yerbas.

Por lo que toca a las yerbas hay una concordancia limitada entre la lista en el *Códice de la Academia* y el texto del *Códice Florentino*, sin embargo, el texto que da el valor medicinal de la yerba varía. Se citan unos ejemplos:

Academia de la Historia

Tlatlauhcapatli ca çã tlacotontli auh
ca conī ȳ omocaxani mopaoaci
yehoatl yn inelhoaio.¹⁰¹
(Tlatlauhcapatli no tiene más de una
vara. Dase a beber a los que recaen.
Su raíz es cocida en una olla).

Códice Florentino

Tlatlauhcapatli, tlatlauhqui in itla-
chieliz, amo vei quavitl, cã iuhquin
xivitl, no tlatlauhqui in ixiuhio: vmpa
mochioã tepçolco. Itech monequi in
aquin papalani inacacaio; aço çari
paltic, in contlaliz, anoço mocoxoniz:
atle monelo, çã mixcavia.¹⁰²

⁹⁹ *Ibidem*, fol. 162v.

¹⁰⁰ Sahagún, 1979, v. 3, lib. X, fol. 96r.

¹⁰¹ Sahagún, 1905-1907, v. 8, p. 238r.

¹⁰² Sahagún, 1979, v. 3, lib. XI, fol. 140r.

Tlalcacavatl, ca xiuhtontli auh ca yehoatl achitō conī ȳ piltontli ȳ mapitza.¹⁰³ (Tlalcacavatl es una yerba pequeña. Y un poquito se da a beber al niño que tiene camaras).

Coayyelli ipatica intla ocuillin yticnemī ytipan ōmalaoa.¹⁰⁵
(Coayyelli es un remedio [usado] si gusanos se crían dentro del cuerpo. Se unta el vientre por encima.

Tlatlahucapatli, su aspecto es bermejo. No es árbol grande sino que es como yerba. También sus hojas son bermejas. Hácese allí en Tepeçolco. Es provechosa para los a que les salen llagas. Se pone solamente mojada o molida. No se mezcla con otra yerba, solamente a solas).

Talcacaoatl, çan tlanelhoatl, ololton-tli, in ieoai tilitic, auh in itic iztac, in ixiuhio xoçotlic, çan iaoaltotonti: vmpa mochioa in xaltenco Itech monequi in aquin motlevia, atle moneloa, çã mixcavia: moteci, atl ipan conī, in cocoxqui, in oconic caxixa in cocolli.¹⁰⁴ (Talcacaoatl es solamente una raíz. Es pequeña y redonda. De fuera es negra y de dentro es blanca. Sus hojas son pequeñas y redondas. Hácese allí en Xaltenco. Es provechosa para quien tiene fiebre. No se mezcla con otra yerba, solamente a solas, molida. El enfermo la bebe mezclado con agua y ya bebida la enfermedad sale por la orina).

Coayielli, viac: iuhquin vitzquilitl iquillo: auh in itzintlan iuhquin çacatl. tilitic, çan ie in inelhoaio mocui. Itech monequi in totonqui itechca conī yoan in poçaoa tonacaio vncã ōmoteca tillo.¹⁰⁶

(Coayielli es largo. Sus hojas son como las hojas del uitzquilitl, pero su raíz es como el zacate. Es negro. Solamente se usa la raíz. Es provechosa para quien tiene fiebre. Se bebe [mezclada con agua]. Y cuando el cuerpo es hinchado hay que untarlo con la raíz. Tizne es agregado).

¹⁰³ Sahagún, 1905-1907, v. 8, p. 238r.

¹⁰⁴ Sahagún, 1979, v. 3, lib. XI, fol. 140v.

¹⁰⁵ Sahagún, 1905-1907, v. 8, p. 238v.

¹⁰⁶ Sahagún, 1979, v. 3, lib. XI, fol. 141v.

Los ejemplos citados demuestran la variación entre las dos fuentes. Al fin de la versión del *Florentino* dice que:

Esta relación arriba puesta de las yeruas medicinales, y de las otras cosas medicinales arriba contenidas dieron los medicos del Tlatelulco Santiago viejos y muy esprimentados en las cosas de la medicina, y que todo ellos curan publicamente, los nombres de los quales y del escriuano que lo escriuio se siguen. Y porque no saben escriuir rogaron al escriuano que pusiese sus nombres.¹⁰⁷

Por lo expuesto, conocidos los informantes del texto del *Florentino* y dadas las diferencias entre las dos versiones es verosímil concluir que el tratamiento de las yerbas medicinales en el *Códice de la Academia* tiene su origen en otro lugar, en otro tiempo y que proviene de informantes distintos.

Hay numerosos textos adicionales en el *Florentino*. Capítulo 1, párrafo 1 añade textos describiendo el *tlacaxoluitl* y el *Tzoniztac*. capítulo 2, párrafo 2 añade *yollototolli*, *popocales*, *tecuçiltotontl*, *ixmatlatototl*. Párrafo 3 añade 27 aves; párrafo 4, *Itzquauhtli*, *aitzquauhtli*, *mixcoaquauhtli*, *quauhtlotli*, *cozilhotli*, *hecatlhotli*, *aiauhthotli* *iztactlhotli*; párrafo 8, *chiquimoli*, *chachalacametl*.

LIBROS VI Y XII

Los Libros VI y XII del *Códice Florentino* no forman parte de los *Códices Matritenses*. Jiménez Moreno opina que “ni el uno ni el otro entraron en el primitivo plan de la obra”.¹⁰⁸ Sin embargo, Sahagún nos informa que antes del año de 1569 “escribí doce libros... el libro sexto trata de la Retórica y Filosofía Moral... el libro duodécimo se intitula La Conquista de México”.¹⁰⁹

Parece que el Libro VI se compila diez años antes de la investigación sistemática de Sahagún. Hay una nota que se halla al fin del *Florentino* en su folio 215v: “Fue traducido en lengua española por el dicho padre Fray bernardino de sahaun: despues de treynta años que se escriuio en la lengua mexicana: este año de mill y quinientos y sesenta y siete”. El año de 1547 corresponde a la fecha en que fray Andrés de Olmos terminó su *Arte de la lengua Mexicana*. En el dicho *Arte* se halla un fragmento de su *Huehuetlatolli* que es prácticamente

¹⁰⁷ *Ibidem*, fol. 180v.

¹⁰⁸ Jiménez Moreno, 1938, p. 37.

¹⁰⁹ Sahagún, 1956, v. 1, p. 28.

la misma materia que la del Libro VI. Garibay opina que: "Una de dos, o trabajan en colaboración los dos franciscanos, o, suscitada la emulación en Sahagún ante los trabajos de Olmos se dedica a reunir sus propios textos".¹¹⁰

Según el título náhuatl, en los ordenamientos anteriores el Libro VI fue designado como Libro VII. Hay en la "Copia Troncoso" del *Códice Florentino*, en el tomo que contiene el Libro VI, una nota de Paso y Troncoso: "Escrito primero *chicome*, y mal corregido después, con caracteres que se sobrepusieron, para decir *chiquacen*: pero realmente dice claro *chiqucen*. Este libro, cuando se escribió en lengua mexicana, era el 7º (V. Ms. del Palacio en Madrid) y luego quedó en 6º".¹¹¹

Jiménez Moreno ha podido descubrir que durante los años en que Sahagún residía en México sus manuscritos sufrieron tres ordenamientos sucesivos y que en la primera revisión de México la obra constaba de 9 Libros y que el de la Conquista era el Libro IX.¹¹² Tenemos dos versiones castellanas de la Conquista, aquella contenida en el *Florentino* y una segunda versión redactada por Sahagún en el año de 1585. Una nota "al lector" en la revisión de 1585 contiene datos que nos ayuda a fechar la primera versión y relacionarla con los *Códices Matritenses*:

Quando escribí en este Pueblo del Tlaltuilco, los doce libros de la historia en esta nueva España; por los cuales enbió nuestro Señor el Rey Dⁿ Felipe, y los tiene alla, el nono libro fué de la conquista de esta Tierra. Quando esta escritura se escribio (que ha ya mas de treinta años) toda se escribió en lengua mexicana, y despues se romanció toda... (En el Libro nono, donde se trata esta Conquista, se hicieron ciertos defectos: y fué, que algunas cosas se pusieron en la Narración de esta Conquista, que fueron mal puestas: y otras se callaron, que fueron mal calladas. Por esta causa, este año de mil quinientos ochenta y cinco, enmende este Libro).¹¹³

Los folios 74V al 75V del *Códice del Real Palacio* nos ofrece la oportunidad a relacionar el Libro XII con los *Códices Matritenses* y comprueba que Sahagún iba acomodando el Libro a su *Historia*. Al fin del texto náhuatl de la veintena *toxcatl* sigue un texto que trata de las señales, y pronósticos que aparecieron antes de la venida de los españoles. El texto es prácticamente idéntico al texto correspondiente

¹¹⁰ *Ibidem*, v. 2, p. 42.

¹¹¹ La copia realizada por Paso y Troncoso en Florencia se conserva en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, *Vid.*, "Copia Troncoso" del *Códice Florentino*, v. 2 p. 7.

¹¹² Jiménez Moreno, 1938, p. 31.

¹¹³ Sahagún, 1989, p. 147.

en el *Florentino*. En el margen izquierdo hay una anotación de Sahagún tachada: "Este es el primero capítulo del quinto libro q̄ tracta de la guerra". Otra anotación tachada es en parte legible: "Capítulo... de las... que apareciẽ antes q̄... de los españoles".¹¹⁴ En el márgen derecho hay otra anotación de Sahagún no tachada: "Esto que sigue esta puesto en el primer capítulo del libro que tracta de la guerra que ubo entre los indios y los españoles" (*vid.* N. 114). Al fin del texto Sahagún escribe: "fin de los pnosticos".¹¹⁵

APÉNDICES E INTERPOLACIONES

Los *Códices Matritenses* carecen de apéndices y confutaciones a pesar de que cabían dentro del plan de la *Historia*. En el Prólogo del primer Libro de su *Historia* Sahagún escribió:

Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aun perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos.¹¹⁶

De lo citado se da cuenta de que el intento de Sahagún era el de reconocer y compilar las supersticiones y ceremonias idolátricas y a base de este conocimiento, por esfuerzos evangélicos, proceder a establecer la fe libre de dichos abusos. Para Sahagún el procedimiento sería una serie de apéndices, colaciones, confutaciones en las cuales se citan los abusos, tanto los existentes como los de la antigüedad, y confrontarlos a base de la Sagrada Escritura. Sahagún parece haber ideado una serie de apéndices o confutaciones anexados a la *Historia* tal como aparecen en el *Códice Florentino*.

Sahagún mantenía intacto el texto castellano de su *Historia*. Pocas veces interpola su juicio sobre una ceremonia o costumbre indígena. Al fin del capítulo que trata de la diosa Tlazolteotl en el Libro I, al principio y al fin del mes *Quauuít eua* en el Libro II, si confutan las ceremonias descritas.

El apéndice del Libro I empieza: "Comiença el apendiz, del primer libro: en que se confuta la ydolatria, arriba puesta: por el testo,

¹¹⁴ Sahagún, 1905-1907. fol. 74v.

¹¹⁵ *Ibidem*, fol. 75v.

¹¹⁶ Sahagún, 1956, v. 1, p. 27.

de la sagrada escriptura, y buelta en lengua mexicana: declarando el testo suficientemente".¹¹⁷ Este apéndice es único en el sentido de que a la inversa a la *Historia* el texto, escrito en castellano y latino, fue traducido al náhuatl. Sahagún repasa los dioses uno por uno en una manera uniforme. Por lo general empieza con "Otro demonio adoraban vuestros antepasados". En seguida de una sinopsis de las características y los atributos del dicho dios, tomando de lo escrito en el primer Libro. Concluye con una confutación de las creencias por autoridades de la Sagrada Escritura.

El apéndice del Libro IV, "Apendiz y Appologia" (folios 76v al 78v) consta solamente de un texto castellano. Por su contenido los prólogos a los Libros V, VII y X pueden considerarse como confutaciones al contenido de los Libros respectivos.

Hay apéndices de otra índole que aumentan el contenido de la *Historia*. Contienen datos cosechados de los informantes indígenas que complementan el Libro correspondiente. Con unas excepciones no forman parte de los *Códices Matritenses*. Son apéndices bilingües, es decir, constan de un texto náhuatl más la versión castellana. Una de dos, o representan datos no disponibles a los redactores de los *Códices Matritenses*, o bien, constan de datos recogidos posteriormente a la redacción de los *Códices Matritenses*.

El apéndice del Libro II se compone de 14 "Relaciones" (folios 107r al 145v) e incluye una "Relación, de los cantares, que se dezian a honrra de los dioses" el cual también se encuentra en los "Primeros Memoriales".¹¹⁸ Como se ha demostrado en la Tabla III, los 9 capítulos del apéndice del Libro III del *Florentino* corresponden a los capítulos 1 a 3 y 22 a 27 de los "Memoriales en tres columnas". Resulta que el Libro III en los *Códices Matritenses* equivale al Libro III más su apéndice en el *Florentino*. Al Libro quinto que habla de los agüeros Sahagún añade un apéndice de 37 capítulos que trata de las abusiones que "empecen a la fe".

Intercalado dentro de los Libros X y XI del *Florentino* se encuentran interpolaciones de Sahagún que ni guardan relación con el texto náhuatl, ni caben dentro del tema principal de la *Historia*. En el capítulo 27 del Libro X Sahagún interpola una "Relación del autor digna de ser notada" que trata de la enseñanza y del Colegio de Santa Cruz. Según Garibay "Es nada menos que el ensayo más antiguo que tenemos en la literatura de la Nueva España tocante al fracaso de la introducción de la cultura occidental".¹¹⁹

¹¹⁷ Sahagún, 1979, v. 1, lib. I, fol. 24v.

¹¹⁸ Sahagún, 1905-1907, v. 6, fol. 273r.-281v.

¹¹⁹ Sahagún, 1956, vol. 3, p. 90.

En el Libro XI, no haciendo caso del texto náhuatl que trata “de las fuentes aguas y montes”, dice que “pareciome lugar oportuno, para tratar de las ydolatrias principales antiguas que se hazian, y aun hazen: en las aguas y en los montes”.¹²⁰ En lugar de hablar de “las diversidades y calidades de los caminos” habla de “los caminos, por donde la Iglesia a venido hasta llegar a esta ultima mansión”.¹²¹ En el último capítulo, el capítulo 13, no se trata “de todos los mantenimientos” sino que se pone a hablar “cerca de la predicación del euangelio en estas partes”.¹²²

RESUMEN

Fray Bernardino nos dice en el Prólogo de su *Historia* que “el primer cedazo por donde mis obras cirnieron fueron los de Tepepulco; el segundo, los de Tlatelolco; el tercero los de México”. Dice que en Tepepulco “todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura”.¹²³ Resultó los “Primeros Memoriales” que forman parte de los *Códices Matritenses*. En Tlatelolco Sahagún prosiguió su plan utilizando sus colaboradores indígenas. A esta etapa de la elaboración de la *Historia* corresponde el texto náhuatl de lo que venía a formar los Libros I-V y VII-XI. La mayor parte del texto náhuatl se debe a esta etapa. Dice con razón Ballesteros Gaibrois que el sabio franciscano “habiendo aprendido a fondo la lengua náhuatl ... sabía las finuras que en ella podía expresarse y por esta razón, unas veces empleaba un modo de interrogación y otras otro. Pero, suprema y perspicaz intuición, no copiaba el sentido de la contestación, sino la contestación misma, en la propia lengua náhuatl, para luego estudiar su contenido”.¹²⁴ Salvo los “Primeros Memoriales los apartados de los *Códices Matritenses* (*Segundos Memoriales*) o primer manuscrito de Tlatelolco, Memoriales con Escolios, Manuscrito de Tlatelolco o Memoriales en tres columnas, Memoriales en Castellano) datan de esta etapa.

Durante el tercer cedazo Sahagún pasó y repasó a solas sus escrituras. Gracias a tres sucesivos ordenamientos y gracias a la adición

¹²⁰ Sahagún, 1979, v. 3, lib. XI, fol. 233r.

¹²¹ *Ibidem*, fol. 237v.

¹²² *Ibidem*, fol. 246v.

¹²³ Sahagún, 1956, v. 1, p. 106.

¹²⁴ Manuel Ballesteros Gaibrois. 1973. p. 101

de Retórica y Filosofía Moral y la Conquista, escritas en 1547 y 1555 respectivamente, la *Historia* venía a concordar con el plan del *Códice Florentino*. Hemos demostrado que, por lo que toca al *Códice Florentino*, el ordenamiento de los Libros, salvo los Libros VI y XII, el texto náhuatl, los títulos capitulares escritos por Sahagún, porciones de texto castellano de los Libros I, V, VII y X, todos se derivan directa o indirectamente de los *Códices Matritenses*.

TABLA I

Capítulos del Libro I, adaptada de Glass, 1978

MANUSCRITO DE TLATELOLCO Folio	<i>Letra de Sahagún</i>	<i>Letra de Sahagún</i>	<i>Códice Florentino</i>	<i>Memoriales en español</i>
33r Huitzilupuchtli	Cap.	Cap.1 [#1]	Cap. 1	Cap. 1
33r Paynal	2	2	2	2
33v Tezcatlipoca	3	3	3	3
34r Tlaloc	4	4	4	4
34v Quetzalcoatl	5	5	5	5
34v Chicomecoatl	6	2	7	7
35r Ciuacoatl	7	Cap. 2 # 1	6	6
35r Tezcatzoncatl	8	—	22	22
35v Tzaputlan tenan	9	4	9	9
36r Amimitl & Atlaua	10			—
36v Ciuapipiltin, etc.	11	5	10	10
37r Teteu ynan	12	3	18	8
37v Xiuhteuctli	13	8	13	13
38v Macuilxochitl, etc.	14	9	14	14
39v Omacatl	15	10	15	15
40v Yxtlilton	16	11	16	16
41v Opuchtli	17	12	17	17
42r Xipetotec	18	13	18	18
42v Yacatecutli	19	14	19	19
44v Napatecutli	20	15	20	20
45r Chalchiuhtlicue	21	6	11	11
46r Tepeticoton	22	16	21	21
49r Tlazulteutl	23	(6) 7	12	12
51v Adagios	24			
	24			

TABLA II

Correlación de los manuscritos Florentino y Matritense. Libro II

<i>Códice Florentino</i>	<i>Folio</i>	“Memoriales en tres columnas”	<i>Folio</i>
Capítulo 37	96 r y v Izcalli	Capítulo 18	119 r y v Izcalli
	97 r y v		120 r y v
	98 r y v		
	99 r		
	99 v Ixcoçauhqui	Capítulo 19	121 r y v Ixcoçauhqui
	100 r y v		122 r
	101 r y v agujeraban	Capítulo 20	122 v agujeraban
	las orejas		las orejas
	102 r		126 r y v
Capítulo 38	102 r y v Uauhquilt-	faltó texto	
	103 r malqualiztli	faltó texto	
	103 v Izcalli tlami		125 r y v Izcalli tlami
	104 r y v		123 r y v
	105 r y v		
	105 v nemontemi		124 r y v nemontemi
	106 r y v		

TABLA IV

Correlación de los manuscritos Matritenses y Florentino. Libro VI (V)

"Primeros Memoriales"	"Memoriales en tres columnas" Cap.	"Memoriales en castella- no" y <i>Código Florentino</i> Cap.
1. tequani	1. tequani	1. tequani
2. vactli	2. vactli	2. oactli
3. yiovalteputzli	3. yovalteputzli	3. ioalteputzli
4. teculotl	4. tecolotl	4. teculutl
5. chicuatli	5. chiquatli anoço chichtli	5. chiquatli anoço chicht
6. chichtli	6. coçamatl anoço coçatli	6. coçamatl anoço coçatli
7. coçamatl	7. tochtli	7. tochtli
8. tochtli	8. pinaviztli	8. pinauiztli
9. pinaviztli	9. epatl	9. epatl
10. epatl	10. azcame	10. azcame
11. azcame	11. tlacviyac	11. tlacauiiac
12. tlacaveyac	12. tlacanexquimilli	12. tlacanexquimilli
13. tlacanexquimilli	13. cētlapachton	13. centlapachton
14. centlapachto	tzontecomatl	tzontecomatl
15. coiutl	tezcaltlipoca	tezcaltlipoca
		chiquimoli
		covotl

TABLA V

Correlación de los manuscritos *Florentino* y *Matritenses*. Libro VIII

<i>Códice Florentino</i>	<i>Academia de la Historia</i>
Cap. 1	Cap. 1 y 2 CMRAH
2	Cap. 1 y 2 CMRAH
3	Cap. 3 Para. 1 P. M.
4	Cap. 3 Para. 1 P. M.
5	—
6	Folio 64 y 65 CMRP
7	
8	3
9	4
10	5
11	6
12	7
13	8
14	9
15	10
16	11
17	12
18	13
19	14
—	15
20	17
21	16

TABLA VI

Correlación de los manuscritos *Matritenses* y *Florentino*. Libro XI

ACADEMIA DE LA HISTORIA

CÓDICE FLORENTINO

Cáp. 1	Cap. 6 Para. 1
Cap. 2 Para. 1	Cap. 6 Para. 2
Cap. 2 Para. 2 y Cap. 3	Cap. 6 Para. 3
Cap. 4	Cap. 6 Para. 4
Cap. 5	Cap. 6 Para. 5
Cap. 6	Cap. 6 Para. 6
Cap. 7	Cap. 6 Para. 7
Cap. 8	Cap. 6 Para. 8
Cap. 9	Cap. 6 Para. 9
Cap. 10	Cap. 7 Para. 9
Cap. 11	Cap. 7 Para. 10
Cap. 12	Cap. 7 Para. 11
Cap. 13	Cap. 7 Para. 12
Cap. 14 Para. 1 - 8	Cap. 7 Para. 1 - 8
Cap. 15 Para. 1 - 6	Cap. 13 Para. 1 - 6
Cap. 16 Para. 1 -10	Cap. 2 Para. 1 -10
Cap. 17 Para. 1 - 7	Cap. 1 Para. 1 - 7
Cap. 18 Para. 1 - 5	Cap. 3 Para. 1 - 5
Cap. 19 Para. 1 - 4	Cap. 4 Para. 1 - 4
Cap. 20 Para. 1 -14	Cap. 5 Para. 1 -14
Cap. 21 Para. 1 - 5	Cap. 8 Para. 1 - 5
Cap. 22	Cap. 9
Cap. 23	Cap. 10
Cap. 24 Para. 1 - 3	Cap. 11 Para. 1 - 3
Cap. 25 Para. 1 - 10	Cap. 12 Para. 1 -10

DE LA ORALIDAD Y LOS CÓDICICES A LA “HISTORIA GENERAL”

TRANSVASE Y ESTRUCTURACIÓN DE LOS TEXTOS ALLEGADOS
POR FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Han llamado algunos “enciclopedia etnológica” a la obra principal de Sahagún. Desde mucho antes fue conocida como *Historia General [o Universal] de las Cosas de Nueva España*, en lenguas mexicana y castellana. Hoy es, para unos, como un gran espejo en el que la palabra indígena de los nahuas hace posible contemplar lo que pensaban ellos sobre sí mismos y sus “cosas divinas, humanas y naturales”.

Para otros, que se declaran dotados de más penetrante sentido crítico es, en cambio, una gran suma de testimonios en la que es difícil distinguir lo netamente indígena de lo atribuible al fraile. Éste, a partir de sus cuestionarios y en su largo proceso de investigación, elaboración y estructuración, produjo efectivamente una especie de gran enciclopedia pero —tal es el meollo de la cuestión crítica— ¿es ella espejo en que, sin añadidos u otras formas de distorsión, se refleja fielmente la cultura de los nahuas? Y en caso de serlo en algún grado, ¿cómo podrá discernirse lo genuinamente nahua de lo que fue interpolación o trastocamiento casual o intencionado?

Sostuvo el propio Sahagún que los testimonios le fueron aportados por personas conocedoras de su antigua cultura, primero en Tepepulco del reino de Aculhuacan y luego en Tlatelolco y México. La transmisión de testimonios se realizó al modo tradicional, por medio de pinturas y relatos en náhuatl. Sahagún estuvo auxiliado por antiguos discípulos suyos que copiaban las pinturas y transcribían lo expresado por los ancianos nahuas.

Pinturas y relatos —la imagen y la palabra indígenas— fueron así pasando a integrar, en folios y cuadernos, un amplio conjunto documental. A partir de éste —conservando siempre los testimonios en náhuatl— Sahagún se proponía elaborar una obra que abarcara una visión integral de la cultura y asimismo un copioso léxico y

muestras de expresiones de la lengua. Desde luego que fray Bernardino emprendió esa pesquisa, que le llevó muchos años, teniendo como propósito facilitar la evangelización de los naturales de la tierra. Pensaba que sólo conociéndolos cabalmente sería posible presentarles de manera asequible el mensaje de Cristo. De modo particular le interesaba identificar la idolatría que, a su juicio, de formas a veces muy sutiles permeaba la cultura indígena. Todo lo que acerca de ella pudiera allegar con sentido crítico sería en extremo valioso para erradicar ese que consideraba el mayor de los males, la idolatría, a la que por tanto tiempo el Demonio había tenido sujetos a los indios. Los frutos de sus pesquisas debían servir a otros muchos misioneros en sus tareas de evangelizadores. Para ello era necesario encontrar la forma de volverles comprensible lo que aportaba su gran conjunto testimonial.

Ello suponía preparar una obra en que los textos indígenas se organizaran como libros al modo europeo con sus correspondientes divisiones internas. Implicaba también traducir los testimonios al castellano elucidando con glosas, comentarios o frases añadidas cuanto pudiera ser de difícil comprensión para quienes destinaba su obra. Largo y complejo fue el proceso a través del cual Sahagún integró los testimonios que reunió en esa enciclopedia etnológica y a la vez filológica y lingüística que vino a ser su *Historia general de las cosas de Nueva España*.

Describir y valorar críticamente ese proceso es el objetivo de este trabajo. Seguir, paso a paso, las distintas etapas de investigación, elaboración y estructuración de los manuscritos, es tarea de minucias y a veces parecerá farragosa. Pienso, sin embargo, que el estudio de este proceso tiene por encima de todo grande interés. Podrá llevarnos a percibir si al menos una parte del universo de la expresión testimonial indígena —la imagen y la palabra— se “transvasó”, como una de las consecuencias del Encuentro de Dos Mundos, en una obra de inspiración europea, con ribetes medievales pero fruto ya del Renacimiento. Describir este intento de comprensión intercultural abrirá también el camino a los cuestionamientos y valoración crítica. ¿Hubo pérdidas y alteraciones en ese transvaso del testimonio indígena? ¿Pueden identificarse en los textos transcritos en náhuatl expresiones genuinas de la tradición prehispánica?

El acercamiento histórico-filológico y crítico al proceso de elaboración de la obra sahanunense tiene en suma el interés de percibir, hasta donde es posible en acción, el nacimiento de una forma más penetrante de indagación, la que busca conocer “al otro” precisamente en función de lo que expresa él acerca de sí mismo y su cultura.

En el presente estudio tomo en cuenta las aportaciones de numerosos colegas que, en diversos lugares, citaré. Y, sobre todo, atiendo a los manuscritos mismos que, entre otras cosas, incluyen también prólogos, advertencias, apéndices y distintas formas de anotaciones de Sahagún. Mucho ayudará esto para esclarecer el proceso de elaboración y las sucesivas formas de organización de sus manuscritos. La comparación entre sí de los distintos textos que en ellos se incluyen, es asimismo de grande importancia para precisar cuáles fueron los varios modos como aprovechó Bernardino los testimonios recogidos por él en diferentes lugares y tiempos. En esto último son aportaciones nuevas y valiosas, las de Arthur J. O. Anderson sobre "Los Primeros Memoriales y el *Códice florentino*" y de Charles E. Dibble acerca de la "Comparación y correlación de los *Códices matritenses* con el *Florentino*".¹

Empresa compleja es la que realizó Sahagún. Su espíritu perfeccionista lo llevó a modificar en numerosas ocasiones su plan original y a dar entrada en su investigación a nuevos testimonios. A eso se debe que, no obstante que su obra ha sido objeto de la atención pormenorizada de varios distinguidos estudiosos, queden aún aspectos de ella hasta hoy no elucidados por completo.

Cuándo y cómo concibió e inició Sahagún sus investigaciones

A partir de su llegada a México en 1529, fray Bernardino residió en varias comunidades de habla náhuatl. Fue ése su primer contacto directo y prolongado con quienes, además de hablar la lengua nativa, mantenían en alto grado su antigua cultura. Siete años después, en 1536, al participar en el establecimiento formal del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, se vio rodeado de jóvenes indígenas y asimismo de otros nativos que fueron recibidos como maestros, sobre todo de medicina y pintura. Mucho contribuyó esto a que fuera él percibiendo y valorando, cada vez mejor, lo que llamó "el quilate de esta gente mexicana".²

¹ Arthur J. O. Anderson, "Los primeros memoriales y el *Códice florentino*, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994, v. 24, 49-92.

Charles E. Dibble, "Comparación y correlación de los *Códices matritenses* con el *Florentino*". Se incluye en este mismo volumen de *Estudios de Cultura Náhuatl*.

² Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España, Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice florentino**. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2 v., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza Editorial, 1989, I, 33.

En el empeño por conocer lo mejor posible la lengua y cultura indígenas le había precedido uno de sus colegas, también maestro en el Colegio, fray Andrés de Olmos. Desde 1533 había comenzado éste a investigar. Recibió encargo expreso de abocarse a ello del presidente de la segunda Audiencia, Sebastián Ramírez de Fuenleal y de fray Martín de Valencia, a la sazón Custodio de la comunidad franciscana de México.³

El trato que en el Colegio tuvo Sahagún con Olmos, debió influir en su ánimo. Es probable que Olmos le mostrara testimonios recogidos por él, verosíblemente algunos *huehuetlahtolli*, “discursos de los ancianos”, o muestras de “la antigua palabra”. Lo cierto es que Bernardino durante esa su primera estancia en el Colegio (1536 a 1540), dispuso ya una obra en náhuatl en la que se esmeró por cuidar del empleo correcto de esa lengua. Dicho trabajo, hasta hoy inédito, está escrito en papel de amate y lleva la siguiente anotación añadida después por el propio Sahagún:

Síguense unos sermones de dominicas y de santos en lengua mexicana. No traducidos de sermonario alguno sino compuestos nuevamente a la medida de la capacidad de los indios: breves en materia y en lenguaje congruo, venusto y llano, fácil de entender para todos los que lo oyeren, altos y bajos, principales y macehuales, hombres y mujeres.
Compusieronse el año de 1540...⁴

Es éste el primer testimonio dejado por el propio Bernardino de su interés, obviamente de misionero, por conocer y comunicarse en un náhuatl “congruo, venusto —es decir “hermoso, agraciado”— llano y fácil de entender para todos, incluyendo a los antiguos *pipiltin*, “principales”, y a los *macehuales*, “la gente del pueblo”.

Se ha discutido si pudo ser realmente en 1540 cuando Sahagún concluyó una primera versión de dichos sermones.⁵ Uno de los argumentos esgrimidos es que el lenguaje en que están recuerda el de los *huehuetlahtolli*, “antigua palabra”, género literario indígena desconocido aún para fray Bernardino. Otro se basa en una referencia

³ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 4 v., México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945, libro II, 81.

⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Síguense unos sermones de dominicas y de santos en lengua mexicana. No traducidos de sermonario alguno sino compuestos a la medida de la capacidad de los indios*. Compusieronse el año de 1540. Chicago, Newberry Library, Colección Ayer, Ms. 1485, fol. 1.

⁵ Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990, 74-76.

cronológica en el sermón para la Vigilia de la Natividad del Señor. En él se dice que se pronunció "en 1548 años".⁶

Respecto de la primera objeción, es muy probable que Sahagún conociera desde antes de 1540 algunos de los *huehuehtlahtolli* recogidos por Olmos que empezó sus investigaciones hacia 1533. Durante los años que convivió con Sahagún en el Colegio de Santa Cruz, en Tlatelolco, pudo habérselos mostrado. La segunda objeción lo único que implica es que fray Bernardino haya hecho esa referencia cronológica de 1548 en el manuscrito original cuando predicó, o volvió a predicar, ese sermón en dicho año. Por lo demás, negar lo que expresamente afirmó Sahagún, que era persona de excelente memoria, equivale a suponer en él un interés no demostrado por exagerar —mintiendo— la fecha de composición del más antiguo de sus escritos en náhuatl.

Cinco años estuvo luego ausente del Colegio, ejerciendo su acción misionera en lugares como Huexotzingo y otros del Valle de Puebla. De regreso en Tlatelolco en 1545, justo el año en que ocurrió la que describe como "una pestilencia grandísima y universal",⁷ además de atender a los enfermos y sepultar a los muertos, volvió a sus tareas de maestro. Algún tiempo después, acudiendo a indígenas que probablemente se habían formado en el *calmécac* o escuela sacerdotal, empezó a transcribir, como lo había hecho Andrés de Olmos, cuantos testimonios pudo de "la antigua palabra", en total cuarenta *huehuehtlahtolli*, así como buen número de adagios, refranes y metáforas que califica de muy delicadas y de las que ofrece sus declaraciones.⁸

Que el conjunto de estos textos se transcribió hacia 1547 lo prueba la siguiente anotación de Bernardino, al final del libro VI del *Códice florentino*:

Fue traducido en lengua española por el dicho padre fray Bernardino de Sahagún, después de treinta años que se escribió en lengua mexicana, este año de 1577.⁹

¿Constituyó esa primera recopilación de textos el inicio de las investigaciones que se enmarcan dentro de su "enciclopedia etnológica" y de las que es fruto magno su *Historia General [o Univer-*

⁶ "Síguense unos sermones..." Newberry Library, Colección Ayer, Ms. 1485, fol. 9r.

⁷ Sahagún, *Historia general, op. cit.*, II, 811.

⁸ *Ibid.*, I, 442-466.

⁹ *Códice florentino*, manuscrito 218-219 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea-Laurenziana, 3 v., México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979, t. II, fol. 215v.

sal] de las cosas de la Nueva España? La mayoría de los sahadunistas ha fijado como punto de partida de esas investigaciones el mandato que en 1558 hizo a Bernardino su superior provincial, fray Francisco Toral, en virtud del cual se trasladó al pueblo de Tepepulco, perteneciente al antiguo reino de Aculhuacan.¹⁰ Con un criterio diferente, Ángel Ma. Garibay sostuvo que lo alcanzado en 1547 marca realmente el inicio de las investigaciones etnológicas de Sahagún, máxime que, como se verá, antes de marchar a Tepepulco, recogería el valioso testimonio en náhuatl acerca de la Conquista contemplada desde la perspectiva de los vencidos.¹¹

Por mi parte pienso que las investigaciones emprendidas formalmente por Sahagún para abarcar en su plenitud la cultura de los nahuas, a saber sus —“cosas divinas, o por mejor decir idolátricas, y humanas y naturales”— efectivamente se iniciaron hasta fines de 1558 o en 1559 como consecuencia del encargo dado, un año antes, por fray Francisco Toral. Fue entonces cuando según veremos, diseñó él su plan de trabajo y comenzó a plantear sus preguntas a los ancianos de Tepepulco. Sin embargo, dado que los *huehuetlahtolli*, recogidos hacia 1547 y los testimonios sobre la Conquista recopilados hacia 1555, fueron incorporados a la postre por Sahagún en su obra, puede decirse, como lo postuló Garibay, que marcan de algún modo el arranque de sus pesquisas. Aunque es verdad que en tal comienzo no existía aún el propósito de comprensión universal de la cultura indígena.

En los *huehuetlahtolli*, que abarcan varias oraciones a los dioses y un conjunto de pláticas pronunciadas en ocasión de momentos particularmente significativos a lo largo de la vida, no es perceptible influencia alguna del pensamiento europeo-cristiano de Sahagún. Una afirmación parecida puede hacerse respecto del relato indígena acerca de la Conquista. El enfoque crítico lleva a identificar en él testimonios aportados por tlatelolcas que, según lo expresan varias veces, fueron testigos y participaron en los hechos que entonces tuvieron lugar. El dramático relato se abre con la descripción de portentos que, cual presagios funestos, se dice que fueron vistos pocos años antes de la venida de los españoles, y concluye recordando las exacciones de oro que Hernán Cortés, teniendo como intérprete a Malitzin, hizo a Cuauhtémoc y a los otros señores vencidos.

¹⁰ Véase: Luis Nicolau D'Olwer y Howard F. Cline, “Bernardino de Sahagún, 1499-1590”, en *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1973, t. 13, 187-188.

¹¹ Ángel Ma. Garibay K. *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1953-1954, II, 65-67.

La transcripción original de esos testimonios fue base para la inclusión de los mismos como libro XII en el *Códice florentino*. Años más tarde, siendo ya muy anciano Sahagún, en 1585, decidió enmendar ese relato. Al hacerlo, dejó una doble constancia. Por una parte, se refirió al tiempo en que había transcrito el testimonio original. Notó así que:

Cuando esta escritura se escribió, que ha ya más de treinta años, toda se escribió en lengua mexicana. Los que me ayudaron en esta escritura fueron viejos principales y muy entendidos [...] que se hallaron presentes en la guerra cuando se conquistó esta ciudad.¹²

Por otra, explica qué motivo tuvo para alterar el antiguo relato transcrito hacia 1555, es decir más de treinta años antes de 1585:

En el libro donde se trata de esta conquista [que quedó incorporado como el duodécimo en el *Florentino*], se hicieron varios defectos y fue que algunas cosas se pusieron en la narración de esta conquista que fueron mal puestas y otras se callaron, que fueron mal calladas. Por esta causa este año de 1585, enmendé este libro.¹³

Quienes han comparado detalladamente ambas versiones con sentido crítico, reconocen que la segunda incluye muchos párrafos que, a todas luces, en vez de aportar el testimonio indígena son expresión de lo que en 1585 pensaba Sahagún acerca de la Conquista.¹⁴ En el antiguo testimonio original tan sólo en una ocasión —no en el náhuatl sino en la paráfrasis en español— hace Sahagún un breve comentario, precedido de la anotación "Autor". En él formula una defensa de Cortés diciendo que

De las cosas arriba dichas parece claramente cuánto temporizó y disimuló el capitán don Hernando de Cortés con estos mexicanos por no los destruir del todo.¹⁵

En la versión enmendada son muchos los lugares en que, no sólo exculpa a Cortés, sino que lo presenta como hombre providen-

¹² Sarah L. Cline (editora), *Fray Bernardino de Sahagún, Conquest of New Spain, 1585 Revision*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1985, 147.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ Susan L. Cline, "Revisionist Conquest History: Sahagun's Revised Book XII", en *Pioneer Ethnographer of Sixteenth Mexico*, Jorge Klor de Alva (editor), Albany, New York, State University of New York, 1988, 93-106.

¹⁵ Sahagún, *Historia*, II. 859.

cial que, al vencer a los indígenas, hizo posible su conversión al Cristianismo. Por las razones que se quiera, entre las que cuentan tal vez un cambio en la mentalidad de Bernardino que, muy anciano, había experimentado graves contrariedades, éste, en vez de limitarse a la transcripción de lo dicho por los tlatelolcas, ofrece sus propios puntos de vista. Obviamente el texto enmendado, del que sólo nos queda su versión española, no puede ya tenerse críticamente como fiel testimonio de los testigos indígenas de la Conquista.

Buena fortuna es que el texto en náhuatl de 1555 haya sobrevivido. Resiste él un riguroso análisis crítico como testimonio genuino, no de mexica-tenochcas sino de tlatelolcas. Entre otras cosas son varios los lugares en que los “hombres de Castilla” aparecen actuando de maneras nada edificantes. Ejemplos de ello los tenemos en los relatos sobre “la matanza en el Templo Mayor”, el comportamiento de los soldados españoles con las mujeres nativas cuando salían éstas de la ciudad conquistada y el ya mencionado episodio en que aparece Cortés exigiendo oro a los vencidos.

Puede pues afirmarse que fue en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco donde, desde 1547, inició Sahagún sus investigaciones pero todavía no de acuerdo con un proyecto de comprensión globalizador de la cultura de los nahuas. Es cierto que lo entonces recogido por él es en extremo valioso de por sí y que lo incorporaría luego a su obra general, pero hay que reconocer, que el inicio formal de esta tuvo lugar más tarde: en Tepepulco, 1559.

LO ALCANZADO EN TEPEPULCO (1559-1561): “PRIMEROS MEMORIALES”

En los prólogos a los libros I y II de su *Historia General* —conservados en el *Códice florentino* que fue culminación de la misma—, dejó Sahagún constancia de cómo inició sus investigaciones. En el que antecede al libro I, escribió:

Yo, fray Bernardino de Sahagún, fraile profeso de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, natural de la villa de Sahagún, en tierra de Campos, por mandato del muy reverendo padre fray Francisco Toral, provincial desta provincia del Santo Evangelio, y después obispo de Campeche y Yucatán, escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas, y humanas, y naturales desta Nueva España.¹⁶

¹⁶ *Ibid.* 32.

El padre Toral fue provincial durante el trienio de 1558-1561, lapso que coincide con el de las investigaciones de Bernardino en Tepepulco, población del antiguo Aculhuacan. La información la complementa éste en el prólogo al libro II, donde reitera:

A mí me fue mandado por sancta obediencia de mi prelado mayor que escribiese en lengua mexicana lo que pareciere ser útil para la doctrina, cultura [cultivo] y manutención de los naturales desta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan.¹⁷

Merece valorarse esta reiterada afirmación de Sahagún que sostiene que "escribí doce libros" y añade que lo hizo porque se le había ordenado "escribiese en lengua mexicana lo que le pareciere ser útil". ¿En qué sentido expresó esto? ¿Realmente se consideraba autor de los textos que, en otras ocasiones nos dice son testimonios aportados por los indios, "que este lenguaje es el propio de sus antepasados"?¹⁸ Dio incluso los nombres de algunos de los viejos que le habían comunicado tales o cuales textos, como aquel Diego Mendoza de Tepepulco, conocido también como Tlaltentzin, "hombre anciano, de gran marco y habilidad", y también los de los médicos que aportaron amplia información en el campo de su competencia.¹⁹

Traer esto a colación, precisamente al tratar de los inicios de las investigaciones de Sahagún, es tener presente, desde un principio, lo que he llamado el problema crítico que plantea su obra. Responder equivaldrá a discernir —dentro del conjunto de ésta— qué es lo netamente indígena y qué lo debido al fraile o, de modo más amplio, lo atribuible a su bagaje cultural hispano, humanista y de evangelizador cristiano. Con este enfoque crítico, a la par que describiré los resultados obtenidos por Bernardino en las varias etapas de sus investigaciones, inquiriré acerca de lo que son y aportan realmente los distintos testimonios allegados por él.

Se preguntó ya Joaquín García Icazbalceta por qué escogió Sahagún a Tepepulco para iniciar sus trabajos. A su juicio,

la elección del lugar fue acertada porque, según documentos antiguos, los señores de Teotihuacán y Tepepulco estaban casados con las dos hijas que había dejado Ixtlilxóchitl II, último rey de Tezcoco, y en aquellas poblaciones podía recogerse con más facilidad, de boca de los últi-

¹⁷ *Ibid.*, I, 77.

¹⁸ *Ibid.*, 306.

¹⁹ *Ibid.*, I, 77 y II, 781

mos servidores de aquel monarca, la versión acolhua de nuestras antigüedades.²⁰

Antes de trasladarse a ese lugar había hecho Bernardino “una minuta o memoria de todas las materias que había de tratar”.²¹ Dicha minuta o memoria abarcaba el gran conjunto de materias, calificado modernamente por algunos de enciclopédico, sobre “las cosas divinas, humanas y naturales” de la cultura indígena.

No me detendré aquí en las hipótesis que se han formulado para explicar cómo concibió Sahagún su acercamiento globalizador a la cultura de los nahuas. Se ha hablado de la *Historia Natural* de Plinio²² o del *De Proprietatibus Rerum* de Bartholomeus Anglicus²³ y, más recientemente aún, del *Ständebuch* (Libro de los oficios) de Jost Amman, publicado en 1568,²⁴ como de posibles fuentes de inspiración del método adoptado, éste último en lo concerniente a las ilustraciones. Por mi parte pienso que basta con recordar la concepción de las *Summas* medievales y del conjunto de las obras de Aristóteles, que debieron ser bien conocidas de Sahagún, para ver que la idea de un acercamiento globalizador tenía diversas formas de antecedente.

En cambio, todos los sahadunistas coinciden en reconocer la novedad inherente al método de obtención de los testimonios en la propia lengua indígena, en forma directa y sistemática de labios de ancianos nahuas, que presentaban además pinturas o códices de acuerdo con el antiguo proceder de su cultura. Por haber concebido y aplicado tal procedimiento sistemático, que abarca un enfoque integral histórico-cultural y a la vez filológico (textual) y lingüístico, se ha adjudicado a Bernardino el título de “padre de la antropología en el Nuevo Mundo”.

Volviendo la atención a lo que pudo ser “la minuta o memoria” de todas las cosas sobre las que se propuso tratar con los indígenas, puede ella reconstruirse de algún modo fijándonos en la primera forma como organizó él los materiales obtenidos. Ella no es la que dio después a los mismos, según habremos de mostrarlo. Existe, sin embargo, el problema de la pérdida en esa primera recopilación de

²⁰ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, 345.

²¹ Sahagún, *Historia*, I, 77.

²² Garibay, *op. cit.*, II, 68-71.

²³ Donald Robertson, *Mexican Manuscript Painting in the Early Colonial Period*, New Haven, Yale University Press, 1959, 167-178.

²⁴ Jeanette F. Peterson, “The Florentine Codex Imagery and the Colonial Tlacuilo”, en *The Work of Sahagún, op. cit.*, 281-282.

una parte que, como también lo veremos, hay indicios de que versó sobre "las cosas naturales", en particular plantas y animales.

La "minuta", según puede deducirse de las anotaciones que permiten reconstruir la primera organización de lo allegado por Sahagún, abarcó cuatro o cinco capítulos, si es que existió el referente a "las cosas naturales". La primera parte o capítulo cuyo título estuvo en un folio hoy perdido, abarca temas religiosos: los dioses, las fiestas, ofrendas, sacerdocio, atavíos de los dioses, servicios en los templos, juramentos e himnos sacros. El segundo, *in tlatocayotl* (el gobierno), incluye lo concerniente al señorío y los gobernantes: listas de los de Tenochtitlan, Tetzco y Huexotla; las funciones de los señores y sus ayudantes; sus atavíos, alimentos, utensilios; la educación; salida de los chichimecas; amonestaciones morales. El tercero, intitulado *in ilhuicayotl ihuan in mictlancaoyotl* (las cosas celestes y lo tocante a los muertos), aporta información astronómica, el calendario solar y el *tonalpohualli* (la cuenta de 260 días); agüeros y sueños, así como "de lo que acaba en el infierno y las ofrendas a los dioses del Mictlan". El último capítulo, *in tlacayotl* (las cosas humanas), reúne nombres de parentesco, los de las partes del cuerpo, las armas e insignias; las enfermedades y modos de salutación.

La otra probable parte o capítulo debió abarcar las cosas de la naturaleza bajo el posible título de *tlalticpacayotl* (lo terrestre) plantas y animales. Los materiales obtenidos muestran que las pesquisas de Sahagún, guiadas por su "minuta", se dirigieron a abarcar la antigua cultura en sus diversos aspectos. Copias de los textos y pinturas que recogió Sahagún en Tepepulco se conservan, incompletas, encuadradas en los *Códices matritenses* del Palacio Real y de la Real Academia de la Historia. Ambos volúmenes abarcan además los importantes materiales obtenidos más tarde por Sahagún en Tlatelolco, con algunas adiciones y numerosas glosas puestas durante su posterior estancia en el convento de San Francisco de México. En el volumen del Real Palacio la parte de los materiales de Tepepulco se incluye en los folios 250r.- 303v. En el segundo, es decir el que se conserva en la Academia, hay otros textos y pinturas, también de Tepepulco en los folios 51r.- 66r. y 68r.- 85v.

La primera edición que existe de estos testimonios —la facsimilar preparada por Francisco del Paso y Troncoso—, trata de remediar el desorden en que se hallan encuadrados estos y los demás testimonios en los dos volúmenes de los *Códices matritenses*.²⁵ Al reordenar

²⁵ Francisco del Paso y Troncoso (editor) *Historia general de las cosas de la Nueva España por fray Bernardino de Sahagún. Códices matritenses que se conservan en las Bibliotecas del Palacio Real y de la Real Academia de la Historia*, 3 v., Madrid, Hauser y Menet, 1905-1907.

los distintos folios en su reproducción de textos y pinturas, don Francisco tuvo presente la secuencia indicada por Sahagún: “cosas divinas y humanas”, ya que la parte sobre las “cosas naturales” recogida en Tepepulco y que probablemente existió, se halla extraviada. En 1993 apareció otra reproducción facsimilar de los textos obtenidos en Tepepulco que sigue el ordenamiento de los folios hecho por Del Paso. La misma editorial ha publicado también en 1997 la paleografía y traducción al inglés de los textos allí incluidos, preparada por Thelma D. Sullivan, revisada por Arthur J. O. Anderson y con introducción de Henry B. Nicholson.²⁶

En el reordenamiento de Francisco del Paso los testimonios de Tepepulco, por ser los más antiguos, reciben el nombre de “Primeros Memoriales” y abarcan las páginas 1 a 175 del tomo VI de su edición facsimilar. Para identificar los materiales de Tepepulco en los dos volúmenes de los *Matritenses* y organizarlos en esa edición, se guió por las anotaciones, casi todas ellas de la propia mano de Sahagún, que acompañan a sus diversas partes o secciones.

ESTIMONIOS RECOGIDOS EN TEPEPULCO

El examen detenido de los materiales reunidos en Tepepulco ha permitido a Henry B. Nicholson y, más tarde a Jesús Bustamante, describir la organización final que quiso darles Sahagún.²⁷ Debe notarse en primer lugar que faltan al manuscrito sus folios iniciales, sin que pueda precisarse cuántos. Esto puede comprobarse por la ausencia del título correspondiente al primer capítulo del manuscrito y también por la anotación inicial que dice: *Inic II, inpan mitoa inilhuuiuh in teteo*, “Párrafo II, en él se habla de las fiestas de los dioses”. Ulteriores indicaciones muestran que Bernardino distribuyó sus textos en cuatro grandes capítulos —o cinco si existió otro sobre “las cosas naturales” —y estos a su vez en párrafos de muy desigual

²⁶ *Primeros Memoriales de fray Bernardino de Sahagún*. Facsimile edition, photographed by Ferdinand Anders. Published by The Oklahoma University Press, Norman, Oklahoma, in cooperation with The Patrimonio Nacional and The Real Academia de la Historia, Madrid, 1993.

Primeros Memoriales de fray Bernardino de Sahagún. Paleography of the Nahuatl Text and English Translation by Thelma D. Sullivan, completed and revised, with Additions by H. B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber and Wayne Ruwet. Published by The Oklahoma University Press, Norman, Oklahoma, in cooperation with The Patrimonio Nacional and The Real Academia de la Historia, Madrid, 1997.

²⁷ Véase Henry B. Nicholson. “Sahagun’s Primeros Memoriales de Tepepulco”, en *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1973, v.13, 207-217. Y Jesús Bustamante García, *op. cit.*, 265-275 y 285-294.

extensión. En algunos casos Sahagún anotó con su propia mano los números y temas de los párrafos. Consta asimismo que debió darse cuenta de que algunos de esos párrafos eran muy extensos. Esto tal vez lo movió, en el primer gran capítulo, a querer sustituir la división en catorce párrafos por otra en quince capítulos, cosa que no continuó en el resto del manuscrito.

Hay otras anotaciones, seguramente posteriores, que indican cuál debía ser el aprovechamiento de determinados párrafos o textos en la ulterior elaboración de la *Historia general*, según se completó en el *Códice florentino*. El título del primer capítulo, que se inicia con una relación de las 18 fiestas a lo largo del año, ha sido reconstruido conjeturalmente ya que falta su folio inicial. Paso y Troncoso lo nombró "Ritos y Dioses". Wigberto Jiménez Moreno le aplicó el de *Teteo*, "Dioses".²⁸ Se halla en los folios 250r.-281v. del *Códice del Real Palacio* y en las páginas 1-64 del facsímil editado por Del Paso. Una anotación de Sahagún da título al que integró el segundo capítulo *Itech tlatoa in ilhuicayotl ihuan in mictlancayotl*, "Habla de lo tocante al cielo y lo concerniente a los muertos". Abarca los folios 282r.- 303v. del mismo manuscrito y los 84r.-85v. del *Códice de la Academia* y aparece en las páginas 65-112 en la reproducción facsimilar. El tercero de los capítulos, *Itech tlatoa in tlatocayotl*, "Habla del señorío o gobierno", es menos extenso y está en los folios 51r. - 66v. del *Códice de la Academia* y en las páginas 113-144 de la edición de Del Paso y Troncoso. El cuarto capítulo *Itech tlatoa in tlacayotl*, "Habla de las cosas humanas", se halla en los folios 68v.- 83v. del *Códice de la Academia* y en las páginas 145-175 de la edición dispuesta por Del Paso.

Sobre la verosímil existencia de un quinto capítulo, aduce García Icazbalceta un interesante testimonio del fraile benedictino Martín de Sarmiento que, por cierto, había sido nombrado cronista de Indias. Según él, el 1 de agosto de 1762 acudió a su celda el impresor madrileño Antonio Sanz con "un cuaderno viejo, en folio y en papel, cuyos caracteres eran castellanos pero el idioma era extraño para mí".²⁹ Pudo al menos identificarlo luego como *mexicano*, reconociendo algunas palabras en el *Vocabulario* de Alonso de Molina. Según Sarmiento, había allí materiales en náhuatl sobre la historia natural de la Nueva España. Añade haber identificado asimismo en él dos firmas de fray Bernardino de Sahagún. Buscó luego el bene-

²⁸ Wigberto Jiménez Moreno, "Fray Bernardino de Sahagún y su obra", en Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 5 v., México, Editorial Pedro Robredo, 1938, I, XIII-LXXXI.

²⁹ Citado por García Icazbalceta, *op. cit.*, 255-256.

dictino que la Real Academia de la Historia adquiriera dicho cuaderno. Esta se interesó en él.

El hecho es que, al fin, el cuaderno no pasó a ser propiedad de la Academia y hoy se ignora su paradero. Por los referidos indicios cabe preguntarse si no incluía acaso el texto del “capítulo quinto” que versaba sobre *tlalticpacayotl*, “las cosas de la tierra”, es decir las tocantes a la naturaleza, o “naturales”.

Varios elementos y rasgos propios de estos textos merecen particular atención. Arthur J. O. Anderson, ha hecho un cuidadoso análisis de lo que de ellos aprovechó Sahagún en las ulteriores organizaciones de su obra.³⁰ Comparando allí los textos recogidos en Tepepulco con el contenido de los varios libros en que quedó distribuido el que hoy conocemos como *Códice florentino* —organización final de lo allegado por Sahagún en náhuatl y versión parafrástica en castellano— Anderson considera que fue relativamente poco lo que se conserva allí procedente de Tepepulco. Como posible explicación de esto nota él que verosímilmente:

Sus informantes [de Sahagún] insistiesen en que las informaciones registradas en Tepepulco no se podían aplicar correctamente, casi ninguna de ellas, a las situaciones tales como existían antes de la Conquista en Tenochtitlan y en Tetzco, siendo sin duda aquella cabecera [Tepepulco] menos desarrollada y sujeta a influencias tales como las de Tlaxcala y de los otomíes.³¹

No obstante que efectivamente la mayor parte de esos testimonios de Tepepulco no se incorporaron a la obra definitiva, hubo algunos, muy importantes, que sí se recogieron en ella. Creo conveniente destacar ya, con un enfoque crítico, que géneros de testimonios reunió Sahagún en esta su primera recopilación.

Afirma él hacia 1576 que, en sus diálogos con los ancianos nahuas,

todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos [sus estudiantes] las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura. Tengo aún ahora estos originales. También en este tiempo dicté la apostilla y los cantares, escribiéronlos los latinos en el mismo pueblo de Tepepulco.³²

³⁰ Véase el artículo citado en nota

³¹ Anderson, *ibid.*, 90-91.

³² Sahagún, *Historia*, I, 78.

Ahora bien, los manuscritos que conocemos como portadores de los llamados "Primeros Memoriales", incluyen pinturas pero la "declaración" de cada una no aparece al pie de las mismas sino a un lado. De ello se infiere que los manuscritos que se conservan son copias de aquellos originales.

Las pinturas que se hallan en estos manuscritos y las mucho más numerosas que más tarde encargó Sahagún a sus *tlahcuilos* para lo que hoy conocemos como *Códice florentino*, han sido objeto de la atención de varios estudiosos. Donald Robertson ha discurrido sobre ellas en *Mexican manuscript painting of the early colonial period* y en "The treatment of Architecture in the Florentine Codex of Sahagún". Reconoció ya en dichos trabajos la influencia del arte europeo, desde luego mucho más intensa en el *Florentino* y nota que

Así como se considera que el texto de los *Primeros memoriales* es una etapa preliminar en la composición final de la *Historia* escrita, así también se puede tener a las pinturas de dichos manuscritos como las etapas preliminares de los dibujos magistrales del *Códice florentino*.³³

Más recientes contribuciones debidas a Eloise Quiñones,³⁴ Ellen Taylor Baird,³⁵ Henry B. Nicholson³⁶ y Jeanette Favrot, Peterson,³⁷ aparecidas todas en 1988, han enriquecido considerablemente el conocimiento y la apreciación de las pinturas de ambos códices. La ya mencionada Eloise Quiñones Keber ha vuelto a atender a las incluidas en los "Primeros memoriales", en el volumen en que se ha publicado en 1997 la paleografía y versión al inglés de los mismos, con base en lo dispuesto por Thelma D. Sullivan.³⁸ Las conclu-

³³ Véase: Robertson, *Mexican manuscript painting, op. cit.*, 172. Y "The treatment of architecture in the *Florentine Codex* of Sahagún" en Munro S. Edmonson (editor), *Sixteen century Mexico: The work of Sahagún*, Albuquerque School of American Research and University of New Mexico Press, 1974, 151-164.

³⁴ Eloise Quiñones Keber, "Reading images: the making and meaning of the Sahaguntine illustrations" en *The Work of Bernardino de Sahagún*, Jorge Klor de Alba (editor) Albany, New York, State University of New York, 1988, 199-210.

———, "Deity images and texts in the *Primeros memoriales* and *Florentine Codex* in *op. cit.*, 255-272.

³⁵ Ellen Taylor Baird, "The artists of Sahagún's *Primeros memoriales*. A question of identity", en *op. cit.*, 211-227.

³⁶ Henry B. Nicholson, "The iconography of the deity representations in fray Bernardino de Sahagún's *Primeros memoriales*: Huitzipochtli and Chalchihuitlicue", en *op. cit.*, 229-253.

³⁷ Jeanette Favrot Peterson, "The *Florentine Codex* imagery and the Colonial Tlacuilo", en *op. cit.*, 273-293.

³⁸ Eloise Quiñones Keber "An Introduction to the images and physical features of the *Primeros Memoriales* by Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 15-52.

siones en que coinciden estos estudiosos y que creo oportuno resumir aquí comprenden varios puntos.

El primero es el que reitera que las pinturas de los “Primeros memoriales” son copias europeizadas en varios grados de las que prepararon originalmente los ayudantes de Sahagún a partir de las que exhibieron los ancianos con los que estuvo en contacto en Tepepulco.

Otra consideración es que, si como lo reitera Bernardino, “todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas”, fuerza es reconocer que las copias que hizo incluir en sus *Memoriales* representan sólo una parte del conjunto de las que le presentaron los ancianos. Más aún, fuera de las que ilustran las fiestas, que mantienen un carácter afín a algunas imágenes o escenas de códices indígenas, las otras parecen concebidas con un criterio europeo para facilitar la comprensión de lo que expresan los correspondientes textos. Ello ocurre con las que muestran los varios ritos, los dioses, los cuerpos celestes, los signos calendáricos del *xihuitl* y los del *tonalpohualli*, las figuras de gobernantes de Tenochtitlan y otros lugares, los atavíos de los nobles y las armas e insignias. Por cierto que en el registro de los años que integran el ciclo de 52, hay una anotación de la mano ya temblorosa de Sahagún que dice: “Este año de 1560 se cumplieron los cincuenta y dos años con este carácter [signo] que se llama *umacatl* [2-Caña] y comienza el primero para otros 52 sobre este carácter que se llama *ey tecpatl*” [3-Pedernal].” De este conjunto de imágenes puede decirse que no son parte contextualizada de un códice sino que tan sólo ilustran lo que se lee en el texto en náhuatl.

Las mucho más abundantes ilustraciones, que más tarde hizo pintar Sahagún para el *Códice florentino*, tienen un propósito semejante. A diferencia de los trabajos de otros cronistas de su tiempo —con excepción del *Códice Ramírez* y la *Historia* de Diego Durán— Bernardino, más que ningún otro, incluyó centenares de ilustraciones en el *Florentino* como para reiterar a sus lectores que en el mundo indígena la expresión verbal solía estar acompañada de las pinturas de los códices. Por esto mismo resulta un poco extraño que en los “Primeros memoriales” fuera Sahagún relativamente parco en el número de imágenes que incluyó en ellos. Importa recordar al menos que es probable que en la parte de dichos manuscritos dedicada a la historia natural hubiera otras pinturas que hoy nos son desconocidas.

Volviendo al conjunto de los “Primeros Memoriales” hay que recordar que en su estructuración, de acuerdo con su plan de traba-

jo, introdujo Sahagún varias formas de distribución de los materiales allegados. Además de la ya descrita en grandes capítulos —cuatro o cinco si existió el último— introdujo otra dentro de ellos en numerosos párrafos, unos muy breves, otros muy largos. Sahagún que, teniendo en mente su propósito de abarcar “las cosas humanas, naturales y divinas” así la dispuso, tuvo luego ciertas vacilaciones de las que dan testimonio varias anotaciones de su propia mano, como algunas tachaduras de los números de algunos párrafos del primer gran capítulo, para introducir, como ya lo noté, otro sistema de divisiones que fuera más coherente, dado que los llamados por él “párrafos” abarcaban a veces, cada uno, largos textos subdivididos a su vez en numerosos párrafos. Por qué abandonó este nuevo sistema de distribuir sus textos, al concluir el primer gran capítulo, quedó sin respuesta.

A pesar de lo notado por Anderson, es verdad que fray Bernardino nunca perdió de vista estos “Primeros Memoriales” en las ulteriores reorganizaciones de su obra. Así, por ejemplo, en el folio 253v. del *Códice del Real Palacio*, arriba del texto en náhuatl de la fiesta de *Atamalqualiztli* anotó que éste debía transcribirse como apéndice del libro II de su obra. Tal indicación se siguió y así se incluye en el correspondiente folio de la versión final del *Códice florentino*. A la luz de esto es verosímil que las mencionadas anotaciones de esos “capítulos” del 3 al 15, que sustituyeron a otros tantos números de “párrafos”, tal vez las hizo pensando en su inclusión en otros lugares de su ordenamiento final en la *Historia general*. De hecho, la mayor parte de esos “párrafos” convertidos en “capítulos”, los incorporó con algunas variantes, como apéndices, en el mismo libro II del *Florentino*.

Todos estos textos son de grande importancia y versan sobre los servicios y ceremonias a los dioses, el elenco de los sacerdotes, la descripción de los atavíos de los dioses que, además de colocarse también al final de los capítulos relativos a cada deidad, en el libro I del *Florentino*, normó su orden de aparición junto con copias ya muy europeizadas de las pinturas que se conservan en los “Primeros Memoriales”. De sumo interés son los veinte himnos sacros que, sin sombra de duda, son textos prehispánicos, y los que hablan de las diversas horas de tañer y otros rituales, que pasaron asimismo al *Florentino*. Con variantes, y a veces casi como enunciaciones de lo que más tarde habría de recoger Sahagún en Tlatelolco y México-Tenochtitlan, incluyó también testimonios de Tepepulco acerca de algunos agüeros, las relaciones sumarias sobre los gobernantes de México, Tetzaco y Huexotla, al igual que listas de vocablos indicadores de temas que luego desarrollaría en materias como manjares, bebi-

das y atavíos de los señores, nóminas de hombres y mujeres, buenos y malos, dolencias y remedios.

Categorías en que pueden distribuirse estos testimonios

En sí mismos, y en cuanto indicadores de la temática investigada y por investigar, los testimonios provenientes de Tepepulco son fundamentales en el conjunto de la aportación sahadunense. Dichos materiales pueden valorarse todavía mejor desde las perspectivas que precisamente importaba investigar a Bernardino, es decir desde su enfoque a la vez etnológico, histórico, filológico y lingüístico. Pueden así distribuirse en varias categorías. Muchos de ellos, en su mayoría acompañados de pinturas, tienen un interés primordialmente etnológico, en cuanto que muestran diversos aspectos de la antigua cultura. Tal es el caso de la relación de las fiestas, así como de los textos sobre el sacerdocio y los distintos rituales; los sistemas calendáricos, el *xihuitl* o *xiuhpohualli* y el *tomalpohualli*; los agüeros y los sueños; los cuerpos celestes, la muerte, la educación, el origen de los chichimecas, las armas e insignias de los señores y lo tocante a dolencias y remedios.

Hay otros testimonios en los que predomina el interés histórico. Son ellos las ya mencionadas listas comentadas de los gobernantes supremos de México, Tetzoco y Huexotla. Es de notarse que aflora también aquí la preocupación lingüística en cuanto a enriquecer el conocimiento del léxico, ya que varios atavíos en las pinturas de cada señor aparecen acompañados de glosas que proporcionan sus correspondientes nombres.

De interés cultural y a la vez textual, es decir filológico, son los veinte himnos sacros, con anotaciones en su mayoría de connotación lingüística. También pertenecen a esta categoría las exhortaciones de los señores, es decir las muestras de *huehuehtlahtolli*, "la antigua palabra", que recogió Bernardino en Tepepulco. Tanto los himnos como las dichas exhortaciones constituyen "textos canónicos" de la antigua cultura, es decir expresiones que se transmitían sistemáticamente en las escuelas sacerdotales o en otros contextos. Forman ellos parte de la literatura náhuatl prehispánica en sentido estricto.

Finalmente, muestra de que siempre tuvieron para Sahagún importancia, hay registros de nombres, acompañados de variantes morfélicas de los mismos, o de verbos con los que se estructuran frases u oraciones, en los que es muy perceptible el interés lingüísti-

co. Ejemplos de ello lo ofrecen las listas de palabras acerca de comidas y bebidas, vestidos y adornos, pasatiempos de las señoras, utensilios de las mujeres, edificaciones, muebles, términos de parentesco, nombres propios de varones y mujeres, órganos exteriores e interiores del cuerpo, así como modos de cortesía y vituperio entre gente noble y plebeya.

Desde el punto de vista del origen del conjunto de estos testimonios, contemplados críticamente, puede decirse que hay algunos que son respuesta a los cuestionarios propuestos por Sahagún. Un ejemplo es el de las fiestas. Al lado de su pintura se indican su nombre, los rituales propios de la misma, cómo se celebraba y en qué fecha equivalente del calendario cristiano tenía lugar. Otro conjunto de respuestas son las que acompañan a las pinturas de los atavíos de los dioses. Estos se describen sucintamente, comenzando desde su tocado hasta sus sandalias. También es este el caso de los textos acerca de los señores de México, Tetzaco y Huexotla. Las preguntas fueron: ¿cómo se llamaba?, ¿cuántos años gobernó?, ¿qué hizo?.

Otros textos, en cambio, proporcionan lo expresado por los informantes de manera más espontánea, sin seguir un cuestionario. Numerosas muestras de ello hay en estos *Memoriales*: al hablar sobre el tañer de las diversas horas en los templos y los ejercicios en ellos, los votos y juramentos, los cuerpos celestes, lo relativo al *Mictlan* o región de los muertos, la mujer que volvió a la vida, el origen de los chichimecas y otros relatos. Respuestas espontáneas fueron asimismo las que proporcionan variada información lingüística, a las que ya he hecho referencia.

Debe hablarse, desde un punto de vista crítico, de un tercer género de testimonios. Son ellos los que proporcionan, con mayor o menor fidelidad, expresiones textuales de la tradición prehispánica. Me he referido ya a las dos muestras principales de esto: los veinte himnos a los dioses y las pláticas o *huehuehtlahtolli*. Citaré además el que recoge las palabras que se pronunciaban al hacer adoración al Sol "a diversas horas del día y de la noche". Lo que entonces se expresaba guarda estrecha relación —como lo he mostrado detenidamente— con lo que aparece en la página 71 del *Códice Borgia*.³⁹ Cabría añadir que en los materiales referentes a las dieciocho fiestas a lo largo del año, las pinturas son de considerable interés, así como los correspondientes textos en los que se registran, en varios lugares, palabras que, se dice, se pronunciaban en tal o cual celebración.

³⁹ Miguel León-Portilla, *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, octava edición, México, INAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, 414-415.

A través de los materiales recogidos por Sahagún en Tepepulco es ya posible apreciar los alcances y valor crítico de su método. Adaptándose a la tradición cultural prehispánica, hizo copiar pinturas de códices y transcribió las correspondientes “lecturas” de ellas y sus signos glíficos, según los proporcionaron los ancianos. Asimismo obtuvo respuestas específicas a sus cuestionarios y escuchó otros relatos libremente comunicados por sus informantes. Inquirió sobre un gran número de vocablos, tanto con propósitos léxicos y morfológicos como culturales. Finalmente transcribió textos que, relacionados también con pinturas y glifos, constituyeran, como ya se dijo, expresiones “canónicas”, fórmulas impetratorias, y discursos al modo de los *huehuetlahtolli*. Importa además subrayar que lo realizado en Tepepulco marcó la pauta en sus ulteriores investigaciones. El mismo método etnológico-histórico-filológico-lingüístico iba a rendir frutos más abundantes en los años siguientes.

TESTIMONIOS OBTENIDOS EN TLATELOLCO (1562-1565) “SEGUNDOS MEMORIALES”, “MEMORIALES EN TRES COLUMNAS” Y “MEMORIALES CON ESCOLIOS”

Debemos al mismo Sahagún la noticia de cómo, concluidas sus investigaciones en Tepepulco, las reanudó en Tlatelolco. Ello ocurrió al “cumplir su hebdómada el padre fray Francisco Toral, el cual me impuso esta carga”.⁴⁰ La dicha hebdómada o periodo de provincialato del padre Toral concluyó en 1561. Ese año:

Llevando todas mis escrituras, fui a morar a Santiago del Tlatelulco, donde juntando los principales, les propuse el negocio de mis escrituras y les demandé me señalasen algunos principales, hábiles, con quien examinase y platicase las escrituras que de Tepepulco traía escriptas.⁴¹

De primera intención, Bernardino quiso platicar con los ancianos tlatelolcas, teniendo como objeto los papeles traídos de Tepepulco. Le interesaba conferir con ellos acerca de los testimonios ya recogidos. Una vez que le señalaron “hasta ocho o diez principales, escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas”, inició su nuevo trabajo. Para tal fin contó

⁴⁰ Sahagún, *Historia*, I, 78.

⁴¹ *Loc. cit.*

con el auxilio de "cuatro o cinco colegiales" y ello "por espacio de un año y algo más, encerrados en el colegio".⁴²

Como veremos, el proceso en realidad se amplió luego en su objetivo y duración. En lo primero, "se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco truxe escrito". En lo segundo —la duración del trabajo— consta por algunas anotaciones de Sahagún que continuaba trabajando en esto en Tlatelolco por lo menos hasta 1564. Contó para ello sobre todo con el auxilio de su antiguo discípulo "Martín Jacobita, que entonces era rector del colegio, vecino del Tlatilulco, del barrio de Santa Ana".⁴³

Importa aquí precisar en qué consistió lo que Bernardino describe como enmendar, declarar y añadir todo lo que traía escrito de Tepepulco. Para ello es necesario examinar los manuscritos que se conservan en los *Códices matritenses* y que provienen de esa su estancia en Tlatelolco. Consta que son ellos los incluidos hoy en dichos códices porque ostentan las diversas anotaciones a las que alude el mismo Sahagún cuando en el segundo de los prólogos ya citados, expresa que

habiendo hecho lo dicho en el Tlatilulco, vine a morar a Sanct Francisco de México, con todas mis escrituras, donde por espacio de tres años, pasé y repasé a mis solas todas mis escrituras, y las torné a enmendar y dividir las por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos, y algunos libros por capítulos y párrafos.⁴⁴

Efectivamente, el examen de los manuscritos incluidos en los *Códices matritenses* muestra que, antes de tal división "por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos y párrafos", habían sido organizados de otra forma, precisamente en Tlatelolco. La que puede llamarse original, seguía de modo paralelo la estructura de los "Primeros Memoriales" o manuscritos de Tepepulco. En dicha organización sus materiales, lo que "se declaró y añadió", estaba distribuido en cinco grandes capítulos. Estos abarcaban, cada uno, materias semejantes a las que constituían los "Primeros Memoriales".

Antes de describir el contenido de esos cinco grandes capítulos, tomando como base las anotaciones originales de Sahagún, importa notar que en ellos recopiló otro gran caudal de testimonios. En la mayor parte del manuscrito proveniente de Tlatelolco aparecen tres columnas. De estas, en casi todos los folios, tan sólo una, la del cen-

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ *Loc. cit.*

⁴⁴ Sahagún, *Historia*, I, 78.

tro, fue utilizada. En ella se incluyen los testimonios en náhuatl. Sabemos a qué destinaba Sahagún las otras dos columnas porque se conservan algunos folios —unos “de ruin letra” y otros “en limpio”— en los que se llenaron las tres columnas. En la de la izquierda quería incluir su versión parafrástica al español, es decir no literal sino libre, destinada a volver lo más comprensible que se pudiera lo expresado en náhuatl, y en la de la derecha glosas o anotaciones lingüísticas.

Además de ese gran conjunto de folios, en los códices del Real Palacio y la Academia, dispuestos en tres columnas, se conservan otros pocos en los que el texto en náhuatl abarca todo el ancho de la página, sin dejar espacio para una posible versión parafrástica ni para las glosas lingüísticas. Paso y Troncoso llamó a estos folios “Segundos Memoriales”, es decir posteriores a los “Primeros”, los de Tepepulco, pero tenidos como anteriores a los “en tres columnas”. Otros investigadores los han llamado “Primer Manuscrito de Tlatelolco” y también “Memoriales complementarios”. En estos folios hay anotaciones de Sahagún que señalan, en un caso, que se trata de los capítulos 23 y 24 del libro primero, dentro de la organización definitiva. En otro lugar, en el folio 52v. del *Códice del Real Palacio*, al pie de página se lee “fin del primer libro”, con la firma de Sahagún. A su vez en el folio 2r. del *Códice de la Academia*, también con texto en náhuatl a lo ancho de él, se indica que lo que allí se inicia pertenece al “libro octavo” y forma parte de los capítulos I y II del mismo.

Otros elementos hay que deben tomarse en consideración. Colocada como folio 53r.-v. en el *Códice del Real Palacio*, es decir inmediatamente después del último que se incluye allí con el texto a todo lo ancho de la página, se halla una carta de Pedro de San Buenaventura, suscrita también por el canónigo Juan González, que proporcionan a Sahagún información relativamente amplia acerca de la cuenta del año. Dicha carta, que es la única que se conoce de uno de los discípulos de Sahagún, fue escrita verosíblemente entre 1566 y 1570, ya que, como se indica al pie de ella, le fue dirigida al convento de San Francisco en el cual se hallaba durante ese lapso. Por otra parte, debe señalarse que, en relación con el mismo asunto de los cómputos calendáricos hay en el folio 242r. una “Tabla de los años y de los 260 días”. La misma fue elaborada el 9 de diciembre de 1564, estando todavía en Tlatelolco.

Por otra parte, en el fragmento incluido en el *Códice de la Academia*, con el texto también a todo lo ancho de la página, hay además algunas anotaciones que deben ponerse de relieve. Así, en el folio 2r. se lee intercalado en el texto: “Dicen los mexicanos [es decir los

de Tenochtitlan] que en tiempo de este señor [Acamapichtli] comenzó la guerra contra los tepanecas [...] Más verosímil es que en tiempo de este señor ninguna guerra [h]ubo". Otras cinco anotaciones semejantes atribuyen información complementaria a los mexicanos, a los que en cuatro ocasiones se designa expresamente como *tenochcas*. El hecho de que se incluyan, intercaladas en el texto tales indicaciones, revela que estos folios fueron así adicionados estando ya Bernardino en el convento de San Francisco, en la ciudad de México, a partir de 1565, cuando, como él lo indicó en el prólogo al libro segundo del *Códice florentino*, "los mexicanos [tenochcas] enmendaron y añadieron muchas cosas a los doce libros cuando se iban sacando en blanco".⁴⁵

De modo específico expresó el mismo Sahagún en el folio 3 v., al aducir el testimonio de los tenochcas a propósito del tercer soberano mexica: "Dicen los tenochcas que reynó doze años. Estas additiones se tomaron de la relation que dieron los tenochcas al canónigo Juan González, en pintura y en escripto".

Aunque las citadas anotaciones constituyan adiciones hechas casi seguramente hallándose ya Sahagún en el convento de San Francisco de México, donde los tenochcas "enmendaron y añadieron muchas cosas", los folios en que se hallan, es decir los que tienen el texto en náhuatl a todo lo ancho, parecen elaborados al principio de la estancia de Bernardino en Tlatelolco. Argumento en apoyo de esto lo proporciona el propio Sahagún. Este notó expresamente en el folio 160r. del *Códice del Real Palacio*: "De la manera que está este cuaderno [en tres columnas] ha de ir toda la obra". En el dicho cuaderno, todas las tres columnas incluyen texto. Forman parte de los que llamó Del Paso y Troncoso "Memoriales con escolios", modelo nunca completado del proyecto concebido por Sahagún. Como ya se dijo, quería él ofrecer el texto náhuatl al centro, con su versión parafrástica al castellano en la columna izquierda y sus glosas lingüísticas en la del extremo derecho. A tal forma de presentación se destinaban también los otros muchos folios "en tres columnas", en los que dos quedaron carentes de texto.

Los folios con el texto a todo lo ancho de la página no corresponden, por tanto, a lo que fue el ulterior desarrollo en el proyecto sahaunense. Constituyen algo así como una reliquia de un previo intento de transcripción. Siendo interesante la conservación de estos folios, también lo es que Sahagún los haya aprovechado, asimilándolos por medio de sus anotaciones, dentro del conjunto de sus

materiales de Tlatelolco. Percatarse de esto pone al descubierto, una vez más, la tantas veces notada complejidad de la obra de fray Bernardino.

Primera distribución de los testimonios de Tlatelolco

En lo que concierne a los textos transcritos en Tlatelolco con información diferente de los de Tepepulco, importa atender a la distribución de que allí fueron objeto en cinco grandes capítulos, de modo bastante semejante a lo hecho con los materiales obtenidos en el mismo Tepepulco.

El capítulo I abarcaba los folios 33r.-159v. del códice conservado en el Real Palacio. Incluía las descripciones de los dioses, las relaciones acerca de las fiestas a lo largo del año, lo tocante al nacimiento de Huitzilopochtli, atributos de Tezcatlipoca y leyenda de Quetzalcóatl y otros materiales menores. El capítulo segundo comprendía los folios 160r.-249v. en el mismo *Códice del Real Palacio*. Abarcan ellos los textos referentes a *ilhuicayotl*, “las cosas celestes”, es decir los astros, con la narración del origen del quinto sol en Teotihuacan, “la astrología” o cuenta de 260 días del *tonalpohualli* y los augurios y abusiones. Como puede verse, hasta aquí la organización de los manuscritos de Tlatelolco coincide con la de los obtenidos en Tepepulco.

El capítulo tercero abarcaba los folios 2r.-50r. en el códice que se conserva en la Real Academia de la Historia. En tales folios los testimonios versan sobre los señores, sus atributos y pasatiempos, así como acerca de los mercaderes. A su vez el capítulo cuarto, folios 88r.-197v. del mismo *Códice de la Academia*, cubría el amplio campo de lo referente a *tlacayotl*, “las cosas humanas”, es decir vicios y virtudes de la gente, partes del cuerpo, enfermedades y remedios, así como sobre “las naciones que han venido a poblar” esta tierra.

El capítulo quinto y último, en los folios 200r.-342v., se halla también en el *Códice de la Academia de la Historia*. Su tema parece guardar semejanza con el del hoy perdido capítulo quinto de los “Primeros Memoriales”, o de Tepepulco, es decir que versa sobre *tlalticpacayotl*, “las cosas naturales”, animales, árboles, plantas y diversas piedras o minerales.

Elaboración de los "Segundos Memoriales" y "Memoriales con escolios"

Además de este gran conjunto de folios en uno y otro códices, portadores de los que llamó Del Paso "Memoriales en tres columnas", fruto de la investigación en Tlatelolco, hay en los manuscritos otros materiales. Son ellos los ya descritos y nombrados por el mismo Del Paso "Segundos Memoriales", (o "Complementarios"), así como los "Memoriales con escolios". Establecer con precisión las fechas de sus respectivas elaboraciones no ha sido fácil y hay divergencias de opinión entre los que se han ocupado de ello.

Como ya lo indiqué, los llamados "Segundos Memoriales", redactados en náhuatl pero abarcando todo el ancho del folio, son indicio de una primera forma de elaboración hacia 1562, anterior, por tanto, a la de las tres columnas. Es posible que tales vestigios sean sólo una parte de manuscritos más extensos y hoy desaparecidos.

Los "Memoriales con escolios" ocupan los folios 160r.-178v. del *Códice del Real Palacio*, así como los folios 88r.-96v. del de la Academia. Constituyen tales folios una muestra del modo como Sahagún quería presentar en definitiva sus manuscritos. Él así lo expresó en la ya citada nota, en la parte superior del folio 160r. del *Códice del Real Palacio*, cuando señaló que: "De la manera que está este cuaderno [h]a de ir toda la obra". Tal presentación la dispuso Bernardino ya en limpio con posterioridad a la transcripción "en tres columnas" (dos de ellas en blanco) de los testimonios obtenidos en Tlatelolco. Otra anotación suya en el folio 178r., lo confirma, donde aparecen los mismos textos, pero "de ruin letra". Allí nota: "Esto es el borrón [borrador] del quaderno primero". Tal cuaderno ya en limpio fue, con lo incluido en los citados folios 88r.-96v. del *Códice de la Academia*, un intento de copiar "de buena letra", completas las tres columnas, testimonios que se refieren respectivamente a "los cuerpos celestes" y a "padres, madres, hijos, abuelos", etcétera, tanto "los buenos" como "los malos" y "viciosos".

Dicho de otra forma, estos testimonios versan sobre parte de lo que eran los capítulos segundo y cuarto en la distribución original en "cinco grandes capítulos". Así, incluso en las copias en limpio quedan, aunque tachadas, referencias a ese primer ordenamiento. En el folio 160 r. del manuscrito del Real Palacio se lee *Inic ome cap^o* (segundo capítulo) y, antepuesto a *ome* aparece *chic*, de suerte que se integra *inic chicome* (séptimo), con la palabra *amuxtli* sobre *cap^o* ya tachado o sea que se indica que el texto pertenece al libro VII. Otro tanto ocurre al principio del folio 88 v. del manuscrito de la Acade-

mia. Allí están tachadas las palabras *nahui cap^o* (capítulo cuarto) y, de letra de Sahagún, se señala arriba que lo que se copia pertenece al “libro décimo”. En ello es patente la reorganización de los manuscritos llevada ya a cabo en el convento de San Francisco de México.

Dando crédito a lo que expresó Sahagún en su segundo prólogo en el *Códice florentino*, podría pensarse que la copia “de buena letra” fue un ensayo de transcripción realizado al fin de la estancia en Tlatelolco hacia 1564 ó 1565. Otra hipótesis sería suponer que pertenece al manuscrito que, aunque hoy perdido, se conoce como “de 1569”, sin que esto implique afirmar que en dicha transcripción las tres columnas hayan estado completas según la intención original. En tal caso quedaría por explicar por qué los amanuenses, al copiar el manuscrito “de ruín letra”, no suprimieron ya la nota original que hacía referencia al ordenamiento primitivo en cinco grandes capítulos. Al menos resulta patente que Sahagún corrigió esto señalando a qué libro pertenecía cada uno de estos textos en la reorganización definitiva de su obra.

No me detendré ahora en valorar críticamente el origen y carácter testimonial de los materiales que reunió Sahagún durante esta estancia suya en Tlatelolco. Dado que la mayoría de ellos fueron más tarde incluidos en el *Códice florentino* —versión última y definitiva que conocemos de su obra— será entonces cuando, como lo hice ya a propósito de los “Primeros Memoriales” o textos de Tepepulco, me avocaré a su análisis. Allí habré de valorar cuáles son testimonios de la tradición prehispánica y cuáles respuesta a los cuestionarios de Sahagún o, en otros casos, meras recordaciones más o menos espontáneas de los informantes nativos. Ahora, habiendo precisado ya en qué consistió lo obtenido durante esta etapa de residencia en Tlatelolco de 1562 a 1565, distribuido entonces originalmente en cinco grandes capítulos —como ocurrió con el manuscrito de Tepepulco— pasaré a ocuparme del trabajo que llevó a cabo Bernardino al trasladarse al convento de San Francisco de México.

REVISIONES, ADICIONES Y SUCESIVAS REESTRUCTURACIONES EN SAN FRANCISCO DE MÉXICO (1565-1569)

He citado ya una nota en náhuatl, que aparece en el capítulo II —según la distribución que, en un principio, hizo Sahagún de sus materiales— incluida junto con la “Tabla de los 52 años y de los 260 signos de los días” que muestra que él trabajaba aún en el Colegio

de Santa Cruz de Tlatelolco el 9 de diciembre de 1564. Concuerta tal afirmación con otra en su advertencia "al prudente lector" en su obra *Colloquios y doctrina christiana...*, en donde, tras indicar que se hallaba en Tlatelolco, expresó:

Hará a el propósito de bien entender la presente obra, prudente lector, el saber que esta doctrina con que aquellos doce apostólicos predicadores [...] a esta gente desta Nueva España comenzaron a convertir, ha estado en papeles y memorias hasta este año de mil y quinientos y sesenta y cuatro.⁴⁶

Trabajaba él, por consiguiente, en Tlatelolco, al menos hasta fines de ese año si no es que hasta entrado ya el de 1565. Importa hacer esta precisión pues lo manifestado por Sahagún en el prólogo al libro II de su *Historia* parecería llevar a otras conclusiones. Afirma él allí que, cumplido el provincialato del padre Francisco Toral (en 1561), fue a morar en Tlatelolco. Añade luego que "por espacio de un año y algo más, encerrado en el Colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco truxe escrito y se tornó a escribir de nuevo de ruin letra, porque se escribió con mucha priesa".⁴⁷ Si Bernardino había vuelto al Colegio hacia principios de 1562 o tal vez poco antes, añadiendo "un año y algo más", no se va más allá de fines de 1563. Contrariamente a esto se hallan las dos afirmaciones que he citado. Sahagún se trasladó verosímelmente al convento de San Francisco de México en 1565.

Establecido en ese convento, él mismo declara cuál fue allí su ocupación:

Vine a morar a Sanct Francisco de México con todas mis escripturas, donde por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas todas mis escripturas, y las torné a enmendar y dividilas por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos y algunos libros por capítulos y párrafos. Después desto, siendo provincial el padre Miguel Navarro y guardián del Convento de México el padre Diego de Mendoza, con su favor se sacaron en blanco, de buena letra, todos los doce libros. Y se enmendó y se sacó en blanco la postilla y los cantares, y se hizo un arte de la lengua mexicana con un vocabulario apéndiz, y los mexicanos enmendaron y añadieron muchas cosas a los doce libros cuando se iban sacando en blanco.⁴⁸

⁴⁶ Bernardino de Sahagún, *Colloquios y doctrina christiana*, edición facsimilar, introducción, paleografía y versión castellana de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas y Fundación de Investigaciones Sociales, 1986, 75.

⁴⁷ Sahagún, *Historia*, I, 78.

⁴⁸ *Loc. cit.*

Tres fueron, por consiguiente, los trabajos que entre 1565 y 1569 llevó a cabo Sahagún en el convento franciscano de México. El primero —al que aquí dedicaremos especial atención— consistió en la revisión y reorganización que hizo de los manuscritos en náhuatl traídos de Tlatelolco. El segundo fue “sacar en blanco”, es decir en limpio, esos testimonios con algunos añadidos “de los de México” y ya reorganizados en doce libros. Al manuscrito que resultó de ese empeño se le designa hoy como copia en limpio de 1569, año de su probable terminación. Aunque el mismo nos es hoy desconocido, dos cosas sabemos acerca de él. Una es que incluía el texto en náhuatl quizás con algunos folios portadores de una versión unas veces parafrástica y otras resumida en castellano. La otra es que sirvió de base para la transcripción, que sí se conserva, la del llamado *Códice florentino*, que incluye el texto en náhuatl con la versión no de todos sino, como veremos, de la mayor parte de los antiguos textos y numerosas ilustraciones.

El tercer trabajo llevado a cabo por Bernardino, asistido por sus amanuenses nativos, fue sacar en limpio “la postilla” o comentarios a los evangelios de las dominicas, así como los cantares que, inspirado en los de tradición indígena, había él compuesto y que, reunidos, llegó a publicar en su *Psalmodia Christiana*.⁴⁹ Aparecida ésta en 1583, fue el único libro suyo que vio impreso. Por si esto fuera poco, también durante esos tres años concluyó Sahagún un arte de la lengua mexicana con su vocabulario a modo de apéndice. De estas obras sólo se conservan algunos fragmentos o bosquejos del vocabulario en la Biblioteca Newberry en Chicago.

Habiendo precisado cuáles fueron las tareas realizadas por Sahagún en esos años que pasó en el convento franciscano de México, interesa ahora dar cuenta de las revisiones, adiciones, correcciones y sucesivas reestructuraciones que hizo allí en “sus escrituras”, es decir en las que había traído de Tlatelolco. Estas eran los “Segundos memoriales” o “Memoriales complementarios” (los folios con el texto en náhuatl a todo lo ancho de la página), los “Memoriales en tres columnas” y los “Memoriales con escolios”.

Para proceder al examen de las sucesivas reestructuraciones que dio Sahagún a dichos textos, atenderé primeramente a los trabajos que sobre esto han llevado a cabo varios investigadores. A cada uno

⁴⁹ *Psalmodia christiana y sermonario de los santos del año, en lengua mexicana*, compuesta por el muy reverendo padre fray Bernardino de Sahagún, de la orden de San Francisco. Ordenada en cantares y psalmos para que canten los indios en los areytos que hacen en las iglesias. En México. Con licencia. En casa de Pedro Ocharte, MDLXXXIII años.

de ellos dedicaré una sección. Enseguida ofreceré mis propias conclusiones al respecto.

La aportación de Francisco del Paso y Troncoso (1842-1916)

Se debe, a este distinguido investigador haber reorganizado la totalidad de los manuscritos de Tepepulco y Tlatelolco en su edición facsimilar de los *Códices matritenses*.⁵⁰ Es patente, por el examen de los originales de dichos códices, que en ellos se encuadernaron tales manuscritos sin un orden adecuado. En el volumen del Palacio Real hay folios que se continúan en el de la Academia y viceversa. En la reordenación de los folios de ambos códices atendió Del Paso a las anotaciones de fray Bernardino, de modo especial a aquellas que consideró pertinentes para la distribución en doce libros. Es de pensarse que tuvo también a la vista la secuencia de la *Historia* de Sahagún en su versión final, es decir la del *Códice florentino*, copiado por él mismo.

Desafortunadamente don Francisco no acompañó su edición facsimilar de algún estudio o comentario para explicar los criterios que adoptó en el reordenamiento que hizo. Su edición la distribuyó en tres volúmenes que ostentan los números VI, VII y VIII, ya que los anteriores —de los que sólo apareció uno con copias de las ilustraciones del *Códice florentino*— los destinaba a reproducir dicho manuscrito y a sus estudios introductorios que nunca escribió.

Importa hacer un examen, un tanto minucioso, de lo que llevó él a cabo por dos razones principales. Una es que fue el suyo el primer intento de abarcar y elucidar en su totalidad los testimonios obtenidos por Sahagún —si no los del *Florentino* que no pudo dar a luz— sí en cambio los de Tepepulco y todos los reunidos y transcritos en Tlatelolco. La otra razón es que su edición ha sido por mucho tiempo la única asequible a la gran mayoría de los investigadores que no han dispuesto ni de los recursos ni del tiempo necesarios para estudiar los códices originales en la Biblioteca del Real Palacio y en la de la Real Academia de la Historia, en Madrid. Quienes sólo han consultado la edición facsimilar de Paso y Troncoso, e incluso los que han podido contemplar, casi siempre fugazmente, los códices originales, difícilmente han logrado formarse una idea precisa del modo como se hallan los diversos conjuntos de

materiales que allí se conservan encuadernados sin un orden que corresponda a sus varias procedencias y orígenes cronológicos.

Conviene recordar aquí que debemos a Manuel Ballesteros Gaibrois y a los participantes en su Seminario de estudios americanistas en la Universidad Complutense una descripción, folio por folio, con transcripción de las anotaciones, en castellano y náhuatl, que aparecen en los dos códices, el del Real Palacio y el de la Academia.⁵¹ Dicha transcripción es de particular importancia porque es la única publicación en que puede seguirse el ordenamiento que de hecho existe en los folios de ambos manuscritos. Comparar el contenido de ese trabajo con el reordenamiento hecho por Paso y Troncoso, equivale a confrontar la secuencia que existe en esos códices con la forma de distribución en la edición facsimilar.

Aunque el mismo Del Paso en su edición facsimilar registró al calce el número del folio que corresponde a cada página tal como se halla el manuscrito en la biblioteca del Palacio Real y de la Academia —dada la magnitud del reordenamiento que tuvo él que introducir— no puede decirse que tal procedimiento permita percatarse de las dichas secuencias en su conjunto. Lo que sí se desprende a simple vista es cuán alejados se hallan los manuscritos en su actual encuadernación en una y otra bibliotecas, del orden que les asignó Sahagún y Del Paso se esforzó por restituirles al menos en su edición facsimilar.

Consideró don Francisco que debía incluir primeramente en su edición los textos que pudieran identificarse como procedentes de Tepepulco. A darles cabida destinó la mayor parte del volumen VI, el primero de los dedicados a los *Matritenses*. Así, en las páginas 1 a 175 de su edición, incluyó los folios 250 r.- 303 v. del *Códice del Real Palacio* y los folios 51 r.- 85 v. del que conserva la Academia de la Historia. Paso y Troncoso introdujo un reordenamiento sustancial tomando como criterio para hacerlo las anotaciones de Sahagún. Ellas le permitieron reconstruir los cuatro “grandes capítulos” que se conservan y, dentro de ellos, las secuencias de sus distintas subdivisiones o párrafos.

Puede decirse, en resumen, que en lo que concierne a los “Primeros Memoriales” (textos de Tepepulco) que se encontraban fuera de lugar en los códices, lo realizado por Del Paso, quizás con algunas excepciones de poca importancia, es inobjetable. Gracias a su

⁵¹ Manuel Ballesteros Gaibrois, *Códices matritenses de la Historia general de las cosas de Nueva España*. Trabajo Realizado por el Seminario de Estudios Americanistas bajo la dirección de [...], 2 v., Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1964.

trabajo pudieron deslindarse, en el conjunto de los papeles de Sahagún, aquellos más antiguos, es decir los obtenidos en Tepepulco.

En el mismo volumen VI de la edición de Del Paso, en sus páginas finales, es decir de la 177 a la 215, colocó luego dicho investigador los folios 160r.-178r. del *Códice del Real Palacio* y los 88r.-96v., del manuscrito de la Academia en que aparecen fragmentos de los libros VII y X, respectivamente, de la *Historia*. Son los dispuestos en tres columnas, la del centro con el texto en náhuatl, la de la izquierda con la versión parafrástica al castellano, y la de la derecha con glosas lingüísticas. Constituyen la copia en limpio de los que Del Paso nombró "Memoriales con escolios".

Es obvio, como ya lo vimos, que tales "Memoriales con escolios", en limpio, no corresponden a una etapa inmediatamente posterior a la de los "Primeros Memoriales". Por el contrario, son muestra de lo que, tras haber copiado el gran conjunto de los textos en náhuatl recogidos en Tlatelolco, pensaba hacer Bernardino llenando las tres columnas de sus manuscritos. En realidad tan sólo en estos dos casos, y en otros dos paralelos, incluidos en los folios 178r.-183v. del *Códice del Real Palacio* y en los 104r.-109v. del de la Academia, que son "el borrón" o borrador de lo que estamos tratando ahora, pudo Sahagún llenar, como se proponía, las tres columnas. Estos "Memoriales con escolios" copiados en limpio se nos muestran como inicio de una forma de reelaboración, la postrera llevada a cabo durante su estancia en Tlatelolco, hacia 1564-1565, si no es que son un fragmento del manuscrito de 1569. En consecuencia, su ubicación cronológica, y también lógica, debió ser al final de lo que hoy es la edición facsimilar de los manuscritos elaborados en Tlatelolco.

En los dos siguientes volúmenes, el VII y el VIII, ubicó luego Del Paso el gran conjunto de los otros folios de ambos códices. Puede decirse en principio que, si bien reordenados por él, los folios incluidos en el volumen VII provienen del *Códice del Real Palacio*, los que aparecen en el volumen VIII se encuentran en el de la Academia. No debe olvidarse, sin embargo, que de uno y otro código sacó él los ya mencionados materiales que situó como "Primeros Memoriales" y "Memoriales con escolios" en el volumen VI, o sea el primero en su edición facsimilar.

Al principio del volumen VII se incluye la Tabla de los 52 años y de los signos de los días que ocupa el folio 242v. del *Códice del Real Palacio*. Es difícil explicar por qué se procedió de esta forma en la encuadernación ya que dicha tabla pertenece en realidad al que constituyó finalmente el libro IV de la *Historia* en el *Códice florentino*, es decir el dedicado al "arte judicial" o astrología. Tal vez esa deter-

minación se debió no a Del Paso sino a quien decidió cómo encuadernar el volumen.

A continuación, como página 1, situó Del Paso el inicio de los "Memoriales en tres columnas", tomándolo del folio 33r. del *Códice del Real Palacio*. Allí efectivamente empieza el libro I de la *Historia*. Para mostrar la complejidad de las anotaciones de Sahagún, describiré las que aparecen en la parte superior de dicho folio. A través de ellas puede verse cómo fue organizando sucesivamente, de formas distintas, su obra.

Escrito en náhuatl, se lee *Inic ce cap^o itechpa tlatoa yn teteo*, "Primer capítulo que habla de los dioses". Tal anotación corresponde obviamente a la primera distribución en cinco grandes capítulos. Arriba de la palabra *cap^o* se lee *libro primero* que denota que los cinco grandes capítulos se convirtieron luego en otros tantos grandes libros. Enseguida, en la mitad derecha del extremo superior del folio, de mano de Sahagún se indica que se inicia un primer capítulo del libro I: "El primer capítulo es de los dioses que adoraba esta gente mexicana". Tal anotación la hizo para señalar que en ese nuevo ordenamiento se atendería en un amplio capítulo a "los dioses", en tanto que en otro, segundo y último, que se iniciaba en el folio 35r. (en la página 5 del mismo volumen VII de la edición facsimilar), el tema sería "Capítulo segundo, de las principales diosas que adoraban estos naturales".

Una anotación más aparece en el margen izquierdo que dice *Capítulo primero*, y que se refiere ya tan sólo al texto alusivo a Huitzilopochtli. Acerca de éste anotó Sahagún con su mano "Otro Marte, dios de las guerras". Cabe añadir además que en este mismo folio, en lo que podría tenerse como columna derecha del mismo, introdujo Sahagún la versión castellana de varios de los vocablos nahuas de la columna central.

El libro I "en tres columnas" con sólo el texto en náhuatl en el centro y anotaciones con títulos de los nuevos capítulos y otras breves glosas, se continúa hasta el folio 48r. del *Códice del Palacio Real* (página 31 en la edición facsimilar).

En el folio 49r., escrito en náhuatl a todo lo ancho de la página, (formando parte, por tanto, de los llamados "Memoriales complementarios"), se inicia el texto acerca de la diosa Tlazolteotl, el que, según las anotaciones de Sahagún, constituía primeramente el capítulo 23 del mismo libro I, capítulo al que luego adjudicó el mismo fraile ser el 7 y, finalmente, el 12. Paso y Troncoso lo incluyó en su edición adoptando erróneamente la primera indicación de Sahagún, como "capítulo XXIII" de dicho libro. De hecho en el manuscrito

"en tres columnas" está ausente este capítulo y por ello conservó Sahagún la más antigua forma de presentarlo a todo lo ancho de la página.

Dado que en el *Códice del Real Palacio*, aparecen a continuación en los folios 51v.- 52v. textos también a todo lo ancho de la página, Paso y Troncoso los incluyó enseguida en su facsímile como páginas 39 y 40 del mismo. Una anotación de Sahagún indica: "Capítulo 24. También tenían al Sol por dios muy principal y, porque adelante se tratará dél, en este postrero capítulo deste primero libro sólomente se ponen algunos adagios tomados del mismo Sol". Estos adagios no pasaron como tal capítulo al *Códice florentino*. Al calce del folio 52v. escribió el fraile: "Fin del primero libro", acompañado de su firma: "fray Bernardino de Sahagún".

El reordenamiento hecho luego por Paso y Troncoso del libro II de la *Historia*, sobre las fiestas a lo largo del año, abarca, en el siguiente orden, los folios 125r.-126v., 123r.-124v., 54r.- 129r. Entresacó Del Paso los otros ya citados que corresponden a los "Primeros Memoriales" en el mismo *Códice del Real Palacio*. En el último folio mencionado, el 129r., se lee al calce: "Fin del segundo libro", acompañado también de la firma de Sahagún. Todos estos folios, que tratan acerca de las fiestas a lo largo del año y "la correspondencia de las fiestas con la semana romana en años especiales", se incluyen en la edición de Del Paso, volumen VII, páginas 45 a 195. Puede decirse que aquí el arreglo de Del Paso es satisfactorio.

En lo que toca al libro III, adopta él en su reproducción facsimilar no el orden que aparece en el *Códice florentino* sino el que ofrece la secuencia del *Códice del Real Palacio* en sus folios 129 v. a 159v. que concluye con la anotación de "fin del libro tercero", seguida de la firma de Sahagún. En tal orden vienen primeramente los textos acerca de las exequias, los destinos en el más allá, y luego la relación del principio de los dioses, nacimiento de Huitzilopochtli y lo que concierne a Tezcatlipoca. La mayor parte del libro incluye enseguida la "Relación de quién era Quetzalcóatl". Todo esto aparece así reproducido en el volumen VII, páginas 196 a 256 de la edición facsimilar.

Importa subrayar que el ordenamiento descrito, que es el que conserva el mismo código, fue alterado luego por Sahagún en el *Florentino* ya que allí dio principio con el tema del nacimiento de Huitzilopochtli y dejó como apéndices, un tanto sin relación con lo anterior, los textos sobre las exequias, el más allá y la educación.

En las páginas 257 a 279 del mismo volumen VII de su edición facsimilar, Del Paso, en vez de dar entrada a los textos del libro IV —sobre el *tonalpohualli* o "arte judicial"— según el ordenamiento

definitivo del *Códice florentino*, optó por mantener la secuencia de los folios tal como se encuentran hoy encuadernados en el *Códice del Real Palacio*.

Partiendo del folio 160r. del mismo, lo que en realidad se incluye hasta el folio 189r. es lo que fue en el *Florentino* el libro VII, acerca de los cuerpos celestes y el fuego nuevo. De hecho en el manuscrito del Palacio este libro se inicia con los folios llamados por el mismo Del Paso "Memoriales con escolios", primeramente los pasados ya en limpio, y enseguida los del "borrón" o borrador (con igual contenido), y prosigue con los correspondientes a los otros capítulos "en tres columnas" pero con dos de ellas en blanco.

En su edición Del Paso da principio a este libro con los folios del "borrón", o sea del 178r. al 183v. del *Códice del Real Palacio*, puesto que los en limpio los había situado en el volumen VI, después de los "Memoriales con escolios". Mantuvo Del Paso el título de "Astrología", pensando quizás en el verdadero libro IV del *Florentino*. Lo que en realidad incluyó en su edición fue el texto correspondiente a la "astronomía", cuerpos celestes, atadura de años y el fuego nuevo. Esos materiales integraron el libro séptimo en el *Códice florentino*.

Si Del Paso hubiera atendido al encabezado de los que llamó "Memoriales con escolios" (folio 160r.), habría podido ser más consecuente con su plan de reordenar los manuscritos de Sahagún. En dicho folio perdura un primer título que dice: *Inic ome cap^o* (segundo capítulo), que se refiere a la más temprana distribución en cinco grandes capítulos. Pero, en dos lugares de la misma página corrigió Sahagún tal indicación. Encima de *ome* añadió *Inicchicome amuxtli* (libro séptimo), lo que asimismo consignó en español en el extremo superior izquierdo: *7^o libro*. Con todo respeto a don Francisco, hay que decir que los folios de este libro debieron colocarse en su edición, siguiendo su criterio, después de los correspondientes al libro V, sobre los agüeros y abusiones. La razón de esto es que en los *Códices matritenses* no se incluye el texto del libro VI del *Florentino*, con las pláticas o *huehuehtlahtolli*, que había recogido Sahagún en 1547 y que luego decidió incorporar a su *Historia*.

Después de las páginas en que situó el que en realidad es el libro VII de la *Historia* en su final ordenamiento, añadió Del Paso los folios 189v. -242v. del mismo *Códice del Real Palacio*. Integran éstos, como se lee en el margen superior del primer folio citado, el libro de la astrología o "arte judiciaria". Sólo que Sahagún incluyó, después de la palabra *libro* el adjetivo *quinto*.

En el caso de este libro, a diferencia de otros, Sahagún no hizo indicación expresa de que, al pasar el anterior a ser el séptimo en la

serie, ocurrió de hecho un recorrimiento, de suerte que este libro quinto se convirtió en cuarto. Don Francisco del Paso en su edición situó los correspondientes folios, sin alterar su secuencia interna, en las páginas 280-387 del volumen VII.

Los folios del libro de los "Agüeros", con una anotación que dice "libro sexto", y que en el *Florentino* es el V, se reproducen en las páginas 388-400 de la edición de Del Paso. Sin cambios en su ordenamiento, los incluyó como están en los folios 243v.- 249v. del *Códice del Real Palacio*.

Debe notarse respecto de este libro que en el manuscrito de Madrid tan sólo se incluyen los llamados "Agüeros". En cambio, en el libro V del *Florentino*, precedidos de un prólogo, aparecen treinta y siete pequeños capítulos que tratan, a modo de apéndice, acerca de otras tantas "abusiones" que, como expresa Sahagún, "toman en mala parte las impresiones o influencias que son buenas en las criaturas". En este sentido las tales abusiones han de considerarse, efectivamente, como un apéndice.

Dio término Paso y Troncoso al volumen VII de su edición facsimilar con un conjunto de folios cuyo contenido interrumpe la secuencia de los materiales que está presentando. Por una parte ha concluido en la página 400 de su edición la serie de textos que, en el manuscrito del Real Palacio, llega hasta el libro V, según el ordenamiento del *Códice florentino*. Pero, por otra, debió percatarse que existían otros folios del mismo *Códice del Real Palacio* que no había tomado en cuenta. Estos folios, todos ellos escritos en castellano, constituyen la muestra más amplia en este conjunto de textos, de un primer intento de versión parafrástica al castellano, de los testimonios en náhuatl recogidos en Tlatelolco.

Tal versión, escrita a todo lo ancho de la página, abarca los folios 1r.- 24v. del *Códice del Real Palacio*, es decir el inicio de dicho manuscrito, como se encuentra hoy encuadernado. El contenido de esos folios, temprano ensayo de traducción, corresponde a los primeros veintidós capítulos del libro I de la *Historia*, que trata de los dioses. Abarca además la versión, también parafrástica, de los textos nahuas acerca de los agüeros, es decir de los trece capítulos que integran el libro V de la *Historia*, como aparece ésta en el *Códice florentino*.

Estos folios van precedidos de un título, de otra mano, en el que se lee: "Historia universal de las cosas de la Nueva España: repartida en doze libros, en lengua mexicana y española, fecha por el muy reverendo padre fray Bernardino de Sahagún: frayle de Sanct Francisco, de observancia".

Debe tomarse aquí en cuenta lo expresado por Bernardino en el sentido de que, hasta fines de su estancia en el convento de San Francisco de México, es decir hasta aproximadamente 1570, “ni hubo quien favoreciese para acabarse de traducir en romance”.⁵² Además hay que ponderar el hecho de que en estos folios, tanto los títulos de los libros I y V, como el del III, se escribieron ya sin tachaduras ni enmiendas sino tal como aparecerán en el *Florentino*.

De ambas cosas parece seguirse que los llamados “Memoriales en español” datan de fecha cercana a 1570, estando en el convento de México. El que aparezcan ellos al principio del *Códice del Real Palacio* confirma que dicho volumen no guarda ordenamiento ni cronológico ni tampoco lógico. El que Del Paso los incluyera después del texto que corresponde al libro V del *Florentino*, y al final del volumen VII de su edición, no tiene tampoco una explicación lógica. Parecería que, habiendo incluido ya todos los otros textos del manuscrito del Palacio, pensara que debía dar también entrada de algún modo, en el mismo volumen VII, a estos “Memoriales en español”. El hecho es que así lo hizo.

Interesa ahora ver cómo reprodujo Del Paso los libros restantes, es decir los que en el *Florentino* ostentan los números VIII (ya vimos lo que ocurrió con el VII), IX, X y XI, puesto que el XII no está incluido en los *Matritenses*. Cual si don Francisco no hubiera ya dispuesto de tiempo ni de fuerzas, hizo reproducir dichos libros, procedentes todos del *Códice de la Real Academia de la Historia*, sin anotación, ni título, ni foliación suya alguna. De hecho su reproducción abarca 568 páginas no numeradas. Paso y Troncoso mantuvo el ordenamiento del código original con las salvedades de los folios que en él se incluyen correspondientes a los “Primeros Memoriales”, es decir los folios 84r.-85v. y 282r.-303r., y los que abarcan los “Memoriales con escolios”, folios 88r.-96r., los que situó en el primer volumen de su edición de los *Matritenses*.

De esta suerte, sin alteración, reprodujo como página 1 el folio 1r. donde se lee una inscripción que nada tiene que ver con el contenido del código: “Obras de Sor María la Antigua” y, a continuación, “Tiene este Ms. 342 folios”. El libro VIII, abarca las páginas 2-50 y procede de los folios 2r.- 25v. Su temática versa acerca de “los reyes y señores”.

El que aparece en el *Códice de la Academia* como libro IX coincide en su orden con el del *Florentino*. Trata de “los mercaderes, oficiales de oro y piedras preciosas y plumas ricas”. Abarca los folios 26r. al 50v.

⁵² Sahagún, *Historia*. 80.

Sigue a continuación, en el *Códice de la Academia* y en la reproducción de Del Paso, el texto del libro X, "De los vicios y virtudes de esta gente indiana; y de los miembros de todo el cuerpo, interiores y exteriores; y de las enfermedades y medicinas contrarias, y de las naciones que han venido a esta tierra". En el código abarca los folios 88r. -197v. y en la reproducción de Del Paso las páginas, no numeradas y tampoco anotadas o con títulos, 172-391. Este libro da principio con un título que dice "el cuarto capítulo habla de las cosas humanas", que está en parte tachado, pero que se repite al principio de la columna izquierda. Tal título viene a ser una reliquia de la primera distribución que hizo Sahagún de sus textos en cinco grandes capítulos. Los primeros once folios, recto y vuelto, son "el borrón" (transcripción descuidada) de los primeros memoriales con escolios, es decir con las tres columnas completas. Estos mismos textos, ya en limpio se incluyen en los folios 88r. - 96r. del *Códice de la Real Academia*, los que Del Paso insertó al final del volumen que dedicó a los "Primeros Memoriales". También aquí, al final del libro, folio 197v., se lee: "Fin del libro décimo", seguido de la firma de Sahagún.

Termina la edición de Del Paso con los folios 200r.-342v. del *Códice de la Academia*. Estos se incluyen en las páginas 392-568 de la reproducción facsimilar. No debe olvidarse, para poder comprender cómo el último folio del código, el 342v., corresponde a la página 568 de la edición de Del Paso, que en este su volumen VIII no incluyó los folios en que aparece una parte de los "Primeros Memoriales" y otra de los "Memoriales con escolios". Sin cambio alguno, folio a folio, dio aquí entrada Del Paso al texto del libro XI, de acuerdo con el ordenamiento del *Florentino*, que versa acerca "De las propiedades de los animales, aves, peces, árboles, hierbas, flores, metales y piedras, y de los colores".

En la forma que he descrito distribuyó don Francisco el contenido de los dos *Códices matritenses* en su edición facsimilar. Meritorio trabajo fue el suyo, aunque como lo hemos visto, en él no siguió siempre un criterio coherente. Quiso reordenar los manuscritos tomando en cuenta su secuencia cronológica y asimismo de acuerdo con los libros en la *Historia* sahaduntina. Acertó en lo que concierne a los "Primeros Memoriales". No fue, sin embargo, coherente en la ubicación que dio a otros textos, en especial a los "Memoriales con escolios" y a los "Memoriales en español". Y, dado que no alcanzó a escribir un estudio introductorio o alguna forma de comentario que acompañara a su edición, tampoco explicó qué criterios siguió, ni precisó a qué etapa correspondía, en las sucesivas reorganizaciones

que hizo Sahagún de sus manuscritos, la secuencia con que reprodujo los distintos libros. Básicamente, según vimos, siguió en esto el ordenamiento que guardan los manuscritos en tres columnas en los dos *Códices matritenses*.

Lo aportado por Paso y Troncoso, a pesar de todo, es un punto de partida en el moderno acercamiento a los materiales sahadunenses. Antes, sólo unos pocos investigadores, como Daniel Brinton y Eduard Seler, habían podido estudiar una parte de dichos textos. Con la publicación en 1905-1907 de esta edición, los *Códices matritenses* pudieron ya ser consultados por muchos estudiosos.

El trabajo de Wigberto Jiménez Moreno (1909-1985)

Fue hasta 1938 cuando, al editarse de nuevo el texto en castellano de la *Historia general de las cosas de Nueva España* —con base no en el *Códice florentino* sino en el de Tolosa, del que más adelante se hablará—, se concentró de nuevo la atención en el tema del proceso de elaboración y estructuración de los manuscritos sahadunenses. De ello se ocupó Wigberto Jiménez Moreno que participó en esa edición.⁵³

Atendiendo en su trabajo a las anotaciones y otras glosas de Sahagún y de los escribanos indígenas en los distintos folios de sus manuscritos, Jiménez Moreno concluyó que había suficiente evidencia para distinguir cinco etapas en los ordenamientos de la *Historia*. Dichas etapas las presentó en una tabla que fue aceptada sin objeciones por investigadores como Luis Nicolau D'Olwer, Ángel Ma. Garibay K., Manuel Ballesteros Gaibrois y Howard F. Cline. Tan sólo, como veremos, otro estudioso, John B. Glass, mostró años después que un examen más detenido de los manuscritos, obligaba a introducir modificaciones en lo propuesto por Jiménez Moreno.

En opinión de éste último las anotaciones y glosas llevaban a distinguir las siguientes cinco etapas u ordenamientos:

la. Designada, como "Plan de Tepepulco" (1559-1561) abarcó los textos de los "Primeros Memoriales", distribuidos casi seguramente en cinco grandes capítulos, de los cuales el quinto se ha extraviado.

2a. Tenida como resultado del "Plan de Tlatelolco" (1562-1565), comprende los manuscritos allí elaborados. Su contenido aparece

⁵³ Jiménez Moreno Wigberto, *op. cit.*, en nota 28.

distribuido —en paralelo con los textos de Tepepulco— en otros cinco grandes capítulos, que Jiménez Moreno llama ya “libros”, debido a la sustitución que introdujo Sahagún con las palabras “libro” o *amoxtli*, tachando las anteriores anotaciones de capítulos.

3a. Esta etapa es designada como correspondiente a un “Primer plan de México”, es decir a la primera revisión y ordenamiento efectuados en el convento franciscano de México. En tal estructuración los cinco libros originales se transformaron en nueve. El antiguo libro I, sobre “los dioses”, se subdividió en tres libros (los que ostentan los números I, II y III en la versión del *Códice florentino*). El libro II original, sobre “Cielo e infierno”, se convirtió en libro IV. A su vez, el libro III original, sobre “Señorío”, adquirió el número VIII, con el cual se conoció más tarde en el *Florentino*. El libro IV original, “cosas humanas”, se convirtió en libro V en el nuevo ordenamiento. Finalmente, el libro V original, “cosas naturales”, pasó a ser libro VI en ese ordenamiento. Además se añadieron entonces los textos de los *huehuetlahtolli* como libro VII y el de la Conquista como libro IX.

4a. El mismo Jiménez Moreno distingue un segundo “Plan de México”. En él los tres primeros libros se mantienen sin cambios de ubicación. El antiguo libro II, que se había transformado en libro IV, se subdividió en los libros IV, V y VI. El libro VIII del “Primer plan de México”, también se subdividió dando lugar a los libros VIII y IX. El libro VI del mismo “Primer plan de México”, obtuvo el lugar de libro XI. A su vez los *huehuetlahtolli* o libro de la “Retórica y filosofía moral” siguió ocupando el lugar de libro VII, y el de la Conquista, el postrero.

5a. De ese “Segundo plan de México”, en el que existían ya doce libros, pasó Sahagún a un último ordenamiento que coincide con el que ostentó más tarde el *Códice florentino*. Los cambios consistieron en convertir en libro VII al IV del anterior ordenamiento, es decir al que versa sobre los cuerpos celestes, creación del sol y la luna en Teotihuacan, atadura de años y fuego nuevo, así como en volver libros IV y V a los colocados como V y VI en el segundo plan de México. Consecuencia de esto último fue que el libro de los *huehuetlahtolli* o *Rethórica* se situara como VI en vez de VII. Tal estructuración la designó Jiménez Moreno como “Tercer plan de México”. Fue éste el definitivo.

Elemento en común de los planes u ordenamientos primero y segundo de México fue la subdivisión en libros cada vez más numerosos y, en consecuencia, cada libro con menor número de folios, con las solas excepciones de los referentes a “las cosas humanas” y a

REORGANIZACION DE LOS MANUSCRITOS DE TLATELOLCO SEGÚN JOHN B. GLASS

Primeros Memoriales 1561	Manuscrito de Tlatelolco 1565	Reorganización del Manuscrito de Tlatelolco 1566-1569	Ms. de 1569	Códice Florentino 1575-1577						
		Etapas de numeración de los libros								
Capítulos	Capítulos	A	B	C	D	E-1	E-2	Libros	Libros	Textos Nahuas
I	I Dioses Ceremonias Orígenes	1	1	1 ■	1*			1	1	Dioses
				2	2*			2	2	Ceremonias
					3*			3	3	Orígenes
II	II Filos. Nat Adivinación Agüeros	2	2	4	4*		7	?	4	Adivinación
					5*			?	5	Agüeros
	Retórica		7?		7			7!	6	Retórica
								7	7	Filosofía natural
III	III Señores Mercaderes	3	3		8	8*		8	8	Señores
						9*		9	9	Mercaderes
	Conquista		4		9					
IV	IV Gente	4	5 ■		10*			10	10	Gente
	V Hist. Nat.	5	6 ■		11*			11	11	Historia Natural
								9?	12	Conquista

Notas ■ Indica glosa de "fin de libro"

* Números con los que se citan los libros del Manuscrito de Tlatelolco

"las cosas naturales" que nunca fueron subdivididos. Tan sólo se cambió su ubicación. En el primer plan de México eran, respectivamente, los libros V y VI; en el segundo plan pasaron a ser los libros X y XI, colocación que ambos conservaron sin cambio en el último plan o reordenamiento de los manuscritos.

Lo aportado por Jiménez Moreno, limitándose básicamente a las sucesivas reestructuraciones en distintos libros, es decir no concediendo atención a la distribución en capítulos dentro de cada libro y a párrafos dentro de algunos capítulos, siendo aceptado sin mayor examen crítico por muchos investigadores, ha sido cuestionado por John B. Glass.

Las reorganizaciones del manuscrito de Tlatelolco según John B. Glass

Como resultado de un examen minucioso de los manuscritos matritenses y de las glosas que en ellos hay, John B. Glass ha elaborado un trabajo que, en su propia opinión, complementa y, en un caso, enmienda lo expuesto por Jiménez Moreno. A juicio de Glass, en el estudio del proceso de sucesivas reorganizaciones de los textos de Tlatelolco, ya en San Francisco de México, a lo largo de 1566-1569, hay dos elementos que no deben perderse de vista. Uno es que la tendencia predominante en la reorganización es la de "dividir la obra sucesivamente en partes cada vez más chicas".⁵⁴ El otro punto suena paradójico, pues lo expresa quien ha dedicado su atención a analizar el largo proceso de reorganización de los manuscritos. Consiste en afirmar que el análisis de ese proceso tiene relativamente limitada importancia para conocer y valorar lo que abarcó en realidad la suma de textos recogidos por Sahagún e incluidos por él en la versión definitiva de su *Historia* en el *Códice florentino*:

De muchas formas los datos que pueden obtenerse del análisis de la reorganización de la obra a través de las glosas referentes a su división en libros y capítulos es uno de los aspectos menos importantes de la *Historia* y no debe adjudicársele indebida importancia.⁵⁵

Estas dos afirmaciones de Glass deben ser sopesadas precisamente a la luz de lo que expone él en su trabajo sobre "La reorgani-

⁵⁴ John B. Glass, *Sahagún: Reorganization of the Manuscrito de Tlatelolco*, Contributions to the Ethnohistory of Mexico, number 7, Lincon Center, Massachusetts, Conemex Associates, 1978, 34.

⁵⁵ *Loc. cit.*

zación del manuscrito de Tlatelolco, 1566-1569” y asimismo desde la perspectiva de lo que fueron los orígenes, desarrollo y realización final de la empresa de investigación sahumense.

De su análisis de las glosas o conjunto de anotaciones de mano de Sahagún o puestas por indicación suya en sus manuscritos de Tlatelolco, deduce Glass que su proceso de reorganización difiere del ya descrito, según lo percibió Wigberto Jiménez Moreno. Éste, como vimos, había identificado cinco etapas en la reorganización. La inicial era la de los “Primeros Memoriales” en cuatro grandes capítulos, extraviado verosímilmente un quinto. La segunda, “Plan de Tlatelolco” en cinco capítulos que, con anotaciones complementarias, se convierten en cinco libros. Y, luego, como etapas tercera a quinta las que él llamo “Planes primero, segundo y tercero, de México”. El último de éstos es el que cristalizó en el *Florentino*.

Glass, por su parte, aceptando las dos primeras etapas, considera luego que Jiménez Moreno:

no tomó explícitamente en cuenta los cambios en los números de los capítulos, ni una doble división del Capítulo I [en el plan de cinco grandes capítulos], así como tampoco la existencia de un número de orden anterior al IX para el libro de la Conquista, ni proporcionó explicación alguna de por qué las glosas de Sahagún que marcan los finales de los varios libros no guardan coherencia con su propia interpretación.⁵⁶

Con base en estas consideraciones, derivadas de su análisis de las glosas, afirma Glass que no hay fundamento para aceptar la etapa que Jiménez Moreno consideró como “Primer plan de México” (descrito aquí en el apartado anterior). “Dicho plan, añade Glass ha sido aceptado sin crítica alguna y ha sido la base para las discusiones de esta materia por Nicolau D’Olwer y por Howard Cline en el volumen 15 del *Handbook of Middle American Indians*”.⁵⁷

El análisis más completo que, a su vez, ofrece Glass de las glosas, no sólo indicadoras de divisiones del texto en libros sino también en capítulos y párrafos, lo lleva a percibir la existencia de ocho etapas diferentes de reorganización.

Acepta con Paso y Troncoso, Jiménez Moreno y los que han seguido a éste, como etapas previas, la de recopilación y ordenamiento de los “Primeros Memoriales” (textos de Tepepulco), y asimismo la de los cinco grandes capítulos como inicial organización de los

⁵⁶ *Ibid.*, 1

manuscritos de Tlatelolco. Enseguida designa valiéndose de letras, de la A a la E-2, las etapas siguientes:

A. Corresponde ésta a la sustitución de la denominación de los cinco grandes "capítulos" por la de "libros" o *amoxtli*, que abarcaron los siguientes materiales: I, Dioses, ceremonias y orígenes, o como lo expresó Sahagún, "Del principio que tuvieron los dioses"; II, "Filosofía natural", Arte adivinatorio y Augurios; III Señores y mercaderes; IV, Vicios y virtudes de esta gente, así como enfermedades y medicinas; V, Historia natural.

B. Muestra Glass, en su estudio de las glosas que en esta etapa todos los libros se mantuvieron sin cambios en cuanto al material abarcado pero con varias subdivisiones internas en capítulos y párrafos. Por ejemplo, el libro I en su parte inicial, "Dioses", se distribuyó al principio en dos grandes capítulos de los que resultarían luego veintidós. En todos los casos al fin de los libros aparece la firma de Sahagún con la indicación "fin del libro". Señala asimismo Glass que hay base para afirmar que, ya desde esta etapa, quiso Bernardino incorporar a su obra los textos recogidos mucho antes, los *huehuetlahtolli* y el de la Conquista. A éstos los situó entonces como libros VII y IV respectivamente, con lo cual su *Historia* pasó a abarcar ya no cinco sino siete grandes libros.

C. Repasando Sahagún sus manuscritos los reorganizó luego, subdividiendo los antiguos libros I y II. El primero dio lugar a dos libros, uno acerca de los dioses y otro sobre las ceremonias o fiestas y "los orígenes de los dioses". En cuanto al antiguo segundo gran libro, quedó éste distribuido en otros dos: por una parte "Filosofía natural" y, por otra, arte adivinatorio y agüeros. De este modo fueron ya nueve sus libros.

D. El propósito de distribuir sus textos en unidades menos extensas llevó luego a Sahagún a subdividir, ya en definitiva y en cada caso en tres libros, los conjuntos que originalmente habían integrado los libros I y II y que en la etapa C había ya dividido en dos. Resultado de esta reorganización fue la siguiente: libro I, "Dioses"; libro II, "Ceremonias"; libro III, "Origen de los dioses" pero situando al principio los textos sobre la muerte y el más allá; libro IV, "Filosofía natural"; libro V, Arte adivinatorio; libro VI, Agüeros. Todos los otros libros continuaron iguales, aunque con subdivisiones internas que se corresponden en su mayoría con los capítulos y párrafos que aparecen más tarde en el *Florentino*. La obra quedó así dividida en once libros: VII, *huehuetlahtolli*; VIII, Señores y mercaderes; IX Conquista, X, "Vicios y virtudes de la gente, así como enfermedades y

REORGANIZACION DE LOS MANUSCRITOS DE SAHAGUN, DE ACUERDO CON WIGBERTO JIMENEZ MORENO

Plan de Tetepulco 1558-68 "Primeros Memoriales"	Plan de Tlatelolco 1564-65 "Códices Matritenses"	PLANES DE MEXICO 1565-69		
		1er. Plan de México	2°. Plan de México	3er. Plan de México (actual)
1er. Cap.: "Dioses" (Teteo)	= Libro Primero	= Lib. I = Lib. II = Lib. III	= Lib. I = Lib. II = Lib. III	= Lib. I = Lib. II = Lib. III
2°. Cap.: "Cielo e infierno" (Ilhuicáyotl iuan Mictlancáyotl)	= Libro Segundo	= Lib. IV (1)	= Lib. IV = Lib. V = Lib. VI	= Lib. VII = Lib. IV = Lib. V
3er. Cap.: "Señorío" (Tlatocáyotl)	= Libro Tercero	= Lib. VIII	= Lib. VIII = Lib. IX	= Lib. VIII = Lib. IX
4°. Cap.: "Cosas humanas" (Tlacáyotl)	= Libro Cuarto = Libro Quinto "Cosas Naturales" (Tlalticpaccáyotl)	= Lib. V = Lib. VI Libro VII: "Retórica y Filosofía Moral" Libro IX: "Conquista"	= Lib. X = Lib. XI = Lib. VII = Lib. XII	= Lib. X = Lib. XI = Lib. VI = Lib. XII

El orden actual -que data del "Manuscrito de 1569"- está indicado en la última columna y será fácil de encontrar las correspondencias en manuscritos anteriores de la "Historia", hasta llegar al plan de los "Primeros Memoriales".

remedios", XI, Historia natural. Al final de todos los libros, con excepción del V, aparece la firma de Sahagún, precedida de la expresión "fin de libro".

E-1. Introduce Glass una subdivisión en la que designa "etapa E". Muestra que, en *E-1*, además de alterar el orden de algunos capítulos sobre todo del libro I y de varias adiciones debidas "a los de México", el único cambio consistió en subdividir el libro VIII en dos que pasaron a ser, VIII, "De los Reyes y Señores" y IX, "De los mercaderes..." De este modo la *Historia* quedó ya dividida en doce libros.

E-2. Los cambios anteriores, que habían reorganizado ya la *Historia* en doce libros, se complementaron en *E-2*, y en la que Glass no presenta como una etapa siguiente pero que fue el lapso en el que se "sacó la copia en limpio", es decir en limpio, de los doce libros. Glass sostiene que no hay evidencia para precisar si, antes de sacarse esa copia en limpio hacia 1569, Sahagún reordenó la secuencia de todos los libros tal como aparecen en el *Florentino*. El hecho es que, si éste derivó su texto en náhuatl de esa "copia en limpio", en ella los libros sobre la "Filosofía natural" (es decir los cuerpos celestes, la creación del sol y la luna en Teotihuacan, la atadura del año y el fuego nuevo), así como el de los *huehuetlahtolli* y el de la Conquista, ocupaban ya su lugar definitivo que es, respectivamente, el de los libros VII, VI y XII.

Lo aportado por Glass, además de complementar la investigación de Jiménez Moreno sobre la génesis de la *Historia* de Sahagún, pone aún más de relieve la meticulosidad con la que procedió el fraile en su empeño por organizar los materiales allegados por él.

El proceso de composición de la "Historia Universal"
según Jesús Bustamante García

Trabajo más reciente, publicado en 1990, —posterior en un año a la primera redacción del que aquí ofrezco, revisado ahora— es el de Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*.⁵⁸ Es esta una aportación en muchos aspectos valiosa. En diez extensos capítulos

⁵⁸ Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990.

describe Bustamante García las distintas obras que se conocen de Sahagún o le han sido atribuidas: *Sermonario en lengua mexicana* (en realidad dos sermonarios); *Postilla de los evangelios y epístolas en lengua mexicana* (varios manuscritos); *Colloquios y doctrina christiana*; *Manual del christiano*; *Psalmodia christiana*; *Exercicios cotidianos en lengua mexicana*; *Vida de San Bernardino de Siena* y otros escritos doctrinales; la *Historia universal de las cosas de Nueva España*, los manuscritos mayores, *Códice de Tolosa*; los manuscritos menores de la *Historia universal*; el *Breve Kalendario mexicano*: la *Relación de la Conquista* (versión enmendada en 1585); el *Vocabulario apéndiz*.

En cada capítulo ofrece el autor una “definición de la obra sobre las referencias bibliográficas”, título un tanto oscuro para presentar lo que otros han expresado acerca del correspondiente manuscrito. A continuación procede a la descripción del mismo y, en caso de existir más de un manuscrito, a considerarlo también, buscando las posibles relaciones que hubiere entre ellos. El mayor espacio lo concede Bustamante a la *Historia universal* (o General) como se conoce hoy. La descripción pormenorizada de sus varios manuscritos la incluye en los capítulos VIII a X del libro y abarca poco menos de 200 páginas. A dicha descripción siguen luego dos capítulos más dedicados a estudiar el proceso de composición de la dicha *Historia universal*, sus relaciones con los otros escritos de Sahagún, así como a lo que califica de “Perfeccionamiento, conflicto y lucha por la supervivencia” de la referida *Historia*.

Como puede verse, el trabajo de Bustamante García abarca en su gran conjunto los escritos de Sahagún, la compleja génesis de los mismos —largo proceso de composición con múltiples modificaciones— así como las interrelaciones existentes entre los varios manuscritos. En la consideración sobre esta obra me fijaré casi exclusivamente en lo que aquí más nos concierne: el largo proceso de elaboración de la *Historia universal*.

Notaré antes dos puntos que creo merecen particular atención. Uno se refiere al contenido y organización de los manuscritos que integran cada uno de los *Códices matritenses*, el del Palacio Real y el de la Academia. Sostiene Bustamante que, a pesar de que ambos tienen “un carácter misceláneo”, hay sobre todo en el primero de éstos “una acusada voluntad integradora y cada una de sus parte ha sido dispuesta y ordenada meticulosamente”. Tal afirmación la matiza al menos añadiendo entre paréntesis “aunque no siempre con pleno éxito”.⁵⁹ Extraña en verdad sostener la existencia de tal orde-

⁵⁹ *Ibid.*, 248.

nación meticulosa atribuida, sin demostrarlo, al propio Sahagún cuando es patente que en el *Códice del Palacio Real* y todavía más en el *Códice de la Academia* hay una auténtica miscelánea que en algunos casos deja ver un considerable desorden.

Ello puede comprobarse en el *Códice del Real Palacio* con la inclusión al principio del texto en castellano a todo lo ancho de la página, del libro I de la *Historia*, seguido por los folios a tres columnas, la del centro en náhuatl y las otras dos en blanco con los libros (II) acerca de las fiestas y (III) sobre las exequias y destinos de los muertos con las leyendas sobre Huitzilopochtli y Quetzalcóatl. El orden se trunca y se intercalan los llamados "Memoriales con escolios" —es decir con texto en las tres columnas— cuyos temas son "el sol, la luna, los signos del año...", que corresponde a lo que fue luego el libro VII. A continuación se incluye otro bloque de "Memoriales en tres columnas" (con dos en blanco) que abarcan materias que integraron luego los libros IV, "Astrología natural", V, "Astrología judiciaria", VI "Agüeros...". De nuevo se rompe el orden ya que, se destinan los folios del 250 r., al 303 v., a dar cabida a la primera mitad de los "Primeros Memoriales".

En el *Códice de la Academia*, el desorden es mayor. Baste con decir que, se sitúa primero otro bloque de "Memoriales en tres columnas" y luego la segunda parte de los "Primeros Memoriales" y la copia en limpio de los "Memoriales con escolios", de letra muy diferente. Finalmente, se da entrada a otros bloques de los "Memoriales en tres columnas". Huelgan comentarios sobre si puede sostenerse que "cada una de sus partes [de los manuscritos de la *Historia* tal como están encuadrados] ha sido dispuesta y ordenada meticulosamente". Después del reordenamiento de Del Paso en su edición, parece inverosímil tal aseveración.

El otro punto que conviene precisar —dado el considerable interés del libro de Bustamante— es el referente a quiénes deben atribuirse los textos en náhuatl reunidos en dichos códices. Se muestra perturbado Bustamante al recordar que Ángel Ma. Garibay y yo hemos sostenido que, si a Sahagún se debe la concepción de la *Historia* y haber realizado las investigaciones que la hicieron posible, es a los indígenas que le proporcionaron sus pinturas y testimonios a quienes hay que atribuir la autoría de los textos en náhuatl. Llega incluso a decir Bustamante que

en la base de esa postura hay ciertos intereses nacionalistas nada nuevos [...] Esos intereses se proyectan en un indigenismo que llega a convertirse en un serio impedimento para captar la *Historia universal* en

su conjunto y, además, en un peligroso prejuicio para utilizarla científicamente en las investigaciones etnohistóricas.⁶⁰

Para mostrar la carencia de fundamento de juicio tan severo creo que bastará citar lo que el propio Sahagún expresó en varios prólogos a los distintos libros de la *Historia* acerca de la autoría de los testimonios que él allegó. Así en el prólogo del libro I, afirma que lo que se sabe “del origen de esta gente” proviene de “la relación que dan los viejos”.⁶¹

En extremo explícito fue Bernardino cuando en el prólogo al libro VI, respondiendo a “lo que algunos émulos han afirmado que todo lo escrito en estos libros son ficciones y mentiras”, declara que, si “todos los indios entendidos fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es propio de sus antepasados y obras que ellos hacían”.⁶² Así de claro, lo escrito en náhuatl fue lenguaje y obra de los indígenas.

En el prólogo al libro VII sobre “la astrología natural, nota que si el tema “va tratado muy bajamente [...], esto es porque los mismos naturales [que] dieron la relación de las cosas que en este libro se tratan muy bajamente, según ellos las entienden en bajo lenguaje y así se tradujo en la lengua española”.⁶³

En el correspondiente al VIII reitera que, al hablar del origen de los que vinieron a poblar estas tierras, sigue lo “que afirman los viejos en cuyo poder estaban las pinturas y memorias de las cosas antiguas”.⁶⁴ Otra afirmación acerca de la autoría de los textos en náhuatl se halla en las palabras “al lector” antepuestas al libro XII el que versa sobre la Conquista. Sostiene que ello se escribió “al tiempo en que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista y ellos dieron esta relación”.⁶⁵

Hay incluso un caso en que Sahagún, después de transcribir en náhuatl la “relación de las yerbas medicinales y de las otras cosas medicinales”, hizo transcribir los nombres de los ocho médicos de Tlatelolco que se la proporcionaron. Creo que es el mismo Sahagún, al que hemos seguido Garibay y yo, quien respondió ya desde hace más de cuatro siglos a la cuestión de la autoría de los textos en náhuatl. En cambio, como lo reconoció Garibay:

⁶⁰ *Ibid.*, 237.

⁶¹ Sahagún, *Historia*, I, 34.

⁶² *Ibid.*, I, 306.

⁶³ *Ibid.*, II, 478.

⁶⁴ *Ibid.*, II, 493.

⁶⁵ *Ibid.*, II, 817.

el fraile genial se adelantó a su época y planeó maravillosa y sabia indagación directa. Hizo que los indios viejos dictaran y comunicaran noticias; hizo que los indios jóvenes, ya cultivados a la manera de Occidente, redactaran en su lengua las originales informaciones y recogieran de los labios de los viejos la moribunda sabiduría antigua.

[...] A Sahagún se debe el libro en castellano que conocemos; a los indios la base documental que ellos escribieron. Como es natural, no coinciden en absoluto ambas obras. Ni había por qué, ya que Sahagún hace su libro por su cuenta y no una versión pura de sus documentos.

[...] Así, las dos obras son piedra de toque una de otra. En ellas se entrelazan los dos modos de concebir el mundo. Sahagún queda influido por los indios aun en su estilo.⁶⁶

Desde luego que, sin Sahagún, ni se hubieran transcrito los textos en náhuatl; no habría habido rescate de testimonios como los *huehuetlahtolli*, ni los de "la visión de los vencidos", la leyenda de Quetzalcóatl, la relación de los orígenes, los textos sobre la medicina, los veinte himnos sacros y tantos otros. Además de que Bernardino fue quien concibió y realizó el trabajo que hizo posible esta magna compilación, también fue él quien ordenó en libros, capítulos y párrafos los textos allegados vaciándolos en un marco estructural que permite acercarse globalmente a lo que fue la antigua cultura.

En lo que concierne ya al proceso de la obtención y ordenamiento de los textos hasta culminar con la forma en que se hallan en el *Códice florentino*, Bustamante sigue en líneas generales lo expuesto por Glass. Una salvedad interesante es haber notado que en los "Primeros Memoriales", —además de lo dicho por Sahagún sobre los textos originales con las pinturas y su declaración al pie— percibe la existencia de dos formas sucesivas de ordenación.

En la primera, distribuida en cuatro capítulos o cinco, si existió el de "las cosas naturales", el orden fue I, *in teteo*, "los dioses"; II *in tlaticayotl*, sobre el señorío; III, *in ilhuicayutl yoan in mictlancauytl*, lo relativo al cielo y a la región de los muertos, y IV *in tlacayutl*, de las cosas humanas.⁶⁷

Este esquema, como lo muestra Bustamante atendiendo a los encabezados de cada capítulo y párrafo, fue alterado por Sahagún según él mismo lo indicó por medio de tachaduras y correcciones. El nuevo orden, que es el de su edición, fue éste: Capítulo I *In teuteuh*, los dioses, que es igual al de la primera ordenación con la pérdida del primer párrafo. El II fue, en cambio, el que antes era III, *In*

⁶⁶ Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, op. cit., I, 78.

⁶⁷ Bustamante, op. cit., 413-414.

ilhuicayotl yoan in mictlancayotl, lo relativo al cielo y a la región de los muertos. En él se alteró también la secuencia y el número de los párrafos ya que el que versa sobre “De lo que acaba en el infierno y de las ofrendas a los dioses infernales” pasó al nuevo capítulo IV. El III, *In tlaticayotl*, “del señorío”, incluyó lo contenido antes en el II. Hizo asimismo alteraciones en los párrafos. A él pasaron dos del antiguo capítulo IV, los que discurren sobre “armas e insignias de señores y capitanes”, así como “formas de salutación y tratamiento entre la gente noble y la común”. Finalmente, “de las cosas humanas” ocupó el mismo lugar que en el primer ordenamiento. Las diferencias que hay entre uno y otro conciernen a sus párrafos. Así como los dos antes mencionados pasaron al nuevo capítulo III, en cambio dos párrafos del antiguo capítulo III se incorporaron aquí: “De lo que acaba en el infierno y de las ofrendas a los dioses infernales” y “agüeros y sueños”.⁶⁸

Es interesante haber notado esto, ya que revela cómo, desde los comienzos de su investigación Sahagún, con sentido perfeccionista, revisó y modificó la distribución de los textos. De hecho en el códice, según está encuadernado, hay algunos folios desubicados. Tal es el caso del 69 y del 81 que, con buen acuerdo, reubicó Del Paso.

Límites de espacio y tiempo me impiden atender a cuanto expone Bustamante en su libro. Hay en él aportaciones muy valiosas sobre todo en sus descripciones del conjunto de los escritos de Sahagún, muchos de los cuales examinó directamente. También debe destacarse lo que expresa acerca de las relaciones que guardan algunos de ellos entre sí. Ahora bien, en lo tocante al proceso de elaboración y ordenamiento de las partes de la *Historia* merece reconocimiento, además de lo que expone sobre los “Primeros Memoriales” y lo que concierne a la confección del *Códice florentino* y del de *Tolosa*, esto último en el capítulo XII de su libro. En dicho capítulo toma muy en cuenta lo aportado por Georges Baudot, sobre todo en lo que concierne a la intervención tan favorable del comisario general fray Domingo de Sequera. La obra de Jesús Bustamante García responde, si no en todo, en alto grado a lo que su subtítulo expresa. Es una revisión crítica de los manuscritos de Sahagún y de su proceso de elaboración.

⁶⁸ Bustamante, *op. cit.*, 415-447.

*Mi apreciación sobre las reorganizaciones
de los manuscritos de Tlatelolco*

Reconociendo que lo aportado por Glass y Bustamante amplía nuestro saber acerca del proceso de estructuración que llevó a Sahagún a elaborar al fin la obra que, en náhuatl y castellano, se conoce como *Historia General de las cosas de Nueva España*, considero que deben introducirse algunas importantes precisiones. La primera es destacar —contra lo expresado por Glass— la importancia que tiene analizar este proceso de sucesivas reestructuraciones a las que Sahagún sometió sus manuscritos. Es cierto que, como lo señala el mismo Glass, “aun cuando escaparan a nuestro conocimiento [por haberse perdido los manuscritos de Tlatelolco], lo que sabemos a través del *Códice florentino*, no habría variado”.⁶⁹

No obstante esto, hay algo sumamente importante que ignoraríamos si estuviéramos privados de los memoriales de Tepepulco y Tlatelolco. Ello es que no conoceríamos lo que eran los textos recogidos en náhuatl, antes de ser organizados y distribuidos al modo de las obras europeas en libros, capítulos y párrafos numerados. Los textos transmitidos a través de las palabras y pinturas o códices de los ancianos informantes, los recogió Bernardino, auxiliado por sus estudiantes, inquiriendo acerca de “las cosas divinas, humanas y naturales”. Pero, obviamente, no los recogió en forma de libros o capítulos.

Por una parte, consta que el texto que se conserva de los “Primeros Memoriales” de Tepepulco es, según vimos, copia de otro cuyos originales aún tenía Sahagún en 1576. A través de las anotaciones suyas que en la dicha copia incluyó, resulta claro que en ella había habido también un proceso de organización en grandes capítulos y en párrafos.

Por otra parte, en lo que se refiere a los manuscritos de Tlatelolco que han llegado hasta nosotros, el testimonio de Sahagún informa que son resultado de haber enmendado, declarado y añadido, “de ruin letra, porque se escribió con mucha prisa, lo que de Tepepulco truxe scripto”.⁷⁰ Mantuvo Bernardino el mismo plan original en grandes capítulos, pero en realidad los cambios introducidos fueron sustanciales. En ellos se copió el gran conjunto de “lo declarado y añadido” por ancianos informantes de Tlatelolco.

⁶⁹ Glass, *op. cit.*, 34.

⁷⁰ Sahagún, *op. cit.*, I, 78.

La intervención de Sahagún en tal proceso fue triple: mostrando sus textos de Tepepulco a esos ancianos, les consultó sobre lo que allí se informaba; hizo luego que sus discípulos transcribieran sus respuestas, y dispuso que se distribuyeran en cinco grandes capítulos, que pasaron a ser “libros”. Es probable que, para lograr esto más fácilmente, hiciera copiar las respuestas de los ancianos en diversos “cuadernos” o codicilos. El examen de los manuscritos de Tlatelolco, los que integran los “Memoriales en tres columnas”, muestra que efectivamente existieron tales cuadernos y que, incluso, en varios de ellos, se incluyeron numeraciones por medio de letras y guarismos en el extremo inferior derecho de varios de sus folios. Esas numeraciones —que no habían sido tomadas hasta ahora en cuenta— son como las que se incluyen en los cuadernillos de manuscritos e impresos cuando se quiere indicar la secuencia interna de los mismos.

Tales manuscritos, distribuidos en cuadernos, constituían los testimonios originales, la materia prima, sobre la que Bernardino dice que “pasé y repasé a mis solas [...] y los dividí por libros, en doce libros, y cada uno por capítulos, y algunos libros por capítulos y párrafos”.

Este proceso de “pasar y repasar las escrituras”, fue precisamente la etapa —cerca de tres años y probablemente algo más— en que los materiales indígenas fueron siendo integrados en una obra concebida con un enfoque en parte medieval, pero en realidad también renacentista y radicalmente nuevo. Prevalció un interés dirigido a conocer la cultura “del otro”, precisamente a través de lo expresado por ese mismo “otro”.

Como misionero, quería Sahagún conocer a fondo y mostrar cómo era la cultura indígena, a la que veía afligida por la idolatría. Actuaría al modo de un médico que, para curar, ha de identificar primeramente las causas de la enfermedad. Se había adentrado además en esa cultura “para mejor valorar el quilate de esta gente mexicana”. Y asimismo había recogido todo lo que le comunicaron sobre la lengua indígena, su vocabulario y formas de expresión. A lo largo de sus investigaciones, sintiéndose atraído por lo que iba apreciando cada vez más, quiso dar a conocer —a otros misioneros, para auxilio en sus tareas— y también a todos los que pudieran valorar esta cultura, los que consideraba logros y admirables creaciones de la misma. Así dio entrada al conjunto de los *huehuetlahtolli*, como muestras de “la Rethórica y filosofía moral” de estos naturales. Otro tanto hizo con lo referente a sus conocimientos médicos y su saber acerca de animales, plantas y minerales. Incluso se atrevió a dar cabida a los testimonios que de tiempo atrás había recogido sobre la Conquista desde la perspectiva de los vencidos.

A la luz de la pluralidad de estos propósitos —unificados en su espíritu por su fe de cristiano y por su humanismo renacentista— vaciló una y otra vez en lo que concernía a la más acertada forma de estructurar los testimonios allegados. Quería presentarlos sin hacerles traición pero organizándolos de modo que resultaran lo más comprensibles que fuera posible a la mentalidad española y en general europea, puesto que tuvo también en mente al Sumo Pontífice y a otros del Viejo Mundo. En esto precisamente está el enorme interés de seguir paso a paso, lo más de cerca posible, el proceso de reorganización que permitió a Sahagún transformar los testimonios indígenas originales en una *Historia Universal o General* de las realidades culturales del México prehispánico y del recién sometido a las monarcas de Castilla.

En tal proceso de sucesivas reorganizaciones reunió una parte de lo allegado en Tepepulco con lo obtenido en Tlatelolco y revisado en México. Los testimonios se distribuyeron a la postre en libros, capítulos y párrafos. De este modo se tornó más fácilmente perceptible la riqueza de su contenido. Se copiaron textos y se prepararon pinturas para ilustrar lo que expresaban los textos en náhuatl, constituyendo ellas una nueva especie de "lectura" o interpretación de los mismos. Se añadieron y alteraron no pocas veces los títulos, subtítulos y varias glosas y anotaciones. Unas fueron luego tachadas y otras se conservaron tal cuales.

Al final, después de más de tres años de ponderar cuál podría ser la más adecuada estructuración, quedó dispuesta la obra. Incluyó esta —en el *Códice florentino*— algunas copias de las antiguas pinturas, aunque influídas ya por el arte renacentista enseñado a los estudiantes nativos que las trazaron e iluminaron. Las otras pinturas fueron en su mayoría, como ya lo noté, interpretaciones de lo expresado por el texto. Se situó en una columna, frente al texto en náhuatl, una versión castellana, no servil sino parafrástica para facilitar la comprensión de los testimonios originales. Estos se incluyeron en otra columna, distribuidos en libros y capítulos. La obra resultante vino a ser muestra de una extraordinaria realización, consecuencia del Encuentro de Dos Mundos. Lo indígena y lo europeo renacentista convergen en ella. Dan origen a una nueva realidad que, a partir de un método original, culmina como aportación de lo que hoy se conoce como antropología cultural.

El examen del proceso de sucesivas reestructuraciones de los manuscritos de Tlatelolco debe completarse precisamente con lo que fue la elaboración postrera del *Códice florentino*. Es curioso que tanto Jiménez Moreno como Glass aceptan gratuitamente un su-

puesto. Este es que la nueva copia que hizo Sahagún en 1569, hallándose aún en Tlatelolco, fue del todo fiel en su contenido al de los textos "de ruin letra". Todo esto se ha afirmado no por haber examinado el manuscrito de 1569, que no conocemos, sino porque se presupone que lo incluido en éste coincidía en todo con lo transcrito en el *Florentino*.

Ahora bien, las comparaciones minuciosas que han hecho Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble de los contenidos de los textos procedentes de Tepepulco, y de los obtenidos en Tlatelolco con lo incluido en el *Florentino*, muestran no pocas diferencias. Puede decirse que éstas son muy grandes en el caso de los manuscritos de Tepepulco. De hecho muchos de sus textos no se incluyeron en el *Florentino* o pasaron a ser en él apéndices que no aparecían en los manuscritos de Tlatelolco. Respecto de estos últimos, comparados con el texto del *Florentino*, como lo muestra Dibble, hay a veces omisiones; otras, ordenamientos distintos de capítulos dentro de un mismo libro, también hay sustituciones e incluso añadidos de considerable extensión.⁷¹

Entre las sustituciones que hizo Sahagún, están las de no incluir una versión parafrástica de determinados textos poniendo en su lugar, advertencias suyas "dignas de ser notadas". Ejemplo de adiciones es el de los numerosos pequeños capítulos que, con el título de "abusiones" siguen a los "agüeros" que integran el libro V de su *Historia*. No tendría sentido entrar aquí en un análisis y examen comparativo de todas estas diferencias entre el *Florentino* y los *Matritenses* puesto que en sus respectivos trabajos Anderson y Dibble las notan y valoran.

Lo que sí importa destacar es que precisamente la existencia de esas muchas diferencias implica que, en el paso a lo que es el *Códice florentino* del contenido de los manuscritos de Tlatelolco ya reestructurados en la última de sus etapas, según la describe Glass, hubo todavía numerosos ajustes, adendas y supresiones. La realización de éstas obviamente constituye la postrera etapa en el proceso. Ella tuvo lugar no ya en el convento de San Francisco de México sino estando de nuevo Sahagún en Tlatelolco y probablemente hacia fines de 1575 o en el año siguiente, es decir cuando, con el apoyo del visitador, fray Rodrigo de Sequera, comenzó a preparar el texto definitivo, bilingüe, que hoy conocemos como *Códice florentino*.

⁷¹ Dibble, "Comparación y correlación de los *Códices matritenses* con el *Florentino*". Se incluye en este mismo volumen de *Estudios de Cultura Náhuatl*.

VERSIÓN AL ESPAÑOL Y ORGANIZACIÓN DE LOS MANUSCRITOS EN EL CÓDICE FLORENTINO

Para volver asequibles los testimonios por él reunidos a cuantos no conocían la lengua náhuatl, Sahagún incluía en su proyecto disponer una versión al español de su obra, organizada ya como estaba en libros, capítulos y párrafos. La versión que se proponía sería lo suficientemente libre o parafrástica que se requiriera para volver comprensibles a sus lectores los aspectos de la cultura indígena que pudieran resultarles oscuros. Sin embargo, hasta 1575 muy poco es lo que había avanzado en esto. Refiriéndose el mismo Bernardino a lo que hasta entonces había logrado dice:

Estos doce libros, con el arte y el vocabulario apéndice, se acabaron de sacar en blanco este año de mil y quinientos y sesenta y nueve. Aún no se han podido romanizar [traducir] ni poner las escolias según la traza de la obra.⁷²

Al decir Sahagún "este año de 1569" no significa que haya sido entonces cuando estaba escribiendo dicho párrafo, ya que a continuación proporciona otras fechas, precedidas también de la expresión "este año",

No sé lo que se podía hacer este año de setenta que se sigue [tal vez no 1570 sino otro de "los setentas"], pues desde el dicho año hasta el fin deste año de 1575 no se pudo más entender en esta obra por el gran disfavor que hubo de los que la debieron favorecer.⁷³

Más adelante afirma Bernardino en este mismo prólogo al libro I de su *Historia* que no fue sino hasta la venida del padre Rodrigo de Sequera —que justamente llegó a México el 4 de septiembre de 1575—⁷⁴ cuando por orden de él se "romanceó" y escribió la obra en castellano y en lengua mexicana. De ello puede inferirse que el prólogo que se está citando es en realidad una recapitulación de cuanto había ocurrido por lo menos hasta 1576, si no es que hasta el momento en que su trabajo quedó concluido algún tiempo después.

⁷² Sahagún, *Historia*, I, 32.

⁷³ *Loc. cit.*

⁷⁴ Esta fecha la registran los *Anales de Tecamachalco*, en Nueva Colección de documentos para la historia mexicana, editada por Antonio Peñafiel, Cuaderno V, México, 1903, 275.

A partir de 1565, Sahagún había cambiado dos veces de residencia. Verosíblemente a principios de 1571 había estado en el convento de San Francisco, donde se concluyó de buena letra la copia de 1569. Hacia principios de 1571 volvió a Tlatelolco, ya que como lo veremos, al firmar su “Breve compendio” que hizo llegar al Papa, añade que estaba aún en México el 25 de diciembre de 1570. En Tlatelolco iba a permanecer hasta su muerte con breves salidas, como una que hizo al pueblo de Tlalmanalco.

Inicio de una versión parafrástica en español

Aunque en el prólogo al libro I de su *Historia* afirma Bernardino —según vimos— que hasta 1570 no había podido preparar su versión al español, consta que al menos había dispuesto ya la traducción de algunas partes de su obra. Dos son las pruebas que de ello existen. Una la da él mismo en el prólogo al libro II cuando dice que durante sus años de residencia en el convento de México “ni hubo quien favoreciere para acabarse de traducir en romance”.⁷⁵ Algo era, por consiguiente, lo que había podido ya realizar. Por otra parte, según ya vimos, había dispuesto en los “Memoriales con escolios”, tanto en forma de “borrón” o borrador “de ruin letra”, como ya en limpio, la versión española de los capítulos 1-5 del libro VII y 1-2 y parte del 3 del libro X.

Además, en 1570 había concluido “un sumario de todos los libros y de todos los capítulos de cada libro, donde en brevedad se decía todo lo que se contenía en los libros”.⁷⁶ Dicho *Sumario* lo entregó a los padres Miguel Navarro y Jerónimo de Mendieta que en ese año viajaron a España, para que lo llevaran consigo. La intención era, según parece, que lo entregaran al presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, con el que efectivamente se entrevistaron. Perdido hoy el *Sumario*, sólo sabemos lo que refiere Sahagún acerca de su contenido.

El “Breve Compendio” en español

Se conserva, en cambio, otro texto escrito por él también en castellano, en el que incluye versiones de varios de los capítulos de la *Historia*, así como el prólogo al libro II de la misma. Dicho texto,

⁷⁵ Sahagún, *Historia*, 80.

⁷⁶ *Ibid.*, I, 79.

dedicado al Papa Pío V, lo intituló *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios desta Nueva España usaban en tiempo de su infidelidad*. En el último de sus folios aparece la firma de Sahagún, precedida del lugar y fecha en que escribía: "De esta ciudad de México, a veinte y cinco de diciembre de mil y quinientos setenta años".⁷⁷

En el *Breve Compendio*, que se conserva en el Archivo Secreto del Vaticano, ofrece la versión al castellano, que después incluirá con algunas variantes en el *Florentino*, de las siguientes partes de la *Historia*: el prólogo al libro II de la misma con un sumario del libro I, los capítulos 1-19 con la relación breve de las fiestas, pero sin lo referente a los "Días *nemontemi*" y el capítulo 24 del mismo libro, exposición in extenso de la fiesta de *Toxcatl*. Todo ello precedido de un prólogo original, que no pasó a la *Historia*. El *Breve Compendio* concluye con la firma de Sahagún tras indicar la fecha y lugar ya citados.

Consta, por tanto, que en diciembre de 1570 tenía Bernardino al menos algo de su *Historia* en versión castellana. Existen además, en el conjunto de manuscritos incluidos en los *Códices matritenses*, los ya mencionados folios designados por Paso y Troncoso "Memoriales en español". La forma como están redactados, a todo lo ancho de la página, denota que anteceden a la presentación definitiva en dos columnas en el *Florentino*. Dichos memoriales abarcan el texto español de los libros I y V de la *Historia*. Incluyen también los títulos del libro II y del apéndice al libro I.

Se ha discutido acerca de la fecha de elaboración de estos "Memoriales en español". Un dato que ayuda a establecerla es que en ellos la ubicación del libro V corresponde ya a la de la reorganización definitiva, es decir la que, en esencia, tuvo el manuscrito de 1569. De ello puede inferirse que estos Memoriales se contaban entre aquellos textos ya vertidos en romance, respecto de los que dice Sahagún, hablando de su estancia en el convento de México, que "ni hubo quien favoreciere para acabarse de traducir en romance". Datan así, verosíblemente, de hacia el mismo año en que consta que se elaboró el *Breve Compendio* con otros capítulos también en castellano, resúmenes precisamente del libro I de la *Historia*.

La llegada del padre Sequera en septiembre de 1575 fue propicia para Sahagún. Este había sometido sus manuscritos al parecer de "tres o cuatro religiosos para que ellos dijesen lo que les parecía de ellos en el capítulo provincial que está propíncuo".⁷⁸ Aunque la

⁷⁷ Sahagún, *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios desta Nueva España usaban en tiempo de su infidelidad*, edición y notas de Livano Oliger O. F. M., Roma, 1942.

⁷⁸ Sahagún, *Historia*, I, 79.

opinión fue favorable, “en este medio tiempo”, es decir entre 1570 y 1575 o sea hacia 1573, “el padre provincial tomó todos los libros al dicho autor [a Sahagún] y se esparcieron por toda la provincia”.⁷⁹ Probablemente durante ese lapso, personajes como el protomédico de Felipe II, el doctor Francisco Hernández, que realizaba investigaciones farmacológicas en México, pudieron conocer parte de dichos textos y aprovecharlos en algunas de sus obras.⁸⁰

Fray Rodrigo de Sequera patrocina la copia en limpio en náhuatl y castellano

No fue sino hasta la llegada de España del padre Miguel Navarro como comisario de la orden, cuando “en censuras tornó a recoger los dichos libros a petición del autor, y desque estuvieron recogidos, dahí a un año poco más o menos, vinieron a poder del autor”.⁸¹ El rescate, para fortuna de Bernardino, coincidió casi con la venida de fray Rodrigo de Sequera. Este iba a patrocinar la copia definitiva, entre otras cosas porque “los procuró [solicitó] el ilustrísimo señor don Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias, porque tenía noticia destos libros por razón del Sumario que el dicho padre fray Miguel Navarro había llevado a España”.⁸²

En posesión ya de sus escrituras que hacia 1575 había podido rescatar Sahagún, y contando con el favor del padre Sequera, emprendió a fines de ese año o principios de 1576, estando de nuevo en Tlatelolco, una triple tarea. Abarcó ésta, primeramente, hacer todavía —según lo hemos visto— varios ajustes en la distribución interna de algunos de los libros de la *Historia*. En segundo lugar implicó preparar la versión parafrástica de todo lo que se conservaba sólo en náhuatl, que era la mayor parte de su obra. Y asimismo, como tercer aspecto, requirió que sus amanuenses y pintores se avocaran a poner en limpio centenares de páginas en dos columnas, la de la izquierda en castellano y la de la derecha en náhuatl. Esto último supuso además prever espacios en blanco, casi todos en la columna correspondiente a la versión castellana, para insertar allí las diversas pinturas relacionadas siempre con el contenido del texto.

La circunstancia en que tal empresa se llevó a cabo no pudo ser más adversa. En una “Relación del autor digna de ser notada”, que

⁷⁹ *Loc. cit.*

⁸⁰ Véase: Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, edición de Ascensión H. de León-Portilla, Madrid, Historia 16, 1986.

⁸¹ Sahagún, *Historia*, I, 79.

⁸² *Ibid.*, I, 80.

intercaló Bernardino en lugar de la versión castellana del capítulo XXVII del libro décimo de su *Historia*, describe lo que ocurría mientras se copiaba, traducía e ilustraba su obra:

La pestilencia que hubo agora ha treinta y un años dio gran baque [golpeó] al Colegio [de Tlatelolco], y no le ha dado menor esta pestilencia deste año de mil y quinientos y setenta y seis, que casi no está ya nadie en el Colegio, muertos y enfermos casi todos son salidos.⁸³

No obstante tal adversidad, trabajando con sus amanuenses y varios pintores, y auxiliando a los afligidos por la peste, Sahagún dedicó la mayor parte de los años 1576 y siguiente a dar fin a su obra en las lenguas mexicana y castellana, tal como la conocemos a través del código que se conserva en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia. Encuadrada originalmente en cuatro volúmenes, incluyó en ella la mayor parte de los testimonios obtenidos en Tlatelolco y, en menor grado, algunos procedentes de Tepepulco, todo ello según la reorganización final que les dio Bernardino.

Cada uno de los doce libros del que se conoce como *Código florentino* va precedido por un prólogo de Sahagún. Los correspondientes a los dos primeros libros son clave para conocer el largo y complejo proceso de la elaboración de la obra. Los otros, que también añaden a veces información sobre esto, constituyen sobre todo introducciones a los distintos libros y son de muy grande interés. Ahora bien, en lo concerniente a la versión de los textos nahuas al castellano, ya he expresado que ella fue parafrástica —es decir explicativa en algunas ocasiones— pero también abreviada en otras.

Incluir centenares de ilustraciones contribuyó también, a la supresión de algunas partes del texto en náhuatl. Entre los casos en que esto ocurrió están los de los capítulos, enteros o parte de ellos, 16 y 17, 20 y 21 del libro IX, y otros de los libros XI y XII. Debe notarse también que Sahagún sustituyó a veces la versión castellana por distintas consideraciones suyas. Ello se presenta en el capítulo 27 del libro X donde escribe acerca de la educación de los indígenas y en el 12 del libro XI en que discurre sobre supersticiones que aún perduraban y acerca del destino del cristianismo.

En este sentido quien quiera conocer cabalmente la documentación reunida en náhuatl por Sahagún, necesariamente tendrá que acudir a los textos en dicha lengua, incluyendo los manuscritos de Tlatelolco y Tepepulco, además de los que aparecen en la columna

⁸³ *Ibid.*, II, 635.

derecha del *Florentino*. Como ya vimos, Bernardino dejó a un lado algunos de los testimonios originales, en particular no pocos de los procedentes de Tepepulco. A la luz de todo esto podrá valorarse cuán limitado ha sido el conocimiento de la que se nombra *Historia general [o universal] de las cosas de la Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún, para quienes sólo han acudido a la versión castellana de la misma. Y ello es todavía más verdad si se toma conciencia de que hasta 1988 todas las ediciones de dicha *Historia* estuvieron basadas no en los manuscritos de Tepepulco y Tlatelolco, ni en el que, como resultado final, incluye el *Códice florentino*. En realidad dichas ediciones siguieron una copia de éste en el que se ha designado *Códice Tolosa* por haberse conservado en el convento franciscano de esa ciudad de Navarra. Tal copia incluye variantes respecto de la versión castellana que preparó Sahagún para el *Florentino*.

Hoy, afortunadamente, se han vuelto accesibles tanto la versión original al castellano como el texto náhuatl en la edición facsimilar del *Códice florentino*, obras que he citado ya. Existen además los facsímiles que preparó Del Paso y Troncoso de los *Códices matritenses* con los textos de Tepepulco y Tlatelolco, también ya mencionados. A esto debe añadirse que una parte al menos de dichos textos ha sido traducida, bien sea al alemán, castellano o inglés y publicada por Eduard Seler, Leonhard Schultze-Jena, Ángel Ma. Garibay, Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin y Thelma Sullivan. Lugar especial merece la versión paleográfica y traducción al inglés de los doce libros del *Florentino* debidas a Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble, publicados entre 1950 y 1982 por la School of American Research de Santa Fe, Nuevo México, and the University of Utah en Salt Lake City.

Volviendo ahora a los años de elaboración y conclusión del manuscrito que hoy nombramos *Códice florentino*, importa aducir los testimonios que aportan varias cartas del arzobispo de México Pedro Moya de Contreras, así como del propio Sahagún y otras más —cartas y reales cédulas— de Felipe II, escritas por ese tiempo y que tienen como tema la obra en que se ocupaba Bernardino. El estudio de dichas cartas, o de sólo algunas de ellas, realizado con detenimiento por Joaquín García Icazbalceta, Luis Nicolau D'Olwer, Howard F. Cline y Georges Baudot, ha venido a plantear una cuestión que importa esclarecer.

Se refiere ella precisamente a qué fue realmente lo elaborado por Sahagún durante el lapso de 1575 hasta el regreso a España del padre Sequera en enero de 1580.

¿Hubo una o dos copias de la Historia en náhuatl y español?

En tanto que del estudio de dichas cartas concluyen García Icazbalceta, Nicolau D'Olwer y, más recientemente, Georges Baudot que lo realizado entonces por Sahagún y sus amanuenses fue básicamente la copia en limpio de lo que hoy se conoce como *Códice florentino*, otros, en particular Cline y quienes lo siguen sin ulterior crítica como Glass, postulan la preparación de dos manuscritos diferentes. Designan a uno, que consideran desaparecido, como "copia Enríquez" por haber sido entregado, supuestamente, al virrey Martín Enríquez, y reconocen en el otro al que hoy se nombra *Códice florentino*.

Veamos lo que se desprende de las mencionadas cartas. La de fecha más temprana —28 de marzo de 1576— se debe al arzobispo Moya de Contreras. En ella, respondiendo a Felipe II, que había ordenado se preparara una "historia moral" de las gentes de esta tierra, sus costumbres, creencias, etcétera, expresa que:

Vine a saber que un fraile francisco [franciscano] antiguo, que se llama Bernardino de Sahagún, y [es] la mejor lengua mexicana que hay en toda la Nueva España [...], tiene hecha una historia general de todas las cosas desta Nueva España tocantes a este propósito, de que di aviso al presidente don Juan de Ovando [...] y rogué al padre fray Rodrigo de Sequera, Comisario general, que la hiciese traducir en lengua española y mexicana para enviarla a Vuestra Majestad y me ha prometido hacerlo.⁸⁴

Comentando esta carta, Baudot se pregunta si en realidad no fue el padre Sequera quien obtuvo que el Arzobispo la escribiera.⁸⁵ Dos razones ofrece Baudot en apoyo de tal hipótesis. Por una parte alude al ya entonces fallecido Juan de Ovando que había sido presidente del Consejo de Indias. Sequera, que había tenido amistosa relación con él, pediría al Arzobispo que lo mencionara como alguien que era notorio había conocido y apreciado la obra de Sahagún, al menos a través del *Sumario* que le habían llevado los franciscanos Navarro y Mendieta. Por otra parte, recuerda Baudot que, desde

⁸⁴ "Carta del arzobispo Moya de Contreras a Felipe II, del 28 de marzo de 1576", *Copias de documentos del Archivo de Indias*, carpeta XIII, documento 689. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

⁸⁵ Georges Baudot, "Fray Rodrigo de Sequera, avocat du diable pour une histoire interdite", *Caravelle, Cahiers du Monde hispanique et luso-bresilien*, Toulouse, 1969, v. 12, 47.

algún tiempo antes de que escribiera el Arzobispo esa carta al Rey, ya el padre Sequera había concedido todo su apoyo a Sahagún para traducir y sacar en limpio su obra. No fue, por tanto, el Arzobispo el que “rogó” a Sequera ordenara tal tarea a Sahagún, puesto que la orden y el apoyo estaban ya concedidos.

De estas dos consideraciones concluye, con razón, Baudot que la dicha carta la escribió el Arzobispo a solicitud de Sequera precisamente para prevenir cualquier suspicacia y aún contradicción ya que debió conocer de labios de Sahagún cuántos eran, entre los mismos franciscanos, los que se habían opuesto y seguían adversos a la conclusión de su *Historia*. Tan no era infundado ese temor que, poco más de un año después, se dejaron sentir las consecuencias de la mezquina animadversión. El 22 de abril de 1577 dirigió Felipe II una cédula al virrey Martín Enríquez en la que le expresaba:

Por algunas cartas que nos han escripto de esas provincias, hemos entendido que fray Bernardino de Sahagún, de la orden de San Francisco, ha compuesto una Historia Universal de las cosas más señaladas de esa Nueva España, la cual es una compilación muy copiosa de todos los ritos, ceremonias e idolatrías que los indios usaban en su infidelidad, repartida en doce libros y en lengua mexicana. Y, aunque se entiende que el celo del dicho fray Bernardino había sido bueno [...], ha parecido que no conviene que este libro se imprima ni ande de ninguna manera en esas partes [...] Y así os mandamos que luego que recibáis esta nuestra cédula, con mucho cuidado y diligencia, procuréis haber esos libros y, sin que de ellos quede original ni traslado alguno, los enviéis a buen recaudo en la primera ocasión a nuestro Consejo de las Indias para que en él se vean [...]⁸⁶

La real cédula debió ser conocida del Virrey hacia mediados de 1577. El Arzobispo recibió asimismo otra de parecido sentido, fechada el 13 de mayo del mismo año.⁸⁷ Del análisis de lo mandado por el Rey se desprende que hubo algunos que escribieron desde México denunciando la existencia de la obra sahadunense. Obviamente entre ellos estaban esos “émulos” de los que escribió que no había recibido sino “gran disfavor”, es decir varios de sus hermanos de hábito, divididos por conflictos internos en la provincia franciscana

⁸⁶ “Real cédula de Felipe II al virrey Martín Henríquez, del 22 de abril, 1576”, *Códice franciscano* en Nueva Colección de documentos para la historia de México, editados por Joaquín García Icazbalceta, v. II, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1944, 267.

⁸⁷ “Real cédula de Felipe II al arzobispo Moya de Contreras, del 13 de mayo de 1576”, en *Un desconocido cedulario del siglo XVI, perteneciente a la Catedral Metropolitana*, editado por Alberto María Carreño, México, 1944, documento 335.

del Santo Evangelio. Bien conocían ellos lo que nota la real cédula: la obra era "una computación muy copiosa [...], en doce libros y en lengua mexicana". Así habían quedado los manuscritos de Sahagún hasta que llegó Sequera en septiembre de 1575.

Consecuencia de las reales cédulas al Virrey y al Arzobispo fue que éstos conferenciaran sobre lo que se les mandaba para darle cumplimiento. El 28 de octubre de 1577 respondió el Arzobispo al Rey en estos términos:

Si la Historia Universal desta tierra que tenía hecha fray Bernardino de Sahagún no se enviare a Vuestra Majestad en este navío [la flota que estaba por zarpar], lo açordaré al Virrey para que en el próximo se lleve, por la orden que Vuestra Majestad manda.⁸⁸

Pendiente continuó el Arzobispo de este asunto y así, el 30 de marzo de 1578, volvió a escribir al Rey. Del tono de esta nueva carta podría decirse que parece inspirado por el padre Sequera, puesto que conlleva grandes elogios para Sahagún y aún llega a afirmar que la obra será de grande utilidad a los que laboran en el Santo Oficio de la Inquisición:

La Historia Universal de estos naturales y de sus ritos y ceremonias, compuesta por fray Bernardino de Sahagún [...], que Vuestra Majestad mandó se envíe originalmente, sin que quede acá traslado [...], me ha dicho el autor que la ha dado con todos sus papeles originales al Virrey, en lengua castellana y mexicana, y ciertos traslados que había sacado.

Vuestra Majestad estime la lengua mexicana de este religioso, que es la más elegante y propia que hay en estas partes [...]. Y así la curiosidad de este religioso será en alguna ocasión de gran emolumento, y éste es visible para que la Inquisición tenga noticias de sus ritos, cuando venga a conocer las culpas de los indios.⁸⁹

Afirma el Arzobispo que el autor, Sahagún, le había dicho haber entregado al Virrey "todos sus papeles originales, en lengua castellana y mexicana y ciertos traslados que había sacado". Justamente esta aseveración es la que ha dado base a Cline y a cuantos lo han seguido para sostener que hubo un manuscrito en castellano y náhuatl que entregó Sahagún al virrey Enríquez. Ese manuscrito

⁸⁸ "Carta del arzobispo Moya de Contreras al rey Felipe II, del 28 de octubre de 1577" en Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI, op. cit.*, 350.

⁸⁹ "Carta del arzobispo Moya de Contreras al rey Felipe II, del 30 de marzo de 1578" en García Icazbalceta, *op.cit.*, 348.

habría sido elaborado entre fines de 1575 y fines de 1577 o principios de 1578, poco antes de que escribiera el Arzobispo.

En contra de estas suposiciones tenemos un testimonio de Sahagún. También él escribió a Felipe II, sólo cuatro días antes, el 26 de marzo de 1578. En esta carta no dice haber entregado sus papeles al virrey Enríquez, como real o supuestamente había manifestado al Arzobispo, según lo escribió éste en su carta. Sahagún afirma que todo lo había entregado nada menos que a su protector, el padre Sequera. He aquí sus palabras:

El virrey D. Martín Enríquez tuvo una cédula de Vuestra Majestad por la cual le mandaba que unas obras que yo he escrito en lengua mexicana y española se enviasen a Vuestra Majestad, lo cual me dijo el Virrey y también el Arzobispo de esta ciudad; todas las cuales obras acabé de sacar en limpio este año pasado y las di a fray Rodrigo de Sequera, Comisario General de nuestra Orden de San Francisco, para que, si él se fuese, se las llevare a Vuestra Majestad y, si no, que las enviase, porque cuando la cédula vino, ya el dicho las tenía en su poder. Tengo entendido que el Visorrey y Comisario enviarán a Vuestra Majestad estas obras que están repartidas en doce libros, en cuatro volúmenes, en esta flota, si no los enviaron en el navío de aviso que poco ha salió y, si no las envían, suplico a Vuestra Majestad humildemente sea servido de mandar que sea avisado, para que se torne a trasladar de nuevo y no se pierda esta coyuntura y queden en olvido las cosas memorables deste Nuevo Mundo. Del que ésta lleva, que es el custodio de esta Provincia, que va al Capítulo General, podrá Vuestra Majestad Real, si fuere servido, tener relación de mí y de mis obras...⁹⁰

Además de informar que había entregado sus manuscritos al padre Sequera, añade Sahagún que así había procedido aún desde antes que llegara la real cédula. Según esto, la traducción y la copia estaban concluidas hacia mediados de 1577. Expresando que no sabe si será el mismo Sequera quien las ponga en manos del Rey, o si se demorase en Mexico el Comisario, será el Virrey quien las envíe, manifiesta que, en caso de que no llegaran o se perdieran, se le avise, para sacar nueva copia, lo que deja ver que conservaba él sus manuscritos anteriores.

Prueba de que nada había recibido el soberano hasta mediados de 1578 la ofrece otra real cédula del 5 de julio de ese año, destinada al Arzobispo, en la que se le dice:

⁹⁰ "Carta de fray Bernardino [al rey Felipe II, del 26 de marzo de 1578", en García Icazbalceta, *op. cit.*, 348.

Si la Historia Universal de las Indias que hizo fray Bernardino de Sahagún no se hubiese enviado, solicitaréis con el Virrey que la envíe en la primera ocasión.⁹¹

A esa real cédula siguió otra poco después, como obvia consecuencia de lo que había escrito Sahagún afirmando que conservaba manuscritos de los que podría hacer otras copias:

[...] que el Virrey tome lo que allá queda, traslados [copias] y originales, y lo envíe todo, sin que allá quede ningún traslado.⁹²

Más que probar esto que ya habían sido enviados algunos manuscritos de Sahagún —como lo supone Nicolau D'Olwer— lo que sin duda se desprende de esta nueva orden es que en el Consejo de Indias se conocía lo que había comunicado Sahagún. Este ingenuamente había creído que el Rey y el Consejo se interesaban en sus papeles para conocer "las cosas de la Nueva España". Se conserva una mención hecha por el también cronista y amigo de Sahagún, fray Jerónimo de Mendieta que arroja luz en este asunto. Dice él:

Sacólos de su poder [los papeles de Sahagún] por mañana, uno de los virreyes pasados, para enviar a un cierto cronista que le pedía con mucha insistencia escrituras de estas Indias, y tanto le aprovecharán para su propósito como las coplas de Gaiferos.⁹³

Explicando en otro lugar el mismo Mendieta lo que quiso decir, expresa que a ese supuesto cronista le "servirán de papeles para especias",⁹⁴ ya que, escritos en náhuatl, le serían incomprensibles. Si efectivamente, el Virrey envió al monarca algunos de los manuscritos de Sahagún —bien sea porque éste se los entregó en persona o, lo que es mucho más probable, porque los recibió de manos del padre Sequera— esos textos no fueron los que se incluían en la copia en cuatro volúmenes, en mexicano y castellano. Si así hubiera sido, no se explica cómo más tarde volvió a referirse a ellos Sahagún como "libros muy historiados", es decir muy ilustrados, que llevó consigo el padre Sequera al partir de México. Lo ya enviado no iba a ser comprensible al supuesto cronista precisamente porque debió ser un manuscrito que estaba en su mayor parte en náhuatl.

⁹¹ "Real cédula al Arzobispo, del 5 de julio, 1578", *Loc. cit.*

⁹² En: José Fernando Ramírez, "Códices mexicanos de fray Bernardino de Sahagún" *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1885, VI, 85.

⁹³ Jerónimo de Mendieta, *op. cit.*, libro IV, capítulo XLIV.

⁹⁴ *Ibid.*, libro V, 1a. parte, capítulo XLI.

Tratando de precisar cuál fue el manuscrito que, según esto, envió el Virrey a España, García Icazbalceta, siguiendo el parecer de Paso y Troncoso, puntualiza:

D. Martín Enríquez recogió, pues, y envió en 1578 una copia que no fue la del padre Sequera. Sería probablemente la que en 1569 se sacó por orden de fray Miguel Navarro, después de enmendado el texto por los mexicanos [...]. Como no estaba acabada la traducción española, juzgaba Mendieta que tales papeles eran inútiles para un cronista que ignoraba la lengua mexicana.⁹⁵

Así puede entenderse lo que, de más de ochenta y cinco años, escribió Sahagún en el prólogo a su segunda versión del libro de la Conquista. Habla él allí de dos envíos:

Los cuales libros, que fueron doce [tal número integraban los del manuscrito de 1569], envió por ellos el Rey Nuestro Señor, don Felipe, y se los envié yo por mano del señor don Martín Enríquez, Visorrey que fue de esta tierra y no sé qué se hizo de ellos ni en cuyo poder estan agora.

Llevólos después de esto el padre fray Rodrigo de Sequera, porque hizo su oficio de comisario en esta tierra y nunca me ha escrito en qué pararon aquellos libros que llevó en lengua castellana y mexicana, y muy historiados, y no sé en cuyo poder están agora.⁹⁶

Lo dicho por Sahagún en el sentido de que envió al rey don Felipe, “por mano del señor don Martín Enríquez”, los doce libros, bien puede entenderse respecto de lo que él había escrito al monarca el 26 de marzo de 1578. En dicha carta manifestaba al Rey que había pedido al padre Sequera hiciera entrega de sus manuscritos al Virrey, si es que no fuera a marcharse pronto a España, con objeto de que éste los remitiera al soberano. Lo que entregó entonces Sequera al Virrey fue el conjunto de textos, en su mayor parte no traducidos al castellano —el manuscrito de 1569— que consideró el padre Mendieta iban a ser incomprensibles en España. En cuanto al segundo párrafo citado, igualmente resulta claro que Sequera llevó consigo a España los volúmenes en lengua castellana y mexicana “muy historiados”, o sea con muchas ilustraciones, que integran el *Códice florentino*. En conclusión, puede afirmarse que no existe evi-

⁹⁵ García Icazbalceta, *Bibliografía*, 350.

⁹⁶ Sarah L. Cline (editora), *Fray Bernardino de Sahagún, Conquest of Nueva España, 1585 revision, op. cit.*, 149.

dencia para afirmar, como lo hicieron Cline y sus seguidores, que hubo dos manuscritos, en náhuatl y castellano, de la *Historia general*.

Dos dedicatorias en que se describe el Códice florentino

Otros dos escritos de Bernardino corroboran ampliamente lo dicho. Son ellos las dedicatorias que incluyó al principio de los libros I y VI de su *Historia*. En cuanto a la que precede al primer libro debe notarse que sólo se conserva en el que se conoce como *Códice de Tolosa*. Este manuscrito, que es una copia del *Florentino*, mandada hacer probablemente por Sequera hallándose en España, conservó dicha dedicatoria que fue arrancada después del *Florentino*, tal vez cuando se hizo entrega del mismo a algún magnate o institución. Esa dedicatoria expresa, entre otras cosas, la gran satisfacción de Sahagún. Manifiesta él allí su alegría diciendo que sus obras "vinieron a parar en manos de quien tanto las ha favorecido". Y puesto que la dedicatoria se antepuso al primer volumen que, en la encuadernación original y también en la actual, abarca los cinco primeros libros de la *Historia*, manifiesta Sahagún que

suplico a vuestra paternidad tenga por bien en recibir en su amparo y protección éste primer volumen, de estas sus redimidas obras, el cual contiene cinco libros con otros tantos apéndices; y será como el primogénito y principal hijo, al cual seguirán los demás, los cuales aún se quedan criando con los alimentos de que vuestra paternidad los ha proveído [...]⁹⁷

Dejando así entender que hacía entrega del primer volumen, en tanto que se seguían disponiendo los restantes, más tarde, en el segundo volvió a anteponer otra dedicatoria, escrita en latín con información valiosa para el tema que nos ocupa. Traducida, dice así:

Al integérrimo padre Rodrigo de Sequera, Comisario General de todas las tierras del Orbe occidental, excepto sólo Perú, el hermano Bernardino de Sahagún desea una y otra felicidad.

Tienes aquí, observantísimo Padre, una obra digna de la mirada de un rey, la cual se dispuso en lucha acérrima y prolongada. De la cual obra este es el libro VI. Hay otros seis después de éste, los cuales todos completan una docena, distribuidos en cuatro volúmenes. Este sexto,

⁹⁷ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, (basada principalmente en el *Códice Tolosa*), edición de Ángel Ma. Garibay K., 4 v., México, Editorial Porrúa, 1976, 1, 26.

el mayor de todos, tanto por su extensión como por lo que expresa, se regocija en gran fiesta al haber encontrado en ti tan generoso padre para él mismo y para sus hermanos, de suerte que sin dudarle en modo alguno, ha llegado él con sus hermanos a la felicidad máxima. Consérvate bien y que, en todas partes, la vida te sea próspera, con ardor lo deseo.⁹⁸

Efectivamente, los seis libros restantes quedaron encuadernados en otros dos volúmenes. El tercero abarcó los libros VII a X. De ello quedan vestigios en la encuadernación actual, ya que después de la última página del libro X hay varias otras en blanco. Correspondió, por consiguiente, al cuarto y último volumen abarcar los libros XI y XII. Fueron estos cuatro volúmenes los que consigo llevó a España fray Rodrigo de Sequera. De ellos dijo Sahagún con tristeza que fray Rodrigo nunca le escribió para decirle en qué habían parado y que, por consiguiente, no sabía en poder de quién estaban. Sin entrar aquí a valorar las explicaciones que algunos han formulado para explicar cómo fueron a parar dichos volúmenes a la Biblioteca Mediceo-Laurenziana de Florencia, lo que sí podemos saber con certeza es que en ella se conservan actualmente con la signatura de manuscritos 218-220 de la colección Palatina.⁹⁹ Por hallarse la referida Biblioteca en la ciudad de Florencia, los estudiosos de la obra de Bernardino conocemos a dicho manuscrito con el nombre de *Códice Florentino*.

POSTREROS AFANES REVISIONISTAS: EL LIBRO DE LA CONQUISTA Y LO REFERENTE AL CALENDARIO

Fray Bernardino, en los últimos años de su vida, partido ya para España el padre Sequera, todavía se empeñó en revisar algunos de sus escritos. Se ha mencionado ya que, hacia 1585, decidió rehacer el libro XII, el de la Conquista. Como explicación de ello notó en el prólogo que antepuso al nuevo texto lo siguiente:

En el libro nono [falló aquí la memoria a Sahagún porque tal libro, cambiado de ubicación, se había convertido ya en el décimo segundo], donde se trata de esta conquista, se hicieron varios defectos. Y fue que algunas cosas se pusieron en la narración desta conquista que fueron mal puestas y otras se callaron que fueron mal calladas. Por esta causa,

⁹⁸ Sahagún, *Historia*, (basada en el *Códice Florentino*), *op. cit.* I, 306.

⁹⁹ Véase la nota 9.

este año de mil quinientos ochenta y cinco enmendé este libro y por eso va escrito en tres columnas. La primera en el lenguaje indiano, así toscó como ellos lo pronunciaron y se escribió entre los otros libros [es decir que conservó el texto náhuatl de 1555]. La segunda columna es enmienda de la primera, así en vocablos como en sentencias. La tercera columna está en romance, sacado según las enmiendas, de la segunda columna.¹⁰⁰

Añadió luego allí mismo, dando a entender que existían varias copias de la antigua versión, las que circulaban entre diversas personas que:

los que tienen estos tractados en la lengua mexicana sólomente [es decir copias del texto original sin traducción alguna] sepan que están enmendadas muchas cosas en éste que va en tres columnas en cada plana.¹⁰¹

Ya vimos, al hablar del libro de la Conquista, que en esta versión enmendada incluyó Sahagún en muchas ocasiones sus propios puntos de vista. Dejó de ser así el texto un testimonio debido exclusivamente a la recordación de los vencidos. Buena fortuna es que conservemos el antiguo texto, en tanto que del arreglo enmendado de 1585 tan sólo ha llegado hasta nosotros la versión al castellano.

Es de interés notar que, en 1989, Sarah L. Cline publicó una reproducción del texto castellano de Sahagún de 1585, según la edición sacada a luz en 1840 por Carlos María Bustamante, obra que he citado ya aquí. A dicho texto de 1585 añadió en facsímile y en transcripción el contenido del manuscrito que se conserva en la Biblioteca Pública de Boston del mismo libro XII revisado por Bernardino. El trabajo de Sarah L. Cline incluye asimismo la traducción al inglés que de éste había preparado su padre, Howard F. Cline. En la introducción debida a ella, discute el origen de dicha copia. No entra allí, como hubiera sido deseable, en un estudio comparativo con el texto del mismo libro XII que forma parte del *Códice florentino*, ni tampoco de las diferencias existentes entre el texto según la edición de Bustamante y el de la Biblioteca Pública de Boston.¹⁰²

¹⁰⁰ Sarah L. Cline, *Fray Bernardino de Sahagún, op. cit.*, 147.

¹⁰¹ *Ibid.*, 148.

¹⁰² De ello se ocupa Sarah L. Cline en "Revisionist History: Sahagún's Revised Book XII" en *The Work of Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Mexico*, Jorge Klor de Alva (editor), Albany, New York, State University of New York, 1988, 93-106.

Una nueva presentación del calendario indígena

Otras dos partes de la obra de Bernardino fueron también objeto de enmiendas. Una es la referente al calendario. Tomando ya en cuenta la reforma gregoriana, que había entrado en vigor en México en 1584, se propuso presentar un calendario indígena también *reformado*, de suerte que, en vez de las 18 veintenenas de días más los 5 días aciagos al final ($18 \times 20 + 5 = 365$), se situaran tales días ominosos en cinco de las veintenenas. De modo un tanto extraño alteró también la fecha que había fijado en su *Historia* para el comienzo del año, del 2 al 1 de febrero. Incluyó asimismo en su nuevo manuscrito una descripción sumaria de los ritos y sacrificios a lo largo de cada veintena de días. Dio luego cabida a una serie de veinte tablas con los signos jeroglíficos propios de los días de cada veintena y la representación del correspondiente al nombre del mes o veintena.

Propósito último de fray Bernardino parece haber sido en esto conferir una aplicación práctica a lo que había él inquirido sobre materia calendárica. Pensaba que, *reformado* así el calendario indígena y correlacionado con el existente después de la reforma gregoriana, sería de utilidad a los misioneros para identificar, a lo largo de las fiestas del año, posibles supervivencias idolátricas. De este trabajo suyo se conserva una copia en la Biblioteca Nacional de México.¹⁰³ El fraile agustino Martín de León transcribió también lo expuesto por Sahagún en lo tocante al calendario y lo incluyó en su obra *Camino del Cielo*, publicada en México en 1611.

Un tardío manuscrito sobre el arte adivinatorio con nuevo prólogo

Otra parte de su *Historia*, que también quiso enmendar Bernardino, fue la referente a un tema que mucho le preocupaba, el del arte adivinatoria o astrología indígena. Su manuscrito se conserva también en la Biblioteca Nacional de México. Lo más interesante de él es el nuevo prólogo que entonces escribió. En el mismo hace dura crítica del método que habían seguido en la evangelización de los indios los primeros misioneros llegados a México. A su juicio los ideales de implantar entre los indios una cristiandad al modo de la primitiva iglesia no se habían convertido en realidad. Había habido

¹⁰³ Sahagún, *Arte adivinatoria*, Biblioteca Nacional, México, manuscrito 1628 bis, fols. 116-142.

muchas falsas conversiones. Era, por tanto, necesario estar enterado de las creencias antiguas para desenmascararlas. Atendiendo a los testimonios que él mismo había recogido, como los del libro al que antepuso este nuevo prólogo, es decir el que versa sobre el arte adivinatorio, podrían los predicadores y confesores identificar las tradiciones idolátricas para erradicarlas y evangelizar debidamente a los indígenas.

Como puede verse, la inicial preocupación de Bernardino de inquirir sobre la cultura nativa para proceder como un médico que debe conocer los humores y dolencias de aquél a quien se propone curar, se mantenía viva en su vejez. Pensaba entonces, ya con algo más de 85 años, que mucho de lo que otros misioneros habían emprendido carecía de fundamento precisamente porque no se habían interesado en conocer la antigua cultura. El, que había dedicado a esto gran parte de su vida, se preciaba de haber recogido testimonios fidedignos acerca de "las cosas divinas, humanas y naturales" de las gentes de esta tierra.

Es en este punto donde, después de haber seguido ya con detenimiento el proceso de las investigaciones llevadas a cabo por Sahagún, y de las sucesivas revisiones, adiciones, correcciones y reestructuraciones de sus manuscritos, cuando importa formular al menos una sucinta apreciación crítica del valor testimonial de lo reunido por él. Tal apreciación se completará cabalmente precisando el lugar e importancia que corresponde a los textos incluidos en los *Códices matritenses* en el conjunto de la obra sahadunense.

VALORACIÓN CRÍTICA DE LOS TESTIMONIOS INDÍGENAS

Al formular una apreciación crítica a propósito de los materiales incluidos en los "Primeros Memoriales", es decir en los textos procedentes de Tepepulco, noté que en ellos debe hacerse una triple distinción. Por una parte, hay algunos que, corresponden a la antigua expresión indígena, o sea que son expresiones que llamé "canónicas", fijadas sistemáticamente al modo de discursos, oraciones, cantares y relatos históricos o legendarios. Otros textos, en cambio, pueden identificarse como respuestas de los indígenas a los cuestionarios propuestos por el franciscano. Finalmente se sitúan en una tercera categoría los testimonios que fueron manifestación espontánea de lo que pensaba el informante acerca de determinado asunto. Aplicaré ahora igual categorización a los manuscritos de Tlatelolco, válida asimismo para el *Florentino*.

Comenzaré atendiendo a la segunda de estas categorías, la de los textos que son respuesta a los cuestionarios presentados por Sahagún. Quien esto escribe hizo un primer intento de reconstrucción de varios de esos cuestionarios.¹⁰⁴ Más tarde, Alfredo López Austin dedicó un trabajo a este mismo tema. En él reconstruye buena parte de los cuestionarios que corresponden a las materias de que tratan los diversos libros de la *Historia* sahadunense.¹⁰⁵ En función de ese trabajo puede verse cuáles fueron los textos, bastante numerosos por cierto, que constituyen respuestas a las preguntas sistemáticas de Sahagún.

Volvamos ahora la atención a la primera categoría, la de aquellos textos que constituyen recordación de expresiones "canónicas" de la antigua tradición indígena. Puede afirmarse que, con excepción de lo contenido en el libro XII —que obviamente es una recordación de lo que contemplaron quienes fueron testigos de la Conquista—, en todos los demás libros hay algunas muestras de esas "expresiones canónicas" de la antigua tradición indígena. Aquí sólo enumeraré, como muestra, algunos de esos textos principales.

Así, en el libro I, que trata acerca de los dioses, encontramos un relato de enorme interés acerca de cómo se manifestaban ante la diosa Tlazolteotl las trasgresiones sexuales. En dicho relato se transcriben las palabras, diríamos que sacramentales, del *tonalpouhqui* o astrólogo, dirigidas a quien se presentaba para hacer su declaración y purificar así su ser. En el libro II se incluyen los veinte himnos sacros a los dioses, que tan esotéricos parecieron a Sahagún que se abstuvo de intentar su traducción. Pasando ya al tercer libro, en él hay varios textos que, por su ritmo y fuerza de expresión, parecen ser antiguos poemas que hoy calificaríamos de épicos. Uno es el que se refiere al portentoso nacimiento de Huitzilopochtli. Otro, mucho más extenso, es el que Ángel Ma. Garibay designó como una de las versiones originales del "ciclo de Quetzalcóatl". En ese mismo libro, a modo de apéndices, hay otros textos referentes al más allá y a la educación. En unos y otros aparecen varios discursos al modo de los *huehuehlahtolli*, testimonios de la antigua palabra.

En el caso del libro IV, sobre el arte adivinatorio, pueden citarse como expresiones canónicas de la antigua expresión dos pláticas o *huehuehlahtolli* pronunciadas por mercaderes. En el libro siguiente,

¹⁰⁴ Miguel León-Portilla, "Los huastecos según los informantes de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, v. 5, 15-29.

¹⁰⁵ Alfredo López Austin, "The Research Method of fray Bernardino de Sahagún: The Questionnaires", en *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Munro S. Edmonson (editor), Santa Fe, New Mexico, The School of American Research, 1974, 111-150.

el V, las expresiones canónicas de la tradición indígena provienen de quienes pronunciaban determinados agüeros. Se citan allí, en varios casos textualmente, sus palabras.

Huelga casi decir que todo lo contenido en el libro VI el de la "Rethórica y filosofía moral", o sea, el que recoge los *huehuehlahtolli*, es en sí mismo muestra admirable de la literatura indígena prehispánica. Y lo mismo puede afirmarse de los adagios, adivinanzas y metáforas que, como apéndices a dicho libro, también allí se registran.

Menos abundantes son las muestras de los textos de la antigua tradición que pueden identificarse en los libros VII —sobre la historia natural— y VIII, de los reyes y señores de la tierra. En el VII se incluye el relato acerca de la creación del Sol y la Luna en la quinta edad del mundo. Dicho relato, como el que se refiere a Quetzalcóatl en el libro III, puede calificarse también de poesía épica. En el libro VIII hay sólo algunos pequeños textos que parecen provenir de la antigua tradición, principalmente en el capítulo 20, cuando se habla del procedimiento que se seguía para elegir a los gobernantes.

En el libro IX, hay de nuevo varios discursos, a modo de *huehuehlahtolli*, pronunciados por los mercaderes. Es de considerable interés comparar su contenido con lo que plásticamente se representa en un códice prehispánico, el *Fejérváry-Mayer* que, aunque es posible haya sido pintado en la Mixteca, es un libro en el que las deidades y el contexto todo corresponden al de la cultura de los pueblos nahuas. Por ello en la edición que del mismo preparé, lo designé como un *Tonalámatl de los pochtecas*, libro de los días y los destinos consultado por los mercaderes.¹⁰⁶

En la copiosa y muy variada información que proporciona el libro X pueden percibirse tres géneros de textos de la antigua tradición indígena. El primero se presenta ocasionalmente dentro del conjunto de descripciones de las calidades y maneras de ser de las distintas personas, tanto en razón de su parentesco como de sus oficios. En la mayoría de esos textos, los informantes se expresaron siguiendo en líneas generales los cuestionarios que les proponía Sahagún. Sin embargo, en algunos de los testimonios que dieron intercalaron expresiones que pertenecen a la antigua palabra. De hecho esas mismas expresiones se encuentran en otras fuentes documentales en náhuatl, por ejemplo en algunos *huehuehlahtolli*. Cabe

¹⁰⁶ *Tonalámatl de los pochtecas*, (Códice *Fejérváry-Mayer*), edición de Miguel León-Portilla, México, Celanese, 1985.

citar los conjuntos de imágenes y conceptualizaciones referentes al *tlamatini* o sabio, al *tlahcuilo*, pintor y a otros varios artistas. Ello también ocurre cuando se hace transcripción de algunos textos de connotaciones morales, como en el caso de lo expresado acerca de las personas viciosas, los hombres fuertes y nobles y las mujeres de mala condición.

El segundo conjunto de testimonios en los que se perciben vestigios de la antigua tradición es el que se refiere a las enfermedades del cuerpo humano y las medicinas contra ellas. Dichos testimonios fueron proporcionados a Sahagún por médicos indígenas, cuyos nombres él registra, personas especializadas en la cura de diversos padecimientos. Finalmente, en el capítulo último del libro, en el que se habla de las naciones que han poblado esta tierra, siendo indudable que en la mayoría de los casos la información es respuesta a los cuestionarios de Sahagún, hay dos relaciones bastantes extensas que proporcionan testimonios de la recordación histórica transmitida probablemente en las antiguas escuelas indígenas.

Una habla acerca de Quetzalcóatl y los toltecas; la otra es una visión de conjunto, extraordinaria ciertamente, de la evolución cultural de los pueblos nahuas y aún podría decirse de buena parte de Mesoamérica. Sahagún había preguntado a los ancianos con quienes confirió acerca de quiénes eran ellos mismos, los mexicas. Estos, después de ofrecer una dudosa etimología de la palabra *mexicatil*, evocan un antiguo relato. Se inicia éste con la aparición de hombres sabios, en posesión ya de la escritura y el calendario, y prosigue luego hablando de los orígenes de Teotihuacan y más tarde de Tula Xicocotitlan, para concluir con la llegada de los grupos nahuas a la región central de México. Este relato es ejemplo de la arraigada conciencia histórica transmitida en las escuelas prehispánicas teniendo a la vista el contenido de los códices.

Libro el más extenso de todos, ya que en el *Códice florentino* comprende 253 folios recto y verso, es el XI que trata de "las cosas naturales". Animales, vegetales y todo género de minerales son allí objeto de descripción. En la gran mayoría del texto se perciben también las respuestas que dieron los informantes siguiendo los esquemas que les proponía Sahagún. Hay, sin embargo, dos géneros de expresiones que se vinculan con la antigua tradición. Uno es el que versa sobre las yerbas y las piedras medicinales. Los testimonios que allí se incluyen fueron proporcionados por médicos que ejercían su oficio y cuyos nombres recogió Sahagún. Puede decirse que lo expresado por éstos es muestra del saber farmacológico prehispánico. El otro género de testimonios relacionados con la antigua palabra, lo integran varias

leyendas que se intercalan al describirse los comportamientos de varios animales. Algunas pueden tenerse como germen de lo que sería un bestiario del México antiguo. Entre ellas están los relatos acerca de varias extrañas serpientes, y los que versan sobre el ahuítzotl, el tlacuatzin y el coyote.

Como puede verse, además de otros muchos textos que pertenecen a la categoría de las respuestas dadas a los cuestionarios de Sahagún y también a esa otra en la que se sitúan las expresiones más o menos espontáneas de los informantes, que simplemente dicen lo que piensan acerca de tal o cual asunto, hay en los manuscritos de Sahagún no pocas muestras de expresiones de la antigua tradición. La apreciación crítica del valor testimonial de los materiales recogidos por fray Bernardino arroja un saldo altamente positivo. Es cierto que el fraile motivó y guió con sus cuestionarios, en el acto mismo de la información, a los indígenas. Pero también es verdad que en el gran conjunto de lo allegado, además de reflejarse en líneas generales la antigua mentalidad nativa, son identificables textos que pertenecen a la expresión canónica o, en otras palabras, al legado conceptual y literario de la antigua cultura.

LOS CÓDICOS MATRITENSES EN EL CONJUNTO DE LA OBRA DE SAHAGÚN

Sólo resta, a modo ya de conclusión, poner aquí de relieve el lugar que ocupan los *Códices matritenses* en el conjunto de la obra sahagunense. Los textos en náhuatl incluidos en los dos volúmenes que integran estos códices constituyen la documentación más antigua que se conserva como resultado de las investigaciones sistemáticas emprendidas por él. Se incluyen allí los testimonios que recogió en Tepepulco entre 1558 y 1561. A esos materiales se sumaron luego centenares de folios en los que se transcribieron las aportaciones dadas por los ancianos tlatelolcas, con algunas adiciones "de los de México". Comprenden asimismo estos códices los primeros intentos de versión parafrástica al castellano.

En cambio, en los *Matritenses* no se hallan dos importantes conjuntos documentales. Uno es el de la Rethórica y Filosofía Moral, o sea el que contiene los cuarenta *huehueuehlahtolli* recogidos por Sahagún en Tlatelolco hacia 1547. El otro es el libro de la Conquista, con los testimonios de quienes fueron testigos de ella, transcritos hacia 1555. Nada sabríamos de estos textos, si no hubieran sido copiados en el *Códice florentino*. Pero, si en los *Matritenses* faltan estos testi-

monios, en contrapartida en ellos se preservan no pocos que no pasaron al *Florentino*. Ya Garibay había notado ésto.¹⁰⁷ De ello han dado cuenta detalladamente en otros tantos trabajos Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson.¹⁰⁸ En consecuencia, puede afirmarse que, si los *Códices matritenses* se hubieran extraviado, careceríamos de buena parte de lo que recogió Sahagún en Tepepulco y también, aunque en menor grado, de varios testimonios procedentes de Tlatelolco. En este sentido hay que reconocer que, para el conocimiento de la obra integral de Sahagún, es indispensable tomar en cuenta tanto a los *Matritenses* como al *Florentino*.

Los *Matritenses* son, por otra parte, de primordial importancia para estudiar y valorar el complejo y largo proceso de las investigaciones de fray Bernardino que supuso, además de las transcripciones de lo conversado con los ancianos y otros sabios indígenas, una prolongada secuencia de revisiones, adiciones, correcciones y sucesivas reestructuraciones. Como ya lo hemos visto, las numerosas anotaciones de Sahagún y sus colaboradores indígenas en los folios de los *Matritenses* permiten ver —como en vivo— los sucesivos modos de integración de las más variadas formas de expresión indígena que, sin merma de su integridad y autenticidad, poco a poco se fueron estructurando de una gran obra, una *Historia universal* [general] de las cosas divinas, humanas y naturales de los indios de la Nueva España. En ese proceso de integración las expresiones indígenas mantuvieron sus respectivas unidades pero fueron dando lugar a una organización en libros que luego se subdividieron en capítulos y párrafos al modo de las obras europeas. Ciertamente, de no existir los *Códices matritenses*, no sería posible comprender y valorar cabalmente lo que fue el método concebido y puesto en práctica por Sahagún.

Gracias a que en los *Matritenses* —sobre todo en los testimonios de Tepepulco— se conservan copias de las antiguas pinturas indígenas con sus lecturas o comentarios, puede verse cómo en sus pesquisas Sahagún se apegó al modo tradicional indígena de preservar y transmitir sus conocimientos. Si sólo se conservara el *Florentino* con sus centenares de pinturas de trazos renacentistas europeos, podría haberse pensado que la *Historia* de Sahagún era en buena parte una fabricación impuesta arbitrariamente, casi en sustitución de la cul-

¹⁰⁷ Véase: Ángel Ma. Garibay K., "Paralepómenos de Sahagún", *Tlalocan*, Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México, 1944, I, 307-313; 1946, II, 167-174; 1947, II, 235-254.

¹⁰⁸ Véase la nota 1.

tura indígena. Y lo mismo habría que decir si sólo se conociera la obra como aparece ya en el *Florentino* en sus doce libros, con tantos más cuantos capítulos y párrafos.

Como un hilo conductor que trasmite el proceso mismo de lo que fue el recoger y copiar pinturas y palabras para buscar luego en función de ellas, la mejor forma de comprensión del otro y su cultura, los *Códices matritenses* constituyen probablemente un documento único en la historia de las investigaciones de la antropología cultural. Su valor sube de punto cuando se tiene en cuenta que procede del siglo XVI. Fue entonces cuando ese franciscano que se había formado en la Universidad de Salamanca, concibió y realizó una empresa que hoy se calificaría de multidisciplinaria, ya que adoptó en ella enfoques a la vez filológicos, lingüísticos, históricos y otros que hoy llamaríamos propios de la antropología cultural. Para comprender y valorar todo esto, los *Códices matritenses* son la fuente principal que habrá de valorarse luego atendiendo a lo que abarcó el *Florentino*, que proporciona además la versión parafrástica al castellano de buena parte de los testimonios recogidos a lo largo de las investigaciones.

Tarea por realizar es la de comparar los textos en náhuatl y en castellano, tal como aparecen en el *Florentino*. Gracias a esa comparación podrá verse cómo la antigua oralidad y el contenido de las pinturas se transvasaron no ya sólo a un texto en náhuatl escrito con el alfabeto sino también a una versión en la que Sahagún se propuso acercar lo allegado por él a sus posibles lectores europeos. Ciertamente que en tal propósito de acercamiento abrevió él algunas partes del texto náhuatl y expandió otras con añadidos de su propia cosecha. Su versión castellana, que he calificado de parafrástica, constituyó en cierto modo, el último paso en su trabajo. A través de ella quiso tender un puente de comprensión entre culturas tan diferentes como la náhuatl y la española de su tiempo.

Tan sólo el estudio del proceso de transformaciones de los textos nahuas en los códices *Matritenses* y *Florentino* y luego en su transvase a la versión en castellano puede revelarnos la significación plena de la magna investigación de Sahagún, siempre en estrecha colaboración con sus informantes y sus antiguos estudiantes indígenas. Todo este proceso que se desarrolló a lo largo de no pocos años, no obstante su motivación original propia de un misionero cristiano, conlleva en fin de cuentas el acta de nacimiento de la investigación antropológica, tal como, en muchos aspectos, hoy la entendemos y se practica no sólo en el Nuevo Mundo sino en el orbe entero.

LAS OBRAS EVANGÉLICAS DE SAHAGÚN Y LOS CÓDICES MATRITENSES

ARTHUR JAMES OUTRAM ANDERSON

El cuadro comparativo (*vid.* Tabla I)¹ delineando las actividades literarias de fray Bernardino de Sahagún durante la última mitad de su vida ni es completo ni es del todo lógico, pues aunque se omiten los manuscritos de los cuales no es posible determinar las fechas en que se elaboraron y las obras perdidas, aunque sí es posible aproximar sus fechas,² incluye la *Postilla* o *Apostilla*, obra probablemente perdida aunque hay quiénes han pensado que aún existe. Sea ésto como fuera, la primera columna de dicha tabla, en la que el más importante grupo de obras pertenece a lo que Nicolau D'Olwer califica como la "enciclopedia doctrinal"³ de Sahagún presenta una lista sumamente impresionante de sus obras. Si añadiésemos a ella los manuscritos perdidos o sin fecha tal vez alcanzarían o sobrepasarían la extensión del *Códice florentino* con sus aproximadamente 1250 folios.

En este capítulo se omitirán los sermones. Son muchos. En los pocos que he leído cuidadosamente, tanto los de 1540 (revisados en 1563) como los de 1588,⁴ Sahagún se expresa con su acostumbrada energía española en la cual a veces, se distinguen frases sin duda inspiradas por el estilo literario indígena representado por los *huehuetlatolli*. Los de 1540 son más aptos para los recién conversos: los de 1588, para los conversos ya establecidos y experimentados. Ambas colecciones merecen la atención de los estudiosos.

La parte más importante de la susodicha Enciclopedia Doctrinal⁵ parece haber sido la que Sahagún llamaba la *Postilla*, que, como ya se ha dicho, se ha incluido en la Tabla I, aunque no existe ningún

¹ Luis Nicolau D'Olwer 1952, 201-203; Luis Nicolau D'Olwer y Howard F. Cline, 1973, *passim*; Manuel Ballesteros Gaibros, 1973, *passim*; y Eloise Quiñones Keber, 1988, p. 341-345.

² Por ejemplo, la *Vida de San Bernardino*, según Nicolau D'Olwer escrita en 1574.

³ Luis Nicolau D'Olwer, 1952, p. 61

⁴ Charles E. Dibble, 1988, p. 109-110; Georges Baudot, 1982, p. 125-145.

⁵ Bernardino de Sahagún, 1986, p. 75.

documento atribuido a Sahagún con título de “Postilla”. Parece haber sido algo más que lo que implica el término “apostilla” (nota marginal que aclara, completa o explica los evangelios y las epístolas leídas en las misas de los domingos y los días de fiesta). En una de las introducciones de los *Coloquios*⁶ nos dice Sahagún que habría de ser “una declaración o postilla de todas las epístolas y evangelios de las dominicas de todo el año... muy apropiadas en lenguaje y materias a la capacidad de los indios, la cual se está limando y será otro volumen por si...”. Pudo haber sido el fundamento del *Sermonario y santoral* de 1540, o puede ser el *Evangelarium, epistolarium et lectionarium aztecum sive mexicanum ex antiquo códice mexicano nuper reperto* traducido y publicado en 1858 por Bernardino Biondelli, o pueden ser las *Epístolas y evangelios en mexicano* (MS 1492 de la Biblioteca Nacional de México), o puede ser uno de los varios manuscritos perdidos o destrozados. Cualquiera que sea o hubiese sido, este documento era de respetable extensión y de mayor importancia para la conversión e instrucción de los naturales. No era rara esta clase de obras, pues ya se habían elaborado otros libros de los Evangelios y Epístolas en náhuatl. Es probable que se considerase tan importante por haber sido preparado por Sahagún, quien ya a mediados del siglo era conocido como uno de los dos o tres más hábiles y respetados nahuatlatoles en la Nueva España, y puesto que uno de los más importantes medios para la conversión de los nativos era el de exponerles los Evangelios y Epístolas, con urgencia se requería que las traducciones fuesen fiables.

Además, a mediados del siglo un gran número de religiosos y clérigos habían empezado a darse cuenta que las supuestas conversiones de tantas multitudes en los primeros años de la colonia habían cambiado pocas de las creencias fundamentales y las correspondientes costumbres de los indígenas. En estos tiempos Sahagún no muestra estar tan desilusionado como parece que lo estuvo durante los dos últimos decenios de su vida, pero es verosímil que las condiciones en la década de 1550-1560 hubiesen estimulado los proyectos comenzados durante los años 1559-1561 en Tepepolco:

1. Las investigaciones etnográficas de las que resultó su *Historia general de las cosas de Nueva España*, obra diagnóstica, nos dice Sahagún en el prólogo del Libro I, elaborada con objeto de instruir a sus colegas y los misioneros venideros, por medio de las relaciones hechas por los informantes nativos mismos sobre las muy arraigadas condiciones que habrían de corregir.

⁶ *Loc. cit.*

LAS OBRAS EVANGÉLICAS DE SAHAGÚN
 Tabla I
Comparación de las actividades literarias de Sahagún

Obras religiosas	<i>Historia general</i> y obras relacionadas
1540 <i>Sermonario y santoral</i>	1547 se recopilan los <i>Huehuetlatolli</i>
1559-61 se dicta el texto de la <i>Psalmodia christiana</i>	1555 se prepara la 1ª <i>Historia de la conquista</i>
1559-61 se dicta el texto de la <i>Postilla</i>	1559-61 empiezan las investigaciones etnográficas en Tepepolco (principio de la <i>Historia general</i>)
1563 se revisa el <i>Sermonario y santoral</i>	1561-65 se revisa lo susodicho en Tlatelolco
1564 se produce el libro de los <i>Coloquios</i>	1565-68 continúa la revisión en México-Tenochtitlan
1569 se revisa la <i>Psalmodia</i>	1569 se completa el MS. Enriquez
1574 se revisa y se corrige el <i>Exercicio quotidiano</i>	1570 <i>Breve compendio de los ritos idolátricos de Nueva España</i>
1578 se concede la licencia para imprimir el <i>Manual del christiano</i>	1570-75 suspensión de las susodichas actividades debida a la acción del Concilio Provincial
1579 se escriben las 26 <i>Addiciones</i> de la <i>postilla</i>	1578-79 se completa el MS. Sequera (o sea el <i>Código florentino</i>)
1579 se escribe el <i>Apéndiz de la postilla</i>	
1583 se publica la <i>Psalmodia christiana</i>	1585 2ª <i>Relación de la conquista, Arte adivinatoria y Kalendarario mexicano, latino y castellano</i>
1588 otra colección de sermones (fecha aproximada)	

2. La *Postilla*, con cuya elaboración empieza la Enciclopedia Doctrinal ya mencionada.

3. Un libro de cantares sobre temas cristianos y católicos escritos en náhuatl para que los naturales los pudiesen sustituir por sus cantares tradicionales en los que aún persistía mucho de la idolatría prehispánica, y usarlos en los areitos o danzas celebradas en las iglesias en los días de fiesta. De estos cantares, Sahagún eventualmente formó su *Psalmodia christiana*, impresa en 1583, la única de las muchas obras de Sahagún publicada durante el curso de su vida.

No es este capítulo el lugar apropiado para discutir la *Historia general*, pero vale la pena volver a notar que aunque ahora figura entre los estudiosos sólo como obra importantísima etnográfica, y aunque demuestra la simpatía y admiración que sentía Sahagún para con los indígenas por razones no evangélicas, la *Historia general* se compiló precisamente para informar y asistir a los misioneros en su tarea de conversión. Aquí nos dedicamos solamente a lo que sabemos sobre los otros proyectos literarios de Sahagún.

Así pues, con la elaboración de la *Postilla* en 1559-1561 empieza la compilación de la Enciclopedia Doctrinal. En 1564, cuando se completan los *Coloquios*, no sólo está claramente formado el plan de la enciclopedia sino que ya está profundamente modificado. Originalmente habría de consistir en:

1. Los *Coloquios*, una reconstrucción de los diálogos celebrados en 1524 entre los primeros doce frailes y los caudillos vencidos de los aztecas (sin duda continuados varios años en adelante) que surgieron durante la conversión de estos principales. La conclusión de esta obra habría de ser:

2. Una doctrina o catecismo exponiendo sistemáticamente las creencias cristianas presentadas por los misioneros. Ésta, con los *Coloquios*, habría de formar el primer volumen.

3. Una historia de la conversión de los naturales, sería el proyectado segundo volumen.

4. La susodicha *Postilla*, constituiría el tercer volumen.

Sin embargo, incluso antes de que escribiese los *Coloquios*, Sahagún había retirado su proyectada historia de la conversión de los indígenas, pues ya la había escrito fray Toribio de Benavente Motolinía. De los demás, sólo quedan sus ruinas. De los *Coloquios* tan sólo han perdurado los primeros catorce de los treinta capítulos en que originalmente consistían, bastantes para comprobar que es un documento sumamente importante y significativo, pues son rarísimos los testimonios de los intercambios de ideas entre los vencidos y los frailes en esta temprana época. Estos catorce capítulos ya

se han publicado varias veces,⁷ los demás y la doctrina se han perdido. Además es probable que se haya perdido la *Postilla*, pues, como ya se ha dicho, es imposible saber si existía o si sea una de las varias colecciones de Evangelios y Epístolas mencionadas arriba. Allende de éstas, las únicas partes de la enciclopedia que aún existen son dos epílogos de la *Postilla* terminados en 1579, el mismo año en que se completó el *Códice florentino*. Estos epílogos son:

1. Las *Veintiséis addiciones a la Postilla*, un tratado sobre las virtudes teologales que perdura y es completo.

2. Un *Apéndice de la Postilla* muy mutilado, escrito con objeto de combatir ciertas creencias y actividades que todavía persistían hacia fines del siglo XVI. Tan sólo tenemos los últimos tres de sus siete capítulos originales (intitulados “amonestaciones” o “colaciones”), circunstancia bastante frustrante, puesto que, a juzgar por lo que nos queda, Sahagún se aprovechó en este *Apéndice* de muchos de los datos que había reunido para su *Historia general*.⁸

De todas las obras enumeradas en la Tabla I, tan sólo la *Psalmodia christiana* se publicó durante el curso de su vida. Esto aconteció en 1583, y la licencia para imprimirla, reproducida en la primera página de la *Psalmodia*, incluye también la de sacar a luz los *Coloquios* (bajo el título de *Coloquios de doctrina*). Por lo tanto, es de suponer que Sahagún esperase la publicación de ambas obras. Es verosímil que, además, contara con la publicación de otras partes en la Enciclopedia Doctrinal, puesto que ya circulaban por la Nueva España varios catecismos y libros de Evangelios en náhuatl tanto en forma de manuscritos como en forma de libros impresos, y no cabe duda de que ya se preparaba lo restante de su Enciclopedia Doctrinal para el impresor. Sin embargo, es muy posible que la acción del Concilio de Trento (1545-1563) prohibiendo la traducción de las Sagradas Escrituras en lengua vulgar, que se empezó a aplicar en la Nueva España por los años de 1576-1577, hubiese impedido al Santo Oficio y a otros funcionarios eclesiásticos a retirar el permiso para imprimir lo que anteriormente hubiesen concedido.⁹ Al mismo

⁷ *Sterbende Goetter und chrisiliche Heilsbotschaft*, Walter Lehmann, tr. y ed., Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1949; “The Aztec-Spanish Dialogue, 1524”, J. Jorge Klor de Alva, tr., en *Alcheringa, Ethnopoetics* 4 (2), p. 52-93; *Coloquios y doctrina cristiana*, Miguel León-Portilla, tr. y ed., México: Universidad Nacional Autónoma de México y Fundación de Investigaciones Sociales, 1986.

⁸ Por supuesto, el *Breve compendio* de 1576, el *Arte adivinatorio* y el *Kalendarario* (ambas de 1585) se basaron en materias tomadas de la *Historia general* y sería posible clasificarlos como obras religiosas.

⁹ Luis Nicolau D’Olwer, p. 103-111.

tiempo, conocida la simpatía que sentía Sahagún por los indígenas y su admiración por muchas de sus costumbres e instituciones prehispánicas, pudiera ser que las autoridades civiles hubiesen retenido su aprobación en vista de que por estos tiempos el gobierno español ya dejaba de aprobar la investigación de las viejas culturas prehispánicas. Pueden haber colaborado las autoridades eclesiásticas y civiles en la supresión de las obras de Sahagún. Tal es una de las usuales explicaciones de los infortunios que experimentó Sahagún en la publicación de sus manuscritos.¹⁰

Otra posibilidad la ha sugerido el profesor J. Jorge Klor de Alva. A saber Sahagún, convencido del fracaso de todos los intentos de convertir a los indígenas a pesar de los esfuerzos de los religiosos y otros clérigos —ésto a base de la desilusión evidente en el Libro XI de la *Historia general* (1579) y en las introducciones de su *Kalendario mexicano, latino y castellano* y su *Arte adivinatorio* (ambas de 1585) en contraste con el sentido optimista que compenetra los *Coloquios*— voluntariamente hubiese retirado los *Coloquios* cuando ya se había concedido la licencia para imprimirlos juntos con la *Psalmodia*.¹¹ Este argumento se puede aplicar al resto de su Enciclopedia Doctrinal, puesto que, como ya hemos visto, la obra completa se estaba puliendo para prepararla y darla a la imprenta.¹²

Como recusación de la teoría de que fuera el Santo Oficio el que impidió la publicación de los *Coloquios* (y, con ellos, lo restante de la Enciclopedia Doctrinal) persiste el hecho de que la licencia publicada en la *Psalmodia* claramente incluye los *Coloquios*. Como recusación de la teoría que, siendo desilusionado y honrado, Sahagún hubiese retirado estas obras, hay que considerar las siguientes circunstancias. El año de 1579, cuando se estaba completando la *Historia general* (o sea el *Códice florentino*) es el mismo año en que se escribieron las *Veintiséis adiciones* y el *Apéndiz de la Postilla*. La desilusión evidente en algunas partes del Libro XI de la *Historia* no se deja ver ni en las *Veintiséis adiciones* ni en el *Apéndiz*. Sin embargo, las lúgubres interpolaciones que se encuentran en el Libro XI se escribieron no en 1579 sino en 1576, año en que por primera vez se trataba de imponer en la Nueva España las reglas restrictivas del Concilio de Trento, y ya en 1579 un arreglo entre el Concilio General de la Inquisición en Sevilla y el Santo Oficio en Nueva España acerca de

¹⁰ Por ejemplo, *loc. cit.*, Bernardino de Sahagún, 1986, p. 25 y Manuel Ballesteros Gaibrois, 1973, p. 78-79.

¹¹ J. Jorge Klor de Alva, 1988, p. 88-92.

¹² Luis Nicolau D'Oliver, 1952, p. 108 (citando a Alfredo Chavero: Sahagún XII).

la traducción de las Sagradas Escrituras en los idiomas de los naturales garantizaba que, por ahora, no se estorbarían las obras evangélicas de esta clase escritas por Sahagún y sus colegas.¹³

Necesitamos investigaciones adicionales antes de poder solucionar este rompecabezas histórico.

Cualquiera que hubiese sido la explicación del fracaso de los planes de Sahagún para la publicación de sus obras, la importantísima tarea de los misioneros habría de continuar, y con el extravío de la doctrina de los *Coloquios* hemos perdido un testimonio de los medios usados en la primera época de la colonia para combatir las antiguas idolatrías y supersticiones.

Las *Veintiséis addiciones* se han de haber escrito con objeto de fortalecer espiritualmente al recién converso. Es un documento extraordinario que debió haber escrito Sahagún aprovechándose de un humor optimista, pues claramente presume que por lo menos algunos de los recién conversos ya poseían en 1579 la habilidad de aprovecharse de un tratado sobre la fe, la esperanza y la caridad, o sea, sobre las virtudes teologales.

Después de dos prólogos, uno en castellano seguido de otro bastante distinto en náhuatl, se dedica un capítulo a la enumeración de trece creencias que son esenciales para salvarse: la autenticidad del *teotlatolli*, la "palabra divina" (*ca muchi icamacpatzincó oquiz in totecuyo Dios*: "pues toda salió de la boca de Dios nuestro Señor") y otras doce acerca de la unidad de Dios; la naturaleza de la Santa Trinidad; la naturaleza, del nacimiento, vida, muerte y resurrección de Jesucristo; la naturaleza de los Sacramentos; la naturaleza del pecado y sus remedios, etcétera. Discusiones breves sobre la fe y la esperanza (en tres capítulos) preceden a dieciocho capítulos dedicados a la caridad y varias clases de amor. La obra termina con un capítulo describiendo las penas infernales, otro sobre los deleites del cielo empíreo y el último sobre la naturaleza de la muerte y el juicio final. Se encuentra amonestaciones como la siguiente, la declaración con que se concluye la obra:

yc totech monequi titocuituetzizque
ynic vel ticchiuazque yn qualli iectli,
yn çan ypampatzincó totecúio Dioz.

Así es que nos es necesario que seamos aterrorizados, para que hagamos lo que es bueno, lo que es recto, solamente por amor de Dios nuestro Señor.

¹³ *Ibidem* p. 103-107; Manuel Ballesteros Gaibrois, 1973, p. 77-78.

Pero, en general, la tendencia de las *Veintiséis adiciones* concuerda más bien con las esperanzas prometidas en el capítulo 24, que trata de los gozos del cielo empíreo:

ma cenca tictocuitlauican in oc tlalticpac tinemi, ynic iecnemiliztica tictomacuizque, ynic tiquittazque in itlamauicoltzin Dios, yn quimomaquilia in itlaçoa in vmpa ilhuicatl itic.

Cuidemos mucho mientras aún vivamos en el mundo de que por medio de vida recta merezcamos que veamos las maravillas de Dios que él da a sus amados allá en el cielo empíreo.

El *Apéndiz*, que ha de haber sido dirigido a los apóstatas o a los imperfectamente doctrinados, es de extraordinario interés por tres razones al menos. Sahagún se aprovechó de muchos de los datos reunidos en la *Historia general*. En primer lugar, aquí más que en su *Breve compendio de ritos idolátricos* o su *Kalendario mexicano, latino y castellano*. La obra completa ha de haber contenido una colección formidable de “lo que me dijeron los ancianos, vuestros antepasados, de lo que eran las costumbres de vuestros antepasados —así se expresa en la Séptima Amonestación—, las muchas cosas en su modo de vivir que merecen ser aborrecidas”. En segundo lugar, tan sólo con las tres Amonestaciones que aún existen tenemos datos que indican que Sahagún hubiese extraído informaciones tanto de los plebeyos como de los principales, quiénes habían proporcionado la mayoría de los informes empleados en la *Historia general*.

Finalmente, aunque habían muchas cosas que odiaba en lo que aún persistía de la civilización prehispánica, ni en la *Historia* ni en el *Apéndiz* no vacila en expresar su admiración por las buenas características de la antigua cultura azteca.

La Quinta Amonestación, que parece estar completa salvo algunos renglones de su primer párrafo, ataca un buen número de las creencias populares aún difundidas y bien arraigadas tales como la de la benevolencia divina concedida a varias clases de gente (por ejemplo, a los recién nacidos muertos, los muy jóvenes, los ahogados y los muertos por rayos, los sacerdotes castos en tiempos precoloniales, etc.), y termina alabando la castidad y la continencia:

in iehoatzin totecuio dios, cenca quimotlaçotilia in nepializtli, in chipaoacanemiliztli ... yoan quinmauilia in tlaelpactinemi, in quitlaçotla in teuhtli tlaçolli ... inic amo polihuiz yn imanima ...

Nuestro Señor Dios ama mucho la castidad, la vida pura ... y aborrece mucho y censura a los que viven gozando de los placeres sensuales, los que aman los vicios y la suciedad ... para que no perezcan sus almas ...

La Sexta Amonestación empieza con este párrafo:

Quimitalhuia in tonantzin sancta yglesia: ma uel xicmotlacaquitica in annotelpuchhoa, ca monequi yn ipampa in iuellamachtilocatzi in amotecouh yn amotlatocatzin, yn amo çan ye yo amimatcanemizque yn amitic yn huel anquichichiuazque yn amanima yecnemiliztica: ca çan no yhuan yn teixpa amimatcanemizque yn itechpa yn amonemiliz, yn amotlaque. etcétera.

Dice nuestra madre la santa Iglesia: Escuchad bien, vos que sois mis jóvenes: necesario es por la satisfacción de vuestra Deidad, vuestro Señor, no sólo que viváis con prudencia en vuestros interiores [y] adornáis bien vuestras almas con vida recta, [sino que] asimismo viváis con prudencia ante otros en lo que toca a vuestras vidas, vuestras vestiduras, etcétera.

La mayor parte de este capítulo cita algunos pasajes sacados del Libro VI de la *Historia general*, especialmente el capítulo 27. Puesto que la última sección de esta Amonestación parece haber sido tachado, es posible que Sahagún hubiese decidido omitirla, pues aconseja a los jóvenes aztecas que no han de adoptar vestiduras españolas ni imitar las acciones y el lenguaje de los españoles, y algunas de las declaraciones en ella son bastante injuriosas. Por ejemplo:

... yn yehuantin in castilteca in Espanoles [*sic*] yn innacayo yn iyeliz quinenehuilia in castilla miztli ... auh yn amehuantin yn amoyeliz yn amonacayo yuhquima tochtli ynacaio yyeliz .. auh intla yehuatl in tochtli intla nemiznequi y mimizti ca quiquazque ...

Los cuerpos [y] la naturaleza de los castellanos, los españoles, se asemeja al puma castellano ... pero la naturaleza [y] los cuerpos de vosotros se asemejan a los cuerpos [y] la naturaleza de los conejos ... y si el conejo quiere vivir como los pumas, [el puma] comerá [al conejo] ...

La Séptima Amonestación emplea citas sacadas del capítulo 40 del Libro VI de la *Historia general* con objeto de apoyar la opinión de Sahagún acerca del sistema educativo de los aztecas prehispánicos en el *calmecac* (en donde se educaban los hijos de los principales) y el *telpochcalli* (la casa de los jóvenes en donde se educaba la mayoría de los jóvenes). Su juicio es relativamente imparcial, pues dice: “Quiero hablaros acerca...de lo que era bueno [y] lo que era malo en lo que hicieron” (*namechnolhuiliznequi...in tlein qualli in tlein aqualli in quichihuaya*), pero añade:

... ynic huel anquimelavacacaquizque
 yn niqutoa ca namechmachtiznequi
 yn ipeuhca yn inelhueyo yn onca
 peuhtica in tlein quichiuaiya yn amo
 anquimati yn amehua yn amono
 quimatehuaque yn huehuetque
 ypampa ca atle quipia in teotlatolli.

para que podáis comprender correc-
 tamente lo que os diré, quiero
 enseñaros el origen, la raíz, de lo que
 tuvo origen allá, de lo que hicieron:
 lo que vosotros no sabéis ni tampo-
 co lo sabían los ancianos cuando
 partieron, pues no guardaban nada
 de la palabra divina.

Sigue pues el relato basado en el capítulo 12, párrafos 7-9 del *Apocalipsis*, de la guerra hecha en el cielo, cuando

Miguel y sus ángeles pelearon contra el dragón: y el dragón y sus ángeles pelearon: pero no prevalecieron, ni fue hallado más su lugar en el cielo. Y fue arrojado el grande dragón, aquella serpiente antigua que es llamada el Diablo y Satanás. El cual engaña a todo el mundo: arrojado fue a la tierra, y sus ángeles fueron arrojados juntamente con él.

Y este dragón, este Diablo, Satanás, a quien Sahagún identifica tanto con Lucifer como con el gran dios azteca Tezcatlipoca, causó la expulsión del género humano del Paraíso Terrenal e inventó la idolatría, “pues es muy orgulloso, vanidoso; anhela ser honrado; anhela ser una deidad” (*ypampa cenca mopohuani atlamatini cenca momahuiztililani moteomichtli*). El *calmecac* y el *telpochcalli* eran casas suyas en las cuales

... amo quipapaquiliztlani amo
 quihuetzquitlani ca yn ipapaquiliz yn
 imahahuiyaliz yn pipiltzintzinti ca
 innetequipacholiz in diablo tlacate-
 colotl lucifer auh yn ipampa oquin-
 yoleuh yn itava yn inahuan yn i
 quinnetoltizque yn ompa ychan in
 calmecac yn ompa chocazque, tlaocoyazque,
 quincahualtizque in
 huetzquitztlitli, inic oquimiztlacahui yn
 itahua yn inahua.

No permite los placeres, no permite
 la risa [de los niños en el *calmecac* o
 el *telpochcalli*] pues los placeres, los
 gozos de los niñitos causan un enfa-
 do para el diablo, el hombre-buho
 Lucifer, y por eso indujo a sus pa-
 dres [y] sus madres a que dedicasen
 [sus niños] a su casa, el *calmecac*, en
 donde llorarían, se entristecerían,
 abandonarían sus risas, sus juegos.
 Así engañó a sus padres [y] a sus
 madres.

Termina este capítulo glorificando la moderación, los gozos espirituales que son eternos y la tristeza espiritual, pues “la necesitamos cuando nos confesamos y cuando consideramos nuestros pecados

con que hemos ofendido a nuestro Señor Dios... Esto es la contrición" (*Totech monequi yn iquac titoyolmelahuaz [sic] yhuan in iquac çan tiquilnamiqui yn totlatlacul ynic tictoyoktilacahuique yn totecuyo dios... Ca yehuatl in contrition*).

Baste ésto para indicar generalmente la índole de la Enciclopedia Doctrinal. Existen otros tres manuscritos que se han de incluir en la lista de obras puramente religiosas y que bien podrían haber formado parte de una enciclopedia doctrinal. La primera es una obra breve de 43 folios, el *Exercicio quotidiano*;¹⁴ la segunda es el *Manual del christiano*, de cuya extensión nada se sabe, pues sólo existe un fragmento de él; el tercero es el libro publicado en 1583, la *Psalmodia christiana*.¹⁵

Acerca del *Exercicio quotidiano*, Sahagún nos dice en el párrafo final de la obrita: "Este exercicio hallé entre los indios, no sé quién le hizo ni quién se le dio tenía muchas faltas e incongruidades mas con verdad se puede dezir que se hizo de nuevo que no que se enmendó. Este año de 1574". Al manuscrito¹⁶ le falta la portada; empieza con una declaración en castellano que reza:

Comiença Vn Exercicio en lengua mexicana sacado del sancto Euangelio y ditribuido por todos los días de la semana contiene meditaciones deuotas muy prouechosas para qualqier xpiano que se quiere llegar a dios.

Sigue una introducción en náhuatl enumerando las obligaciones del cristiano bautizado y la gracia que se ha de esperar al cumplirlas, que se concluye asegurando al lector que:

... intla itech timomatiz, huey necuiltonolli huey netlamachtilli ipan quimatiz in manima, huey tlahuilli ocotl huey tlanextli ipan pouhtiaz, mitzyacantiaz mixpan icatiaz, mitzitziliz, in uhtli yn vmpa yauh ompa tlamelaha in ilhuicac ynic ticmacahuaz tiquicnopilhuiz in cemicac necuiltonolli netlamachtilli ma yn muchiua

si te acostumbres a [estas meditaciones], tu alma sentirá gran satisfacción, gran bienestar. Procederá con ella una luz brillante, una antorcha, un gran resplandor que te guiará, que te precederá, que te mostrará el camino que va directamente al cielo. Así merecerás, así alcanzarás satisfacción eterna bienestar eterno. Amén.

¹⁴ En prensa, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹⁵ México, Pedro Ocharte, 1583.

¹⁶ Biblioteca Newberry, Chicago, Illinois, EUA. (Colección Ayer, 1486).

En seguida procede el *Exercicio* a lo:

... tlamachiliztli, in cecentetl Semana ipan ilnamicotiaz, in motocaiotia meditaciones Izcatqui lunes ipan molnamiquiz In ipan sancto Evangelio mittoa sic enim dilexit mundum vt filium suum vnigenitum daret: ut omnis qui credit in eum non pereat: sed habeat vitam eternam. Juan iii. Quihtoznequi In dios tetatzin inic cenca quimotlaçotili in cemanahuac tlaca oquinmomaquili in itlaçopiltzin in çan iceltzin mehuiltia ynic amo polihuz yn çaço aquin quimoneltoquitia, çan quicnopilhuiz quimaxcatiz, cemicac nemiliztli

... ejercicios espirituales o lecciones, llamadas meditaciones, en que se irá pensando cada semana. He aquí lo que se ha de pensar el lunes. En el Santo Evangelio se dice: sic enim dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret ut omnis qui credit in eum non pereat sed habeat vitam eternam. Juan III.¹⁷ Quiere decir: Tanto amaba Dios el Padre a la gente del mundo que les dio su Hijo amado. Sólo él vino para que cualquiera que crea en él no perezca: sólo alcanzará solo adquirirá la vida eterna ...

Siguen mediaciones sobre la susodicha merced y sobre la necesidad y las recompensas de la fe fortalecida y una especie de súplica intitulada: “He aquí lo que has de decir tú que eres devoto” (*Izcatquihtoz in titlateomatini*). Tal, más o menos, es el modelo que se emplea en todas las meditaciones.

Durante mucho tiempo se había pensado que se había perdido el *Manual del christiano*,¹⁸ y en efecto todavía falta la mayor parte de él. Lo que tenemos —descubierto en 1989 por el señor Wayne Ruwet, de la Universidad de California, Los Ángeles—, es el fragmento mutilado conocido hace años por Icazbalceta, Chavero, Ramírez, Jiménez Moreno y otros que ya había desaparecido cuando lo describiera Jiménez Moreno en 1938. El original ahora se encuentra en la Biblioteca Nacional de París (Mexicain 402), y no cabe duda de que es el fragmento descrito por Icazbalceta.¹⁹ Los cuatro folios del *Manual* que aún existen siguen detrás de tres que parecen pertenecer a un evangelario (tal vez dictado por Sahagún), y se intitulan: *Izcatqui yn innemiliz yn teuiutica omonamictique* (*He aquí el modo de vivir de los casados por la iglesia*). En su texto hay lo que sigue:

¹⁷ “Porque de tal manera amó a Dios al mundo, que dio a su Hijo unigénito, para que todo aquel que cree en él, no perezca, más tenga vida eterna” (Juan iii, par. 16).

¹⁸ Luis Nicolau D’Olwer, 1952, p. 107 y Eloise Quiñones Keber, 1988, p. 345.

¹⁹ Wigberto Jiménez Moreno, 1938, p. 20-21 y nota 46.

Inc. ce capitulo vncan mitoa yn quenin cenca qualli cenca tlaçotli cenca iectenealoni in teuiutica nenamictiliztli ynin ca sacramento

Capítulo primero, en que se dice cuán sumamente bueno, cuán sumamente precioso, cuán sumamente laudable es el casamiento por la iglesia, pues es un sacramento. (A este capítulo le falta la conclusión).

Se enumeran trece razones para ello: el haber sido establecido el casamiento por Dios al principio del mundo: su asociación con Adán y Eva, con Noé y con la Santa Virgen y San José; su importancia como Sacramento, etc. El capítulo luego se convierte, y probablemente termina, en un sermón sobre la excelencia de la castidad, la continencia y la virginidad.

Faltan el encabezamiento y la primera parte del capítulo quinto, pero perdura probablemente la mayor parte de su texto. Trata de las obligaciones del varón casado: ha de amar el alma de su mujer más que su cuerpo; ha de instruirla y guiarla en lo que toca a la vida cristiana; ha de suplir los alimentos y el abrigo que necesitan ella y sus hijos; nunca la ha de abandonar, etcétera.

Inc 6. capitulo vncan mitoa in izquitlamantli yn innaoatil muchiuhtica in ciua: yn ipampa innenamictiliz.

Capítulo sexto, en que se relatan todas las obligaciones de las mujeres a causa de su casamiento.

La mujer ha de amar el alma más que el cuerpo del hombre; ha de ocuparse de sus necesidades materiales y sus solaces; le ha de respetar, satisfacer sus necesidades sexuales, administrar sus bienes, criar a sus hijos, etcétera.

Inc. 7. capitulo vncan mitoa yn tlein ynaoatil yn teuiutica omonamictique. yn ipampa yn inpilhoa ynic vel quinoapaoazque, ynic vel quinizcalizque.

Capítulo séptimo, en que se dice cuáles son las obligaciones de los que se han casado por la iglesia en razón de sus hijos, para que los críen bien, para que les eduquen bien. (Sólo perduran algunos cuantos renglones de este capítulo).

Sólo se enumeran las obligaciones sexuales y la preñez de las mujeres.

Tal vez perdura la mayor parte de la licencia del virrey permitiendo que se imprimiera esta obra; se ha perdido la primera parte de ella.

Así es que del *Manual* sólo quedan estos cuatro capítulos, de los cuales tres son incompletos, y probablemente la mayor parte de la licencia. Por consiguiente, no sabemos cuál es la extensión del original ni si este fragmento es uno de los opúsculos mencionados por Torquemada en su *Monarchia indiana*, en el Libro XX, capítulo 46: las *Reglas de los casados los Impedimentos del matrimonio y Los mandamientos de los casados*,²⁰ estos folios pueden haber formado parte de las *Reglas*, o de los *Mandamientos*, o de ambos. Puesto que, según la licencia, se permitiría la publicación de la obra “todo en vn cuerpo” o “por partes y tratados como el dicho author quisiere”, puede ser que los tres títulos nombrados por Torquemada pudiesen haber sido el *Manual* publicado “por partes y tratados”, pero ésto es una mera posibilidad.

La *Psalmodia christiana* es un documento completamente distinto. Para Sahagún ha de haber sido tan importante como la *Postilla* o la *Historia general*. Eran necesarios los “salmos” que compuso para la *Psalmodia* porque había la necesidad de sustituir los cantares paganos que cantaban los indios en los areitos por otros aceptables para los misioneros. Los que se habían de reemplazar eran parecidos a los que hoy día se pueden leer en los *Cantares mexicanos*, los *Romances de los señores* o, tal vez, los *Himnos sacros de los nahuas*.²¹ Según lo que nos dice Sahagún en su prólogo de la *Psalmodia*, éstos se cantaban “en loor de [sus] dioses falsos”:

porque en los cantares antiguos, por la mayor parte se cantan cosas idolátricas en vn estilo tan obscuro, que no ay quien bien los pueda entender, sino ellos sólos; y otros cantares vsan para persuadir al pueblo a lo que ellos quieren, o de guerra, o de otros negocios que no son buenos, y tienen cantares compuestos para ésto, y no los quieren dexar.

Sahagún empezó a dictar su *Psalmodia* a sus amanuenses en Tepepolco entre 1559 y 1561, al mismo tiempo en que, con sus *Primeros memoriales*, empezaba a reunir los datos para su *Historia general*. Ésto nos dice en el prólogo del Libro II. Se revisó durante su estancia en Tlatelolco (1561-1565) y en 1564 se puso en prueba, con el permiso del virrey, entre los indígenas en forma de manuscrito.²² Dado que se volvió a revisar en 1569, es verosímil que se hubiese

²⁰ *Loc. cit.* y Luis Nicolau D'Olwer, 1952, p. 107.

²¹ Ángel Ma. Garibay Kintana, 1953.

²² Luis Nicolau D'Olwer y Howard F. Cline, 1973, p. 205, *vid.* también el prólogo castellano de la *Psalmodia*.

revisado y corregido varias veces más antes de que fuera impresa. Las autoridades eclesiásticas la aprobaron en 1578, el virrey concedió su licencia en 1583, y en ese mismo año Pedro Ocharte la imprimió. El Tercer Concilio Provincial la volvió a aprobar en 1585,²³ y sin duda era aceptada como obra útil para la propagación de la fe durante el siglo XVII y parte del XVIII, hasta que la notó fray Francisco de la Rosa Figueroa, un oficial del santo Oficio, quien la denunció por haber violado la prohibición dictada por el Concilio de Trento de traducir el Santo Evangelio en idiomas vulgares.²⁴ La destruyó completamente que hoy día no existen más de siete u ocho ejemplares.

Contiene 54 grupos de salmos arreglados cronológicamente para corresponder con los días de fiesta del año. A estos 54 les preceden dos colecciones adicionales de salmos que representan una doctrina o catecismo compuesto en un estilo literario que a veces se aproxima al estilo poético indígena. De este modo, Sahagún ofrece lo que considera esencial, lo que quiere enfatizar, en la forma más atrayente posible en lo que toca a su contenido y al modo de presentarlo, y mientras subraya las mercedes esperadas por el buen cristiano nunca menciona los castigos que aguardan al pecador o al infiel. Y lo peor, éstos no se salvarán, pero no se encuentran amenazas de las penas del infierno ni en el prólogo en náhuatl ni en ninguno de los textos de las celebraciones de los días de fiesta. He aquí un trozo ilustrando tanto los medios utilizados por Sahagún para atraer al indígena como su particular y eficaz adaptación del estilo poético tradicional:

In iquac tonac, tlatuic, in iquac amopan temuc teutl itlatol, in ancanque Sacramento, in anquicelique chalchimmatalatl Baptismo, iquac ic vncan amechmopiltzinti in teutl tlatoani Dios, oteuiutica amipilhoa amuchiuhque in Sancta Iglesia: oteuiutl quicuic, oitech motlali in amanima: christianoiutl in amonechi-chiual, in amonemac, in amoma-ceual mochiuh.

Cuando resplandeció el sol y amaneció, cuando sobre vosotros descendió la palabra divina, cuando recibisteis el Sacramento, cuando aceptasteis el agua verde jade oscuro del bautismo—cuando Dios, Dios el Rey, así os adoptó como sus hijos, llegasteis a ser hijos espirituales de la santa Iglesia vuestras almas adquirieron la santidad y en ellas se colocó el cristianismo, en el cual vino a ser vues-

²³ José A. Llaguno, 1963, p. 215.

²⁴ Alfredo Chavero, 1948, p. 78-83; Ángel Ma. Garibay Kintana, 1953-1954, v. 2, p. 99-100; Wigberto Jiménez Moreno, 1938, p. 19 y 51; Luis Nicolau D'Olwer, 1952, p. 59, 71-72, 107-109 y 111.

In amotatzin Dios, yoan in amonantzin Sancta Iglesia oamechmocencauili oamechmomaquili, oamechmonemactili in anemiuhqui, quetzalzacopilli, yoan in teuiutica nepapan tlaçosuchineapantli: iehoatl in Per signum crucis: yoan Credo in Deum: yoan in Pater Noster: yoan in Aue Maria: yoan in Salue Regina.

tro adorno, un regalo para vosotros, vuestro merecimiento.

Dios vuestro Padre y vuestra madre la santa Iglesia os han preparado, os han dado, os han presentado incomparables brazaletes emplumados y varias vestiduras espirituales adornadas de preciosas flores: el santiguado, y el Credo, y el Padre Nuestro, y el Ave María y el Salve Regina.

Luego, en el primer grupo de salmos, el santiguado figura como venda para sujetar los cabellos adornada de plumas finas, el Gredo como collar trenzado, el Padre Nuestro como un precioso brazaletes espiritual “que riela como el jade precioso, humea como una turquesa, el Ave María como tejido con varios collares hechos de colgantes radiados, el Salve Regina como un papel florido hecho de varias flores perfectísimas reluciendo como oro o como jades preciosos”. En el segundo grupo de salmos los Diez Mandamientos de Dios figuran como “una manta espiritual preciosa... con sus soles de pluma fina [rielando con] oro, con verdaderos rayos de luz, con diseños intrincados”, los Cinco Mandamientos de la iglesia como un “brazaletes espiritual hecho de turquesas y plumas finas” con “cinco plumas de color verde oscuro puntiagudas, anchísimas, maravillosísimas”, las virtudes teologales y cardinales como “un escudo de flores”; los Siete Sacramentos protegen a uno contra los tres enemigos del cristiano (el cuerpo, el mundo, el diablo), y las mercedes del Paraíso son regalos adicionales “que son vuestro merecimiento, vuestro destino, que os dará, que os concederá Dios, vuestro Rey, en el Cielo empíreo si seguís el cristianismo como modo de vivir”.

Idealmente, en estos salmos no se encontraría ninguna concesión al paganismo antiguo semejante a lo que comunmente se encontraba en los cantares tradicionales. Prácticamente, por supuesto, Sahagún tuvo que ceder algo al acomodarse a las necesidades al escribir sus salmos en náhuatl. Por ejemplo, aunque mayormente se refiere a Dios en ellos, a menudo utiliza el término *teotl*, que significa “dios” o “deidad”, en frases en que se refiere a Dios (*Yioiaue, in tiDios, in titeutl*: “¡ay! tú que eres Dios, tú que eres la deidad”)²⁵ y en varias expresiones compuestas, tales como *icelteotl* (“el único Dios”)

y *teotlatolli* ("la palabra divina"). Parcamente utiliza términos tales como *ipalnemohuani* ("por quien se vive") o *ipal tinemi* ("por quien vivimos"), y *tloque nahuaque* ("el dueño del cerca y del junto") aunque en los siglos XVII y XVIII los clérigos utilizaban estos términos con frecuencia. Sin embargo, aunque Sahagún se esforzase con éxito en evitar cualquier recuerdo del paganismo prehispánico, de vez en cuando parece que se le escapa alguna que otra de las antiguas metáforas. Bastan dos ejemplos. A continuación, sigue el primero, sacado de los salmos que celebran la Epifanía del Señor:

<p>Ca in igloria tlatoni, omopan acico Ca oamopan tlathuic, oamopan tlanez ma xicmottiliti, ma xicmauicoti in amotlauil, in amocouh, in amopocio, in coiaoac tezcatl in necoc xapo, iehoatzin in Iesus.</p>	<p>La gloria del Señor ha venido sor- prendiéndote. Sobre vosotros ha amanecido, sobre vosotros ha res- plandecido. Id a ver, id a glorificar vuestra claridad, vuestra tea, vuestro humo— el ancho espejo horada- do, el que es Jesús.</p>
---	---

La metáfora final parece asociar uno de los artificios llevados por Tezcatlipoca con Jesús, aunque no es exacta la expresión, y nos hace recordar que Sahagún ha insistido que Tezcatlipoca es el mismo Lucifer.

Otro ejemplo se encuentra en los salmos celebrando la Purificación de la beata Virgen María:

<p>Quimonapalhuithuizt in icunetzi ie ieppa moetztica, in aiama vnca vei citlali.</p>	<p>Vino llevando en sus brazos al niño- to, el que existe anteriormente aun antes de que exista el lucero del alba.</p>
---	---

El lucero del alba es el planeta Venus, una de las representaciones de Quetzalcóatl, quien, según lo que en otra parte ha escrito Sahagún, está entre los diablos y, por consiguiente, es uno de los condenados.

Sahagún conocía bien las tradiciones paganas y ha de haber sabido el significado de estas metáforas, pero tal vez hubiese pensado que ya en el decenio de 1560 a 1570, cuando pudieron haberse escrito estas líneas, había pasado más de una generación desde los primeros años de la conquista y tal vez fuera posible relajar su severidad. Pero, por lo general, cuando escribía en náhuatl, se aprovechó de pocos de los recursos retóricos que contribuyeron a dar tanta robustez e individualidad a la prosa de los *huehuetlatolli* y la poesía de los cantares. Principalmente obtiene impresionantes resultados

por medio de paralelismo. He aquí un ejemplo sacado de los salmos para la Resurrección de nuestro Señor:

in iquac timiquiz, tixotlaz, ticueponiz, titzmoliniz, ticelias, tichalchiuh-tiz, titeuxiuh-tiz, tiquetzaltiz.

Cuando mueras brotarás, abrirás, retoñecerás, prenderás como una flor; llegarás a ser un jade, una turquesa, una pluma rica.

Sigue otro, sacado de los salmos para la fiesta de la Circuncisión del Señor:

Ca iehoanti toiaoua in tlatlacateculu, amo technestilia, amo techittitia, amo techmachitia in oc nican tlalticpac tinemi, in quezquitlamantli topan quichiuazque in tlaihiouiliztli in iquac otimicque.

Nuestros enemigos los diablos no nos manifiestan, no nos enseñan, no nos hacen saber, cuando aún vivamos en el mundo, cuántos tormentos nos impondrán cuando hayamos muerto.

Se aprovechó más de la imaginería poética indígena, especialmente de metáforas en que figuran flores, aves y piedras preciosas. Sin embargo, se omiten muchas de las flores y aves que embellecen los poemas o cantares indígenas: los que se nombran parecen haber sido seleccionados en conformidad con los propósitos de Sahagún. Por otra parte, estas metáforas y las otras en que figuran piedras preciosas se utilizan eficazmente y con respetable individualidad. Un solo ejemplo, sacado de los salmos celebrando la Natividad de nuestro Señor, bastará para demostrar como sabía usar la imaginería poética para crear escenas que excitarían la imaginación de los indígenas:

Yn quetzalitzli, epiollotli tlapalteuilotl xoxotla, pepetlacatimati in vmpa ontlaneci: Alleluia, alleluia
Inin ma ticmauicoca apuçunallo, quetzalapuçunalli, in chalchiuitl onchaiauh, vntepeuh in vmpa Bethlem, tlapan aci: Alleluia, alleluia.

In teuxiuitl, in tlapalteuxiuitl quetzalchalchiuitl onculoac onpepenaloc in vmpa Bethlem. A in iquac omotlacatili in piltzintli, in cunetzintli, in iehoatl Iesus: Alleluia, alleluia.

Jades finos, perlas, amatistas fulguran y relucen donde amanece ¡Aleluya, aleluya! Admirémonos del espumoso ámbar, de los jades esparcidos, derramados, que llegan al suelo en Belén. ¡Aleluya, aleluya!

Las finas turquesas y los rubíes, los jades preciosos rodeando Belén se volvieron a coger cuando naciera el niño, el pequeño niño, el que era Jesús. Aleluya, aleluya.

Acerca de todo esto, Garibay ha escrito. “No hay que lamentar mucho que haya casi desaparecido el libro ... La materia y el tono suele acercarse a los antiguos poemas, pero resulta el conjunto una amalgama de poca calidad y sin interés especial para el valor propiamente literario”.²⁶ Fácilmte se explica el porqué. Juzgado este libro conforme con las normas especificadas por Garibay para valorar la poesía náhuatl indígena, sólo de vez en cuando se acerca a la excelencia. Aun con la colaboración de amanuenses indígenas, siempre es Sahagún el que habla; no era posible que él pensara ni se expresara como un indio, y los naturales que le ayudaban pertenecían a una generación que ya no producía fácilmente el tipo de literatura representado por los *huehuetlatolli* y la poesía tradicional. Pero no se puede valorar la *Psalmodia* justamente sin tener en cuenta sus objetos. Éstos se enumeran en su prólogo castellano: el de

hazerles —es decir, a los indios— dexar aquellos cantares antiguos con que alabauan á sus falsos dioses y que canten solamente los loores de Dios, y de sus sanctos”, el de elaborar una “Doctrina para las cosas de su Christianismo”, y el de proveer “para los Predicadores... mucho aparejo, para predicar la Historia de los Sanctos, y de las fiestas principales de todo el año.

Todo esto efectuó con buen éxito durante los años de su existencia, o sea, por más de un siglo.

Resumen y conclusiones

Bien vale la pena tratar de evaluar las escrituras puramente evangélicas de Sahagún, porque los que han estudiado la vida y talentos extraordinarios de este fraile se han enfocado casi exclusivamente en la *Historia general* como obra etnográfica muy precoz y muy útil. No cabe duda de que lo es, pero representa solamente una parte de su obra íntegra, y si fuera posible encontrarnos en el México del siglo XVI con objeto de entrevistarnos con él, nos diría, como nos lo sigue diciendo hoy en los prólogos y en varias secciones entrepuestas en la *Historia*, que, para él, su mayor importancia era la ayuda que podría ofrecer a él y a sus colegas en la tarea suprema de la conversión de los indios, y que había escrito o estaba escribiendo otras obras igualmente o aun más interesantes, pues

²⁶ Ángel Ma. Garibay Kintana, 1953-1954, v. 2, p. 100.

la tarea más importante, significativa y crucial para todos los sacerdotes en la Nueva España era la de quitar almas indígenas de las garras de Satanás y sus ángeles dañados. Por eso le eran tan importantes sus sermones, tanto los más primitivos con sus admoniciones contra la idolatría como los posteriores acomodados a los conversos o los semiconversos, y a menudo embellecidos con pasajes recordatorios de alguna que otra página de la *Psalmodia*; la *Postilla* con sus versiones o parafrases del evangelio, con sus *Veintiséis adiciones* sobre las virtudes teologales y otras materias aptas para los sermones y con su *Apéndiz* que combate a los obstinados apóstatas; los *Colloquios* que reconstruyen los diálogos celebrados entre los paganos y los misioneros, con su Doctrina ahora perdida; el *Manual del Christiano* cuyos restos aun hoy día nos informan algo acerca de la vida de los naturales afectada por el nuevo cristianismo, y la *Psalmodia* con su nueva poesía compuesta con objeto de luchar contra los cantares tradicionales, con su santoral y otros materiales en náhuatl que podrían usar los frailes en sus sermones y en sus enseñanzas; y los otros muchos manuscritos hoy perdidos. Hasta ahora, la mayoría de las evaluaciones de este tipo de literatura se han interesado en los métodos de la evangelización, los conflictos entre los españoles en el Mundo Nuevo y el Viejo y entre los clérigos mismos, etcétera. No se han estudiado estos documentos con objeto de estimar cuántos verdaderos cambios hubiesen efectuado en las creencias religiosas y las costumbres tradicionales de los indígenas; en verdad, la comparación de las escrituras más primitivas con las posteriores revelarían diferencias significativas en las informaciones proporcionadas, en su tono y en sus puntos de vista. Tal vez ya sea el tiempo oportuno para emprender tales estudios.

HISTORIA DE UNA HISTORIA

LAS EDICIONES DE LA *HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE
NUEVA ESPAÑA* DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN

MA. JOSÉ GARCÍA QUINTANA

Tantas y tan variadas han sido las vicisitudes por las que ha pasado la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, que bien podrían dar lugar a que alguien con ciertas dotes de escritor y no preocupado en exceso por las referencias bibliográficas y por un aparato crítico *comme il faut* (con el debido nombre, en cada caso, de autor, título de la obra, casa editora, fecha de edición, número de páginas, etc. etc.), hiciera, de quererlo, un relato apasionante con su dejo inclusive de suspenso e intriga, tomando como tema y argumento los ires y venires de la *Historia general* desde sus recónditos inicios en el pensamiento de Sahagún hasta lo que hoy en día ha sido de ella.

Mas no se trata aquí de realizar tal labor literaria, bien que estuviera fundada en hechos concretos y reales, sino de exponer, así sea muy someramente, y para beneficio sobre todo de quienes se inician en los intrínquilis de la historiografía novohispana, algunos aspectos del devenir de dicha *Historia*. Se puede decir que se mencionará primeramente su nacimiento, muy escuetamente por cierto y sólo con el fin de partir del principio; pero en seguida se abordarán los diferentes avatares por los que pasó, es decir, el sueño no intencional en el que estuvo por espacio de siglo y medio, el despertar, su presentación, no muy afortunada, ante el público en general y lo que ha acontecido con ella en los años posteriores.

Cuándo nació,

la obra que hoy conocemos como *Historia general de las cosas de Nueva España* no tuvo este nombre, pues su autor, fray Bernardino de Sahagún, ninguno le adjudicó. La única señal cierta en este sentido

es el subtítulo que aparece al inicio del libro décimo y que dice así: “Comienza el décimo libro de la *General Historia*, en que se trata de los vicios y virtudes, así espirituales como corporales, de toda manera de personas”.¹ Y así como no podemos saber qué nombre tenía en mente su creador, o cuál no llegó a ponerle, tampoco es posible afirmar “en tal año comenzó Sahagún a escribir su obra”, puesto que dos de los doce libros que la componen, es decir, el sexto y el duodécimo, fueron hechos antes de que él recibiera oficialmente la orden de recopilar “en lengua mexicana lo que me pareciese útil para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad destos naturales...” como lo dice en el prólogo al segundo libro.²

Por otro lado, es bien sabido que a partir de la orden que le fue dada en 1558, estuvo trabajando en Tepepulco, en Tlatelolco y en México por espacio de poco más de diez años con la ayuda de varios colegiales de Santa Cruz y la colaboración de personas viejas conocedoras de las antiguas creencias y formas de vida de los nahuas, y también que éste fue un arduo trabajo que dio lugar a una voluminosa cantidad de escritos producto de las recopilaciones, correcciones, ampliaciones y reordenaciones que Sahagún llevó a cabo y copias en limpio que ordenó sacar.

Es así mismo de conocimiento general que en 1569, cuando el franciscano tenía terminada su obra en náhuatl, dividida en doce libros (incluidos ya el sexto y el duodécimo que escribiera entre 1547 y 1555), y de la cual algunas partes estaban también en español, solicitó que fuera revisada en el capítulo de la Provincia del Santo Evangelio que se llevaría a cabo en 1570; pero que, en esa instancia, a pesar de la recomendación de algunos definidores en el sentido de dar al autor la ayuda necesaria para terminarlos (entendemos aquí que quizá para continuar la versión al español), le fue negado todo apoyo, se le recogieron sus escritos y éstos fueron dispersados por diferentes conventos de dicha provincia. Esto ocasionó que muchos los conocieran y aun se sirvieran de ellos para sus propias obras y movió a Sahagún, por otro lado, a redactar un *Sumario* de los doce libros y un *Compendio* de parte de ellos con el fin de hacerlos llegar a Europa y encontrar allá favor para su obra.

¹ Argumentos hay en el sentido de que Sahagún la llamó *Historia universal de las cosas de Nueva España* (Cfr. Bustamante García, 1990: 58-59 y 329-330), argumentos que se apoyan en el hecho de que tanto en los “Memoriales en español” del *Códice Matritense del Real Palacio* como en el *Códice de Tolosa* aparece en el encabezado la expresión “Historia universal...”, sin embargo, también se asienta en ambos documentos que fue hecha por “el muy reverendo padre fray Bernardino de Sahagún”, lo cual da lugar a una duda: si él efectivamente, en persona, le hubiera puesto tal título ¿se llamaría a sí mismo “muy reverendo padre”?

² Sahagún, 1989: v. 2, 77.

Continuando con lo que se sabe, Sahagún recuperó sus escritos en 1574 por mandato del comisario general en turno, fray Miguel Navarro; éste fue sustituido al año siguiente por fray Rodrigo de Sequera a quien le había encomendado Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias y probablemente conocedor del *Sumario* enviado a España por Sahagún, que ordenara a éste escribir todo de nueva cuenta y traducirlo al español. Tal mandato fue cumplido por fray Bernardino entre 1575 y 1577 lo cual vino a resultar finalmente en un voluminoso documento bilingüe escrito a dos columnas y profusamente ilustrado. Se presume que el texto náhuatl de la columna derecha es el mismo, o estuvo basado en los escritos que Sahagún terminó en 1569 y presentó ante sus hermanos de orden en 1570, documento por hoy desconocido. La columna de la izquierda contiene la versión del náhuatl al español hecha por fray Bernardino, y con ella se puede decir que había nacido la *Historia general de las cosas de Nueva España* —aunque no fuera bautizada así de inmediato—, pues esta obra no es otra cosa sino el propio texto en castellano del manuscrito bilingüe.

Aparte del propio Sahagún, de los escribanos y del pintor que hizo las ilustraciones, pocas personas deben de haberlo conocido en la Nueva España —posiblemente el comisario Sequera y el virrey Martín Enríquez—, en vista de que por órdenes emanadas de la autoridad real el manuscrito fue enviado a España en 1578.³ No permaneció allí mucho tiempo, ya que hay indicios para pensar que en 1579 fue obsequiado por Felipe II a Francisco I de Médici, hecho por el cual el manuscrito fue a parar a Florencia donde por muchos años permaneció sin que se supiera de su existencia.

Sin embargo, la memoria de los trabajos que había realizado Sahagún no se perdió del todo; muchos sabían de ellos, otros incluso los habían visto, por ejemplo, los definidores que participaron en el capítulo de 1570 y quienes los tuvieron en sus manos cuando fueron dispersados. Varios cronistas los mencionan y bibliógrafos posteriores los registran en sus catálogos, no sin que sus referencias hayan dado lugar a algunas confusiones.

³ Hasta hace poco se afirmaba que el manuscrito bilingüe terminado en 1577 fue llevado a España por fray Rodrigo de Sequera en 1580, sin embargo el investigador Bustamante García da argumentos convincentes para situar el envío en 1578 y a través del virrey Martín Enríquez. Véase Bustamante García. 1990: 336-346.

El sueño de la Historia general había ya comenzado

cuando Mendieta se refirió a la obra de Sahagún diciendo en una parte de su obra que éste "...compuso un Calepino (así lo llamaba él) de doce o trece cuerpos de marca mayor... donde se encerraban todas las maneras de hablar que los mexicanos tenían en todo género de su trato, religión, crianza, vida y conversación..." y que "por ser cosa tan larga no se pudieron trasladar";⁴ y cuando en otra dice: "Yo tuve en mi poder once libros de marca de pliego, en que se contenían en curiosísima lengua mexicana declarada en romance, todas las materias de las cosas antiguas que los indios usaban en su infidelidad, así de sus dioses y idolatría, ritos y cerimonias de ella, como de su gobierno, policía, leyes y costumbres de mayores, y de todo género de conversación y trato humano que ellos tenían antes que los españoles viniesen; los cuales libros también compuso con intento de hacer un Calepino (como él decía) en que diese desmenuzada toda la lengua mexicana, que es de maravilloso artificio, en su propiedad y naturaleza..."⁵ La noticia que da Mendieta implica un carácter principalmente lingüístico de la obra al referirse a ella como "un calepino".⁶ En ambas versiones Mendieta dice también que uno de los virreyes o "un gobernador de esta tierra" se los sacó con maña y cautela para enviarlos a cierto cronista que le pedía con insistencia escrituras de cosas de indios.

Más tarde, Torquemada no dice haber tenido en su poder la obra completa, sino únicamente el libro de la Conquista; mas no se refiere, en este caso, a una copia parcial del documento que comprendía doce libros, los cuales fueron enviados a España en 1578, sino a la nueva versión que Sahagún hiciera de esa parte en 1585. Añade Torquemada, siguiendo en todo a Mendieta, que los libros estaban en lengua mexicana declarada en romance, pero no se percató, lo mismo que aquel cronista al que copia, de que hay una contradicción al asentar también que "no se pudieron trasladar" y que por eso serán inútiles al cronista de España que los solicitaba, por no entenderse la lengua.⁷

⁴ Mendieta, 1945: t. III, 213.

⁵ *Ibidem*,: t. IV, 114.

⁶ En 1502 el lexicógrafo italiano Ambrosio Calepino publicó un vocabulario de la lengua latina, el cual alcanzó tan grande difusión y fama que el nombre "Calepino" llegó a ser sinónimo de vocabulario. Pero el mismo Sahagún niega que él estuviera haciendo una obra de tal naturaleza. Esto lo dice en la nota "Al sincero lector" que precede inmediatamente al libro I de su *Historia*. Tal vez Mendieta no conoció este texto.

⁷ Torquemada, 1975-83: t. 6, 266.

Aunque estas primeras referencias tanto dicen que estaba en mexicano y en castellano, como que no se había podido traducir (posiblemente lo estuviera sólo en parte), la obra era considerada esencialmente de carácter lingüístico; pero esta apreciación desaparece con la noticia que de ella da en 1629 León Pinelo quien le adjudica un interés más bien histórico al incluirla entre las Historias de los Indios Occidentales en su *Epítome de la biblioteca oriental y occidental*.

Después, en 1650, el bibliógrafo franciscano Lucas Wadding en la obra *Scriptores Ordinis Minorum* le llama "*Diccionario copiosísimo*" y recupera para la obra su carácter lingüístico al decir que en ella Sahagún examinó claramente todas las maneras y diferentes géneros de las lenguas del imperio mexicano y reunió tanto la forma de habla culta como la vulgar y las normas de todas las maneras de hablar que los hombres de aquellas regiones usaban, fuera en el culto religioso, en los asuntos comerciales o en la conversación familiar.

Ante estas dos visiones de la obra sahumantina, Nicolás Antonio, en su *Bibliotheca hispana nova* de 1672, optó por registrar tanto un *Diccionario copiosísimo trilingüe mexicano, hispano y latino*, como una *Historia de las cosas antiguas que los indios usaban en su infidelidad*, etc., es decir, habla de dos obras, una de carácter lingüístico y otra de contenido histórico.

Más tarde, en 1698, Vetancurt en su *Menologio* se suma a la confusión al hablar de un Calepino de doce cuerpos, que es tanto como decir, una obra lingüística, pero en el que Sahagún había escrito de cosas naturales, modo de hablar, crianza y política de los naturales, o sea, una obra con un carácter más amplio. Añade, asimismo, que los doce libros le fueron quitados a su autor por el virrey D. Martín de Villamanrique para enviarlos al rey quien los daría a su cronista Antonio de Herrera.

Con esta última descripción las cosas se vuelven, pues, más confusas de lo que estaban; no queda claro si Sahagún había escrito una o dos obras; o, en todo caso, si se trataba de una sola, si era histórica o lingüística; por otro lado, el virrey que en realidad incautó los libros de Sahagún fue Martín Enríquez⁸ y Antonio de Herrera no fue cronista real sino veinte años después de esta requisa.

La que hoy conocemos como *Historia general de las cosas de Nueva España* quedó así, durante siglo y medio, rodeada de cierta ambigüedad a partir de las referencias de los cronistas y las de los biblió-

⁸ Confunde a Martín Enríquez con Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique.

grafos que se basaron en aquéllos, y, además, durmiendo en algún desconocido repositorio europeo hasta que entre 1732 y 1733 salió a la luz la obra bibliográfica de fray Juan de San Antonio.

El lento despertar

lo provocó este fraile en su *Biblioteca Universal Franciscana*, donde, si bien es cierto que continúa refiriéndose al *Diccionario Copiosísimo* del que hablara Wadding, también da cuenta de que en el convento de Tolosa existía una *Historia Universal de la Nueva España* escrita por Sahagún. Fray Juan de San Antonio señalaba así, después de casi siglo y medio de no muy claros informes, un repositorio real y concreto a la *Historia de las cosas de Nueva España*.

La tranquila y seráfica voz de fray Juan de San Antonio no fue escuchada de inmediato y no se prestó la debida atención a su aviso, con todo y que Eguiara y Eguren en 1755 en su *Bibliotheca mexicana*, aunque menciona por una parte, el *Diccionario Copiosísimo* y por otra, la *Historia de las cosas antiguas que los indios usaban en su infidelidad*, con base en lo dicho por el bibliógrafo franciscano, se refiere también a la existencia de la *Historia Universal*; pero a nadie por ese entonces se le ocurrió ir a constatar a Tolosa la novedad anunciada por fray Juan.

Sin embargo, en 1780-81 y desde Italia, Francisco Javier Clavijero en su *Historia antigua de México*, no obstante que consigna un *Diccionario universal* en mexicano que trata de geografía, religión, historia política e historia natural, continuando de esta manera con la confusa descripción de la obra de Sahagún, también registra como de este autor, basándose en fray Juan de San Antonio, una *Historia general de la Nueva España* en cuatro tomos que se conservaba en la biblioteca del convento de Tolosa.

Y sea que la obra de Clavijero haya tenido mayor difusión que la de Eguiara o que su aparición haya coincidido con el clima de gran interés por las cosas de América que reinaba en España por esos años, el hecho es que la *Historia general* fue por fin rescatada de algún estante, tal vez polvoriento, de la librería franciscana de Tolosa.

Las cosas ocurrieron así: en 1779 Juan Bautista Muñoz fue nombrado Cosmógrafo / Historiógrafo / Cronista (de estas tres formas se le encuentra mencionado) Mayor de Indias, cargo que, sobre todo en aquella inquieta atmósfera de la Ilustración española, implicaba la búsqueda de documentos, papeles, manuscritos que tuvieran relación con el pasado y el presente de las colonias de ultramar. A este

personaje, cuando se enteró, quizá a través de la lectura de la *Historia antigua* de Clavijero, de la noticia que de la obra de Sahagún diera fray Juan de San Antonio, le fue fácil obtener una orden real para que los franciscanos de Tolosa se la permitieran en préstamo, lo cual sucedió en 1783. Para disgusto de los frailes, el tomo en folio que se llevó Juan Bautista Muñoz nunca regresó al convento tolosano; tuvieron aquéllos que acceder al deseo del rey de tenerla en su biblioteca.

El manuscrito pasó después por varios repositorios hasta terminar en la biblioteca de la Real Academia de la Historia; pero antes, posiblemente a partir de 1793, se sacaron de él numerosas copias y comenzó a ser difundida la especie de que aquel documento era “la obra de Sahagún” no obstante que en años anteriores habían sido descubiertos otros manuscritos sahauntinos (lo que ahora se conoce como *Códices matritenses*) y no obstante también que en el mismo año de 1793 se dio noticia del manuscrito bilingüe e historiado que existía en la Biblioteca Medicea Palatina de Florencia.

Precisamente de este último año mencionado data la primera copia conocida del manuscrito de Tolosa, la cual obtuvo el coronel Diego Panes, amigo y corresponsal de Muñoz. Coleccionista y escritor sobre asuntos mexicanos, Panes trajo a México la copia con deseos de imprimirla, pero por razones que se ignoran no llevó a cabo su propósito ni comunicó a nadie de su posesión. Después de su muerte en 1811, y una vez terminada la lucha por la independencia, sus herederos ofrecieron al primer Congreso mexicano los papeles del coronel. Una parte fue recibida y refundida en los archivos de la Cámara; el resto, dentro del que se encontraba la copia del manuscrito de Tolosa, fue puesto en venta y un tal Miguel José Bellido compró dicha copia y la guardó sin darla a conocer.

Llegó entretanto el mes de mayo de 1825 y con él la reproducción en el periódico *El Sol* de un artículo que había salido en Londres en la publicación mensual *Ocios de Españoles Emigrados*. Uno de estos “españoles emigrados” era Felipe Bausá, probable autor del artículo susodicho en el cual se daba un extracto bastante extenso de la obra sahauntina. Es de suponer que Bausá había tenido una de las copias sacadas del Códice de Tolosa ya que se sabe que en cierto momento la vendió a un librero londinense.

La presentación en sociedad

llegó como algo ineludible cuando el inquieto don Carlos Ma. de Bustamante, al enterarse por el artículo reproducido en *El Sol*,

de que existía en Londres una copia de la *Historia* de Sahagún, comenzó a mover cielo y tierra para que el gobierno mexicano la adquiriese. Esto se hizo público y no pudo menos que llegar a conocimiento de Bellido, poseedor de la copia de Panes, quien decidió por el mes de marzo de 1829 ponerla a disposición de Bustamante. Éste publicó tres meses después el libro XII de la *Historia*, el que trata de la Conquista de México, sin que pueda decirse a ciencia cierta qué lo motivo a separar dicho libro del resto, a menos que, como sugiere en su "Advertencia", fuera para avivar el patriotismo mexicano ante la renuencia de España a reconocer la independencia de México y la amenaza de una invasión. Por otra parte, él creyó que estaba publicando la versión reformada de 1585. Al mismo tiempo Bustamante hizo saber que los otros once libros habían comenzado a imprimirse.

En dos escenarios diferentes, México y Londres, pero casi simultáneamente, apareció pues, por fin, a la luz del mundo la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún. En México fue Bustamante su editor (1829-30), en Londres Lord Kingsborough (1831), quien la publicó en los tomos V y VII de sus *Antiquities of Mexico*. El primero se sirvió de la copia del Códice de Tolosa adquirida por Panes; el segundo, presumiblemente, de la copia que Bausá había vendido en Londres.

Se impone aquí un paréntesis para contestar la pregunta obligada que suscita el hecho de decir que en 1829-31 vio la luz la *Historia general de las cosas de Nueva España* cuya edición procedió del manuscrito de Tolosa, pues arriba se afirmó que la tantas veces mencionada *Historia* no es otra cosa que la parte en español del manuscrito bilingüe que finalmente fue a dar a Florencia en 1579. La explicación es sencilla: se conjetura que antes de que este manuscrito fuera obsequiado por Felipe II a Francisco I de Médici, es decir, cuando todavía se encontraba en España, alguien mandó sacar copia de la columna que iba en español;⁹ en consecuencia, aunque no es posible saber, por lo menos hasta ahora, cómo y por mediación de quién acabó aquella copia formando parte de la biblioteca del convento franciscano mencionado, no hay contradicción, pues por lo dicho es claro que el manuscrito tolosano procede del manuscrito bilingüe de Florencia. Debe mencionarse, por otra parte, que cuando este último pudo ser conocido, se constató que el manuscrito de Tolosa no es una copia fiel del *Florentino*, sino que tiene errores y omisiones de consideración.

⁹ Para información más amplia, véase Bustamante García, 1990: 334-346.

Cabe también hacer referencia al enigma, quizá no muy trascendental, que concierne al título. A lo largo de cuatro siglos aproximadamente, la obra ha sido llamada: “Los doce libros”, “Calepino”, “Diccionario copiosísimo”, “Historia de las cosas antiguas”, “Historia universal” e “Historia general”. Ahora bien, Bustamante la llamó *Historia general*, mientras que Lord Kingsborough, por los mismos años, la publicó como *Historia universal*, procediendo ambas ediciones del mismo códice, el de Tolosa. En éste, aunque muy deteriorado, aparece el título “Historia universal” y así precisamente la registró fray Juan de San Antonio, su descubridor; por otra parte, uno esperaría que el problema se resolviera viendo el manuscrito de Florencia; sin embargo, en éste la primera foja está perdida y sólo puede conjeturarse que en ella tal vez aparecía el título de *Historia universal*, lo mismo que en el documento al que dio origen. Lo que queda en pie es que no hay manera de saber por qué Bustamante prefirió el de “Historia general”¹⁰ siguiendo en esto a Clavijero que fue el primero que la nombró en esa forma, y también, que los subsiguientes editores han optado por este nombre que de alguna manera consagrara el historiador y político mexicano.

Prosiguiendo, la presentación de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, con todo lo meritorio que haya sido el darla a luz, no fue muy afortunada, como se apuntó al principio. En la penúltima década del siglo XIX, García Icazbalceta expresa a propósito de las ediciones de Bustamante y Lord Kingsborough: “Desgraciado anduvo hasta el fin nuestro ilustre misionero: cayó por una parte en manos de editores extranjeros, y por otra en las de D. Carlos María de Bustamante, que fue peor”.¹¹ De la edición inglesa García Icazbalceta no dice mayor cosa fuera de este juicio con matices xenófobos. De Bustamante expresa después que hay que hacerle justicia por los esfuerzos que realizó para llevar a cabo su empresa. “Lástima, añade, que el mexicano, siguiendo su deplorable costumbre, nos diera una edición más incorrecta todavía que la inglesa, con lo cual esterilizó una buena parte de sus afanes”.¹²

Posteriores estudiosos y editores de la obra de Sahagún han coincidido en lo esencial al hacer alguna crítica negativa a las ediciones de Bustamante y de Kingsborough, aunque por otra parte, no han dejado de reconocer su mérito. Así por ejemplo, Jourdanet en

¹⁰ Sin embargo, en la “Nota del editor” que precede a su publicación del Libro XII, de 1829, se refiere a la “*Historia universal de la Nueva España*”.

¹¹ García Icazbalceta, 1954: 362.

¹² *Ibidem*, 364.

1880 expresa de la edición del mexicano que fue hecha con más negligencia que la de Kingsborough y que las numerosas notas con que adicionó la *Historia general* son notables, la mayoría de las veces, más por lo extraño que por su interés, pero que es digno de elogio y gratitud haber dado la edición de una obra que se creía perdida para siempre.¹³ En este mismo año y en la misma publicación Siméon dice que el español de ambas ediciones está igualmente manchado de errores y que el náhuatl ofrece las mayores alteraciones; que la edición inglesa está hecha con más cuidado y lujo, pero que no tiene notas y carece del menor trabajo crítico. En relación a Bustamante, pone énfasis en los graves errores que éste cometió en cuanto a los términos nahuas y añade que las notas y suplementos de que va acompañada la edición carecen ordinariamente de sobriedad y de utilidad real no obstante que señala como notables algunos de esos suplementos.¹⁴

Ya en este siglo, en 1938, Ramírez Cabañas y Jiménez Moreno se comportan más duramente en sus comentarios; el primero dice que Bustamante con el afán de modernizar el texto y ponerle la indispensable puntuación fue tachando palabras y frases enteras sustituyendo a menudo lo escrito por Sahagún con palabras y frases enterrrenglonadas y añadiendo largos periodos en hojas adicionales, con lo cual dicho texto quedó lamentablemente adulterado. Con respecto a Kingsborough, admite que éste no se tomó tales libertades, pero que, de cualquier forma, hubo en la impresión serios y frecuentes descuidos.¹⁵ Jiménez Moreno, por su parte, expresa que en la copia de Panes, de la cual Bustamante se sirvió directamente para la imprenta, éste hizo lo que quiso, tachó, adulteró, suprimió varios párrafos y aun un capítulo entero y además llenó su edición de notas impertinentes, advertencias innecesarias y suplementos inoportunos. En contraste, opina que la edición inglesa es la menos incompleta.¹⁶

Como un ejemplo más consignamos la opinión de José Luis Martínez quien dice: "La edición de Bustamante es benemérita porque, pese a sus ligerezas, descuidos y omisiones, respecto a la fuente que le sirvió de base, fue la primera en ofrecernos un texto de la *Historia general*, así como la segunda versión del libro XII de la Conquista..."¹⁷

¹³ Sahagún, 1880: IX.

¹⁴ *Ibidem*: LXXV-LXVIII.

¹⁵ Sahagún, 1938: IX-X.

¹⁶ *Ibidem*: L-LI.

¹⁷ José Luis Martínez, 1982: 138.

¿Hay bases para los juicios, buenos y malos, que la posteridad deparó tanto a Kingsborough como a Bustamante y para, repítamos, considerar desafortunada la aparición pública de la *Historia general de las cosas de Nueva España*? Creemos que sí, tanto en adjudicarles el gran mérito de haberla hecho conocer por primera vez, como en el aspecto negativo que se hace evidente tan sólo con echar una mirada global a las dos ediciones.

La inglesa, publicada en 1831 en los volúmenes V y VII de las *Antiquities of Mexico*, es una edición lujosa y poco manuable por su enorme formato. Lo primero sería reprochar a Kingsborough el haber separado la obra de Sahagún, pues incluyó en el volumen V de su colección el libro VI de la *Historia general* y ni siquiera completo ya que suprimió los capítulos finales dedicados a los adagios, zazaniles y metáforas y esto sin dar ninguna explicación. En el volumen VII de las *Antiquities* publicó los demás libros, es decir del I al XII y los capítulos del VI que había suprimido; pero insertó aquí, antes del capítulo XLI, el prólogo que Sahagún había destinado para el principio de dicho libro; omitió asimismo el apéndice al libro I y las dos columnas en las que van los días en el calendario náhuatl y cristiano de la “Relación breve de las fiestas”.

Ahora, con respecto a la edición de Bustamante, dice éste en un [prólogo] que intitula “El editor al que leyere”: “...he hecho algunas ligeras variantes accidentales pero no esenciales para dar a entender el testo, pues usa de voces anticuadas y de modismos que entonces eran perceptibles al común de las gentes: no he lacerado su testo y sentido, lo he tratado con la delicadez que merece un varón tan sabio y respetable...”¹⁸

He aquí algunas de las “ligeras variantes accidentales” y otras alteraciones, aparte de las ya señaladas por Siméon, Ramírez Cabañas y Jiménez Moreno:

1. La primera que hace es presentar al principio el prólogo que Sahagún hizo para el libro II.
2. Luego inserta la noticia que acerca de Sahagún da Vetancourt en su *Menologio*.
3. En seguida, una relación que consigna las obras que escribió Sahagún, sacada de Eguiara.
4. Incluye a continuación el contenido, que presumiblemente él mismo redactó, del primer volumen de su edición.
5. Después pone la carta dedicatoria a Sequera.

¹⁸ Sahagún, 1830: t. I, ii.

6. Introduce luego el prólogo que Sahagún puso al principio del libro II y lo llama "Introducción al primer libro de la historia", cosa que Sahagún no escribió así.
7. Altera algunos de los títulos de los libros.
8. Los cuatro capítulos que Sahagún puso en latín tomados de la *Vulgata*, en el Apéndice al Libro I, los publica en castellano de la traducción de Torres Amat.
9. Está la edición llena de notas, algunas que no vienen a cuento, otras erróneas, otras tan largas que distraen al lector del asunto que va tratando Sahagún más que ayudarlo a su comprensión.
10. Añade "advertencias al lector" que muestran a veces, a pesar del interés de Bustamante por dar a conocer a Sahagún, un criterio poco científico. Ejemplo de ello es la advertencia que pone al principio del libro V excusándose en ella de presentar en pleno siglo XIX errores como los que trae este libro, dice, sobre agujeros y fantasmas;¹⁹ la nota final es elocuente del pensamiento de Bustamante: "Compadezcamos la ignorancia de este pueblo que viviría atormentado con este cúmulo de errores que les haría molesta y empalagosa la vida".²⁰ Quizá en tiempos de Bustamante no se podía pedir mayor comprensión, pero lo cierto es que mejor hubiera hecho en publicar la *Historia* tal cual sin añadir nada de su cosecha. El colmo de esta actitud se refleja en el hecho de haber suprimido pasajes de consideración del libro VI "por razones de decencia". Ya a este propósito se expresó críticamente García Icazbalceta.²¹
11. Por si todo esto fuera poco, añade a su edición varios suplementos, algunos de los cuales nada tienen que ver con la *Historia general*:
 - a) Disertación de Servando Teresa de Mier acerca de la creencia de haber encontrado en la Nueva España vestigios de cristianismo y de la venida del apóstol Santo Tomás, esto como suplemento al libro III.
 - b) Al final del libro VIII (por aquello de que en éste se encuentra lo relativo a los señores), una "Historia del emperador Motectheuzoma [*sic*] Xocoyotzin".
 - c) Una "Disertación sacada de un antiguo manuscrito que tradujo al español don Carlos de Sigüenza y Góngora y de que es autor don Fernando de Alvarado Tezozómoc descendiente de los señores de Malinalco". (!)

¹⁹ *Ibidem*: t. II, 29.

²⁰ *Ibidem*: t. II, final del libro V., s.p.

²¹ García Icazbalceta, 1954: 366.

- d) Al final del libro X, "Notas del editor para la inteligencia de la historia de las generaciones que han poblado este continente" y "Nota del editor sobre la genealogía de los reyes de Texcoco."
- e) Al término del Libro XI da una lista de nombres de plantas en náhuatl con su correspondiente castellanización o nombre en español, si lo tiene, y el nombre latino de la clasificación de Lineo. Este último suplemento no es del todo criticable, salvo por lo que ya apuntara Siméon en el sentido de que sólo se ocupa de 90 especies, mientras que Sahagún consignó un número mucho mayor.²²

En conclusión, la edición de Bustamante, basada en la copia del manuscrito de Tolosa, a su vez copia de la parte en castellano del manuscrito florentino, adolece de muchos faltantes y errores en relación a este último; pero los más graves yerros hay que atribuirlos al descuido y precipitación del propio Bustamante, y éstos, a más de las notas, advertencias y suplementos que no enriquecen, sino más bien estorban a la *Historia general*, son los que han provocado las acerbias críticas de que ha sido objeto.

Sin embargo, además de reconocer que gracias a su enorme entusiasmo se pudo conocer la *Historia general*, otra cosa se debe tener en cuenta en su haber positivo y es la publicación que hizo en 1840 de la segunda versión de la Historia de la Conquista hecha por Sahagún en 1585.

Esta versión reformada por fray Bernardino la conoció Torquemada, aunque no es posible saber si tuvo el original o una copia, pero, en todo caso, se desconoce cuál fue su destino. Un manuscrito de tal versión que llevaba la firma del autor perteneció a Juan Francisco de Montemayor y Cuenca, presidente de la Real Audiencia quien en 1679 se lo llevó a España. A finales del siglo XVIII existía una copia en la Real Academia de la Historia, la cual, según cuenta Bustamante, fue robada junto con otros manuscritos de Sahagún en 1808 durante las revueltas habidas a causa de la invasión francesa de España. Según parece, José Gómez de la Cortina compró el manuscrito a un tal Lorenzo Ruiz de Artieda; lo trajo a México en 1832 y lo puso en manos de Bustamante quien ya lo estaba copiando al año siguiente.²³

²² Sahagún, 1880: LXXVIII.

²³ García Icazbalceta, 1954: 351; Cline, S. L., 1989: 17.

El título que Sahagún puso a esta nueva versión del libro XII es: “Relación de la Conquista de esta Nueva España como la contaron los soldados indios que se hallaron presentes. Convirtióse en lengua española, llana e inteligible y bien enmendada, en este año de 1585”, pero Bustamante la publicó con el extravagante —como ya ha sido calificado— y larguísimo título siguiente: *La aparición de Ntra. Señora de Guadalupe de México, Comprobada con la refutación del argumento negativo que presenta D. Juan Bautista Muñoz, fundándose en el testimonio del P. Fr. Bernardino de Sahagún; o sea, Historia Original de este escritor que altera la publicada en 1829 en el equivocado concepto de ser la única y original de dicho autor*. Este título indica que posiblemente Bustamante quería mostrar que Sahagún daba por cierta la aparición de la Virgen de Guadalupe.

En Francia,

medio siglo después de que Bustamante diera a conocer públicamente a Sahagún, D. Jourdanet, quien había hecho anteriormente una traducción al francés de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, se vio tentado a traducir asimismo la *Historia general* de Sahagún, aduciendo, en términos generales, que a través de la primera se conocería al pueblo conquistador mientras que la segunda haría conocer al pueblo conquistado.²⁴ Tomó como base la edición de Bustamante, lo cual, como ya señalara García Icazbalceta, resulta extraño después de haber afirmado que la edición de Kingsborough era menos incorrecta;²⁵ sin embargo, según anotó, fue cotejada con esta última. Lo mejor que puede decirse de esta edición francesa es que está profusamente enriquecida por el análisis filológico de los términos nahuas que estuvo a cargo de Rémi Siméon quien, por otra parte, corrigió las transcripciones erróneas que de ellos hiciera Bustamante. Además de la *Historia* propiamente dicha, comprende una introducción cuya primera parte es de Jourdanet y la segunda de Rémi Siméon.

La de Jourdanet a su vez, está dividida en tres partes. En la primera presenta algunas consideraciones acerca de Sahagún, su pensamiento, los fines que persiguió al escribir los doce libros, los resultados, un tanto defectuosos, del texto español en relación al náhuatl. Describe en forma sucinta el contenido de la *Historia*. Traza

²⁴ Sahagún, 1880: iii.

²⁵ García Icazbalceta, 1954: 366.

un panorama de los escritores del siglo XVI que se ocuparon del pueblo mexicano e inserta entre ellos a Sahagún como quizá el más importante, pero de cuya obra se permite algunas observaciones críticas.²⁶ En la segunda parte de su introducción se refiere a la población de la ciudad de México antes de la Conquista; a los inconvenientes de haber edificado la ciudad colonial sobre el mismo sitio de la antigua: las inundaciones, la desecación paulatina de los lagos y la insalubridad resultante. Hace una descripción fisiográfica del Valle de México, se refiere a las causas de las frecuentes inundaciones y a las medidas insuficientes que en su tiempo se habían tomado al respecto. En la tercera parte expone conceptos morales de los mexicanos antiguos, tomando como ejes los tres importantes momentos de la vida: el nacimiento, el matrimonio y la muerte; se refiere a las ceremonias que se hacían alrededor de éstos, a las creencias que tenían acerca del destino de los difuntos, a la vida familiar y social, a la educación, al destino guerrero de los varones, al adulterio, a la embriaguez y a otros tópicos.

La parte introductoria que correspondió a Siméon comprende algunas reflexiones sobre los motivos prácticos que tuvo en mente Sahagún para hacer su versión al español; un análisis sobre las divisiones calendáricas de los nahuas y una crítica a las ediciones anteriores, es decir, la de Bustamante y la de Kingsborough.

Además de estas dos secciones introductorias, la edición presenta por separado unas tablas que contienen la correlación de los días del calendario indígena y el cristiano, ya que no las publicaron como las tiene el manuscrito de Tolosa en la "relación breve de las fiestas". También, al considerar perdidas las tablas a las que remite Sahagún al final del apéndice al libro IV referentes a los 20 signos de la astrología judiciaria y que obviamente no vienen en las ediciones anteriores, Jourdanet intenta una reconstrucción de dichas tablas.

Al final de la edición Jourdanet añadió unas "Notas" cuyo fin, al decir de él mismo, fue poner en evidencia ciertos hechos o algunas verdades útiles a los lectores para la inteligencia completa de numerosas particularidades que no le parecieron suficientemente explicadas. Estas "Notas" son once y se refieren a diversos asuntos como el maguay, el cacao, la danza y la música, la medicina entre los mexicanos antes de la Conquista, Tlahuicole, Marina, etcétera.

²⁶ Algunas de estas observaciones no son muy acertadas como la que expone en el "Aviso al lector" que precede al libro X. Asienta allí Jourdanet que los tres últimos libros de la *Historia* son inferiores a los anteriores, pero la explicación que ofrece es poco convincente.

Por último, esta edición trae una lista alfabética de las palabras nahuas empleadas en la *Historia* de Sahagún.

Poco más de cien años después

de la presentación ante el público de habla española de la *Historia General*, el abogado, maestro e historiador Joaquín Ramírez Cabañas emprendió una segunda edición con el propósito de llenar el hueco que existía, ya que la edición de Bustamante hacía años que era inasequible lo mismo que una reedición llevada a cabo en 1890-95 en la imprenta de Ireneo Paz —por otro lado muy deficiente—, pero también con deseos de mejorar la de 1829. Tuvo la ventaja de poder consultar los estudios que sobre Sahagún habían hecho connotados investigadores como García Icazbalceta, José Fernando Ramírez, Francisco del Paso y Troncoso y Eduard Seler (los tres últimos, en particular, conocían ya otros escritos de Sahagún como los contenidos en los *Códices matritenses* y en el *Florentino*); asevera en la “Advertencia” preliminar que, aun cuando tomó como base el manuscrito de Panes e hizo un cotejo con la edición de Kinsborough en los libros primero a undécimo, tuvo en cuenta la copia de Troncoso existente entonces (1938) en el Museo Nacional de Arqueología de México de los seis primeros libros del *Códice florentino*. En relación al libro XII, explica Ramírez Cabañas que utilizó lo publicado por Bustamante en 1829, pues el manuscrito de Panes existente en la Biblioteca Nacional no tenía esa parte (se entiende que cuando él la vio), y que se anotaron las variantes de mayor cuantía del impreso de 1840.²⁷ En todo lo demás desechó las tachaduras, añadidos y notas de Bustamante y en el cotejo que pudo hacer con la copia de Troncoso, prefirió ésta a la de Panes cuando había diferencias; también advierte que se modernizó la ortografía para facilidad del lector no familiarizado con el castellano del siglo XVI.

La edición consta de cinco volúmenes, los cuatro primeros dedicados al texto de la *Historia general*, pero precedida ésta de un estudio sobre la vida y obra de Sahagún escrito por Wigberto Jiménez Moreno. De los capítulos de la *Vulgata*, Ramírez Cabañas publicó la traducción del P. Scio que Bustamante explícitamente declinó en favor de la traducción de Amat. En relación a los vocablos en náhuatl que están escritos en diversas formas se acudió al trabajo de Rémi Siméon en la traducción francesa y a la autoridad de Paso y Troncoso.

El excelente estudio de Wigberto Jiménez Moreno comprende tres aspectos principales: en primer término, un "Sucinto esbozo biográfico de Sahagún" basado en la biografía hecha por García Icazbalceta a la cual, dice su autor, "pocos datos nuevos pueden añadirse"; en segundo lugar, un estudio muy completo y pormenorizado sobre la bibliografía sahaduntina que se refiere a los escritos conocidos y a los desconocidos; y por último, un apartado especial dedicado a la *Historia general* en el que aborda los móviles de la empresa, el plan de la obra, el método de investigación adoptado por Sahagún, las diversas etapas de la elaboración de la *Historia*, los diferentes manuscritos a que dio lugar y una referencia a las ediciones anteriores. Todo esto acompañado de eruditas y oportunas notas.

En el tomo III, dedicado a los libros X y XI, se publicaron tres estudios; uno de Nicolás León sobre la nomenclatura e identificación de cuarenta láminas del libro XI de la *Historia (Códice florentino)*, y dos de Ignacio Alcocer: el primero sobre las comidas de los antiguos mexicanos, el segundo sobre la medicina azteca.

En el tomo IV se publicó el libro XII tomado de la edición de 1829, pero registrando las variantes respecto a la de 1840. Junto con este libro sobre la Conquista viene la traducción al español, sin indicar quién es el traductor, de la versión que hiciera Selser de este libro. Dos apéndices completan el tomo IV. Uno es la "Décima tertia relación de la venida de los españoles y principio de la ley evangélica" escrito por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl; otro, "Los conquistadores de México" de Manuel Orozco y Berra,

El tomo V de la edición contiene las versiones al español hechas por Elisabeth Gott, de dos trabajos de Selser: el primero es la traducción del náhuatl al alemán de los cantares a los dioses contenidos en *Los primeros memoriales*, para la cual el traductor tomó el texto, en 1899, del manuscrito conservado en Madrid y las variantes de la edición de Brinton [*Rigveda Americanus*, 1890], variantes que corresponden al *Códice de Florencia*. Además de la traducción, Selser añadió comentarios u observaciones a cada uno de los cantos.

El segundo es un trabajo que Selser presentó en el Congreso de Americanistas celebrado en París en 1890. Se trata de la traducción de los capítulos contenidos en los *Códices matritenses* que hablan de los orfebres, los lapidarios y los oficiales de la pluma. Va acompañado de notas en las que Selser analizó algunos vocablos y expresiones del documento náhuatl.

El editor añadió a este apartado la reproducción de algunas de las láminas del *Códice florentino* referentes a los artesanos de los que se ocupa Selser.

El tomo V de la edición de Ramírez Cabañas contiene también un “Índice de las voces de la lengua náhuatl empleadas por Sahagún en la versión castellana de su Historia” y, finalmente, un “Índice general de nombres propios.”

Después de esta edición no pasó mucho tiempo, ocho años, para que la *Historia general de las cosas de Nueva España* fuera de nuevo publicada. En esta ocasión la empresa estuvo a cargo del etnólogo Miguel Acosta Saignes quien dice que tuvo la oportunidad de consultar tres libros más (VII-IX) de la copia del *Florentino* hecha por Paso y Troncoso y que la biblioteca del Museo de Antropología e Historia había podido adquirir gracias a la donación que de ellos hizo el estudioso y coleccionista Byron McAfee.

En la “Noticia preliminar” afirma algunas cosas que llaman la atención, por ejemplo que el texto español del *Códice florentino* lo tradujeron del náhuatl los amanuenses indígenas de Sahagún. Esta afirmación, que reitera, está notablemente influida por la opinión que de este documento expresara Paso y Troncoso quien lo consideraba filológicamente inferior a los *Códices matritenses* por la rudeza del náhuatl y lo grotesco del castellano, ya que, según él, había sido escrito por los mexicanos quienes hablaban un náhuatl menos elegante que los tetzcoicanos y un castellano lleno de vicios. Por otro lado, dice y repite Acosta Saignes que las ediciones de la *Historia general* pueden considerarse como derivadas del *Códice florentino* del que se tomó la copia que tuvieron los franciscanos de Tolosa, lo cual es correcto; sin embargo no alude a las diferencias entre uno y otro sin que pueda alegar ignorancia, puesto que dice que consultó las copias hechas por Francisco del Paso y Troncoso que estaban en la Biblioteca del Museo de Antropología. En la misma “Noticia preliminar” inserta una breve biografía de Sahagún que no agrega nada a la de Icazbalceta y la de Jiménez Moreno.

En cuanto la *Historia general* propiamente, a pesar de que afirma haber tenido como base principal para su edición el *Códice florentino*,²⁸ el texto que presenta está notoriamente basado en la edición de 1938 de Ramírez Cabañas, con sólo algunas cuantas correcciones, como ya lo hizo notar J. L. Martínez,²⁹ y la alteración del prólogo que Sahagún puso al principio del libro II, pues lo coloca en primer lugar al igual que Bustamante, considerando el hecho como “buen criterio de éste”. Publica la traducción al castellano del texto en latín

²⁸ Sahagún, 1946: t. I, iii-iv.

²⁹ José Luis Martínez, 1982: 139.

que Sahagún puso al final del apéndice al Libro I, aunque omite el capítulo numerado como XII e incluye un número XVI; da un título a cada uno de estos capítulos y no especifica de quién es la traducción.

En relación a las notas que añade, no adolecen éstas de la impertinencia que tienen muchas de las que Bustamante puso en su edición; sin embargo, algunas resultan demasiado extensas y distraen al lector del discurso sahumantino; podría decirse, no obstante, que son dignas de una lectura aparte.

Incluye como nota el texto náhuatl de los cantares a los dioses y también láminas tomadas del *Códice Borbónico* para ilustrar las fiestas.

Contiene una "Guía para estudiar a Sahagún" que propone en esencia tres cosas: primero, la lectura de obras que tratan en general de los "aztecas" antes de emprender la lectura de la *Historia general*. Segundo, un reordenamiento de los temas principales de la obra, según considera Acosta Saignes conveniente ir abordándolos, que comience por la noticia histórica que Sahagún da acerca de los mexicanos. Tercero, a continuación de cada tema, para ampliar o completar la información que puede encontrarse en Sahagún, incluye una bibliografía alusiva de diversos autores, tanto antiguos como modernos, la cual abriga buenas intenciones y es valiosa para quien desee profundizar en alguno de los aspectos de la *Historia General*, pero quizá sobrepasa las posibilidades del lector común y corriente. En cambio, el orden que propone puede ser adecuado para quien se acerca a Sahagún por primera vez.

Al final lleva un "Índice analítico" útil, sobre todo, a los conocedores de la lengua náhuatl pues todas las entradas consisten en sustantivos comunes o propios en esa lengua.

Se ha podido ver hasta aquí que las ediciones de la *Historia general de las cosas de Nueva España* han tenido como punto de partida la copia del manuscrito de Tolosa traída a México por el coronel Diego Panes, y que en las dos últimas se afirma haber hecho cotejos con las copias disponibles de algunos libros del *Códice florentino*.

Una nueva edición

llevó a cabo Ángel Ma. Garibay en 1956, y con ella se abrieron las esperanzas de tener un texto más fiel, más cercano a aquel que Sahagún terminara en 1577, el que iba a dos columnas e ilustrado y que fue enviado a España en 1578, porque Garibay nos dice en su "Proemio" que él tuvo a la vista la copia fotográfica y filmica del *Códice florentino*. Incluso afirma que también cotejó el texto con los

Códices matritenses para corregir malas lecturas de los términos nahuas; ¿qué más se podía pedir?

Sin embargo, a poco que se la examine, se puede ver que la edición de Garibay se basó notoriamente en la de Ramírez Cabañas repitiendo los errores que pudo tener ésta y aun aumentando algunos otros. Así pues, las esperanzas se fueron a pique y el auténtico texto de Sahagún, el que él entregó en 1577, siguió sin ser conocido; los estudiosos y los estudiantes de la década de los cincuenta tuvieron que conformarse con una *Historia general* procedente, aunque en forma indirecta, de una copia con la cual nada tuvo que ver el fraile franciscano.

¿Cómo explicarnos este proceder de Garibay quien había mostrado enorme interés por los textos sahauntinos, ya que desde 1944, por lo menos, se ocupaba de la traducción de algunos de ellos? Es bien conocida, desde luego, la peculiar aversión que este estudioso tenía hacia el *Códice florentino* al que en varias ocasiones califica de malo y aun de "sumamente deficiente";³⁰ en el "Proemio" de su edición llega a afirmar que Sahagún no lo conoció, que es tanto como decir que el texto en español de este códice no lo escribió el franciscano. También dice que la *Historia general* tiene un gran defecto: el hecho de que Sahagún no tradujo lo que tenía en náhuatl, parte documental, dice, mucho más abundante y precisa. Por consiguiente, se podría suponer que la *Historia general* no le mereció a Garibay mayor atención y cuidado y que, por razones que sólo él supo, no pudo negarse a la solicitud que la casa Porrúa le hiciera de tomar a su cargo la publicación de dicha obra. Algunos de los juicios negativos que él expresa dan idea del poco amor que le inspiraba la obra; por ejemplo, no le da importancia al "Apéndice" del libro I y sugiere al lector que lo deje de lado; de la "Relación breve de las fiestas opina que no es de gran valor por esquemática; insinúa que tanto en el libro IV como en el V Sahagún dejó de traducir "por miedo a comunicar al vulgo lo que, según su juicio, y más según el juicio de otros, debía recatar"; también opina que los libros III, VII y VIII son deficientes sin decir porqué los considera así.³¹

Pero no todo es negativo en el haber de Garibay. Su edición, que comprende un proemio general, el texto de la *Historia* e introducciones a cada uno de los doce libros, contiene también el texto náhuatl de los veinte himnos a los dioses; la versión al español del libro XII, y algunos apéndices dignos de mencionarse y que constituyen una

³⁰ Sahagún, 1995: 9 y 20.

³¹ Sahagún, 1956: "Proemio", 7-23.

valiosa contribución al conocimiento de los textos originales que recopiló Sahagún, como son: a) el relativo a los atavíos de los dioses basado en el manuscrito del Real Palacio; b) la versión al español de los veinte himnos sacros, hecha por el mismo Garibay; y c) el que trata de los nombres de los hombres malos y las mujeres malas con base en textos del Códice de la Real Academia en versión igualmente de él. Además de esto publica la traducción que hizo del relato de la Conquista hecho por un autor anónimo de Tlatelolco en 1528, y enriquece la edición con un "Vocabulario" de palabras y frases nahuas que usa Sahagún en su obra.

Del famoso libro XII,

el de la Conquista, no podemos dejar de decir una palabra final. ¿Qué pasó después de que Bustamante publicara en 1840 la versión que Sahagún enmendó en 1585?

El manuscrito que perteneció al Conde de la Cortina y que tuvo en sus manos el editor mexicano desapareció por algún tiempo, llegó a manos de Alfredo Chavero y tornó a perderse cuando la colección de este historiador mexicano fue dispersada en España; se supo nuevamente de él porque en 1935 lo ofrecía en venta una librería barcelonesa, mas hoy se desconoce su paradero. Sin embargo, en 1970 el investigador estadounidense John B. Glass descubrió una copia en la Biblioteca Pública de Boston hecha en el siglo XIX por encargo de William H. Prescott, historiador particularmente interesado en la Conquista de México. Glass comunicó su descubrimiento a su colega Howard Cline y éste hizo una versión al inglés tanto de este texto como del contenido en el códice de Florencia. Finalmente, y abreviando, después de la muerte de Cline, su hija ha publicado la traducción que hiciera éste del manuscrito de la Biblioteca de Boston, junto con la reproducción de la edición de Bustamante de 1840.³²

Con esto termina el relato de los avatares de la *Historia general de las cosas de Nueva España* que en 1829 fuera dada a conocer con base en el manuscrito de Tolosa. En él ha sido evidente que todos los editores han querido acompañar al texto sahumaguntino con advertencias, notas, índices, ilustraciones, etcétera, y con trabajos diversos de diferentes autores, afortunados unos, improcedentes o poco oportunos otros; todos tratando de enriquecer —o de completar en algunos casos— lo

que nos legó Sahagún, pero sin que el texto que él verdaderamente hizo haya sido objeto de publicación. Sin embargo, la historia en realidad continúa, pues

finalmente,

en 1988, en España, llegó al conocimiento del público la “primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice florentino*”. Seis años antes esta versión había sido impresa por el Fondo Cultural Banamex en México; pero fue una edición particular, limitada, de gran lujo, a la cual no tuvieron acceso los mortales comunes y corrientes.

El códice había permanecido oculto por muchos años hasta que en 1793 Ángel María Bandini lo registró y describió en el catálogo que hiciera de los manuscritos existentes en la Biblioteca Medicea Palatina de Florencia; luego, a finales del siglo XIX, se le encuentra nuevamente mencionado por García Icazbalceta.³³ En 1898 el erudito mexicano Francisco del Paso y Troncoso hizo explícito el proyecto que albergaba de publicar tanto los *Códices matritenses* como el *Códice florentino*, y aun la traducción de toda la obra; en ese año ya había copiado el manuscrito bilingüe y lo tenía dispuesto en cuatro volúmenes que, conforme a su plan, serían los primeros en publicarse de la obra monumental.³⁴

Ahora bien, gracias a la edición facsimilar del *Códice florentino* que realizó en 1979 el Archivo General de la Nación de México, Alfredo López Austin y quien esto escribe pudieron paleografiar el tanto tiempo esperado texto castellano del manuscrito bilingüe que Sahagún entregó con la esperanza de que sería publicado, pero que intereses políticos lo llevaron en 1578 a la biblioteca florentina de los Médici.

Esta edición de 1988 de la parte castellana del *Códice florentino*, que se reimprimió al año siguiente en México, contiene un “Prólogo” a manera de sucinto estudio introductorio en el que se hace una breve reseña de las actividades de fray Bernardino en la Nueva España, de cómo realizó su trabajo de investigación y del contenido de los doce libros de la *Historia*; además ofrece un glosario de voces nahuas, nahuatlismos y palabras arcaicas o de poco uso en el español actual; fue proyectada para dar a conocer a Sahagún a un públi-

³³ García Icazbalceta, 1954: 357.

³⁴ Zavala, 1938: 71-72.

co amplio no especializado, razón por la cual se modificó la ortografía del español y se uniformó la de los términos nahuas; no va acompañada de enjundiosos estudios más o menos relacionados con la obra sahumantina ni de ningún otro tipo, su mérito principal consiste en ser la reproducción íntegra del texto original.

El interés por la *Historia general de las cosas de Nueva España* no tiene para cuándo terminar (afortunadamente), pues en 1990, basada también en el facsimilar del *Códice florentino*, apareció en Madrid una nueva edición, esta vez a cargo de Juan Carlos Temprano, quien la publicó precedida de una introducción en la que inserta una breve biografía de fray Bernardino y referencias a las principales ediciones anteriores; al final ofrece una bibliografía sobre Sahagún.

Por otro lado, una futura edición está próxima a aparecer en México, la cual, con base en la edición también mexicana de 1989, contendrá un índice analítico y el índice general, elementos ambos de los que careció ésta.

Con todo, queda mucho por hacer en relación a la *Historia general de las cosas de Nueva España*; por ejemplo, no hay aún respuesta a la pregunta acerca de cuál fue la intención de Sahagún al escribir su texto en castellano. ¿Sólo estaba respondiendo al pedido de Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias? ¿Deseaba hacer accesible a personas no conocedoras del náhuatl todo lo que se refiriera al pueblo conquistado por cuya cultura, en muchos aspectos, él había llegado a sentir admiración?

Y como ya apuntara Miguel León-Portilla, hay otras importantes preguntas que merecen respuesta; dos de ellas, son: "¿Puede afirmarse que la interpretación dada por Sahagún a determinados textos de sus informantes, en la presentación castellana que de ellos hizo en la *Historia general*, fue siempre resultado de una comprensión adecuada de lo que habían dicho los informantes? ¿Por qué, en varios casos, el autor decidió no tomar en cuenta determinados textos en náhuatl, dejando las que pueden describirse a modo de 'lagunas' en su obra en castellano?"³⁵ Esto nos lleva a plantear la necesidad que hay, en primer término, de hacer la traducción al español de todo el texto náhuatl del *Códice florentino* (del cual existen sólo algunas versiones parciales y una completa al inglés que es aceptable con ciertas reservas); una comparación del contenido de las dos columnas que nos proporcionaría, entre otras cosas, conocer los errores de traducción que, aunque pocos, cometió el propio Sahagún; y también, paralelamente, el cotejo crítico ineludible con los manuscritos matritenses.

Por fortuna, en los últimos años y actualmente, muchos investigadores de diversas latitudes se han ocupado y trabajan en los textos sahuaguntinos, con lo que puede esperarse que algún día tengamos un más amplio y profundo conocimiento, a través de ellos, de la cultura náhuatl.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús,

- 1990 *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín,

- 1954 *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, edición de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, p. 334-376.

GARIBAY K., Ángel Ma.,

- 1995 "Introducción", en *Vida Económica de Tenochtitlan. Pochteca-yotl (arte de traficar)*, 2a. edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 7-23.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto,

- 1938 "Fray Bernardino de Sahagún y su obra", en Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, 5 v., México, Editorial Pedro Robredo, v. I, p. XIII- LXXXIV.

JOURDANET, D.,

- 1880 "Introduction" (1a. parte), en Fray Bernardino de Sahagún, *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*, trad. y ed. Jourdanet & Rémi Siméon, París, G. Masson, p. IV-LIX.

LEÓN-PORTILLA, Miguel,

- 1981 *Toltecatyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, "La investigación integral de Sahagún y la problemática acerca de ella" (p. 101-135), México, Fondo de Cultura Económica.

MARTÍNEZ, José Luis,

- [1982] *El "Códice Florentino" y la "Historia General" de Sahagún*, México, Archivo General de la Nación, 147 p, ils. (Colección Documentos para la Historia:2).

NICOLAU D'OLWER, Luis,

- 1952 *Fray Bernardino de Sahagún. (1499-1590)*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, (Historiadores de América: IX).

SAHAGÚN, fray Bernardino de,

- 1829 *Historia general de las cosas de Nueva España*, que en doce libros y dos volúmenes escribió el R: P: Fr: Bernardino de Sahagún, dala a luz con notas y suplementos Carlos Ma. de Bustamante. 3 tomos. México, Imprenta del Ciudadano Alexandro Valdés.
- 1829 *Historia de la Conquista de México*, escrita por el R. P. Fr. Bernardino de Sahagún. Publícala por separado Carlos María de Bustamante, México, Imprenta de Galván.
- 1831 "*Historia universal de las cosas de Nueva España*". En Edward King, Lord Kinsborough: *Antiquities of Mexico: compressing facsimiles of Ancient Mexican Paintings and Hieroglyphs*, 9 vols. London, vols. V y VII.
- 1880 *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*, trad. y ed. Jourdanet & Rémi Siméon, París, G. Masson.
- 1938 *Historia General de las cosas de Nueva España*, introducción de Wigberto Jiménez Moreno, edición de Joaquín Ramírez Cabañas, 5 tomos, México, Pedro Robredo.
- 1946 *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Miguel Acosta Saignes, 3 vols., México, Editorial Nueva España.
- 1956 *Historia general de las cosas de Nueva España*, [prólogos], numeración, anotación y apéndices de Ángel Ma. Garibay K., 4 vols., México, Editorial Porrúa.
- 1988 *Historia general de las cosas de Nueva España*, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2 tomos, Madrid, Alianza Editorial. (Reimpresión en México por Alianza Editorial Mexicana y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989).
- 1989 *Conquest of New Spain, 1585 revision*, reproductions of the Boston Public Library Manuscript and Carlos María de Bustamante 1840 Edition, translated by Howard F. Cline, edited with an introduction and notes by S. L. Cline, Salt Lake City, University of Utah Press.
- 1990 *Historia general de las cosas de Nueva España*, introducción de Juan Carlos Temprano, 2 vol., Madrid, Historia 16, [Crónicas de América: 55 A y 55 B].

SIMÉON, Rémi,

1880 "Introduction" (2a. parte), en Fray Bernardino de Sahagún, *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*, trad. y ed. Jourdanet & Rémi Siméon, París, G. Masson, p. LXI-LXXVIII.

ZAVALA, Silvio,

1938 *Francisco del Paso y Troncoso. Su misión en Europa 1892-1916*, México, Departamento Autónomo de Prensa y Publicidad.

FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN, PRECURSOR DE LOS TRABAJOS LEXICOGRAFICOS DEL NUEVO MUNDO

PILAR MÁYNEZ VIDAL

La conquista de América trajo aparejada la imposición de la religión católica a los naturales amerindios. Durante este proceso de aculturación surgieron una serie de cuestionamientos tocantes a la relación de alteridad entre los europeos y los habitantes del Nuevo Mundo: ¿quién era ese “otro”?, ¿tenía la misma capacidad racional y física que ellos?, ¿cuáles eran sus creencias?, ¿de qué forma debería llevarse a cabo el proceso de conversión religiosa?

Los frailes que emprendieron desde 1523 esta empresa provenían del mundo renacentista en el cual, como sostienen Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, “se aspiraba a una concordia universal, a un atesoramiento de la verdad en todas sus formas, en un plano de generosa y amplísima comprensión humana”;¹ incluso, algunos de ellos como Pedro de Gante² y Bernardino de Sahagún, de quien nos ocuparemos aquí, se habían formado en importantes universidades europeas como la de Lovaina y la de Salamanca, respectivamente. Esto, sin duda, influyó en la manera de acometer la conquista espiritual de los indígenas americanos.³

El objetivo, pues, era erradicar el culto pagano de los naturales pero, para poder suplantarlo en favor del credo cristiano, se requería, en principio, conocer el mundo y el pensamiento de ese “otro”, a fin de lograr con mayor eficacia sus fines proselitistas. Numerosas son las citas que se pueden entresacar de las obras de algunos de estos misioneros que se convirtieron en etnógrafos y lingüistas, donde se

¹ *Historia Universal del siglo XXI. Los fundamentos del mundo moderno, Edad Media tardía, Reforma, Renacimiento*, México, Siglo XXI, 1981, v. 12, p. 147.

² Fray Pedro de Gante (1479-1572) flamenco de origen y deudo de Carlos V fue uno de los tres franciscanos que primero llegaron a México en 1523. Fundó el primer centro de enseñanza en América: la escuela de San Francisco de México, que él mismo dirigió por espacio de medio siglo.

³ De esta forma ha llamado Robert Ricard al proceso de conversión religiosa de los indígenas amerindios, llevado a cabo por los misioneros. *Cfr.* Robert Ricard *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

manifiesta la necesidad de comprender la cosmovisión indígena. Así, en el prólogo al primer Libro de su *Historia General de las Cosas de Nueva España*, dice Sahagún al respecto:

Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aun perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas y aun para poder saber si las hay, menester es saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto, en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que las entendamos.⁴

En este contexto debe comprenderse la monumental obra de fray Bernardino de Sahagún.

Importantes investigadores han intentado reconstruir a través de las noticias proporcionadas por algunos cronistas compañeros de orden, de relaciones oficiales y sobre todo de datos aislados extraídos de su obra, las actividades religiosas, administrativas y académicas que realizó el franciscano desde su llegada en 1529 hasta su muerte en 1590, en el área central de México.⁵ Aquí sólo queremos comentar que además de su labor de catequesis, fray Bernardino ocupó importantes puestos como el de rector del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y, esporádicamente, algunos otros cargos dentro de la jerarquía eclesiástica; no obstante, su actividad más intensa la llevó a cabo en lo que hoy llamaríamos los ámbitos de la etnografía y lingüística.

Sahagún gozó en un principio del apoyo de su Orden para poder efectuar el ambicioso proyecto, que inició de manera sistemática a partir de 1558 en Tepepulco, con la ayuda de sus alumnos trilingües y de los principales sabios de esa región tezcocana. El franciscano se proponía indagar sobre los diversos componentes del universo mexica siguiendo, como asegura Ángel Ma. Garibay, el diseño de algunos trabajos enciclopédicos del medioevo inspirados en la *Historia natural* de Plinio el Mayor, como el de Bartholomeus Anglicus, en el que se presentaban jerárquicamente las materias divinas, humanas y sociales.⁶

⁴ *Historia general de las cosas de Nueva España*, editado por Ángel Ma. Garibay, México, Ed. Porrúa, 1981, t. I, p. 33.

⁵ Algunos de sus más importantes biobibliógrafos son: fray Jerónimo de Mendieta, fray Juan de Torquemada, Joaquín García Icazbalceta, Alfredo Chavero, Wigberto Jiménez Moreno, Ángel Ma. Garibay, Miguel León-Portilla, Nicolau D'Olwer, Georges Baudot, Manuel Ballesteros y Jesús Bustamante, entre otros.

⁶ Cfr. Ángel Ma. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México. Ed. Porrúa, 1992 p. 568-586, Col. Sepan Cuántos No. 626, y Miguel León-Portilla, "La investigación integral de

El método de encuesta y de compilación de materiales adoptado por Sahagún en Tepepulco, lo llevó a cabo por igual en una segunda etapa de investigación que según algunos de sus biobibliógrafos transcurrió entre 1561 y 1565 en Tlatelolco.

En efecto, en el Colegio de Santa Cruz, el fraile cotejó junto con sus alumnos e informantes el material recabado en Tepepulco, a fin de realizar ciertas precisiones y ampliaciones a aquellas primeras pesquisas. Fruto de este trabajo son los que se han llamado *Memoriales*, a los que nos referiremos a continuación. Posteriormente, de 1565 a 1570 en México Tenochtitlan, revisó nuevamente ese material para dar forma definitiva a su gran *Historia General de las Cosas de Nueva España*.

Aunque, como ya se mencionó, en un principio Sahagún contó con el apoyo de la Orden franciscana para realizar su magna empresa, a partir de 1570 le fue retirado el subsidio destinado a ella, por ser "contra la pobreza gastar dinero en escribirse aquellas escrituras..."⁷ A esta restricción se aunaron también las confiscaciones de sus manuscritos por orden de la Corona Española, que advertía los efectos nocivos que podrían ejercer tales escrituras para la implantación del culto cristiano en el Nuevo Mundo.⁸

Pero regresemos al tema que nos ocupa en esta ocasión. Había, como ya se mencionó, un proyecto religioso: la conversión de los indígenas al Cristianismo; para ello se requería conocer el mundo y el pensamiento de los nuevos catecúmenos. Pero, ¿de qué manera debía realizarse este acercamiento al "otro"? Sahagún pensaba, como se puede advertir en algunos pasajes de su obra, que la lengua era la puerta de introducción al entendimiento de la cultura indígena; de ahí su marcado interés por poner al descubierto el funcionamiento morfosintáctico y sus partes léxicas constitutivas. Autor de un vocabulario trilingüe y de una gramática náhuatl, fray Bernardino sentó también las bases para la elaboración de un monumental "calepino", donde se concentra valiosísima información sobre los más diversos componentes de la cultura mexicana.

Jesús Bustamante advierte que:

Sahagún y la problemática acerca de ella", *Toltecayoll, aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 101-135. Agrega León-Portilla al respecto que además Sahagún tuvo que crear sus propios métodos para descubrir los rasgos formales y específicos de la cultura mexicana.

⁷ Cfr. Georges Baudot, *Utopía e historia en México, los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 475.

⁸ Cfr. la Real Cédula de Felipe II de fecha 22 de abril de 1577 en Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, prólogo de Ángel. Ma. Garibay, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959, p. 10-11.

...Sahagún tiene una preocupación principal: las palabras. El léxico, la definición de sus significados y la especificación de sus usos especiales... las bases de un *Calepino*. Primero, en esta obra interesan y se pretenden recoger todos los aspectos de la vida social y cultural mexicana, porque a todos estos alude el vocabulario. Segundo, la obra está meticolosamente ordenada, reuniendo las palabras por campos semánticos en una estructura jerarquizada universal (la "cadena del ser" de Dios a las formas minerales) que reúne todos los temas, todas las ciencias. La suma de ambas características es lo que hace de este escrito el germen de una enciclopedia de la cultura náhuatl.⁹

En efecto, desde los manuscritos iniciales de su gran *Historia General* entre los que figuran los *Memoriales con escolios* a los que particularmente me referiré aquí, se puede observar ese marcado interés por explicar la forma, función y significado de los distintos términos nahuas que conforman el testimonio legado por sus informantes indígenas.

En estos escasos folios se observa al lado izquierdo la versión al castellano que realizó el fraile del texto náhuatl, el cual aparece en medio, mientras que a la derecha se incluyen las glosas explicativas de las voces y frases nahuas que se destacan en la columna central con un número sobrepuesto.

Pero veamos los criterios que siguió fray Bernardino en las notas correspondientes al extremo izquierdo de estos *Memoriales*.

Quando se trata de "nombres", y aquí empleo la terminología occidental que se ha adoptado desde la primera gramática, *Arte de la lengua mexicana* de fray Andrés de Olmos hasta los estudios lingüísticos actuales,¹⁰ el franciscano proporciona sistemáticamente su traducción al castellano y la manera en que dicho elemento entra en composición con el prefijo posesivo de primera persona del sin-

⁹ Cfr. *Fray Bernardino de Sahagún, una revisión crítica de los manuscritos y su proceso de composición*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 412.

¹⁰ Fray Andrés de Olmos advierte en su *Arte de la lengua mexicana* que: "En esa lengua se hallan todas las partes de la oración como en la lengua latina..." Edición e introducción de Ascensión y Miguel León-Portilla, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1993, p. 15. Por su parte fray Alonso de Molina comenta que las partes de la oración en náhuatl son ocho: "Nombres, así como *teuil*, que quiere decir Dios: pronombre, así como *nehual*, yo. Verbo, así como *nítellazolla*, yo amo. Adverbio así como *axcan hoy*, ahora. Participio así como *intellazolla* "huel in *tellazollani*", el que ama. Conjunción así como *ihuan* y, o también preposición así como *pan*, encima. Interjección, así como *yyo*, o. En *Arte de la lengua mexicana y castellana*, México, Casa de Pedro Balli, 1576 reimpresso en México por Imprenta de Ignacio Escalante, 1886, p. 34 r. Por otra parte, Michel Launey en su *Introducción a la lengua y literatura náhuatl*, también emplea algunas denominaciones gramaticales de la tradición grecolatina como "nombres", "verbos" e "interjecciones", México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

gular. Así tenemos en *teit*=fuego, caso *notleuh*; en *tlecuilo*=hogar, caso *notlecuil*.¹¹

Para los adjetivos, y al igual que fray Alonso de Molina, compañero suyo de orden con el que debió de haber intercambiado sus materiales lexicográficos y autor del monumental *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, nuestro fraile optó por enunciar el calificativo en cuestión antecedido por el sustantivo "cosa"; así, por ejemplo, en las obras de ambos tenemos: *huitolihqui*=cosa arqueada o hecha como arca y su sinónimo *tlahuitoltic*=cosa corva; *chichiltic*=cosa colorada.

En cuanto a los verbos, Sahagún sigue también un método muy definido: proporciona la traducción al castellano en su modo infinitivo y después anota la forma pretérita en tercera persona del singular: *tona* y *tlanextia* aparecen en el texto náhuatl con los números 2 y 3 respectivamente, y en los escolios encontramos "resplandecer", pto. *otonac* y "alumbrar" pto. *otlanextli*. Esta clase de enunciación la encontramos por igual en el *Vocabulario* de Molina.¹²

Asimismo, también aparecen con su nota explicativa otras clases de palabras, como son pronombres (*nehuatl*=yo, *itla*=algo), conjunciones de elevado rendimiento frecuencial (*auh*=y, *ic*=por causa de), numerosos adverbios (*achi*=poco, *achtopa*=antes, *ahuicpa*=por todas partes, *campa*=¿de dónde?, *ompa*=allá, *yuhqui*=así, *zatepan*=a la postre) y posposiciones, o como les llama Michael Launey sufijos locativos, compuestos con un prefijo nominal¹³ (*ipan*=en él, *illoc*=con él), por citar algunos casos.

Fray Bernardino no se conformó con proporcionar sólo una traducción del vocablo; en numerosas ocasiones, encontramos yuxtapuestos dos o más posibles equivalentes del término náhuatl, como en *monehuilia*=compararse o semejarse; *cueponi*=salir la estrella o brotar y *hualoloo*=saltar o arremeter o reventar.

Observamos también en estas anotaciones lingüísticas un fenómeno muy común en la lengua náhuatl, que Ángel Ma. Garibay ha

¹¹ Al respecto Ángel Ma. Garibay advierte que uno de los caracteres estilísticos que más resaltan en náhuatl es el "individualismo", pues se tiene la tendencia a exaltar al individuo haciéndolo centro de la concepción gramatical, y así es raro usar los sustantivos en su forma absoluta". En *Llave del náhuatl, colección de trozos clásicos con gramática y vocabulario para utilidad de los principiantes*, México, Ed. Porrúa, 1978, p. 113.

¹² Sólo que en el caso de *tona*, fray Alonso prefirió traducirlo como "hacer calor o sol" y después proporciona la forma pretérita del verbo *otona*, y en el de *tlanextia* ofrece otras posibilidades como "resplandecer, lucir o relumbrar". *Op. cit.*, 149 r. y 128 v. Además Molina señala la naturaleza del verbo: transitivo, intransitivo o reflexivo a través de los pronombres que la indican en cada caso, inmediatamente después de la entrada.

¹³ *Op. cit.*, p. 219.

llamado “difusión sinonímica”,¹⁴ y que consiste en la yuxtaposición de frases de estructura y contenido semejantes: en *yn amo ixnamiquiliztli, in amo yecoliztli*=cosa no sufrible, cosa intolerable, tenemos que la estructura y el contenido de los sintagmas son muy parecidos, sólo varía la forma de los nombres, los cuales, por otra parte, comportan el mismo significado. Mientras que en *cenca itztic, huel tececmicti, tipenahualti, tetetzilihuiti*=muy cosa fría, cosa que mata de frío, cosa que hierta de frío, cosa que hace temblar o tiritar, encontramos dos estructuras diferentes: dos frases y dos vocablos con distintas clases de palabras que indican mediante diversos procedimientos la intensidad que caracteriza a la sustancia; esto es, a través de los adverbios *cenca* y *huel*, en los dos primeros sintagmas, y mediante el reduplicativo de *tetzilihuiti*, e incluso a través del sentido propio que encierra el vocablo *tipenahualti*, en los dos últimos términos.

En ocasiones Sahagún proporcionó las posibles acepciones de una palabra, como en el caso de *Nanahuatzin* “nombre de un dios que era buboso y nombre de la misma enfermedad” y *Tecuciztecatl* “nombre propio de un dios y de la luna”.

Otras veces fray Bernardino recurrió a la comparación para aclarar el término indígena, como por ejemplo en *Tlalocan*=tierra de deleites como el paraíso terrenal, e incluso, en algunos casos, dejó su propia interpretación respecto al concepto referido, como en *Xochilhuatl*= “una fiesta de *demonios*”.

También encontramos en las glosas de estos *Memoriales* que algunas voces antillanas, incorporadas en el español americano desde épocas muy recientes al primer contacto entre los habitantes del nuevo y viejo mundos, traducen la palabra náhuatl. Estos casos se pueden apreciar en *netzalli*, que aparece en los escolios definido como “maíz cocido como arroz”, donde *maíz* está en lugar de *centli*, o también en el siguiente ejemplo donde se puede observar dentro de la explicación el intercambio de una voz antillana con una castellana: *contlayyahuliaya* “alzar algo en reverencia del que está lejos ofreciéndoselo y también quiere decir alzar de pie o la mano andando haciendo *areito* o *danza*”.

La incorporación de algunos vocablos procedentes de las lenguas antillanas en la española en fechas muy tempranas fue determinante. Algunos estudiosos han afirmado que la infiltración inicial de estas voces fue decisiva frente a la competencia con algunos términos nahuas que se incorporaron posteriormente, pero ya sin la

¹⁴ Garibay comenta que “uno de los más notables modismos de la lengua es la repetición de palabras al parecer redundantes, por ser de significado análogo”, *op. cit.*, p. 114.

misma vitalidad.¹⁵ Esto explica el que algunas palabras del texto náhuatl de los *Memoriales* sean explicadas en los escolios mediante su equivalente en otras lenguas indígenas de gran arraigo, desde los últimos años del siglo XV en el español americano.

Ahora bien, como ya se ha venido viendo, el número sobrepuesto en la columna central de los *Memoriales con escolios* sirvió para indicar, tanto los términos como las frases que se explicarían en la parte destinada a las glosas. Así, de la misma manera que se definieron palabras sueltas de distintas categorías gramaticales, también se explicaron sintagmas de diferente composición, como por ejemplo:

amo huel=no es posible, *ca ye qualli*=está bien,
in ayamo tona=antes que resplandeciese el sol
zan teixpampa yehuac, *cholo*=huir de alguno

Quedan, sin embargo, algunas interrogantes respecto a los criterios que siguió Sahagún tanto en la asignación numérica, como en la selección de los términos que así habrían de destacarse.

Si bien es cierto que nuestro lexicógrafo adoptó una numeración sucesiva del 1 al 100 en la que cada palabra o sintagma elegidos ostentara su correspondiente dígito, en algunos casos —muy aislados por cierto— no se apegó a este método. Así tenemos que generalmente cada uno de los significantes de dos o más sinónimos son distinguidos con su propia cifra; sin embargo, también se encuentran casos, en los que fueron señaladas con el mismo número diferentes palabras de significado equiparable, como en el folio 196 *quiltic*, *quiltaltic*, *iyappaltic*, *quiltalli*, *iyapalli*=cosa verde, fueron anotadas cada una de ellas con el seis.

Ahora bien, la mayor parte de los términos destacados con el dígito aluden a conceptos medulares de la cosmovisión indígena y son nombres o verbos, tales como *Nanahuatzin*, *Tecuciztecatl*, o bien *copal*=incienso de esta tierra, *mictlan*=infierno, *Tlalocan*=paraíso, *tlanextia*=resplandecer, *nezoaya*=la hora de ofrecer sangre de las orejas, *nezahualoya*=ayunar. Pero Sahagún no trataba tan sólo de explicar las voces de especial contenido en la cultura mexicana; también, como ya se indicó, quiso definir en sus glosas otras categorías gramaticales portadoras de diversas funciones, como los pronombres, los adverbios, las conjunciones e incluso las interjecciones.

¹⁵ José G. Moreno de Alba comenta que la "importancia de las Antillas en lo que respecta al léxico indígena incorporado al español es fácilmente explicable, pues realmente ahí se configuró el destino americano del español y las voces pasaron de ahí a constituirse en elementos del español general en el momento que se extendió por América". *El español en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 51.

Por lo general, fray Bernardino definió una sola vez en los escolios el término o la frase en cuestión; no obstante, algunas voces de distintas categorías gramaticales aparecen explicadas dos o más veces, como *mitoa*, *nepantla*, *yuh*, *yuhqui*, *oncan*. Lo anterior podría deberse quizá al elevado rendimiento frecuencial de dichas palabras en el texto.

Aunque fray Bernardino de Sahagún no logró concluir este interesante ensayo lingüístico, pues son unos cuantos los folios anotados de esta forma, sí se ocupó, en cambio, de establecer los fundamentos de un monumental calepino sobre los más diversos componentes del mundo mexica. Este es indudablemente el trabajo más completo de su ambicioso proyecto lexicográfico, en el que, si bien no proporciona una columna específica de referencias gramaticales del tipo advertido en los *Memoriales con escolios*, sí ofrece, por otra parte, una detallada descripción semántica de los lexemas tratados.

En efecto, fray Bernardino dispuso en 1575, quince años antes de su muerte, una copia de los doce libros de su obra más acabada conocida como *Códice Florentino* que contiene numerosos aspectos relacionados con la religión, flora, fauna, alimentación, herbolaria, estratificación social, comercio y gobierno de los antiguos mexicanos.

En la parte castellana del *Códice Florentino*, Sahagún introdujo alrededor de cuatro mil voces nahuas acompañadas de aproximadamente veinte mil definiciones distintas.¹⁶ Por supuesto que algunas de ellas aparecen en el texto con mayor frecuencia que otras, debido a la importancia que revistieron en ese particular universo.

Las bases de ese que muchos de sus contemporáneos llamaron "calepino" están echadas. Resta sin embargo, la elaboración de lo que sería propiamente el calepino, es decir, de ese enorme vocabulario conformado por las voces nahuas extraídas de la crónica sahadunense, que fueron transvasadas al castellano por una excepcionalmente renacentista que intentó acercarse al mundo del "Otro", definiendo los diversos términos de su expresión lingüística.

El propio Sahagún expresa al respecto:

Es esta obra como una red barredera, para sacar a luz todos los vocablos de esta lengua, con sus propias y metafóricas significaciones, y todas sus maneras de hablar porque con harto menos trabajo de lo que

¹⁶ Se ha realizado ya una parte de este "calepino" en el trabajo de Pilar Máñez, *Religión y magia, un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*, México, UNAM, ENEP Acatlán, 1989.

aquí me cuesta, podrán los que quisieren saber en poco tiempo muchas de sus antiguallas y todo el lenguaje de esta gente mexicana.¹⁷

En un estudio que se realiza actualmente en la Universidad Nacional Autónoma de México, se tiene ya la compilación y captura del material léxico, entresacado del manuscrito sahadunense; falta, sin embargo, efectuar un último cotejo con el *Códice Florentino*, a fin de que dicho *corpus* conserve inalterado la forma y el contenido del texto original del que se extrajo.

Esperamos que este trabajo sea una digna prolongación de aquél emprendido por el excepcional franciscano y sus informantes y alumnos indígenas hace más de cinco siglos.

¹⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, t. 1, p. 32.

UN PRÓLOGO EN NÁHUATL SUSCRITO POR BERNARDINO DE SAHAGÚN Y ALONSO DE MOLINA

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA

Los textos suscritos por fray Bernardino de Sahagún son tan numerosos que posiblemente no extraña la aparición de alguno, hasta hoy olvidado. Lo mismo podría decirse de su hermano de orden, fray Alonso de Molina de quien hace poco tiempo se encontró un ejemplar de su *Vida del bienaventurado Sant Francisco*.¹ Lo que sí es hasta ahora único es un texto firmado por los dos, cual es el caso del presente. Creo que esta circunstancia lo hace merecedor de sacarlo a la luz y traducirlo como homenaje a fray Bernardino en los quinientos años de su venida al mundo.

Sabemos que ambos pasaron muchos años de su vida en Tlatelolco: Sahagún como maestro de latinidad en el Colegio de Santa Cruz y Molina como fraile en el Convento de Santiago, del cual llegó a ser guardián. Pero colegio y convento estaban muy juntos y los franciscanos de uno y otro vivían muy en contacto. Prueba de ello es que en 1555, cuando Molina publica la primera versión de su *Vocabulario*,² Sahagún aparece en el "Prólogo" como uno de los examinadores. Años después, en 1569, aparecen juntos en una relación anónima en la que el autor pondera las dotes de ambos para escribir en la lengua mexicana y el provecho que de ello se sigue "para salvar las ánimas que están bajo la real conciencia de nuestro Rey".³

¹ Fray Alonso de Molina, *Vida del bienaventurado Sant Francisco* ... Agora nuevamente traducida en lengua mexicana por ... en México, en casa de Pedro Balli, 1577. El ejemplar fue hallado por Luis Resines en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. *Vid.* Ascensión Hernández de León-Portilla, "Algunas publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1992, v. 22, p. 467.

² Fray Alonso de Molina, *Aquí comienza un vocabulario en la lengua Castellana y Mexicana*. En México, en casa de Ivan Pablos, 1555.

³ En "Copia y relación del catecismo de la doctrina cristiana que se enseña a los indios desta Nueva España y el orden que los religiosos desta Provincia tienen en los enseñar", *Códice Franciscano*, *Apud*, Miguel León-Portilla, "Estudio preliminar" al *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana castellana*, México, Editorial Porrúa, 1970, p. XXXV.

Precisamente entre 1568 y 1572 se elaboró el texto que ahora nos ocupa, el *Sumario de las indulgencias concedidas a los cofrades del santísimo Sacramento traducido en lengua Mexicana por el muy Reuerendo Padre Fray Alonso de Molina de la orden de los menores, por mando del muy Illustre y Reuerendissimo señor Don Fray Alonso de Montúfar, Arçobispo meritissimo de Mexico.*

De esta obra dio noticia fray Román Zulaica en *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*.⁴ El único ejemplar conocido de este opúsculo, se halla actualmente incluido en un volumen misceláneo junto con varios manuscritos, dos en náhuatl y uno en español. Son todos ellos *Ordenanzas* de cofradías indígenas, una compuesta por el propio Alonso de Molina. Aunque Zulaica, tal vez por prudencia, no declaró en dónde se conserva dicho volumen, puedo decir ahora que pertenece a la Biblioteca y Archivo de la Provincia franciscana de Santiago de Jalisco, ubicada en el convento de Zapopan, en las inmediaciones de Guadalajara. En una visita que hice a dicho lugar en compañía de mi esposo, Miguel León-Portilla, y el presidente del Colegio de Jalisco, José María Muriá, pude examinar el contenido del volumen y, en especial, el fragmento ahí incluido del *Sumario de las indulgencias*. De modo particular llamó mi atención el dicho prólogo por estar suscrito conjuntamente por Sahagún y Molina. Hará cosa de un año, gracias a la gestión de nuestro amigo y estimado colega, el doctor fray Francisco Morales, pude obtener reproducción fotográfica del referido volumen.

En lo que toca a la probable fecha de impresión del *Sumario*, comparto la opinión de Zulaica Gárate y de don Agustín Millares Carlo que la sitúan entre 1568 y 1572, verosíblemente en casa de Pedro Ocharte.⁵ Miguel León-Portilla en su biografía de fray Alonso incluida en el "Estudio preliminar" al *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, de 1571, también acepta como válida una fecha cercana a la intuida por Zulaica.⁶ Desde luego tiene que ser anterior al nombramiento del arzobispo Pedro Moya de Contreras en 1573 y posterior a la aparición del *Sumario de las Indulgencias y perdones concedidas a los cofrades del Sanctissimo Sacramento, visitando la Iglesia donde esta instituyda la dicha cofradia*, en México, en

⁴ Román Zulaica Gárate, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, México, Editorial Pedro Robredo, 1939, p. 109. (Existe edición facsimilar hecha por la UNAM en 1991).

⁵ *Ibid.*, p. 111. Agustín Millares Carlo acepta esta fecha en su edición de la *Bibliografía Mexicana del siglo XVI* de Joaquín García Icazbalceta, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 507.

⁶ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, p. XXXVI.

casa de Pedro Ocharte, 1568, ya que el texto de Molina, como él mismo dice, es una traducción del citado.⁷

Desafortunadamente tanto el impreso en español como en náhuatl están truncos. Respecto del conservado en el convento de Zapopan, que es el que ahora nos ocupa, diré que han llegado hasta nosotros 7 p. r. y v. La portada, como se puede ver, está trunca y ostenta un grabado en el que dos ángeles sostienen un cáliz, sobre el cual, dentro de una hostia, se representa la pasión. Como puede verse, los elementos representados en el grabado nos llevan a la adoración del Santísimo Sacramento, tema del *Sumario*. Está impreso en letra gótica y según Emilio Valtón con los mismos tipos que utilizó Pedro de Ocharte en el *Cedulario* de Vázquez de Puga, 1563.⁸

Puesto que el contenido del texto náhuatl es traducción del castellano, aquí me limito a reproducir la portada trunca y las dos páginas del prólogo. Todo él está redactado en un náhuatl reverencial conforme a las reglas del *tepillatolli*, es decir, del lenguaje culto y refinado. Hay repeticiones para lograr el realce lingüístico, metáforas y un acercamiento gradual a los conceptos que se quieren enfatizar. Como se verá, este prólogo implicó como en otros muchos casos, el esfuerzo de expresar en términos nahuas conceptos del pensamiento cristiano sin equivalentes léxicos en la lengua indígena. Por ello, además de la traducción que aquí ofrezco, discurro a modo de apéndice, acerca de los vocablos nahuas de que se valieron Sahagún y Molina para expresar ideas tales como, indulgencia plenaria, pecados mortal y venial, infierno, condenación eterna, purgatorio, confesarse, tormento en el purgatorio, perdón, ofensa de Dios. Este esfuerzo está presente en otras obras de Molina, en sus *Vocabularios* y *Confessionarios* donde crea numerosos neologismos en náhuatl para evitar una invasión de términos españoles relativos a conceptos espirituales cristianos. Concretamente en este Prólogo usa diez préstamos del español como más adelante se verá.

⁷ Este libro, en castellano, apareció impreso por Pedro Ocharte en 1568 y se reprodujo en 1584 en casa de Pedro Balli. Según García Icazbalceta de ambas ediciones sólo queda un ejemplar. De la primera, en la Iglesia Parroquial de Cartago, Costa Rica y de la segunda en la Biblioteca John Carter Brown en Providence, Estados Unidos. *Vid.* García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 388 y 389.

⁸ Agustín Millares Carlo también acepta esta propuesta en su *op. cit.*, p. 507.

Summario de las Indulgencias
concedidas a los Cofrades del sanctissimo Sacramen-
to, traduzido en lengua Mexicana por el muy Re-
uerendo Padre Fray Alonso de Molina de la
orden de los menores, por mandado del muy
Illustre y Reuerendissimo señor Don
Fray Alonso de Montufar, Ar-
obispo meritissimo de
Mexico.



In yehuātin quicnopslbuizneq̄ ynizq̄tlaman
 iliteoyotica tetlaocoliliztli i Indulgēcias, in
 nicā moteneua. ynic omotetlaocoliliq̄ sumos
 p̄ōtifices, moneq̄ q̄matizq̄ ca cēca tlaq̄otli,
 yuā cēca tetechnoneq̄ i yehuatl tetlaocoliliztli. Mub no
 yuānicā moteneua i Indulgēcias, inic moyoleuazq̄, yn
 iccēca quimicoltizq̄ cēca queleuizq̄ ynic quimaceuazq̄.
 Mo yuā intechmonequi quitztimotlalizq̄ quilnamic, in
 que ynizquitlamātli aqualli ayectli, yncenca tetolin, y
 nic motolinia ynic mouitilia ynaqui ypan vetzi, yuā q̄
 quicbiua temictiani tlatlacolli: yehica ca nīmā quimoc
 telchisulila, quimotlatzōtequililia yn totecuio dīos, yn
 ic ompa yaz miclā, ynic ompa cemicac tlatlaz. Y pāpa
 y monequi machoz, caynaqui y pā miquiz cētetl temic
 tian tlatlacolli, aocle vel ycmopalenz. Mub yecē yn
 ocnicātle p̄actinemi, vel titopalcuizq̄ ica yn itē pale
 niliztli i tlatlacolli, yn otecpinocauitiliztli i torema
 q̄rticatzi Jesu xp̄o, yn yehuatl sacramēto tlamaceualiz
 tli: yehica ca ynic vel necēcaualiztica otitoyolmelāubq̄
 yn oic tlaq̄ in totlatlacol, titomaq̄rtia yn itē c̄hpa cemī
 cac miquiztli: yuā vel ic tictotlamachtizq̄, vel ic ytetzin
 co tipapaquizq̄ yn totecuio dīos yn c̄pa ylbhuicatlitic.
 Mo guā monequiticmatizq̄, maçoneliui ynica sacramē
 to tlamacenaliztli tipopoluilo i cemicac tlasbiyouiliztli
 yecemoneq̄ q̄rquic̄hcauitl titlamaceuazq̄ inicā tlatlic
 pac: aub yntlacamo ttitlamaceuacā nicā tlatlicpac, c̄m
 pa tetchmotlamaceualtiliz yn totecuio dīos yn p̄urga
 torio, yniquac otimicque: yca yncēca temamaubri teica
 uiclasbiyouiliztli, yuan yca incenca tetolin tletl. Mub
 yntlasbiyouiliztli in monequi tiqu: biyouizq̄ nicā tlatlic
 pac in pāpa cētetl temictian tlatlacolli, in ariōce y pā
 pa yn tepitotō tlatlacolli, in itoca veniales, cu motzōte
 q̄lia, q̄momachiotilia i totecuio dīos, in aq̄o q̄z̄c̄p̄riuitl
 yna i d̄go q̄z̄quilhuiltl in titlasbiyouizq̄, ttitlamaceuazq̄ ue
 a ij Mub

Aub yn tla camo nican tlalticpac titlamacevaz nequi
 titlaih̄ȳouiz nequi, ca monequi ompa Purgatorio titla
 maceuatititlaih̄ȳouititl: aub yn ompa tlaih̄ȳouititl
 tli ca occēca tlapanauia ynic vei, ynic temamaub̄i, ynic
 tetlaih̄ȳouilti. **A**ub ynic titomaquixtitzque ynitec̄t̄a
 yn nican tlalticpac tlayh̄ȳouiltitli, yuan ynitec̄t̄a
 yn Purgatorio toneh̄uiztli ch̄ich̄inaquiliztli, quime pie
 lia yn tonantzinsancta Yglesia cenca yey necuiltonoiz
 tli: (aub yn occēca tlapanauia) yebuatl yn tlayh̄ȳouititl
 litzin yni Passion totomaquixticitatzin Jesu ch̄risto no ye
 buatl yn tlayh̄ȳouiltitli yn Sanctome. **A**ub yni necuil
 tonoliztli, quimopielia yn sancto Padre, can vel yneix
 cauil ynic quimotemaquiltiz: yn aco quezquixim̄t̄l yn aco
 co quezquiltitl, ynitec̄pouit tetlapopolh̄uilitl, (yn
 tla quich̄suazque yn tlein ycmotlanauatitli), yniub̄ca
 ytetlaocolilitz,) quitoznequi ca m̄ quezqui h̄uilt̄ nican
 tlalticpac, yn aco ompa Purgatorio, m̄ macevaz
 quia; cannoizquixim̄t̄l ycmixiptlayotla yn tlamaceua
 liztli, yniub̄ca ytetlaocolilitzinsancto Padre. **A**ub yn
 tla yebuatl quimotemaquiltiz yn Indulgencia plenaria
 (quitoznequi, tecentlapopolh̄uilitzli,) ca much̄ipolini
 yn tlayh̄ȳouiltitli, yn tiq̄h̄ȳouizquia ipampa totlatla
 col. Yuan monequi ticmatizque, ca ynic vel ticmacevaz
 que tiquicnopilhuizque yn̄n necuiltonoliztli, initec̄pou
 itetlaocolilitzli tetlapopolh̄uilitzli, yuan ynic titono
 ma palehuizque, monequitotech̄yez yn gracia, quitoz
 nequi. Yntla ipan otuetzque yntla otic̄ch̄ub̄que temic
 tian̄tlatlacoll̄i, cenca totec̄hmoneq̄ ynic ipampa titote
 quipachozque titoyolcocoque, yuan ticcemitozque yn
 yctitoyolmelauazque yni quac motlananatitli yn tonā
 tzinsancta Yglesia: yuan ynic aocnio ceppa tictoyol̄i
 tla calhuizque yn totec̄uiz̄o **Dios.**

Fray Bernardino
De Sabagun

Fray Alonso
De Molina,

PRÓLOGO

Los que quieran alcanzar en las cosas espirituales misericordia, las indulgencias que aquí se nombran, las que han concedido los sumos pontífices, es necesario que sepan que son muy preciosas y nos son muy necesarias, ellas las misericordias. Y también aquí las que se nombran Indulgencias, así deseemos, mucho anhelemos, mucho ansiemos que hagamos merecimiento.

Y también es necesario para ellos que consideremos, recordemos todas las cosas no buenas, no rectas, lo penoso, lo pobre, peligra el que cae, quien comete pecado mortal; por ello luego lo aborrece, lo condena Nuestro Señor Dios, así irá allá al Mictlan, allá siempre arderá.

Por ello es necesario saber que, si alguien así muere en pecado mortal, de nada le ayudará. Pero si todavía aquí vive en la tierra, mucho nos ayudará con la ayuda que nos dejó nuestro redentor Jesucristo en el sacramento de la penitencia: porque así por ello bien cuando completamente enderezaremos nuestro corazón y arrojaremos nuestros pecados, nos libraremos de una muerte para siempre; y gustosamente disfrutaremos, gustosamente nos alegraremos al lado de Él de Nuestro Señor Dios, allí en el interior del cielo.

También es necesario que sepamos que, si bien con el sacramento de la penitencia somos librados del sufrimiento eterno, sin embargo es necesario que en todo tiempo hagamos penitencia aquí en la tierra; pero si no la hacemos aquí en la tierra allá nos hará hacer penitencia Nuestro Señor Dios en el Purgatorio cuando hayamos muerto con muchas cosas espantosas y temerosas y largo sufrimiento y muy atormentador fuego. Y si es necesario que padezcamos un sufrimiento en la tierra por algunos pecados mortales o por algunos pecados pequeños que se llaman veniales, juzga, enseña Nuestro Señor Dios que tal vez algunos años, tal vez algunos días suframos, hagamos penitencia.

Y si no queremos hacer aquí en la tierra penitencia, si no queremos sufrir es necesario que allá en el Purgatorio, vayamos a hacer penitencia, a sufrir: y allí el sufrimiento sobrepasa en mucho, es cosa espantosa, cosa que atormenta. Y para que nos libremos aquí en la tierra del padecimiento, y también en el Purgatorio del tormento del dolor tiene nuestra santa Iglesia una gran riqueza (y en mucho ventaja) aquel sufrimiento la Pasión de Nuestro redentor Jesucristo y también el sufrimiento de los santos.

Y esta riqueza la guarda el Santo Padre, solamente es su propiedad, el la dará, quizá por algunos años, o por algunos días según el perdón que corresponda a cada uno (si hacen lo que se ordena, así será su misericordia), quiere decir que lo merezcamos de algunos años aquí en la tierra o allá en el Purgatorio, o sólo de esos años que se cambia la penitencia según es la misericordia del Santo Padre.

Y si él otorga indulgencia plenaria (quiere decir perdón general total) acaba todo el sufrimiento que padeceríamos por nuestros pecados. Y es necesario que sepamos que para que bien merezcamos alcancemos esta riqueza, la misericordia y el perdón de cada uno y así nos ayudemos, es necesario esté en nosotros lo que significa la gracia.

Y si caemos, si hacemos pecado mortal, mucho necesitamos por ello nos aflijamos, nos arrepintamos y digamos por todo confesemos cuando lo ordena nuestra Santa Madre Iglesia, y ya no una vez más ofendamos a Nuestro Señor Dios.

Fray Bernardino de Sahagún

Fray Alonso de Molina

*Vocablos empleados
para expresar ideas relacionadas con el tema de las indulgencias*

- Cemicac miquiztli*, “muerte para siempre”, expresión empleada para denotar “condenación eterna”.
- Mictlan*, “lugar de los muertos”, vocablo de muy frecuente empleo en la tradición prehispánica. Con él se quiso significar “infierno”.
- Tecentlapopolhuiztli*, “perdón completo para alguien”, aducido como equivalente de “indulgencia plenaria”.
- Temaquixticatzli*, “redentor”. Forma reverencial de *temaquixtiani*, “el que libera a la gente”.
- Tepiton tlatlaolli*, “quebrantamiento, daño pequeño”, expresión empleada para significar “pecado venial”.
- Temictiani tlatacolli*, “quebrantamiento asesino”, expresión para significar, “pecado mortal”.
- Tetlaocoliztli*, “acción de hacer misericordia a otro”, aducido como “indulgencia”. Molina traduce como misericordia.
- Teoyotica*, “spiritualmente”. En su *Vocabulario* de 1571 Molina usa este término para construir 19 vocablos de contenido cristiano, referentes a sacramentos y dignidades eclesiásticas.
- Tictlamacehuaznequi*, “queremos hacer merecimiento”, entendido como “queremos hacer penitencia”.
- Tictoyoliltlacalhuizque* in Totecuyo dios, “ofenderemos a Nuestro señor dios”. Del verbo *Yoliltlacalhuia*, ni —tetla— “ofender a alguien”.
- Titotoyolomelahua*, literalmente, “enderezamos nuestros corazones” por “nos confesamos”. *Yolmelaua*, nite, confesar.
- Tlahiyohuiliztli*, *tetolinitletl*, “aflicción, fuego que aflige a la gente, difrasis para significar “tormento del purgatorio”.
- Tlamacehualiztli*, “penitencia o merecimiento”.

Además de estos vocablos y expresiones para denotar conceptos relacionados con el tema de las indulgencias, Sahagún y Molina se sirvieron, como préstamos, de las siguientes palabras en español: sumos pontífices, papa, sacramento, Dios, purgatorio, sanctome (santos), padre, indulgencia plenaria (seguido de la expresión *quitoznequi tecentlapopolhuiztli*), iglesia y pasión.

LA HISTORIA GENERAL DE SAHAGÚN

DE LA VOZ INDÍGENA AL CAPÍTULO 15 DEL LIBRO XII: LAS TRIBULACIONES EDITORIALES DE UN TEXTO

PATRICK JOHANSSON K.

INTRODUCCIÓN

Según las modalidades de la recopilación y sus subsecuentes elaboración y reelaboración, la *Historia general de las cosas de la Nueva España* sirvió de *contenedor* gráfico o de *telar*, para preservar o urdir textos que expresaban o describían aspectos distintos de la cultura náhuatl precolombina.

En el primer caso, el texto oral indígena si bien sufrió al quedar privado de la dimensión suprasegmental de su expresión al pasar por el embudo del alfabeto, permaneció en lo esencial intacto aún en su exilio gráfico. En el segundo, textos en náhuatl, a veces algo deshilachados en la entrega de sus contenidos, e informaciones obtenidas de los informantes o de documentos pictográficos, se dispusieron sobre el telar conceptual y gráfico del recopilador español para construir un texto nuevo, algo híbrido en su versión definitiva. Por fin imágenes realizadas por *tlahcuilos* indígenas pero de factura renacentista vinieron a ilustrar el texto náhuatl cuando no asumían parte de lo allí expresado.

A partir del texto náhuatl así elaborado, Sahagún procedió luego a redactar la versión en español de la *Historia*, la cual constituye según los libros y los capítulos una transposición lingüística y más generalmente cultural del texto náhuatl, una traducción, o un resumen. Algunas veces el texto náhuatl no tiene una versión correspondiente en español y viceversa.

El texto definitivo de la *Historia*, tal y como aparece en sus folios, se compone por lo tanto de un texto en náhuatl, un texto en español, y de unas imágenes que se limitan generalmente a ilustrar lo referido, pero que representan a veces un verdadero "texto" pictórico.

Analizaremos a continuación el texto “transcultural” y transemiótico (náhuatl-español-imágenes) correspondiente al capítulo 15 del libro XII cuya versión en náhuatl transcribe la descripción que dio un informante de la salida de los españoles de Iztapalapa cuando se dirigían a México-Tenochtitlan.

Desde el testimonio oral del informante indígena hasta la versión en español de Sahagún, el texto correspondiente a esta descripción sufrió un proceso de estructuración que incidió sobre su aspecto formal y sus contenidos y que es preciso considerar antes de iniciar el análisis del capítulo.

DEL HIPOTEXTO¹ ORAL O PICTOGRÁFICO A LA VERSIÓN DEFINITIVA EN NÁHUATL

La gestación de la magna obra que constituye la *Historia general de las cosas de la Nueva España* cuyo objetivo original era de recoger lo que fuese “útil para la doctrina, cultura y manutención de la cristianidad de los naturales” pero que llegó a constituir una verdadera *summa* preñada de humanismo, comenzó con la recopilación de textos directamente desde la memoria y el entendimiento de los sabios y principales o mediante libros que atesoraban en la semiótica de su imagen todo un acervo cultural.

Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura. Tengo aún estos originales. También en este tiempo dicté la *apostilla* y los *cantares*: escribiéronlos los latinos en el mismo pueblo de Tepepulco.²

De Tepepulco a San Francisco de México, pasando por Tlatelolco cambian los informantes pero se procede de la misma manera siguiendo el orden de la minuta que Sahagún tiene preparada.

a) *De la oralidad al alfabeto*

Aún cuando se apoya en libros de pinturas, la retención del pasado indígena es esencialmente mnemónica y su expresión funcional es

¹ En la perspectiva estructuralista, cuando un texto se transforma o prolifera en variantes narrativas, se consideran las etapas de transformación en términos de *hipotexto* (texto base) e *hipertexto* (texto transformado). Cf. Gerard Genette. *Palimpsestes*.

² *Códice Florentino*. Prólogo al libro II.

oral. Ahora bien el discurso oral implica elementos que no pueden pasar por el embudo de una transcripción alfabética. En el proceso se pierde lógicamente todo el aparato suprasedgmental que acompaña una instancia circunstanciada de elocución: presencia activa de los integrantes, modulación vocal del discurso, gestos, atavíos, cromatismo de los atavíos y de las pinturas, eventualmente música y danza, los cuales constituyen con el verbo el *texto* oral.

Cuando lo semántico verbal predomina como en los *huehuetlahtolli*, los adagios, las adivinanzas o los mitos, el daño es menor, pero cuando la mimesis dancístico-ritual asume gran parte del sentido, el verbo transcrito, despojado de su ganga expresiva y descontextualizado, ya no significa mucho. Es el caso de los *cantares* cuya secuencia verbal es difícilmente aprehensible fuera de su marco funcional de expresión.

b) *De la imagen al alfabeto*

La calidad del texto que brota de una imagen depende del nivel de lectura que realiza el informante. En el mejor de los casos el discurso pictórico “despierta” un relato oral potencial preestablecido. En el peor, el informante más que leer el relato pictográfico, lo decripta o glosa, generando inevitablemente un metatexto y a veces un paratexto parásitos. Aún más, si la declaración del informante se escribe al pie de la imagen como lo afirma Sahagún, cuando posteriormente dicha declaración se hila con otras en un manuscrito, la pérdida del referente icónico (la pintura glosada o leída) puede crear lagunas de sentido³ en el texto transcrito.

c) *De los Primeros Memoriales al Códice Florentino*

Una vez cautivada la voz viva de los antiguos mexicanos en la red gráfica de los *Primeros Memoriales*, Sahagún y sus ayudantes indígenas siguen trabajando sobre el texto manuscrito.

Me señalaron hasta ocho o diez principales, escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas, con los cuales y con cuatro o cinco colegiales todos trilingües, por espacio de un año y algo más, encerrados en el Colegio, se enmendó, declaró y añadió todo

³ Cf. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, p. 49 ssq.

lo que de Tepepulco truje escrito, y todo se tornó a escribir de nuevo, de ruin letra porque se escribió con mucha prisa. En este escrutinio o examen el que más trabajó de todos los colegiales fue Martín Jacovita, que entonces era rector del Colegio, vecino de Tlatelolco, del barrio de Santa Ana.⁴

Los distintos hipotextos reunidos se integran poco a poco a lo que será el hipertexto *Florentino*. Después de Tlatelolco, ya en México, prosigue el trabajo de elaboración del texto.

Habiendo hecho lo dicho en el Tlatelolco, vine a morar a San Francisco de México con todas mis escrituras, donde por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas estas mis escrituras, y las torné a enmendar y las dividí por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos y algunos libros por capítulos y párrafos.[...] y los mexicanos añadieron y enmendaron muchas cosas a los doce libros, cuando se iban sacando en blanco, de manera que el primer cedazo por donde mis obras se cirmieron fueron los de Tepepulco; el segundo, los de Tlatelolco; el tercero los de México, y en todos estos escrutinios hubo gramáticos colegiales.⁵

Después de muchas tribulaciones editoriales quedó establecido el texto náhuatl que constituye la columna derecha del *Códice Florentino*, quizás ya con las ilustraciones.

DEL HIPOTEXTO NÁHUATL AL HIPERTEXTO EN ESPAÑOL

La traducción al español de la versión náhuatl o su transposición comenzaron probablemente de manera sistemática después de que hubo sido captado, corregido, y ordenado en libros, capítulos y párrafos el texto indígena. Antes de esto, cuando fray Alonso de Escalona era Provincial, Sahagún había realizado un sumario de todos los libros, el cual se llevaron a España fray Miguel Navarro y fray Gerónimo de Mendieta.

En este tiempo, en el Capítulo siguiente, fue elegido por *custos custodum* para el Capítulo general, el padre fray Miguel Navarro, y por Provincial el padre fray Alonso de Escalona. En este tiempo el autor hizo un sumario de todos los libros y de todos los capítulos de cada libro, y

⁴ *Códice Florentino*. Prólogo al libro II.

⁵ *Ibid.*

los prólogos, donde en brevedad se decía todo lo que se contenía en los libros...⁶

Es posible que una parte de dicho sumario haya sido utilizado posteriormente para la redacción de la versión en español de la *Historia*.

Después de haber sido esparcidos en toda la Provincia los libros regresan a su autor, sin que se hubiera hecho nada durante varios años. Con la llegada del padre fray Rodrigo de Sequera la *Historia* sale de su letargo y recobra vida.

En este tiempo ninguna cosa se hizo en ellos, ni hubo quien (los) favoreciese, para acabarse de traducir en romance, hasta que el padre Comisario general fray Rodrigo de Sequera vino a estas partes y los vio, y se contentó mucho de ellos, y mandó al autor que los tradujese en romance y proveyó de todo lo necesario para que se escribiesen de nuevo, la lengua mexicana en una columna y el romance en la otra, para los enviar a España.⁷

Colegimos de lo anterior que una primera versión en náhuatl a partir de la cual se habían realizado algunas traducciones o transposiciones así como un sumario detallado, precedió el texto en dos columnas y dos lenguas de la versión definitiva.

Una vez cautivado el texto náhuatl en la red grafo-alfabética, y hechas las reorganizaciones, enmiendas y demás correcciones, Sahagún procedió a redactar la versión en castellano correspondiente. El primer elemento que distingue el texto español de su hipotexto náhuatl lo constituye el esquema de comunicación. La versión en español a cargo de Sahagún se dirige al lector cristiano y busca dar cuenta del texto indígena en función de dicho lector potencial.

a) *El esquema de comunicación*⁸

	Contexto	(función referencial)	
Emisor	→ Contacto	(función fática)	→ Receptor (lector)
(función	Mensaje	(función poética)	(función conativa).
emotiva)	Código	(función metalingüística)	

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Cf. Jakobson, *Essais de linguistique générale*.

El emisor lejano sigue siendo de alguna manera el informante indígena pero su mensaje fue interceptado (no propiamente recibido) por Sahagún que lo reformula en función del receptor potencial de su *Historia*. En este contexto, del hipotexto náhuatl al hipertexto español se van a producir distintas “trans-funcionalizaciones”.

La *función emotiva*, cuando existía, se ve modificada o trans-funcionalizada para adecuarse al nuevo receptor. Lo mismo para la función conativa. El texto náhuatl, aún en su exilio gráfico “conmovía” de modo específico a los eventuales receptores. El texto español y todo el aparato paratextual y metatextual que lo envuelve, tiene un tenor conativo radicalmente distinto. Cuando no nulifica la función conativa para simplemente informar, transfuncionaliza la función original en exhortaciones, e imprecaciones metatextuales que tienden a despojar el texto indígena de su funcionalidad.

A nivel del *contexto*, el original náhuatl tiene implícitos referenciales que la versión de Sahagún debe explicitar mediante un discurso perifrástico o un metatexto que ubique al lector cristiano en el contexto cultural precolombino.

El *contacto* que se mantiene con los integrantes eventuales de la comunicación mediante la función fática es de índole muy distinta en las dos versiones. De la oralidad al alfabeto la función fática se perdió o se transfuncionalizó. Del náhuatl al español, al cambiar de receptor potencial, el discurso de Sahagún genera otro tipo de contacto verbal.

El *mensaje* en sí, elemento esencial de la comunicación, cuando no está traducido, está transpuesto, a veces desvirtuado, siempre alterado ya que en el México precolombino los contenidos “hacen cuerpo” con la forma expresiva y por lo tanto no pueden desprenderse de ella.

El *código* cambia radicalmente ya que pasamos de una lengua a otra y, en el caso de las ilustraciones, del náhuatl a la imagen.

b) *Transformaciones estructurales*

En función de estos determinismos y otros más pragmáticos como el tiempo y el dinero disponibles, la ayuda de amanuenses, la censura por parte de superiores eclesiásticos etcétera, el texto español establece relaciones formalmente distintas con la versión indígena. Constituye:

Una traducción libre del hipotexto Libro VI, Adagios, adivinanzas...)

- Una transposición y reestructuración subsecuente del hipotexto tanto a nivel verbal como a nivel conceptual.
- Un resumen en español del hipotexto.
- Un texto sin equivalente en náhuatl.
- Un texto traducido al náhuatl (generalmente paratextual).
- No existe una versión en español correspondiente al texto náhuatl.

En este contexto una pléiade de transformaciones primero intertextuales y luego intratextuales muestran de que manera un mundo “digiere”, discursivamente hablando, a otro: transformaciones cuantitativas (conciación, condensación, expurgación, extensión, expansión, amplificación), transmotivación (motivación, demotivación, transmotivación), transvalorización (valorización, desvalorización, transvalorización), transmodalización, transposición diegética, transfocalización, transpersonalización, transliteración, transfiguración, etcétera.

c) *Transposiciones conceptuales*

En su afán por traducir, resumir o transponer el texto náhuatl contiguo, Sahagún reduce inevitablemente, en términos eidéticos, los contenidos indígenas. En este proceso, el sentido indígena producido por el texto náhuatl, se ve reducido muchas veces a una simple información útil para los fines que persiguen los españoles. Al comparar Huitzilopochtli con Hércules, a Tlazolteotl con Venus, la fauna y la flora mexicana con sus homólogos europeos; al traducir o producir sintagmas perifrásticos que tratan, a veces en vano, de discernir el sentido de un concepto náhuatl, la versión en castellano busca identificar e informar, comprender y explicar.

d) *Comprender y sentir*

Como lo expresa el vocablo náhuatl *mati* el cual significa a su vez “saber y sentir” la cognición indígena precolombina no abstrae el objeto por conocer de la dimensión sensible del sujeto conocedor. El lugar donde se realiza esta fusión cognitiva es el mito.

Si bien el mito, como cualquier cognición trascendental, representa una salida de la totalidad inmanente del mundo, mantiene sin embar-

go una cierta forma de umbicalismo sensible con la dimensión esencial. En el mito no existe la fragmentación conceptual operativa de la reflexión sino que todos los "datos" se ven integrados a una totalidad que los "procesa" en términos diegéticos. El inconsciente colectivo teje progresivamente una envoltura mítico-actancial, una especie de amnios verbal que protege al hombre de los estragos psíquicos que podrían haber causado el hecho de haber "nacido al mundo",⁹ es decir de estar consciente del hecho de existir y de saber que se va a morir.

Este *amnios*¹⁰ verbal "secretado" casi orgánicamente por el inconsciente colectivo tiende a restablecer el equilibrio "bio-lógico" alterado por la irrupción de la conciencia humana en un mundo de la inmanencia regido por una cognición genéticamente heredada (el instinto) que no implicaba todavía una ruptura con el mundo.¹¹

Para que el objeto no se distancie del sujeto en el proceso de aprehensión cognitiva, el sistema simbólico que estructura dicha cognición tenderá a mantener esta fusión cognitiva mediante signos "sensibles". En esto, el discurso indígena se diferencia notablemente del texto en español de Sahagún que busca una comprensión más que una aprehensión sensible de los contenidos. En términos generales, a nivel semiológico, el hipertexto español privilegia el signo lógico mientras que el hipotexto náhuatl, aún en su exilio gráfico, busca todavía conmover mediante la expresividad de sus significantes.

En términos generales el hipertexto español y el hipotexto náhuatl se oponen según polaridades establecidas por Guiraud:¹²

<i>Signo lógico</i>	<i>Signo expresivo (náhuatl)</i>
convencional	natural
arbitrario	motivado
homológico	analógico
objetivo	subjetivo
racional	afectivo
abstracto	concreto
general	singular
transitivo	inmanente
selectivo	total

⁹ Según la expresión del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty.

¹⁰ Comparamos aquí metafóricamente el tejido verbal mítico a la bolsa amniótica que envuelve el feto dentro del vientre materno.

¹¹ "La verdadera muerte de Moctezuma II", en *Revista de la Universidad de México*, México, UNAM, 1988, v. 569.

¹² Cf. Pierre Guiraud. *La semiología*, p. 17.

4. ANÁLISIS COMPARATIVO DE LAS VERSIONES DEL CAPÍTULO 15

El texto “contenido” en el capítulo 15 del libro XII remite a un acto elocutorio por parte de un informante que había tal vez presenciado la salida de Iztapalapa de los españoles cuando emprendían el camino rumbo a Tenochtitlan. Dicho testimonio captado “en vivo” por el recopilador fue consignado gráficamente, y quizás, transcrito varias veces antes de figurar en su forma definitiva en náhuatl, en español y en imágenes en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

En el proceso, el enunciado se despojó inevitablemente de los elementos suprasedgmentales (tono, gestos, timbre, presencia física) que integraban la enunciación. Atravesó varias etapas de transformación gráfica y fue integrado en última instancia por Sahagún al libro XII como capítulo 15 de la *Historia* ya “envuelto” en el paratexto que constituyen los títulos, subtítulos, prólogos y fórmulas introductorias que lo anuncian.

Ahora bien nos podemos preguntar si el discurso del informante fue exclusivamente mnemónico-oral o si se enunció con el apoyo pictográfico de un libro indígena que retuviera en la semiótica de su imagen el texto correspondiente. Sea lo que fuere, el hipertexto que se presenta al lector consta de un texto manuscrito en náhuatl, el cual constituye la transcripción del testimonio del informante, un texto en español que resume lo que contiene la versión náhuatl y una serie de imágenes que ilustran el texto náhuatl en un mismo orden secuencial. Dichas imágenes parecen “brotar” del texto náhuatl pero podrían también derivar de imágenes propiamente indígenas que hubieran captado el acontecimiento.

El informante estuvo quizás presente, un día de 1519 cuando las huestes españolas salían de Iztapalapa para dirigirse a México-Tenochtitlan. La instancia de la elocución del texto tiene lugar en México según lo sugiere la expresión: *...oalcalaqujzque nican Mexico* “...se pusieron en movimiento para entrar aquí a México”.

La estructura global de esta secuencia expresiva oral no es del todo asequible puesto que el texto fue aparentemente decapitado para integrarlo mejor al esquema enciclopédico del manuscrito español. En efecto, pasamos abruptamente del capítulo 14 que trata de lo que pasaba en México a las peripecias de la salida de los españoles en Iztapalapa. La leyenda que encabeza el capítulo busca efectuar la transición a nivel referencial pero degüella verdaderamente el texto en términos formales. De hecho el texto el manuscrito arranca

sobre conjunciones de coordinación y adverbios de tiempo que enlazan oraciones sin sujeto, lo que hace pensar que algo venía antes:

Auh njman ic ic oalolinij, in ie ic oalcalaquizque nican Mexico, njman ie ic mocecenciaoa...

Y luego ya se ponen en movimiento para venir aquí a México, luego ya se arreglan....

El uso repetido de *njman* “luego” en las primeras frases del texto, típico de la lectura de los códices pictográficos que avanzan glossando los grupos glíficos esparcidos sobre la hoja, podría indicar eventualmente que la elocución del texto se realizó con un apoyo pictográfico antes de que la oralidad propia de la narración tomara su vuelo.

Sea lo que fuere el movimiento del texto es claro: un testigo ocular ve pasar delante de él al ejército conquistador que se dirige a México-Tenochtitlan. Enumera sucesivamente todo cuanto pasa delante de él desde la vanguardia hasta los últimos cañones, capturando el momento fugaz dramáticamente vivido en una red expresiva que “reanima” el pasado y permite la anamnesis mediante el resurgimiento sensible que determina el relato.

El informante vio, oyó, tocó, sintió, olió, y buscó restituir en la dimensión expresiva oral, las imágenes, sonoridades y sensaciones que percibió quizás en la realidad.

a) *¿Hubo un códice que apoyara el relato descriptivo?*

“Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura”.¹³

Parece difícil imaginar que un texto tan fluido y expresivo haya brotado de una lectura de imágenes y no de una vivencia propia del informante. Sin embargo la afirmación de Sahagún así como ciertos indicios permiten suponer que el testimonio original se hizo en base a un libro indígena que reproducía pictóricamente el acontecimiento.

¹³ *Códice Florentino*. Prólogo al libro II.

La numeración de los párrafos

Es poco probable que la numeración de los distintos párrafos de este capítulo se haya efectuado en la etapa gráfica de organización y corrección de los textos. Dicha numeración no aporta nada a este nivel y por otra parte, si fuera el caso, se habría conservado el primero de ellos: *Inic ce tlamantli*, probablemente suprimido en el momento de integrar el capítulo dentro de su conjunto gráfico definitivo.

La enumeración ordinal de los grupos podría pertenecer a una instancia oral de enunciación ya que el hecho de numerar las partes tiene un carácter mnemónico y permite no olvidar a ninguno. Sin embargo es muy probable que la numeración corresponda a la percepción sobre un código de grupos de imágenes que se tienen que glosar o leer. En este caso dicha numeración tiene un carácter deíctico en relación con la imagen que se lee.

Los deícticos

Los deícticos son elementos segmentales (palabras) o suprasegmentales (gestos, sonidos, prosodia, etc.) que "indican" o enfatizan la referencia a algo sin siempre evocar nominalmente el referente. El pronombre demostrativo por ejemplo tiene un valor deíctico superior al adjetivo demostrativo. Para que se produzca un deíctico tiene que haber un referente implícito o a la vista.

Encontramos muchos deícticos en el texto considerado lo que nos hace pensar que un referente pictórico generaba esta modalidad discursiva, por ejemplo:

- *Iehoantin in in cavallos* "Ellos +*in*, los caballos". Al deíctico *iehoantin*, "ellos" se añade aquí el morfema demostrativo *in*,¹⁴ intraducible que enfatiza el hecho de indicar. Si *iehoantin* constituye un deíctico que puede surgir de una instancia oral de elocución, *iehoantin in* es muy probablemente un deíctico demostrativo que se refiere a un referente tangible que bien podría estar a la vista: la imagen de un libro de pinturas.

- *no iehoantin in in chichime.*

también ellos los perros...

¹⁴ "In" tiene muchas acepciones gramaticales según su posición en las frase y el contexto en el que se encuentra. ♦

La parataxis que muestra esta expresión en relación con lo que precede así como el deíctico pronominal *iehoan* “ellos”, permite pensar que fue la imagen de los perros en el códice la que hizo “bifurcar” bruscamente la enunciación, de una descripción de inquietos jinetes a la de los caninos, y no una dinámica oral de enunciación.

njman

njman “luego” es un adverbio de transición temporal que aparece frecuentemente en textos de índole oral. Sin embargo en el texto aquí aducido, la frecuencia y la sistematización de su aparición hacen pensar que constituye el paso de una escena a otra en términos espaciales. Por ejemplo, en el primer párrafo, entre la escena que describe a los soldados de infantería que se visten y los caballos, no hay una consecución temporal sino espacial. En este contexto el *njman* expresa la transición de un detalle de la imagen a otro, o de una imagen a otra y no de un momento a otro.

¿Presente gramatical de lectura de la imagen
o presente de descripción oral?

El tiempo predilecto de la diégesis náhuatl es el pretérito. Sin embargo, el presente se usa también a veces en un contexto oral para reactualizar un acontecimiento pretérito y revivirlo en términos sensibles. En este último caso, tiene una función emotiva: el texto se espacializa, se teatraliza, para incluir a los oyentes en esta vivencia “presente”.

En las circunstancias que prevalecieron cuando se recopilaron los textos es poco probable que este uso del presente de narración descriptiva fuera para lograr este efecto. El presente gramatical es probablemente aquí un presente correspondiente a la presencia material y a la temporalidad necesariamente presente de la secuencia pictográfica leída por el informante. Las frases figuraban al pie de la pintura. Al desprenderse posteriormente en el momento de la transcripción el texto de la imagen, si la lectura hubiera sido parcial y si una sintaxis transemiótica hubiese vinculado el verbo y la imagen, el texto transcrito hubiera sufrido la pérdida de su referente pictórico. Aparentemente aquí esto no ocurrió, el texto cubre perfectamente la imagen y la restituye en su totalidad.

Una secuencia actancial en pretérito irrumpe en el presente del texto en una ocasión cuando los arcabuceros penetran dentro del palacio y disparan sus arcabuces. La preterición fugaz de la entrada y de los disparos que irrumpe en la permanencia del presente, expresa de manera impactante la violencia del acontecimiento. Tras esta breve diégesis, paréntesis actancial en la descripción y alejamiento pretérito de la dimensión presente, el informante regresa a su vivencia pictórico-verbal mediante una evocación sinestésica del humo.

El diminuto espacio textual otorgado a la diégesis pretérita y que muestra en este contexto el predominio de la visión sobre la acción, tiende a confirmar que el texto aquí aducido corresponde a la lectura de una imagen.

La visión de los detalles

La evocación de los detalles tiene un valor indicial o informativo cuando se presenta en una circunstancia oral de enunciación. En este contexto se integran a la trama narrativa y pierden en cierta manera, su valor directamente referencial. Encontramos en el texto aquí aducido verdaderas “pinceladas” descriptivas que corresponden a esta noción pero también otras que muestran una alusión directa a un referente preciso, probablemente pictural.

Es el caso del último párrafo el cual describe a los cargadores indígenas con detalles que muestran el escrutinio de la imagen por el informante y la restitución referencial directa que da de ella. La diferencia así señalada entre los que cargan con el *mecapal* en la frente, otros en el pecho, unos que llevan la carga en hangarillas, otros en cestos, etcétera muestra una lectura de la imagen más que una integración indicial de los detalles a la estructura narrativa.

b) *Análisis comparativo de las versiones*

La primera diferencia entre la versión original y el texto de Sahagún está en los tiempos de la narración. En la versión en náhuatl el presente permite *vivir* el momento pretérito con todos sus detalles. Se crea una atmósfera aprehensible en términos sensibles. El texto “pinta” verdaderamente el bullicio de la salida.

En cambio la versión de Sahagún, articulada en la perspectiva gramatical huidiza del pretérito y el copretérito no permite vivir el momento en términos sensibles sino percibirlo, delimitarlo con una

nitidez intelectual que no conmueve. El relato en náhuatl no dice lo que está pasando sino lo que expresa. El texto en español se conforma con decirlo de manera objetiva.

Texto de Sahagún

“Partieron los españoles de Iztapalapan todos aderezados a punto de guerra y en su ordenança por esquadrones”.

Texto en náhuatl

Auh njman ie ic oalolinj in ie ic oalcalaqujzque njcan Mexico; njman ie ic mocecencaoa, moiauchichioa; moolpia, vel qujilpia in iniautlatquj: njman ie iehoantin in in cavallos: njman ie ic motetecpana, mocuecuetilia, movivipana, mocecepantilia.

“Y luego ellos se ponen en marcha para entrar aquí, a México: entonces se preparan, revisten sus armaduras, se ciñen, amarran bien sus atavíos guerreros; luego son sus caballos, que se ponen en orden, en rangos, en filas, en líneas”.

En el planteamiento frástico de Sahagún, el texto no busca recrear el acontecimiento mediante el verbo sino referirlo. El significante no tiene una densidad expresiva propia sino que remite al referente para una mejor inteligencia de los hechos lo que se puede esquematizar de la siguiente forma:

Acción:	partieron de Iztapalapa
Aderezo:	a punto de guerra
Ordenanza	por esquadrones.

Los signos utilizados por Sahagún son objetivos, convencionales y muy generales. No le interesa revivir el acontecimiento sino *referirlo* mediante palabras cuyo significante remite directamente a un significado preciso sin posibilidad de expansión expresiva. El texto en español trasciende el significante hacia un significado sin urdir una trama formal. *Dice lo* que pasó con toda la objetividad y transitividad que le permiten sus exponentes léxicos y morféxicos. El texto náhuatl trata de imitar con recursos lingüísticos las peripecias que conformaron el hecho. Para este efecto las palabras motivadas, analógicas, concretas, afectivas entran en una verdadera efervescencia semiótica para crear un sentido sensible.

En los preparativos para la salida que describe el texto al principio, la versión náhuatl reproduce rítmicamente, gracias a una sucesión de palabras con duplicación silábica y oclusiva glotal (*mocecencaoa* “se preparan”, *moiauchichioa* “revisten sus armaduras”, *moolpia* “se ciñen”), la atmósfera febril que reina en ese momento.

El perfecto orden de los caballos se revela después en la “cuadratura” de cuatro verbos cuya articulación oclusiva en la duplicación silábica, marca los ángulos: *motetecpana* “se ponen en orden”, *mocuecuentilia* “se ponen en rangos”, *mouuiipana* “se ponen en filas”, *mocepantilia* “se ponen en líneas”.



La primera imagen ilustra la etapa de preparación. No existe una composición a nivel pictórico sino que cada parte de la ilustración “traduce” verdaderamente una secuencia del texto náhuatl. Por otra parte, si bien la imagen es de corte renacentista, el uso algo ingenuo de la perspectiva muestra que el pintor es un indígena.

Primer grupo.

2. Texto de Sahagún

“Fueron algunos de a caballo, delante a descubrir si avja alguna celada”.

Texto en náhuatl

Auh nauhteme in cavallos in iacattivitze, in attovitze, in teiacantivitze, in teiacaconotivitze, in te in teiacana; mocuecueptivi, ommocuecueptivi, onteixnamjctivi, havic tlachixtivi, nanacatzlachixtivitze, noviampa onjztivi in cacaltzalan, tlaxtotocativitze, onacotlachixtivi in tlapanco:

Y cuatro caballos vienen primero, adelante vienen, en primera fila, en primera línea, vienen a la cabeza, dirigen: se voltean, se dan la vuelta sin cesar, se ponen frente a la gente, miran en todas direcciones vienen, mirando, volteándose para todos lados, en todas partes, ven entre las casas, todo examinan, ven hacia arriba hacia las terrazas.

A la abstracción de “fueron algunos de a caballo delante” corresponde en el texto náhuatl la reiteración de *-uitze* en cuatro de cinco compuestos verbales que significan “a la punta”.

A la relativa imprecisión de “algunos” corresponde la realidad sensible de “cuatro” (*nauhteme*).

A la intención explícita de “descubrir alguna celada” corresponde en el texto en náhuatl el comportamiento manifiesto, verbalmente expresado, correspondiente a dicha intención. El texto náhuatl reproduce desde afuera lo que *se ve* omitiendo (aun cuando lo sabe) la razón de este comportamiento. Crea verbalmente la impresión de inquietud, desasosiego correspondiente a este comportamiento y expresa implícitamente el estado de ánimo así como la intención de la vanguardia española.

El poner cuatro verbos prácticamente sinónimos y fonéticamente muy cercanos *iacattiuitze*, *attouitze*, *teiacantiuitze*, *teiacaconotiuitze*, para pintar la primera fila de cuatro caballos intenta reproducir verbalmente el piafar impaciente de los equinos antes de que inicien fonéticamente su marcha: *teyacana*.

La índole sintética del idioma náhuatl que articula sobre un radical verbal o sustantivo las modalidades circunstanciales de su uso da un gran dinamismo a la lengua, evita así arrastrar el peso de complementos circunstanciales repartidos en el eje lineal de elocución, y permite una verdadera explosión del sentido con todos sus matices: *nanacaztlachixtiuitze*, por ejemplo, expresa el dinamismo de las miradas furtivas y la inquietud de los soldados españoles. La traducción al español sería: “vienen con prisa, furtivamente, viendo de un lado y de otro”.

La “rapacidad” visual del narrador y el arte con que restituye verbalmente lo que ha sentido en los distintos registros de la percepción humana se encontraban apuntalados, en tiempos prehispánicos, por todo un aparato gestual que ilustraba o completaba lo que se decía. La fuerza, el orden, el dinamismo de los escuadrones españoles se percibía tanto en el contrapunto gestual que acompañaba el relato que en el texto mismo. Podemos imaginar fácilmente la mimesis expresiva de la que brotaba “la cascada” de verbos denotando la inquietud y la sospecha: *mocuecueptiui*, *ommocuecueptiui... hauiç tlachixtiui nanacaztlachixtiuitze, nouiampa onitztiui...* “Se voltean, se dan la vuelta sin cesar.. miran en todas direcciones, vienen mirando volteándose para todos lados, atisban en todas partes...”. La vitalidad del texto se veía muy probablemente reforzada por gestos y miradas inquisitorias que espacializaban el relato. En el curso de su transcripción alfabética esta dimensión mimética del

texto oral se perdió lógicamente, pero su ritmo dinámico se percibe todavía en la frenética sucesión de los vocablos.

Basta con cotejar la versión original náhuatl con el texto paralelo en español de Sahagún para percatarse de la diferencia entre ambas visiones de lo ocurrido y ambas expresiones para describirlo:

3. Texto de Sahagún

“Llevaban también los lebreles delante”.

Texto en náhuatl

no iehoan in chichime in jmjtzcuinoan, iacattivitze, tlatlanecutivitze, neneciuitvitze, nenenciuitvitze;

Y también los perros: sus perros vienen adelante, van oliendo todo, jadean, están sin aliento.

Es factible que el texto correspondiente de Sahagún se derive de la lectura de la ilustración y no del hipotexto náhuatl. La versión original, más que la posición delantera, enfatiza en efecto el olfatear y jadear de los caninos.



La inquietud febril de la vanguardia española no se refleja en la ilustración pero el movimiento de los soldados que se voltean incesantemente se expresa mediante un caballero manifiestamente volteado y mediante las cabezas volteadas de dos caballos pintados de frente, lo que expresa pese a la ingenuidad de su factura, el movimiento. Los dos perros (lebreles) que preceden a los soldados traducen únicamente el sintagma *iacattivitze* “vienen por delante” sin expresar el olfatear diligente y el jadear de los caninos.

Sea como fuere el texto de Sahagún evoca el orden general de las columnas españolas más que la descripción particular de sus integrantes.

4. Texto de Sahagún

No hay texto en español correspondiente.

Texto en náhuatl

yioca icativitz, iacattivitz, icel icativitz in quachpanjtl qujquechpanoa, qujtlatlavitzotivitz, qujmamalacachotivitz, havic qujtlatlaztivitz, mochichicauhtivitz, moquichquetztlivitz, vel mocolotilia, mocoloquetztivitz, mocolonectivitz;

Sólo, irguiéndose, aislado viene el que lleva el estandarte, lo manipula sin cesar, le da la vuelta, lo balancea en todos sentidos, lo hace girar: tiene una postura viril, está muy tieso, se endereza, parece un alacrán.

Este ajeteo de la desconfianza contrasta notablemente con la rigidez del porta-estandarte cuyo “aplomo” se vislumbra en la iteración icónica del término *ihca* “se yergue”. En torno a este verdadero eje, tiesamente vertical como la cola de un alacrán, ondea la bandera española cuyo movimiento se percibe en las imágenes verbales que lo producen: *qujtlatlavitzotivitz*, “*quimamalacachotivitz...*” lo lanza, lo hace girar...”.

5. Texto de Sahagún

No hay texto en español correspondiente.

Texto en náhuatl

qujoaltoqujlltivi tepuzmaquaveque, pepetlauhtivitz, in intepuzmaquauh, pepepcilacativitz, qujquechpanoa, qujquechpanotivitz, inchichimal, quauhchimalli, eoachimalli.

Lo siguen los que llevan espadas, lucen sus espadas, deslumbran. Vienen cargando en el hombro sus escudos, sus escudos de madera, sus escudos de piel.

Después de una “jadeante” descripción de los perros, de una “mareadora” visión del porta-estandarte, de una imagen cegadora de las espadas desenvainadas y de los escudos, el narrador procede a describir a los caballeros en sus monturas.



Tanto en la segunda como en la tercera ilustración los pliegues expresan el vaivén del estandarte. En la tercera se traduce además la posición aislada y adelantada del portaestandarte así como lo tieso de su postura erguida. Según el texto, les siguen los portadores de espadas los cuales o no fueron objeto de una ilustración, o aparecen aquí provistos de lanzas y no de espadas. En cambio los escudos de cuero se perciben claramente. El fondo, como en las imágenes anteriores, es un paisaje neutro, típico de la pintura renacentista que permite a la “traducción” pictórica del texto náhuatl

plasmarse. Es interesante observar que se traducen acciones y descripciones y no el lugar. Las casas, el palacio más adelante, no aparecen en la imagen.

Segundo grupo.

6. Texto de Sahagún

No hay texto en español correspondiente.

Texto en náhuatl

Injc vntlamantivitze, injc vmpantivitze cavallos temamativitze, imjichcavipil, imeeoachimal intetepuztopil, yoan intetepuzmaquauh inquezpa pipilcativitz in cavallosme, cocoiolloque, coioloque, coiollotivitze iuhqujn xaxamaca in coiulli, tlaxamacan coiulli in cavallosti; in mamaça pipitzca, tlapipitzca; cenca mjtonja, iuhqujn atl intechpa temo: auh in intepopuçoqujlló chachapaca tlalpan, iuhqujn amulli chachapanj; auh injc nenemj cenca tlatiticujtza, tlatetecujtza: tlacocomotza, iuhqujn tlatemotla, njman cocoiomj, cocomolivi in tlalli in vncan qujquetza imjcxí, yioca momamana in vncan qujquequetztivi in mjcxí, in inma.

En segunda fila vienen los caballos cargando a los hombres. Sus chalecos de algodón, sus escudos de piel, sus lanzas suspendidas al cuello de los caballos. Traen todos campanitas, llevan campanitas, vienen con sus campanitas, las campanas parecen quebrarse, suenan. Los caballos, los venados braman, relinchan, sudan enormemente, de ellos cae como agua, su baba corre a la tierra, es como agua de jabón que gotea. Al avanzar hacen un gran tronido, un gran ruido, trepidan, como si lanzaran piedras. Luego se agujera, se abre la tierra donde clavan sus pies, se ve distintamente donde hincan sus pies, sus manos”.

Al ámbito visual sucede el registro sonoro, y la frase entera parece un rumor de campanillas.

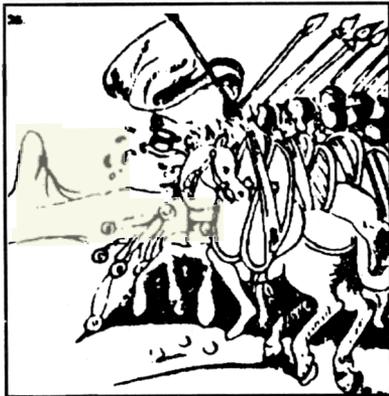
cocoiolloque, coioleque, coiollotiuitze, iuhqujn xaxamaca in coiolli, tlaxamaca in coiolli.

“Todos y cada uno, tienen campanas, llevan campanas, vienen repicando como si se quebraran las campanas, las campanas suenan”.

El sudor y la espuma de los caballos, así como el trepidante ruido de sus cascos, se queda grabado en la memoria del narrador de manera indeleble, en imágenes y en palabras inolvidables, mientras que el suelo mexicano resiente como una herida la presencia extranjera.

Cocomoliui in tlalli in uncan quiquetza imjexi

“La tierra se abre donde clavan sus pies”.



Las imágenes siguientes representan el segundo grupo de caballeros. Ilustran esencialmente la secuencia verbal referente a las campanitas que llevan los caballos sin dejar de evocar los escudos de madera y de cuero. El relinchar de los caballos y el sudor que cae de sus flancos está magistralmente traducido en la segunda imagen mediante los signos típicamente indígenas que son las volutas y el glifo correspondiente al agua. El piafar de los equinos se ve también expresado de manera dinámica. Resulta interesante observar que faltan las campanitas en la parte trasera del caballo de la segunda imagen. Quizás esté inacabada, pero lo más probable es que la imagen siendo una traducción pictórica del texto náhuatl, sigue su secuencia: cuando ya no se habla de las campanas no es necesario volverlas a pintar sobre el caballo.

Tercer grupo.

7 Texto de Sahagún

No hay texto en español correspondiente.

Texto náhuatl

Inqu epantin tepuztlavitoleque, tepuztlavitoloanj inmac omotivitz in tepuztlavitolli, tlaiecotivitz, tlatlaiecotivitz, qujixcatzitzivitz. Auh in cequjntin qujquechpanoa, qujquechpanotivitz in tepuztlavitolli: auh in inmjon iniomotlan pipilcatiuh, inciacacpa qujqujziuh, vel tetentiuh, cahcacatzcatiuh in mjtl, in tepuzmjtl, imjichcavipil, intlanquac ahacitiuh, vel titilaoac, vellatepizçotl, ixachi titilacpopul, iuhqujn tepetlatl: auh in intzontecon ic qujmjlvi çan no ie in jhcavipilli, yoan inquequetzal imjcpac conququetzivi, xexeliuhtiuh, momoiaotiuh.

En tercer lugar, vienen los ballesteros, los que disparan los arcos de hierro. En sus manos están las ballestas: van ensayando, van probando, van apuntando. Otros, sobre el hombro, van portando y llevando su ballesta. Y el carcaj del lado pende, bajo sus hombros va colgando. Lleno y repleto va de flechas; con flechas de hierro va lleno. Ellos, su chaleco de algodón, hasta la rodilla les llega: gruesos y fuertes, bien densos como de tepetate. Y en su cabeza vienen portando, también un casco con algodón. Y en la cima han colocado plumas de quetzal que se dividen y caen de un lado y de otro.

La descripción de los ballesteros consta de tres fases dentro de un mismo párrafo que corresponden probablemente a una orden de percepción visual. Primero se evoca al hombre mediante dos sustantivos, uno en plural: *tepuztlavitoleque*, literalmente “los poseedores de ballestas”. El segundo en singular, formado sobre un verbo *tepuztlavitoloa* “disparar con ballesta”. *Tepuztlavitoloani* sería entonces literalmente “el disparador de ballesta” cuyo sentido sería el mismo que el primero pero con un matiz distinto.

La duplicación del sustantivo corresponde a la dinámica descriptiva de los antiguos mexicanos, sin embargo el hecho de que el segundo término se encuentra en una relación distáctica con el primero (plural / singular) puede hacer pensar que no se trata en este caso de una duplicación expresiva sino metalingüística: el informante busca precisar su idea para dirimir cualquier ambigüedad.

El arma mortífera presente en el lexema representante de los individuos (*tepuztlavitoleque*) se desprende de él en la oración siguiente

para volverse el sujeto de un verbo circunstanciado: “en sus manos se agitan las ballestas”. Sigue la actividad febril de los ballesteros que blandecen el arma, fingen disparar, apuntan, sin detenerse en su avance como lo expresa el término *uitze*.

Algunos ballesteros tienen el arma al cuello y en su flanco cuelgan los carcajes repletos de flechas. Cuatro verbos con sufijos direccionales “pintan” el ominoso movimiento potencial de los dardos allí guardados: *pipilcatiuh*, *qujquztiuh*, *tetentiuh*, *cahcacatzcatiuh*.

De las armas, la mirada del informante se desliza hasta los chalecos protectores *ichcahuiopil* descritos en términos táctiles: “esposos, duros, densos, como tepetate”.

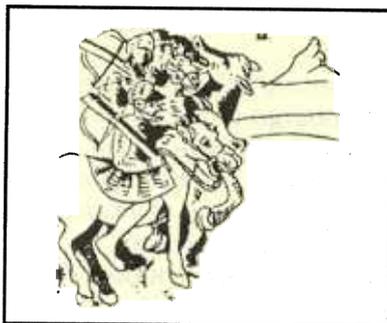
Las plumas de la cabeza a su vez se yerguen y dividen mediante tres verbos con duplicación del radical y sufijo direccional.



La primera imagen de las tres que ilustran este párrafo muestra los ballesteros portando y apuntando sus ballestas conforme al esquema verbal.



La segunda ilustra el cargar de las ballestas sobre el hombro y muestra los carcajes llenos de flechas siguiendo asimismo el texto verbal.



La tercera rectifica las dos primeras y pinta los chalecos protectores (*ichcahuiopil*) así como las plumas sobre las cabezas. Ya no tienen el carcaj y las flechas. La secuencia pictórica muestra claramente la labor del pintor y su traducción pictórica progresiva en función de dicha lectura. En efecto, como en el caso de los carcajes y de las flechas que no aparecen en la primera imagen y desaparecen en la tercera, los chalecos y las plumas se pintan únicamente cuando el texto náhuatl hace alusión a ellos.

La secuencia verbal es lógicamente lineal y la descripción de las escenas y de los personajes tienen que adoptar un orden de sucesión. En cambio si la ilustración obedeciera a una semiótica de la imagen debería tener todos los componentes en la misma representación. El hecho de que se añadan o se modifiquen por partes, muestran que las ilustraciones siguen el orden verbal de la versión en náhuatl.

En este caso en vez de una sola ilustración que contuviera los distintos elementos enunciados en náhuatl, el pintor realizó tres imágenes e hizo aparecer y desaparecer los elementos como en el texto.

Cuarto grupo.

8 Texto de Sahagún

No hay texto en español correspondiente.

Texto en náhuatl

Injc nappantin çan no iehoantin in cavallotin, çan ie no iuhquj in innechichioal in juh omjto.

El cuarto grupo es también de hombres de a caballo. Es semejante su atavío a los que arriba ya se dijo.

El párrafo correspondiente al cuarto grupo de jinetes españoles remite a otro ya considerado si nos atenemos al texto. Es probable que la versión original en náhuatl lo describiera detalladamente de la misma manera que los otros, y que una corrección subsecuente lo haya hecho desaparecer sustituyéndolo por un paratexto de corte español.

La decisión de no consignar la descripción del cuarto grupo quizá por su parecido con un párrafo anterior podría haberse tomado en el momento mismo de la transcripción pero es dudoso. En efecto, la repetición, la reiteración y todo tipo de acumulación son partes constitutivas del discurso náhuatl. La lógica española, en cambio, suprime lo que se reitera en aras de una inteligencia del hecho, y remite, como en este caso, en un párrafo anterior mediante un paratexto: *in iuh omjto* "como ya se dijo".

Quinto grupo:

9 Texto de Sahagún

No hay texto en español correspondiente.

Texto en náhuatl

Injc macujllamanili iehoantin in matlequjqujceque, in matlequjqujçoanj, qujquequechpanoa in matlequjqujztli; cequjntin qujtecativitze. Auh in jquac in ocalaqujco in vei tecpan, in tlatocan; qujtlazque, qujtlatlazque in matlequjqujztli, ie oncuecueponj, ie oncuecuepoca, xixitica, tlatlatzinj, oaoalaca, poctli moteca, poctli moteteca, poctica tlaioa in poctli centlalli momana centlalli moteca: injc xoqujiac teixivinti, teiolmoiauh:

El quinto grupo es de los arcabuceros. Los que disparan los arcabuces. Llevan al hombro el arcabuz, algunos apuntan adelante.

Cuando ya entraron en el gran palacio, en el lugar de gobierno, dispararon, dispararon varias veces los arcabuces. Retumban, se abren, echan chispas, hacen estruendo, y el humo se extiende, se difunde: el humo se extiende, anochece (por) el humo. El humo se esparce, el humo se ensancha, apesta, entra a la cabeza, a todos marea.

Como para el tercer grupo, los arcabuceros se evocan mediante un término cuantitativo *matlequjqujceque* “los poseedores de balles-tas” y otro cualitativo *matlequjqujçoanj* “el que dispara con arcabuz” con la misma distaxis: plural / singular.

Observamos en este párrafo un cambio brusco en el tiempo de la narración, del presente de la descripción a un pretérito de acción.

Auh in jquac in ocalaqujco in vei tecpan, in tlatocan; qujtlazque, qujtlatlazque in matlequjqujztli...

Y cuando vinieron a entrar en el gran palacio, en el lugar de gobierno, dispararon, dispararon varias veces los arcabuces.

El pretérito de acción irrumpe en el presente de narración como los arcabuceros en el palacio. Después de este “avance” diegético a cargo del pretérito, la descripción de lo que está ocurriendo continúa con una serie de verbos en tiempo presente que movilizan los cinco sentidos y reviven la escena de manera sinestésica: el “florecimiento ígneo¹⁵ de *cueponi* y *cuepopoca* el trueno ensordecedor de *tlatlazini*, de

¹⁵ Los antiguos mexicanos no conocían las armas de fuego antes de la llegada de los españoles y por lo tanto no tenían un término que correspondiera al disparo. Utilizaron el

oaoalaca. La difusión del humo en la oración: *poctli moteca, poctli moteca, poctica, tlaioa in poctli ...*, por fin el hedor verbal de *xoqujiac*".

Los dos últimos vocablos son verbos en pretérito que reinstauran la continuidad actancial: los indígenas se desmayan como resultado de los disparos de arcabuces.



El paisaje neutro desaparece en la siguiente para dar cabida pictórica al palacio, parte del esquema narrativo del texto náhuatl. Vemos a unos soldados que llevan su arcabuz en el hombro, otros que lo blandecen por delante, y otros por fin que disparan. La disparidad icónica corresponde una vez más a la traducción "literal" que realiza la imagen del texto náhuatl. En vez de producir tres imágenes, el *tlahecuilo* prefiere reunir las modalidades actanciales del texto en una sola en este caso, afectando asimismo

la unidad de la imagen en términos de composición.

Al final:

Sahagún reconoció a Cortés en la retaguardia y lo evoca nominalmente mientras que el texto náhuatl se limita a identificar un jefe de guerra: *Tlacatecatl*

Texto de Sahagún

"Yva en la retaguardia don Hernando Cortés con otros muchos españoles todos armados y en su ordenança"

Texto en náhuatl

auh ça tlatzacutiuh, tetzinpachotiuh in iautachcauh in ma iuhquj tlacateccatl momati in iautlatoanj, in iautecanj, cololhujtivi, qujtepevitivi, qujtzcactitivi, qujtlatmatilitivi, qujtzatzacutivi in jtiacaoan, in itlavicecaoan, in jmananqujilloan, in ma iuhquj quaquachictin, in ma iuhquj otomj in jchicavilloan, in jnechicaoalhoan, in jnetlaquechilhoan, in jtlaxilloan altepetl, in jiolloan, in jtelzonoan:

verbo *cueponi*, literalmente "florecer" (hablando de una planta) estableciendo una analogía visual entre la apertura de una flor y la expansión del fuego cuando sale del arcabuz.

Y viene al final, como cerrando la marcha, su capitán, que es algo así como un *tlacatécatl*.

Es diestro el jefe de guerra, el capitán. Vienen rodeándolo, vienen cercándolo, se aprietan en torno de él, sus capitanes, sus guerreros, sus asistentes.

Son como *quaquachictin*, *u otomíes del pueblo*. Éstos son sus hombres fuertes de Cortés, los ayudantes que lo sostienen, los que hacen la fuerza de su mando: que son el centro de la sociedad.

Así como los españoles identifican y asimilan el *otro* a lo que conocen en el marco de sus valores propios, los indígenas “pintan” a Cortés (sin nunca nombrarlo) y a sus seguidores en términos que se aplican a los jefes militares nativos: *tlacatecatl*, *quaquachictin*, *otomj*.

Con el sufijo *-tiuh*, los verbos *tlatzacua* y *tezinpachoa* expresan el avance inexorable de los españoles movido por su “jefe de guerra”: *iautachcauh* verbalmente encarnado en cuatro sinónimos.

Un sentimiento de “montón” y de bullicio surge de la intrincada acumulación de verbos y sustantivos que describen a los jefes que rodean Cortés y su movimiento incesante.

Cololhujtivi entrañan los radicales *colotl* “alacrán”, y *olhuia* el cual denota el movimiento *ollin* pero también la idea de “bola” en el sentido más prosaico de la palabra mientras que el omnipresente *tivui* mantiene el discurso en movimiento.

En *qujtepevitivi* literalmente “hacen una montaña en torno a el”, la idea de protección es inconfundible. En *qujtzcactitivi*, *cactli*” la sandalia de obsidiana está presente y expresa como *qujtlamatilitivi* “le obedecen”, la subordinación de los soldados de alto rango.

La forma posesiva en la que se enumera a los que lo rodean permite articular dicha enumeración en torno a un eje: Cortés, gramaticalmente expresado mediante el adjetivo posesivo *-i*, y subraya asimismo la subordinación funcional de los guerreros españoles a su jefe:

itlavicecaoan, “sus pilares”

jtlaxilloan, “sus flancos”

jolloan, “sus corazones”

jchicavilloan, “sus (hombres) fuertes”

inechicaoalhoan, “sus (hombres) intrépidos”

De Cortés, la enumeración posesiva se desliza insensiblemente hacia el eje del pueblo: y el posesivo *-i* de la enumeración siguiente se refiere al *altepetl*, a la nación.

jnetlaquechilhoan, “sus pilares”

jtlaxilloan, “sus flancos”
jilloan, “sus corazones”
jtezonoan, “sus fundaciones”

Mediante esta “gravedad” posesiva, la constelación de los jefes de guerra españoles conforma el mundo del invasor en torno a su eje: Cortés y lo que representa en este momento, la nación española.



La imagen se divide aquí en dos partes. Se expresa primero la idea del jefe de guerra en la retaguardia mediante el caballero (Cortés) que sigue a los arcabuceros. Luego vemos al mismo caballero rodeado de sus capitanes. Al final se puede observar a los guerreros indígenas aliados.

Los guerreros nativo:

Texto de Sahagún

“Yvan muchos indios de guerra. Con todas sus armas muchos tlaxcaltecas y vexotzincas”.

Texto en náhuatl

njman ie ixqujch in aoatepeoa, in tlateputzcatl, in tlaxcaltecatl, tliuhqujtepecatl, in vexotzincatl: tlatoqujlitvitze moiauchichiuhitvitze imjichcavipil, inchichimal, intlatlavitol, inmjmjcon tetentiuh, cacacatzcatiuh in totomjtl, cequj chichiqujlli, cequj tihpontli, cequj itzmjtl momamantivi, motenvitectivi, motenpapavitivi, tocujleuhtivi, tlatlanqujqjztivi, moquacuecuetotivi.

Luego los moradores de los pueblos detrás de las montañas: los de *Tlaxcala*, los de *Tliluhquitepec*, el de *Huexotzinco*, los vienen acompañando, vienen ataviados como guerreros, con sus chalecos de algodón, con sus escudos, con sus arcos, con sus carcajes, van bien llenos. Sus dardos están hinchiendo los carcajes algunos con púas, algunas tienen puntas de madera, otros son chatos y algunos tienen punta de obsidiana. Van avanzando en hileras, van dando gritos de guerra con el golpear de sus labios, van haciendo gran algarabía. Se revuelven como gusanos, van silbando, van agitando sus cabezas.

Sahagún no sigue la secuencia del texto náhuatl ni la de las ilustraciones en su breve descripción de los que vienen con Cortés. Evoca primero al bagaje y a la artillería y luego a los “indios de guerra”. Alteramos aquí este orden para efectuar la comparación con el texto náhuatl correspondiente.

La descripción en castellano de los guerreros es muy pobre si la comparamos con la versión en náhuatl. El interés de Sahagún es visiblemente de índole informativa y no expresiva.

A la “ordenanza” española sucede el bullicio ecléctico de los nativos, ordenado sin embargo en el relato de lo general a lo particular: “los que viven detrás de las montañas”, las naciones indígenas, los atavíos, las armas, y una descripción detallada de los tipos de flechas cuya variedad se expresa mediante la repetición de *cequintim* “algunos”. Después de describir lo que son, el informante expresa lo que hacen los aliados nativos de los españoles. La rápida sucesión de los sintagmas verbales construidos sobre el eje de progresión *tivui* así como su sentido crean una sensación de alboroto, de animación, que difiere notablemente de la agitación inquieta de los españoles.



Vienen después los guerreros tlaxcaltecas y huexotzincas ataviados para la guerra, con los escudos, los arcos y las flechas puestos en detallada evidencia. Los gritos, los silbidos y las contorsiones no se ven expresados sin embargo en la imagen. El *tlahcuilo* toma aquí una cierta distancia con el párrafo que ilustra al reproducir a los jinetes españoles de la columna y ubicar a los indígenas dentro de este conjunto.

Los cargadores nativos

Texto de Sahagún

“Tras ellos yva el vagaxe’

Texto en náhuatl

Auh in cequjntin tlamama, itacamama, cequjntin tlaixquamama, cequjntin tlaelpamama, cequjntin tlacacaxvia, cequjntin tlaocalhuja, cequjntin tlatompiavia,

Y algunos van cargados de fardos: cargan los fardos de su comida; algunos cargan con *mecapales*; algunos lo llevan atados al pecho. Algunos los llevan en *hangarillas*, algunos los llevan en *huacales*, algunos los llevan en cestos de palma.

Con decir “tras ellos yva el bagaje” Sahagún habla de las cosas y no de los hombres que retuvieron la atención del informante indígena. Lo mismo para las pesadas armas de fuego arrastradas a duras penas por los nativos que se evocan mediante la abstracción conceptual “artille” (artillería).

El verbo (*tla*)*mama*, “cargar” reiterado a lo largo del párrafo náhuatl hace sentir el peso de la carga así como el sufijo verbal - *tivi* expresaba el movimiento en otro contexto. Aquí también la repetición anafórica de *cequjntin* “algunos” refuerza el sentimiento de variedad en las actividades de los cargadores.



Vemos en esta imagen a los cargadores “tras ellos” unos con el *mecapal* en la frente, otros en el pecho conforme lo que dice el texto. La imagen restituye el *cacaxtli* “hangarilla”, el bulto, el huacal, y el *tompiall* “cesto de palma”.

Texto de Sahagún

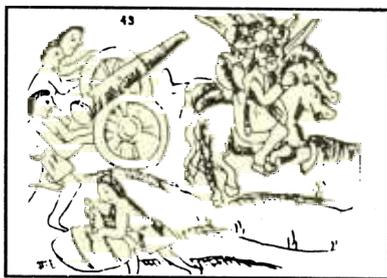
“Y la artille en sus carretones’

Texto en Náhuatl

cequjntin tlaqujmjlhuja, manozo tlaqujmjlmamama, cequjntin qujvilana in vevei, in totemaoac tlequjqjztlī, quauhmalacac oonotuh, qujcatztvitze

Algunos los llevan en líos atados a la espalda; algunos arrastran los grandes, los gruesos cañones, que en las ruedas de palo van rodando. Vienen haciendo gran gritería.

La duplicación del radical de los adjetivos yuxtapuestos que caracterizan a los cañones: *vevei*, “grande” y *totemaoac* “grueso” o “voluminoso”, añade un peso formal al significado de las palabras.



La última ilustración muestra a los indígenas empujando y no jalando (*quiuilana*) como lo dice el texto, un cañón. No se expresan aquí los gritos que acompañan su esfuerzo.

TEXTO, METATEXTO Y PARATEXTO EN LA VERSIÓN DE SAHAGÚN

Descripción de lo vivido, la versión original en náhuatl de la salida de los españoles de Itztapalapa termina con los últimos cañones que pasan y no intenta ubicar el capítulo en el microcontexto narrativo del avance español hacia México. El informante expresó verbalmente lo que había visto pasar un día delante de él, probablemente a partir de las imágenes de un códice, y este punto de vista fijo de la enunciación no contemplaba la integración del relato a una totalidad documental.¹⁶

En cambio Sahagún, si bien apreció el valor formal del testimonio, prefirió no detener el avance narrativo del libro XII como lo muestra su transposición del original al castellano. Ya comparamos el texto de Sahagún (hipertexto) con el hipotexto náhuatl y apreciamos la distancia perspectiva del pensamiento español en relación con la versión náhuatl, y más generalmente con lo ocurrido. A dife-

¹⁶ Existe también la posibilidad de que el texto náhuatl haya sido truncado por razones de espacio o de composición gráfica.

rencia del texto náhuatl el texto de Sahagún reintegra el capítulo a la continuidad actancial mediante un metatexto:

“Desta manera ordenados entraron a México’

Después de haber descrito de manera muy sucinta el avance de la columna española (texto), Sahagún toma un punto de vista más distante para enlazar lógicamente este capítulo con el que sigue (metatexto). Por fin se refiere directamente en la versión en náhuatl mediante un paratexto que describe su contenido:

En todo lo restante desde (*sic*) capítulo, no se dize otra cosa, sino el orden que llevaron los españoles: y los yndios amjgos quando entraron en mexico.

En este capítulo como en muchos otros, el punto de vista de Sahagún en su versión castellana varía. Zurce frecuentemente el desgarrar entre los textos en náhuatl para establecer la continuidad de la obra mediante un metatexto que trasciende la dimensión textual del documento pero que permanece sin embargo en sus cauces narrativos.

Otras veces el *metatexto* desborda dichos cauces y se vuelve un verdadero *paratexto* al considerar de manera específica la presentación de los capítulos y la índole de sus contenidos y no la historia en sí.

CONCLUSIÓN

Integrado al orden secuencial de los capítulos del libro XII, el capítulo 15 constituye un colchón descriptivo entre los relatos contenidos entre los capítulos 14 y 16. En estos últimos prevalece la diégesis y el tiempo gramatical es el pretérito. Es sin duda un criterio temático el que incitó a Sahagún a integrar un texto transcrito anteriormente, probablemente cuando recopilaba testimonios de la conquista, a la secuencia correspondiente al avance de los españoles hacia México. El texto en náhuatl ilustra de manera impactante este avance aún cuando es, en términos narrativos, algo heterogéneo en relación con lo que precede y lo que sigue.

Es quizás esta heterogeneidad la que incitó a Sahagún a resumir y a referir y no traducir el texto náhuatl. Además de la dificultad que representaba la traducción de un texto expresivamente tan rico, este hubiera interrumpido la progresión lógica de los capítulos y desviado la atención del lector.

La intención de Sahagún en la parte redactada por él en castellano, es establecer una “relación” de lo que figura en la parte original náhuatl. Si bien existe un vínculo referencial con el texto náhuatl en cada folio, el eje de progresión del texto español es relativamente autónomo. En este caso, Sahagún no quiere alterar el avance narrativo de los españoles hacia México con la traducción de un testimonio dentro del contexto pero fuera de la estructura prevista para la versión en español.

Aún cuando se ordena lógicamente en libros, capítulos y párrafos, la parte en náhuatl representa una *Summa*, con textos de diversa índole. En cambio, la versión de Sahagún busca en general reducir esta disparidad textual y establece una *relación*, con toda la distancia perspectiva que esto implica.

Las ilustraciones de la obra nada deben a las pinturas del códice que autenticó la declaración del informante. Como lo observamos más que ilustrar, “traducen” detalladamente los párrafos del texto náhuatl. Es posible que Sahagún se haya inspirado parcialmente en ellas para redactar su resumen.

Las imágenes que ilustran el relato resultan pobres en relación con lo “pictórico” del texto náhuatl. Se percibe más el acontecimiento mediante las pinceladas verbales del informante que por las ilustraciones del libro. El movimiento febril e inquieto, el colorido y el dramatismo de las escenas que el texto expresa no aparecen en las imágenes.

En términos generales el resumen de Sahagún y el texto náhuatl representan, cada uno, su cultura. A la necesidad de revivir los acontecimientos en su particularidad concreta mediante un texto, en una *implicación* sensible sin perspectiva, el español opone la explicación lógica y naturalmente distante de los contenidos. Mientras que el narrador indígena busca revivir el momento a través de un texto que intenta prácticamente sustituirse a la realidad, el texto español no se interesa más que a los hechos objetivos mediante un lenguaje tan distante como transparente.

La expresión oral de los pueblos nahuas prehispánicos tuvo sin duda alguna un gran valor estético. Reacia en desaparecer después de haber entregado su significado, la palabra buscaba vivir eternamente en su forma. El *decir* no moría en lo *dicho*, ni el *sentir* en lo *comprendido*.

BIBLIOGRAFÍA

- Códice Florentino*, Facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979. (Testimonios de los informantes de Sahagún).
- GENETTE Gérard, *Palimpsestes*, Paris, Editions du Seuil, 1982.
- GUIRAUD, Pierre, *La semiología*, México, Siglo XXI, 1997.
- JAKOBSON, Roman, *Essais de linguistique générale*, París, Editions de Minuit, 1963.
- JOHANSSON K. Patrick, *Voces distantes de los aztecas*, México, Fernández Editores, 1994.
- “La verdadera muerte de Moctezuma II”, en *Revista de la Universidad de México*, México, UNAM, Junio de 1998, vol. 569.

CO-OCCURRENCES '2-UPLES' DANS LE TEXTE NÁHUATL DU CODEX DE FLORENCE

MARC EISINGER

Object

L'étude suivante se propose de présenter l'ensemble des "2-uples", significatifs du *Codex de Florence*, triés par ordre de fréquence décroissante. A cette fin, j'ai utilisé un programme mis au point par l'ECAM (European Center for Applied Mathematics) d'IBM France qui permet de repérer ces couples, triplets et quadruplés.¹

Toutefois, le lancinant problème de l'orthographe cahotique de *Codex de Florence* s'est encore posé. J'ai donc utilisé le texte informatique dont je dispose et auquel j'ai appliqué les transformations suivantes que j'ai discuté par ailleurs:

-
1. $J \rightarrow I$,
 2. $Y \rightarrow I$,
 3. $S \rightarrow X$,
 4. Suppression des H sauf CH , PH ou H final,
 5. $\bar{v} \rightarrow vN$ sauf $\bar{v}N$ ($v =$ voyelle),
 6. $\tilde{Q} \rightarrow QUA$
 7. M final $\rightarrow N$,
 8. $NP \rightarrow MP$,
 9. $\zeta e \rightarrow Ce$,
 10. $\zeta i \rightarrow Ci$,
 11. $QZ \rightarrow QUE$,
 12. Q' et $\tilde{Q} \rightarrow QUI$,
 13. $\bar{U} \rightarrow O$ sauf dans QU , UI UE , UH .

Figure 1. Transformations orthographe réelle \rightarrow orthographe canonique

¹ Je tiens à remercier vivement Pierre Parisot de l'ECAM dont la compétence et la patience semblent sans limites.

D'autre part, j'ai exclu du texte exploré tous les signes de ponctuation et un ensemble de mots que je qualifie de "vides" et dont voici la liste:

a	can	ioan	nepapan
ac	çan	ipampa	nic
aca	cana	ipan	nican
acan	canin	içc	nima
achi	çanio	iquac	nimân
achto	cap ⁰	itech	niman
achtopa	capitulo	itechpa	no
aço	catca	itla	noço
aiac	catepan	itlan	nouian
aiamo	çatepan	itoca	oc
aic	cenca	iuh	ompa
aiocmo	cequi	iui	on
amo	cequin	iuian	onca
amono	cequintin	iuin	oncan
an	cuel	iuqui	parrapho
anca	cuix	iuquin	qualli
ano	eeoantin	ixquich	quen
anoço	i	ixquixh	quenami
anoce	i'	ixquichtin	quenin
anoco	ic	izcatqui	quenman
aoc	icoac	ma	quin
aocmo	ie	macaçomo	tapan
aqan	ieatl	macamo	tl
aquen	ieeoatl	manoço	tla
aquí	ieica	miec	tle
aquin	ieoantin	mitoa	tlei
aquique	ieoatl	motoaia	tlein
at	ieoatl	moch	ueca
atle	ieuatl	mochi	uei
auh	in	mochintin	ueiac
axcan	ini	much	uel
ca	inic	muchi	ueli
ça	inin	muchintin	uh
çaço	itech	ne	umpa
çam	itechpa	nel	unca
campa	intla	nepantla	uncan
			uncân
			uncn

A titre d'exemple voici le premier chapitre du livre 1

Jninc ce capitulo yntechpa tlatoa, yn oc cenca tlapanauja teteuh: yn qujnmoteutiaia, yoan yn qujntlamanjliaia, yn ie uecauh. Vitzilubochtli; çan maceoalli, çan tlacatl catca: naoalli, tetzaujtl, atlacacemelle, teixcuepanj: qujiocoianj in iaioiutl, iaotecanj, iaotlatoanj: ca itechpa mjtoaia, tepan qujtlaça yn xiuhcoatl, in mamalhoaztli, q. n. iaioiutl, teuatl, tlachinolli. Auh yn jquac ilhujqujxtiloia, malmjcoiaia, tlaaltilmjcoiaia: tealtiaia, yn pochteca. Auh ynjc muchichioaia: xiuhtotonacoche catca, xiuhcoanaoale, xiuhtlalpile, matacaxe, tzitzile, oiuoalle.

et voici ce même texte une fois appliquées les transformations orthographiques et les exclusions:

ce tlatoa tlapanauia teteuh quinmoteotiaia quintlamaniliaia uecauh uitzilobochtli maceoalli tlacatl naoalli tetzaujtl atlacacemelle teixcuepani quiiocoiani iaioiutl iaotecani iaotlatoani qujtlaça xiucoatl mamaloaztli q n iaioiutl teuatl tlachinolli iluiquixtiloia malmicoaia tlaaltilmicoaia tealtiaia pochteca mochichioaia xiutotonacoche xiuocoanaoale xiutlalpile matacaxe tzitzile oiooalle.

C'est donc sur ces textes transformés que j'ai utilisé le programme de l'ECAM.

La présentation est la suivante:

xx aaaaa: LL-PP, LL-PP (n), LL-PP

où

xx est la fréquence,

aaaaa....., la séquence de mots,

LL, le numéro du livre en chiffre romains (de I à XII)

PP, le numéré de la page dans le livre, en chiffres arabes.

Si sur une page, il y a plus d'une occurrence de la séquence de mots, le nombre d'occurrences est noté entre parenthèses: (*n*).

Rappelons que les références Livre/Page sont celles de l'édition du *Codex de Florence* par Charles E. Dibble et Arthur J. Anderson.

2-UPLES

LA LISTE CI-DESSOUS DONNE LA LISTE DES COUPLES PAR ORDRE NUMÉRIQUE DÉCROISSANT, JUSQU'À LA FRÉQUENCE 4

- 165 *thoque naoaque*, I-24, I-25(3), I-26, III-51, III-52, III-53, III-61, III-62, III-63, IV-23, IV-62, IV-63, V-184, VI-31, VI-32(4), VI-33(2), VI-34(3), VI-36, VI-47(2), VI-48, VI-49, VI-50(4), VI-51(2), VI-52, VI-57(3), VI-61(2), VI-62, VI-64(2), VI-67(2), VI-72, VI-73(2), VI-74(2), VI-76, VI-79, VI-84(3), VI-85(2), VI-87(2), VI-88(2), VI-90, VI-91, VI-93, VI-95, VI-102, VI-103(2), VI-105, VI-106, VI-107(2), VI-108, VI-109(2), VI-110, VI-113(2), VI-114(2), VI-116(2), VI-121, VI-130, VI-135(2), VI-136(2), VI-137(2), VI-138(3), VI-141, VI-142, VI-144, VI-145, VI-147, VI-151, VI-153(2), VI-154(2), VI-155, VI-158, VI-160, VI-167, VI-168, VI-169, VI-171, VI-172(2), VI-176, VI-177, VI-179(2), VI-180, VI-181(2), VI-184, VI-185, VI-186(3), VI-187(2), VI-189, VI-190, VI-191(2), VI-193(2), VI-195(2), VI-196, VI-202, VI-213, VI-214(2), VI-215, VI-216, VI-217, VI-251, IX-12, IX-13(2), IX-14, IX-27, IX-28, IX-29(3), IX-30, IX-33, IX-42, IX-52, IX-53, IX-56, X-190(3), X-194(2)
- 185, VI-187, VI-244, X-176, XII-44 XII-95.
- 61 *totecuio tloque*: I-24, I-25, III-51, III-52, III-63, VI-31, VI-32, VI-34, VI-48, VI-49, VI-50, VI-51, VI-57, VI-61, VI-62, VI-67, VI-85, VI-91, VI-93, VI-95, VI-103, VI-105, VI-107, VI-109(2), VI-121, VI-135, VI-136(2), VI-137(2), VI-138(2), VI-151, VI-153(2), VI-155, VI-168, VI-172, VI-179(2), VI-181, VI-186, VI-187, VI-189, VI-190, VI-191, VI-195(2), VI-213, VI-214(2), VI-216, VI-251, IX-13, IX-14, IX-42, IX-53, X-190(3)
- 54 *ce tlacatl*: I-3, I-16, I-45, I-58, II-52(2), II-53, II-59(2), II-60, II-68, II-81, II-93, II-95, II-105, II-114(2), II-120, II-147, II-155, III-7, III-18, IV-103, VI-63, VI-118, VI-136, VI-249(2), VII-4, VII-7, VII-43, VII-55, VIII-3, VIII-30, VIII-42, VIII-53(3), IX-52, IX-63, IX-69, XI-4, XI-7, XI-33, XI-68, XI-70, XI-75, XII-27, XII-31, XII-67, XII-92, XII-111, XII-114
- 64 *atl tepetl*: VI-3, VI-4, VI-22(3), VI-23, VI-24(2), VI-28, VI-36, VI-43, VI-47(2), VI-48(3), VI-49(3), VI-50, VI-53, VI-57(2), VI-58(2), VI-62, VI-63, VI-64, VI-72, VI-74, VI-75(4), VI-79(2), VI-80, VI-81(4), VI-82(2), VI-85-(4), VI-87, VI-90, VI-108(2), VI-114, VI-135, VI-184(5), VI-184, VI-187, VI-189
- 51 *tlacatle totecoc*: VI-4(3), VI-7(2), VI-8(2), VI-9(2), VI-11, VI-13(2), VI-14, VI-17, VI-18(2), VI-19, VI-20, VI-23, VI-24(3), VI-25(2), VI-27, VI-29(3), VI-30(2), VI-35, VI-36, VI-38, VI-41, VI-42, VI-43, VI-44, VI-45(2), VI-48, VI-49(2), VI-54, VI-57(2), VI-62, VI-83, VI-184, VI-187, VI-189

- 49 *coztic teocuitlan*: II-105, VIII-27(9), VIII-28(5), VIII-33(6), VIII-35(9), VIII-87, IX-1, IX-75, X-166, X-168, XI-189, XI-233(6), XII-125
- 48 *ueuetque ilamatque*: I-30, II-106, II-148, II-168, IV-17, IV-108, IV-118, VI-37, VI-42, VI-68, VI-71, VI-77, VI-81, VI-106, VI-113, VI-124, VI-129(2), VI-130, VI-135, VI-136, VI-137(3), VI-143(2), VI-145, VI-149, VI-150, VI-151(2), VI-152, VI-179, VI-181(3), VI-183, VI-185, VI-190(2), VI-191, VI-194, VI-195, VI-198, VI-201, VI-213, IX-30, IX-33
- 45 *çacan tleino*: VI-237(11), VI-238(14), VI-239(14), VI-240(6).
- 44 *nelli mach*: III-52(2), IV-19, IV-103, IV-105, VI-2, VI-7(3), VI-8(4), VI-12(2), VI-48(2), VI-55, VI-70, VI-81(4), VI-82, VI-93, VI-94, VI-106(3), VI-107, VI-108(2), VI-109(2), VI-137, VI-146, VI-165(3), VI-255, X-167, X-168, XI-216, XI-221.
- 43 *uelic auiaç*: VI-38, VI-114, X-38, XI-13, XI-15, XI-16, XI-27, XI-36, XI-49, XI-58, XI-59, XI-64, XI-97, XI-106, XI-110, XI-119, XI-120, XI-126, XI-135, XI-136, XI-138, XI-139, XI-140, XI-192(2), XI-198(2), XI-201, XI-202(3), XI-204, XI-205(2), XI-206, XI-208(2), XI-209, XI-210(3), XI-212, XI-285.
- 41 *cuitlapilli atlapalli*: I-24, V-152, VI-2, VI-7, VI-22, VI-23, VI-35(2), VI-36, VI-38, VI-39, VI-41, VI-42, VI-47, VI-49, VI-72, VI-76(2), VI-81, VI-84, VI-88, VI-100, VI-106, VI-108, VI-110, VI-135, VI-176, VI-184, VI-187, VI-189, VI-244, VI-258, VIII-41, VIII-42(2), VIII-54, VIII-55(2), VIII-58, VIII-67, XII-57
- 38 *teutli tlaçolli*: I-5, I-23, I-26, I-60, I-68(2), I-71, III-53, IV-5(2), IV-30, IV-41, IV-50, IV-93, IV-99, VI-33, VI-43, VI-49(2), VI-72, VI-74, VI-76, VI-97(2), VI-102, VI-114, VI-115, VI-116, VI-168, VI-176, VI-193, VI-198, VI-206, VI-209(2), VI-215(2), VI-217
- 33 *cozocatli quetzalli*: III-51, III-61, III-63(2), IV-114, VI-44, VI-72, VI-80(2), VI-135, VI-146, VI-154(3), VI-168, VI-176, VI-180, VI-181(4), VI-185(2), VI-186, VI-187, VI-189, VI-190, VI-194(3), VI-195(2), X-6
- 33 *tlaçatli totecuio*: I-24, IV-74, V-152, VI-31, VI-47, VI-54, VI-58, VI-70, VI-95(2), VI-103, VI-153, VI-175, VI-176, VI-181, VI-186, VI-187, VI-213(2), IX-11, IX-13, IX-14, IX-33, IX-37, IX-42, IX-43, IX-52, IX-53, IX-55(2), IX-56, IX-57, XII-126
- 32 *q n*: I-1, I-63, I-69, I-81, I-82(5), I-83(2), IV-119, VII-21(2), VII-25, IX-96, X-111, X-112(3), X-188, X-189, X-190, X-192, X-193, XI-224, XI-226, XI-242, XI-252, XI-255, XI-261, XI-272
- 29 *atlan nemi*: I-57, XI-16, XI-20, XI-21, XI-26(3), XI-27, XI-29, XI-30, XI-32, XI-33, XI-34(2), XI-39(3), XI-41, XI-57(2), XI-59, XI-60, XI-63(2), XI-67(2), XI-78, XI-230(2)
- 29 *mattactli omei*: I-29, III-35, IV-2, IV-5(2), IX-49, IV-53, IV-57, IV-75(2), IV-82, IX-92, IV-97, IV-106, V-179, V-187, VI-63, VIII-4(2), VIII-10, VIII-14, VIII-37, IX-59, X-45, X-134, XI-98, XI-279, XII-9, XII-33
- 29 *ome toçtli*: I-51, II-209(10), II-210(12), II-211(2), IV-9, IV-11(2), IV-17
- 29 *quauil tetl*: I-58, VI-2(2), VI-4, VI-10, VI-18, VI-19, VI-25, VI-27(2), VI-31, VI-71, VI-73, VI-76, VI-81, VI-91, VI-97, VI-

- 123, VI-185, VI-193, VII-25, X-4, X-5, X-8, X-60, X-85, XI-249
- 28 *ce xiuuitl*: II-68(4), II-70, II-133, II-162, II-175, III-6, III-7(5), III-8(3), IV-1(2), VII-21, VII-24, VIII-88, IX-7, X-177, XI-76, XI-183, XII-2, XII-81
- 28 *petlapan icpalpan*: VI-18, VI-19(2), VI-22, VI-41, VI-48(2), VI-51, VI-52, VI-53(2), VI-54, VI-57, VI-62(2), VI-63, VI-69, VI-75(2), VI-76(2), VI-106, VI-110, VI-187(2), VI-249, IX-3, IX-60
- 27 *atl tlaqualli*: I-33, I-37, I-49, III-8, III-51, III-61, IV-2, IV-23, IV-29, IV-88, V-186, VI-54, VI-72, VI-95(2), VI-96, VI-106, VI-124, VI-125, VI-173, VI-209, VI-210, VIII-43, VIII-53, VIII-65, IX-30, XI-129
- 25 *matlactli oce*: I-21, II-127, III-31, IV-2, IV-5, IV-9, IV-23, IV-41, IV-75, IV-101, IV-106, V-175, V-186, VI-57, VIII-4(2), VIII-31, IX-51, X-37, X-128, XI-1, XI-93, XI-214, XI-239, XII-29
- 25 *tepepan mochioa*: X-160, XI-150(2), XI-152, XI-153, XI-154, XI-155, XI-157(3), XI-158, XI-160, XI-161(2), XI-162, XI-164, XI-165, XI-166(2), XI-170, XI-182, XI-184, XI-185, XI-186, XI-200
- 24 *chicome coatl*: I-13(2), I-22, I-63, I-70, II-62, II-63, II-64(3), II-110, II-152, II-186, II-187, II-241, IV-49(2), IV-50(2), IV-57, IV-73, VI-35, VI-38, IX-9
- 22 *macuil matlac*: II-123, III-17(2), III-42(2), IV-6, VI-18, VI-48, VI-52, VI-61, VI-62, VI-81, VI-136, VI-142, VI-145, VI-179, VI-180(2), VI-184, VI-194, IX-55, XII-44
- 22 *oce tlatoa*: I-21, I-35, I-47, II-47, II-127, IV-41, IV-59, IV-77, IV-101, IV-117, V-186, V-188, V-190, V-193, V-195, X-
- 37, X-59, X-77, X-128, XI-93, XI-214, XI-239
- 22 *quautli ocelotl*: II-119, II-190, VI-2, VI-4, VI-12, VI-13, VI-14(2), VI-15, VI-23, VI-38, VI-50, VI-84, VI-88, VI-129, VI-142(2), VI-202, VI-203, IX-53, X-24, XII-95
- 23 *cententli cencamatl*: III-53, IV-61(2), VI-29, VI-54, VI-61(2), VI-63, VI-64, VI-80, VI-82, VI-105, VI-113, VI-118, VI-125, VI-136(2), VI-145(2), VI-152(2), VI-215, IX-30
- 23 *matlactli omome*: I-23, II-131, III-33, IV-2, IV-5, IV-75, IV-79, IV-83, IV-106, V-177, V-187, VI-61, VIII-4, IX-55, IX-59, X-41, X-129, XI-43, XI-96, XI-215, XI-247, XII-2, XII-31
- 23 *petlatl icpalli*: III-52, VI-19, VI-22, VI-23, VI-25, VI-63, VI-64, VI-68, VI-72, VI-83, VI-84, VI-87, VI-88, VI-94, VI-116, VI-192, VI-243(3), VI-245, VI-254, VIII-9, VIII-14
- 21 *chalchiuuitl teoxiuuitl*: VI-38, VI-39, VI-76, VI-96, VI-99, VI-113, VI-114, VI-192, VI-248, VIII-29(2), VIII-33, VIII-56, VIII-67, X-50, X-66, X-165, X-166, X-167, X-168, X-187
- 21 *iooalli eecatl*: III-51, III-53, VI-7, VI-33, VI-34, VI-50, VI-54, VI-73, VI-91, VI-95(2), VI-121, VI-135, VI-141, VI-154, VI-187, VI-254, X-176, X-190(2), X-194
- 21 *mixitl tlapatl*: VI-25(2), VI-51, VI-68, VI-69(3), VI-72, VI-76, VI-101, VI-198, VI-253, VI-256, VIII-56, VIII-61, X-12, X-20, X-37, X-49, X-194, XI-130
- 21 *oppa expa*: II-97, V-163, VI-234, IX-39, X-142, X-150, X-151, X-152, X-161(2), X-162(2), X-174, X-175, XI-77,

- XI-155, XI-161, XI-178, XI-179, XI-181, XI-191,
- 20 *coztic teocuitlao*. VIII-27(3), VIII-28(2), VIII-33(4), VIII-34(8), VIII-35, VIII-51, VIII-56
- 20 *ei tlatoa*: I-5, III-13, IV-9, V-184, VII-11, IX-9, X-103, X-151, XI-10, XI-26, XI-57, XI-59, XI-70, XI-78, XI-109, XI-134, XI-224, XI-243, XI-251, XI-284
- 20 *mictlam tecotli*: II-180, II-181, III-41(3), III-43, III-44, IV-38, IV-49, V-163(2), VI-4, VI-21, VI-27, VI-31, VI-38, VI-48, VI-58, VI-152, VI-190
- 20 *monan mota*: VI-31(2), VI-58(2), VI-79, VI-80, VI-82, VI-164, VI-168, VI-171, VI-172(2), VI-175, VI-176(4), VI-183, VI-202, VI-255
- 20 *ome tlatoa*: I-3, III-11, IV-5, V-183, VII-3, VIII-7, VIII-42, X-99, X-149, XI-6, XI-19, XI-22, XI-58, XI-68, XI-77, XI-106, XI-132, XI-222, XI-248, XI-283
- 20 *pochteca oztomeca*: IV-59, IV-61, V-153, IX-4(2), IX-6(2), IX-8, IX-9, IX-14, IX-19, IX-24, IX-27(2), IX-31, IX-48, IX-55, IX-88(2), XI-56
- 20 *teoatl tlachinollí*. I-1, I-67, II-55, II-123, VI-11, VI-15, VI-23, VI-43, VI-53, VI-67, VI-75, VI-82, VI-171, VI-172, VI-244(2), VII-13, VII-65, X-24(2)
- 20 *tlatconi tlamamaloni*. VI-22, VI-42, VI-47, VI-48(2), VI-51, VI-76, VI-79, VI-83, VI-84, VI-85, VI-87, VI-88, VI-89, VI-116, VI-131, VI-145, VI-192, IX-30, X-191
- 19 *atl cecec*: IV-2, VI-2, VI-3(2), VI-27, VI-33, VI-69, VI-72, VI-76(2), VI-108, VI-254(2), IX-14, IX-15, IX-42, X-2, X-4, X-46
- 19 *machiolt ce*: IV-1, IV-5, IV-9, IV-23, IV-29, IV-33, IV-41, IV-55, IV-59, IV-77, IV-81, IV-83, IV-85, IV-87, IV-93, IV-99, IV-101, IV-107, IV-127
- 19 *nari tlatoa*: III-17, IV-11, IV-53, V-184, VII-13, IX-17, X-106, X-155, XI-11, XI-40, XI-61, XI-67, XI-72, XI-80, XI-113, XI-136, XI-226, XI-254, XI-285
- 19 *tonatiuh tlaltecotli*: II-220, VI-11(2), VI-12(2), VI-13, VI-15, VI-50, VI-58, VI-72, VI-74, VI-106, VI-171, VI-172(2), VI-198, VI-203, VI-204, VIII-75
- 18 *amatl copalli*: I-59, II-207, II-208(2), II-209(2), II-210(3), II-212, II-213(2), II-214(3), III-63, V-152, VI-33
- 18 *iiollotzin totecuio*: IV-66, VI-53, VI-61(2), VI-82, VI-135, VI-146, VI-151, VI-180(2), VI-185(2), VI-187, VI-189, VI-193, VI-194, VI-195, X-179
- 18 *ome ei*: IV-79, IV-83, V-178, V-190, VI-98, VI-156, VI-167, VI-256, VII-22, VIII-71, IX-51, IX-63, IX-66, IX-87, XI-80, XI-165, XI-170, XI-185
- 18 *omome tlatoa*: I-23, I-37, I-51, III-33, IV-61, IV-81, IV-105, V-187, V-188, V-191, V-194, V-195, X-41, X-63, X-79, X-129, XI-96, XI-215
- 18 *quautla mochioa*: XI-132, XI-137(2), XI-142, XI-143(2), XI-144, XI-147, XI-148, XI-152, XI-155, XI-159(2), XI-163, XI-173(2), XI-182, XI-184
- 19 *tetecotin tlatoque*: VI-22(2), VI-48, VI-49, VI-62, VI-63, VI-67, VI-69, VI-79, VI-90, VI-94(2), VI-102, VI-184, VI-185, VI-190, VI-192, VI-214
- 18 *tlatquilt tlamamalli*: VI-2, VI-3, VI-19, VI-23, VI-39, VI-42, VI-43(3), VI-47, VI-

48, VI-49(2), VI-50, VI-58(2), VI-75, V
135

18 *tloquee naoaquee*: I-25(2), VI-1, VI-3,
VI-4, VI-7, VI-9, VI-11, VI-18, VI-24, VI-
25(2), VI-29, VI-30, VI-41, VI-42(2), VI-
210

17 *ce tlatoa*: I-1, III-41, IV-1, V-183, VII-
1, VIII-1, IX-1, X-139, XI-1(2), XI-19,
XI-57, XI-67, XI-75, XI-221, XI-239, XI-
279

17 *chalchiutli icue*: I-21, I-64, I-71, II-152,
II-214(3), IV-99, VI-175, VI-176(2), VI-
202(2), VI-205(2), VI-206, XI-247

17 *moteci monequi*: XI-149, XI-150, XI-
153, XI-154, XI-155, XI-167(2), XI-171,
XI-172, XI-173, XI-176, XI-178(2), XI-
182, XI-183(2), XI-189

17 *tonan tota*: III-51, VI-12, VI-13, VI-
21, VI-27, VI-36, VI-48, VI-74, VI-152,
VI-164(3), VI-175, VI-190, VI-203, VI-
206(2)

16 *cempoalli caxtoll*: II-51, II-155, II-167,
IV-113, IV-117, IV-121, IV-127, IV-131,
V-194, V-195(2), XII-103, XII-107, XII-
109, XII-113, XII-119

16 *chicuei tlatoa*: II-108, III-25, III-65, IV-
29, IV-95, V-185, V-193, VII-23, VIII-45,
IX-37, X-115, XI-51, XI-87, XI-197, XI-
221, XI-266

16 *cueitl uipilli*: II-144, IV-5, IV-93, V-190,
VI-54, VI-127, VI-161, VI-163, VI-196(2),
IX-46(2), IX-59, IX-67, X-64, X-179

16 *cuitlatitlan tlaçoltitlan*: VI-9, VI-18, VI-
24, VI-32, VI-41(2), VI-42, VI-49, VI-61,
VI-64, VI-84, VI-97, VI-193, X-48(2), XI-
90

16 *ielpan iztac*: XI-8, XI-30, XI-31(2),
XI-34, XI-35(3), XI-36(2), XI-37(2), XI-
38, XI-39(2), XI-60

16 *macuilli tlatoa*: I-9, III-19, IV-15, IV-
87, V-184, VII-17, IX-21, X-109, X-157,
XI-63, XI-75, XI-114, XI-141, XI-228,
XI-256, XI-286

16 *miiec tlamantli*: II-100, IV-124, V-
184(2), VI-124, VI-224, VI-231, VIII-21,
VIII-30(2), VIII-39(2), VIII-42, VIII-
54(2), VIII-65

16 *tenochtitlan tlatoani*: VIII-1(4), VIII-
2(3), VIII-4(4), VIII-5(3), VIII-9, VIII-10

16 *tlalli ixco*: II-51, V-179, VI-4, VI-35,
VI-37, VI-40, VI-94, XI-47, XI-157, XI-
162, XI-163, XI-167(2), XI-168, XI-169,
XI-170

16 *tlatocat tenochtitlan*: VIII-1(5), VIII-
2(4), VIII-4(4), VIII-5(3)

16 *tlatoque pipilt*: III-45, III-61, III-63, IV-
29(2), VI-49, VI-159, VI-196, VIII-1,
VIII-23, VIII-52, VIII-55, VIII-56, VIII-
71(2), IX-5

16 *tonatiuh ichan*: II-217, III-49, VI-4, VI-
11, VI-15, VI-20, VI-38(2), VI-74(2), VI-
114, VI-162(2), VI-164, VI-171, XII-26

16 *totecuio dios*: I-55, I-58, I-64, I-65(2),
I-66(2), I-67, I-68, I-69(2), I-70(2), I-72,
I-73, I-75

16 *xochitl ietl*: II-49, II-211, IV-23, IV-29,
IV-88(2), VI-72, VIII-28, IX-34, IX-37,
IX-40, IX-41, IX-42(2), IX-46, IX-59

15 *oalquiça tonatiuh*: I-83, VI-162(2), VI-
229, VIII-3, VIII-84, IX-38, IX-41, X-
168, XI-25, XI-44, XI-211, XI-213, XI-
221, XI-225

- 15 *oquichtli cioatl*: II-47, II-73, II-210, III-41, IV-6, IV-21(2), IV-31, IV-39, IV-49, IV-50, IV-53, IV-57, IV-85, XI-186
- 15 *topan mictlan*: VI-3, VI-4, VI-11(2), VI-13, VI-37(2), VI-49, VI-62, VI-80, VI-81, VI-82, VI-88, VI-141, VI-154
- 14 *auiz nelle*: III-51, VI-3, VI-7, VI-11, VI-23(2), VI-25(2), VI-136, VI-143, VI-144, VI-146, VI-153, VI-179
- 14 *cecec tzitzicaztli*: IV-2, VI-2, VI-3(2), VI-33, VI-72, VI-76, VI-108, IX-14, IX-15, IX-42, X-2, X-4, X-46
- 14 *chicome tlatoa*: II-96, IV-23, V-185, V-192, VII-21, IX-33, X-95, X-114, XI-17, XI-49, XI-85, XI-129, XI-193, XI-263
- 14 *cococ teopouqui*: I-5, I-68, III-11, III-12, IV-2, IV-20, IV-35, VI-27, VI-93, VI-107(2), VI-183, X-31, X-38
- 14 *omei tlatoa*: I-29, I-39, II-61, II-167, IV-83, IV-127, V-187, V-188, V-191, X-45, X-83, X-134, XI-98, XI-279
- 14 *omiluitl eihuitl*: VI-157, IX-76, X-174(2), X-189, XI-6, XI-29, XI-30, XI-61, XI-87, XI-88, XI-180, XI-183, XI-283
- 14 *teca mocaiaoa*: I-19, V-175, X-11, X-31(2), X-32, X-36, X-43, X-52, X-53, X-61, X-65, X-85, X-88
- 14 *tliltic iztac*: X-60, X-92, X-137, XI-22, XI-25, XI-35(2), XI-37(2), XI-39, XI-95, XI-227, XI-228, XI-254
- 13 *chico tlanaoac*: I-23, I-24, III-53, III-62, VI-23, VI-33, VI-88, VI-142, VI-175, VI-176(2), VI-180, VI-214
- 13 *chiquacen tlatoa*: II-66, III-21, IV-19, V-185, V-192, IX-27, X-23, X-161, XI-15, XI-49, XI-84, XI-105, XI-116
- 13 *ielpan icuitlapan*: XI-25, XI-26, XI-29, XI-32(2), XI-33(2), XI-34, XI-35, XI-36, XI-37, XI-41(2)
- 13 *iiollo inacaio*: IV-2, IV-51, VI-9(2), VI-20, VI-22, VI-26, VI-27, VI-30, VI-37, VI-73, X-7, XI-88
- 13 *ioli tlacati*: II-91, III-52, VI-11, VI-15, VI-17, VI-72, VI-202, IX-82, XI-90, XI-91, XI-98, XI-99, XI-239
- 13 *iztac coztic*: IV-128, VIII-38, VIII-47, X-78, X-87, X-91, X-92, X-103, XI-87, XI-171, XI-199, XI-207, XI-229
- 13 *miquia mamalti*: II-48, II-183(3), II-184(2), II-186(2), II-188, II-192(2), II-217, IV-45
- 13 *mixco mocpac*: IV-63, IV-65, VI-51, VI-58, VI-98, VI-102, VI-109, VI-141, VI-168, VI-184, VI-195, IX-43(2)
- 13 *piltontli conetontli*: III-61, VI-4, VI-135, VI-136, VI-137, VI-138, VI-145, VI-149, VI-151, VI-152, VI-155, VI-180, X-3
- 13 *teca mocaiaoani*: IV-41, X-27, X-30, X-32, X-36, X-43, X-59, X-61(2), X-63, X-66, XI-78, XI-234
- 13 *teixco teicpac*: II-95, VI-18, VI-20, VI-25, VI-68, VI-91, VI-106, VI-136, IX-30, IX-56, X-47, X-51, XII-83
- 13 *tetl quaruitl*: I-59, I-69(2), IV-12, VI-28, VI-70, VI-111, VI-142, VI-253, VI-258, IX-29, IX-57, XII-109

- 13 *tilmatlí maxtlalí*: II-123, II-143, II-144, II-169, IV-9, IV-122, VIII-23, VIII-59, VIII-89, IX-46(2), IX-59, IX-57
- 13 *tlacaa moíollotzin*: VI-2, VI-8, VI-9, VI-14, VI-18(2), VI-19, VI-20, VI-24, VI-44, VI-176, VI-190, VI-210
- 13 *tlatoani mochiuh*: VIII-9(3), VIII-10(8), VIII-13, XII-96
- 12 *achica cemiluitl*: VI-18, VI-45, VI-49, VI-58, VI-63, VI-67, VI-68, VI-184(2), VI-191, VI-194, VI-195
- 12 *caxtollí oce*: I-35, II-155, IV-59, IV-117, V-188, V-195, VI-83, VIII-5(2), VIII-49, X-59, XII-107
- 12 *caxtollí omei*: I-39, II-167, IV-65, IV-101, IV-127, V-188, VI-93, VIII-7, VIII-61, IX-83, XII-49, XII-113,
- 12 *caxtollí omome*: I-37, IV-61, IV-99, IV-121, V-188, V-195, VI-87, VIII-51, IX-79, X-63, XII-47, XII-109
- 12 *ce coatl*: IV-59(3), IV-61, IV-70, IX-9, IX-10(2), IX-11, IX-13, XI-70, XII-122
- 12 *ce tochtl*: IV 127(3), IV-133, VII-21(2), VII-22, VII-23(3), VII-24(2)
- 12 *chiconauí tlatoa*: III-27, IV-33, IV-97, V-186, V-193, IX-41, X-31, X-118, XI-53, XI-200, XI-233, XI-269
- 12 *copallí ollí*: II-207, II-208(2), II-209(2), II-210, II-212, II-213, II-214(2), V-152, VIII-68
- 12 *coztic iztac*: VIII-67, IX-73, X-91, X-187, XI-155, XI-160, XI-161, XI-179, XI-186, XI-233(2), XI-234
- 12 *iluítl moteneoa*: II-103, II-108, II-118, II-126, II-131, II-133, II-134, II-141, II-151, II-154, II-155, II-159
- 12 *inan ita*: VI-23(3), VI-57, VI-75, VI-84, VI-88, VI-110, VI-141, VI-175(2), VI-247
- 12 *iztac ixochio*: XI-118, XI-129, XI-133, XI-158, XI-161, XI-167, XI-172, XI-183, XI-184, XI-185, XI-198, XI-213
- 12 *matzin motepetzin*: VI-2, VI-3, VI-23, VI-42, VI-43, VI-58, VI-61, VI-79, VI-80, VI-82, XII-44(2)
- 12 *mochioa tepapan*: XI-149, XI-151, XI-153(2), XI-156, XI-160, XI-161, XI-167, XI-171, XI-174, XI-176, XI-187
- 12 *moztlá uíptla*: V-152, VI-31, VI-64, VI-105, VI-144, VI-180, VI-186, VI-194, VI-242, VI-252, VI-258, IX-33
- 12 *nachca onmantíui*: VI-22, VI-62, VI-63(2), VI-67, VI-90, VI-136, VI-138, VI-145, VI-146, VI-181, VI-184
- 12 *onnaví tlatoa*: I-31, I-41 IV-85, V-187, V-189, V-191, V-194, X-51, X-69, X-85, X-138, XI-100
- 12 *quappetlatl ocelopetlatl*: III-52, VI-14, VI-15, VI-73, VI-75, VI-76, VI-84, VI-88, VI-110, VI-116, VI-244, XI-81
- 12 *tecuíotl tlatocaiotl*: I-5, VI-18, VI-21, VI-22, VI-25, VI-54, VI-57(2), VI-64, VI-89, VI-255, XI-81
- 12 *tepepan quautla*: XI-148, XI-159(2), XI-161, XI-164, XI-169, XI-171, XI-173, XI-174, XI-176, XI-182, XI-187
- 12 *tlíllí tlapallí*: I-24, VI-215, IX-60, X-19(2), X-20, X-28, X-29, X-190, X-191(3)

- 12 *topiltzin quetzalcoatli*: II-175, III-62(2), VI-83, VI-141, VI-183, VI-185, VI-202, VI-213, X-170, X-176, XII-9
- 12 *totecoe tloquee*: VI-7, VI-9, VI-11, VI-18, VI-24, VI-25(2), VI-29(2), VI-30, VI-41, VI-42
- 12 *ximotlacotili ximotequitili*: VI-5, VI-10, VI-54, VI-58, VI-62(2), VI-152, VI-180, VI-185, VI-188, VI-190, VIII-72
- 11 *atlan chane*: XI-1, XI-16, XI-20, XI-21, XI-27, XI-58, XI-67, XI-70, XI-72(2), XI-85
- 11 *ce moquetza*: IV-82, XI-152, XI-157, XI-158, XI-163, XI-167, XI-175, XI-181, XI-183, XI-186, XI-188
- 11 *cempoalli ommatlectli*: IV-105, IV-111, VI-193(2), V-194(2), XII-85, XII-87, XII-91, XII-95, XII-99
- 11 *eztli quinoquia*: I-79, XI-142, XI-151(2), XI-165, XI-175, XI-180, XI-187(2), XI-189(2)
- 11 *iixco icpac*: VI-8, VI-122, VI-144, VI-147, VI-180, VI-181(2), VI-187, VI-194, VI-222(2)
- 11 *itzhic atl*: VI-27, VI-254(2), IX-15, X-143, X-146, X-147, X-150, X-153, XI-154, XI-188
- 11 *iztac quauitl*: X-144, X-147, X-156, X-158, XI-148(3), XI-158(3), XI-164
- 11 *iztac teocuitlatl*: VIII-67, VIII-77, IX-76(4), X-166, X-168, X-187, XI-233(2)
- 11 *monantzin motatzin*: VI-79, VI-130, VI-165, VI-169, VI-213(4), VI-214, VI-249(2)
- 11 *monequi ezтли*: XI-156, XI-168, XI-169(2), XI-170, XI-175, XI-180, XI-181, XI-187, XI-189(2)
- 11 *oncalaqui tonatinuh*: II-61, II-118, II-124, II-136, II-175, II-216, VI-161, VI-163, XI-25, XI-212, XII-66
- 11 *pochteca ueuetque*: IV-46, IV-47, IV-60, IV-61, IV-65, IV-67, IV-69, IX-30(2), IX-32, IX-33
- 11 *qualoni uelic*: XI-12, XI-16, XI-27, XI-29, XI-39, XI-49, XI-59(2), XI-132(2), XI-135
- quenmach nenti*: IV-122, VI-50, V-142, VI-179, VI-180(5), VI-186(2)
- 11 *tlacateccatl tlacochcalcatl*: VI-72, VI-76, VI-110(2), VI-256, IX-34, IX-47, X-24(4)
- 11 *tlacatl tlatoani*: I-58, VI-47, VI-71, VI-79, VI-80, VI-81, VI-82, VI-192, VI-203, VI-252, XII-17
- 11 *tlani iztac*: XI-156, XI-159, XI-160(2), XI-161, XI-162, XI-178, XI-182(2), XI-183, XI-185
- 11 *tlatoa ihuitl*: II-42, II-61, II-66, II-78, II-96, II-108, II-127, II-141, II-151, II-159, II-167
- 11 *tlatoani pilli*: III-61, VI-105, VI-113, VI-245, VI-247, VI-251, VI-252(3), VI-254, X-171
- 11 *tlatocat tlatilolco*: VIII-2, VIII-7(4), VIII-8(6)
- 11 *tomaoc pitzaoc*: X-23, X-100, X-104, X-114, X-117, X-118, X-119, X-120, X-121, X-131, XI-279

- 11 *topili petlacalli*: VI-79, VI-80(2), VI-106, VI-113, VI-137, VI-145, VI-191, VI-247(2), IX-53
- 10 *atlapalli maceoalli*: I-24, VI-36, VI-41, VI-49, VI-176, VIII-41, VIII-42, VIII-55, VIII-58, VIII-67
- 10 *atotiatl tepexiitl*: IV-25, VI-10, VI-29, VI-30, VI-84, VI-217, X-5, X-24, X-30, X-46
- 10 *ce cioatl*: I-17, I-30, I-71, II-169, III-59, VI-116; IX-51(2), XII-25, XII-117
- 10 *cententica cencamatica*: VI-7, VI-67, VI-105, VI-136, VI-149, VI-152, VI-190, VI-191, VI-216, IX-12
- 10 *centlamantli tetzauitl*: III-19, III-21, III-23, III-25, III-27, III-29, III-31, V-177, VIII-17, XII-1
- 10 *choquiztli ixaiotl*: III-53, IV-69, VI-106, VI-109, VI-137, VI-158, VI-177, VI-186, VI-194, IX-53
- 10 *cioacoatl quilaztli*: VI-160(2), VI-164(2), VI-179(2), VI-180(3), VI-185
- 10 *conitotiu ueuetque*: VI-91, VI-93, VI-113, VI-115, VI-116, VI-117, VI-118, VI-143, VI-163, X-168
- 10 *icpac uitzilobochtli*: II-125, II-145, IX-65(3), IX-66, IX-67(2), XII-67, XII-88
- 10 *iooalle eecatle*: VI-1, VI-2, VI-8, VI-10, VI-18, VI-25, VI-29, VI-41, VI-42, VI-43
- 10 *iooalli xelini*: III-56, VI-73, VI-89, VI-95, VI-109, VI-141, VI-197(4)
- 10 *itloc inaoac*: VI-73, VI-75, VI-88, VI-91, VI-114, VI-115, VI-152, VI-165, VI-185, IX-23
- 10 *ixochio coztic*: XI-146, XI-160, XI-168, XI-173, XI-175, XI-176, XI-179, XI-180, XI-183, XI-185
- 10 *ixochio iztac*: XI-126, XI-167, XI-177, XI-182(2), XI-186, XI-199(3), XI-210
- 10 *izquitel tonalli*: IV-2, IV-9, IV-21, IV-29, IV-38, IV-53, IV-54, IV-56, IV-131, IV-133
- 10 *iztac octli*: I-49, III-18, X-144, X-154, X-162, XI-154, XI-168, XI-179(3)
- 10 *malacatl tzotzopaztli*: III-51, III-61, VI-61, VI-95, VI-96(2), VI-163, VI-201, VI-205, IX-14
- 10 *matlactli onnau*: I-31, V-187, VI-67, VIII-5(2), IX-63, X-51, X-138, XI-100, XII-37
- 10 *matlactli tlatoa*: I-19, III-29, IV-37, IV-99, V-186, XI-54, XI-91, XI-204, XI-237, XI-275
- 10 *moquetza ce*: IV-23, IV-29, IV-33, IV-41, IV-55, IV-59, IV-77, IV-81, IV-83, VII-23
- 10 *quiqua qui*: IV-21, VI-29, VI-133, X-195, X-197, XI-93, XI-129(2), XI-150, XI-215
- 10 *temoxtli eecatli*: VI-2, VI-27, VI-127, VI-130, VI-136, VI-142, VI-144, VI-185, VI-192, VI-253
- 10 *teteo innan*: I-24, I-63, I-70, II-119(2), II-226, VI-19, VI-88, VI-153, VI-176
- 10 *tetloc tenaoac*: VI-83, VI-91, VI-95, VI-255(2), VI-259, X-4(2), X-47, XI-53
- 10 *tlacotli mauiztic*: VI-83, VI-85, VI-99, VI-191, X-167, XI-58, XI-210, XI-222, XI-225, XI-245

- 10 *tlatoa teotl*: I-3, I-5, I-9, I-31, I-33, I-35, I-37, I-39, I-41, I-45
- 10 *tonatiuh metzli*: I-56(2), II-181, V-189, VII-1, VII-8, VII-35, VII-57, X-191, X-192
- 10 *xotla cuepomi*: VI-48, VI-214, X-6, XI-110, XI-113, XI-116, XI-121, XI-201, XI-208, XI-284
- 9 *altepetl tlatoque*: IV-88(2), VI-189, VIII-39, IX-7, IX-17, IX-91, X-189, XII-125
- 9 *amocozqui amoquetzal*: III-52(2), III-62(2), VI-144, VI-145, VI-153(2), VI-154
- 9 *atlan oztoc*: VI-10, VI-29, VI-31(2), VI-72, VI-136, VI-137, VI-195, XI-277
- 9 *caxtollí onnauí*: I-41, IV-69, IV-107, V-189, VI-99, VIII-67, X-69, XII-51, XII-119
- 9 *ce ome*: I-42, I-43, II-56, IV-47, IV-79, V-158, VI-156, IX-51, XII-118
- 9 *ce quantli*: IV-107(3), IV-113, IV-124, VI-75, XII-115(3)
- 9 *ceioal cemiluitl*: VI-8, VI-21, VI-37, VI-81, VI-92(2), VI-95, VI-179, VI-190
- 9 *coatl icue*: II-57, II-138, III-1(2), III-2(5)
- 9 *conanilia iollo*: II-53, II-71, II-88, II-94, II-105, II-153, II-197, VII-26, IX-66
- 9 *expa nappa*: VIII-76, X-157, X-158, X-161, XI-155, XI-170, XI-177, XI-191, XI-216
- 9 *iaxca itlatqui*: IV-21, IV-56, IV-127, IX-14, IX-29, IX-31, IX-33(2), X-180
- 9 *ixtac copalli*: II-74(2), IV-87, IV-108, VII-29, IX-11, IX-37, IX-74, IX-77
- 9 *matlalatl toxpalatl*: I-23, VI-19, VI-26, VI-29, VI-32, VI-76, VI-88, VI-108, VI-202
- 9 *mieccan omíto*: IV-54, IV-70, IV-73, IV-74(2), IV-75, IV-82, IV-85, IV-93
- 9 *ome cioatl*: VI-141, VI-168, VI-175, VI-176, VI-183, VI-202, VI-206, IX-51, X-169
- 9 *otlacauqui iollotzin*: I-55, VI-61, VI-180(2), VI-185(2), VI-187(2), VI-189
- 9 *qualcan ieccan*: IV-33, VI-116, VI-164, VI-165, XI-201, XI-256, XI-268(2), XI-270
- 9 *quauitl icac*: II-145, III-2, III-3(6), III-
- 9 *quauim ocelo*: III-52, VI-15, VI-38, VI-58, VI-162, VI-163(2), VI-203, VI-204
- 9 *quauitla çacatla*: IV-61, IV-64, IV-65, VI-9, VI-258, IX-14, X-60, X-171, XI-275
- 9 *quauitla tepepan*: XI-149, XI-160, XI-168, XI-175, XI-182, XI-184(2), XI-185, XI-188
- 9 *quiça cocolli*: XI-152, XI-155, XI-159, XI-173, XI-174(2), XI-175, XI-183, XI-184
- 9 *quitlaliaia ixiptla*: II-64, II-159, II-161, II-168, IV-7, IV-17, IV-56(2), IV-87
- 9 *tetzauitl uitzilobochtlí*: VIII-72, IX-4(2), IX-5, IX-6, IX-23, IX-52, IX-55(2)
- 9 *teuio tlaçollo*: I-60, VI-23, VI-243(2), IX-29, X-3, X-37, X-43, XI-69
- 9 *tictemiqui ticcochitleo*: VI-51, VI-138, VI-144, VI-145, VI-152, VI-181, VI-186, VI-190, VI-194
- 9 *tlaçpac omíto*: I-66, I-73, I-75, II-167, IV-6, XI-153, XI-171, XI-177, XI-189

- 9 *tlaçotilmatl tlaçomaxtlatl*: VIII-29, VIII-44, VIII-65, VIII-88(2), IX-45, IX-46, IX-47(2)
- 9 *tonaian mochioa*: X-66(2), X-144, XI-117(2), XI-127, XI-139, XI-215, XI-240
- 9 *tomatiuh icalaquampa*: VI-34, VI-201, VIII-18, X-75, X-166(2), X-195(2), XII-2
- 9 *toneuiztli chichinaquiztli*: IV-2, VI-9, VI-31, VI-33, VI-35, VI-77, VI-93, VI-168, VI-183
- 9 *uelic auuiac*: IV-78, IV-131, X-57, X-70, X-84, XI-29, XI-249, XI-250, XI-251
- 8 *amoxtli tlatoa*: IV-1, VII-1, VII-35, VIII-1, IX-1, X-1, XI-1, XII-1
- 8 *atl ütlic*: X-170, XI-16, XI-31, XI-58, XI-59, XI-67, XI-249, XII-17
- 8 *atlan mochioa*: XI-61, XI-126(3), XI-156, XI-195(2), XI-209
- 8 *ce calli*: IV-19, IV-93(3), IV-96, IX-27(2), IX-56
- 8 *ce diablo*: I-68, I-72, I-73(3), I-74(3)
- 8 *ce üx*: XI-107, XI-112(2), XI-200(2), XI-214, XI-217, XI-284
- 8 *ce xochitl*: II-184(2), IV-23(2), IV-25(4)
- 8 *cempoalli oce*: I-47, IV-77, V-190, VI-113, VIII-75, IX-93, X-77, XII-57
- 8 *chalchiruütl icue*: I-47, IV-99, VI-175(3), VI-176(2), XI-247
- 8 *chichiltic coztic*: III-14, VIII-38, IX-60, X-77, X-79, X-102, XI-119, XI-231
- 8 *coatl otl*: IV-61, IX-9, IX-10(2), IX-11, IX-13, XI-269(2)
- 8 *coiötl inaoal*: IX-83(2), IX-84(2), IX-87(3), IX-88
- 8 *conetontli ichpochtontli*: VI-135, VI-136, VI-137, VI-145, VI-149, VI-151, VI-152, VI-180
- 8 *coztic chichiltic*: II-129, VIII-38, X-92, X-99, X-185, XI-83, XI-199, XI-212
- 8 *coztic ixochio*: XI-143, XI-152, XI-154, XI-163, XI-165, XI-167, XI-185, XI-206
- 8 *don hernando*: VIII-11, VIII-21(3), VIII-22(2), XII-11, XII-15
- 8 *hernando cortes*: VIII-21(3), VIII-22(2), XII-11, XII-15, XII-125
- 8 *iamatlalpal xoxoctic*: XI-153, XI-157, XI-160(2), XI-161, XI-175, XI-177, XI-186
- 8 *icxi tliltic*: XI-35, XI-36(4), XI-37(2), XI-38
- 8 *üolloco oquichtli*: VI-2, VI-190, X-11(4), XII-25(2)
- 8 *ima icxi*: II-45, II-94, II-197, III-4, VI-224, XI-3, XI-60, XI-216
- 8 *impan mochioaia*: I-65, III-28, IV-35, IV-49, IV-85, IV-93, V-153, VI-205
- 8 *impan mochioaz*: V-187, V-188(2), VII-9, VII-59, IX-39(2), XI-69
- 8 *impan totome*: XI-57(7), XI-58
- 8 *ineloaoio monequi*: XI-144, XI-160(2), XI-163, XI-166, XI-177(2), XI-178
- 8 *ioalli eecatl*: I-25(2), III-11, III-52, VI-32, VI-33, VI-85, IX-27

- 8 *ixe iollo*: I-44, IV-53, IV-79, VIII-61, X-12, X-25, X-35, X-41
- 8 *ixillan itozcatlan*: III-53, III-62, IV-62, VI-12, VI-13, VI-81, VI-90, VI-215
- 8 *ixiptla uitzilobochtli*: II-114, II-146, II-147, II-175(2), III-7(2), VII-29
- 8 *ixiuio xoxoctic*: XI-142, XI-143, XI-144, XI-150, XI-168, XI-169, XI-182, XI-184
- 8 *iz nelle*: VI-2, VI-26, VI-35, VI-38, VI-136, VI-137, VI-138(2)
- 8 *izquican icac*: IV-78, IX-69, IX-85, IX-88, IX-91, IX-95, IX-96, XII-25
- 8 *iztac iztacpatic*: X-71, X-98, XI-2, XI-28, XI-60, XI-98, XI-229, XI-264
- 8 *iztac patli*: X-145, X-152, X-162, XI-141, XI-142(2), XI-163, XI-182
- 8 *mamae ücxe*: XI-67, XI-89, XI-92(2), XI-96, XI-100, XI-101(2)
- 8 *mauiztic tlaçotli*: VI-146, VI-181, VI-191, VI-192, X-112, X-167, XI-19, XI-226
- 8 *miüio mollatol*: VI-21, VI-26, VI-43(2), VI-45, VI-122, VI-210, IX-13
- 8 *milpan tepepan*: XI-154, XI-156(2), XI-157(2), XI-158, XI-166, XI-190
- 8 *miquia ixiptla*: II-66, II-181(2), II-184, II-185, II-186(2), II-187
- 8 *mochiuh tetzoco*: VIII-10(8)
- 8 *moluil momaceoal*: VI-31, VI-76, VI-77(2), VI-95(2), VI-168, VI-176
- 8 *necoc iaotl*: I-5, I-67, -68, III-12, IV-34, VI-11, X-38(2)
- 9 *nueua españa*: I-55, I-64 -65, I-67, 76(2), V-180, VIII-22
- 8 *ocotzotl moneloa*: XI-156, XI-159, XI-172, XI-178, XI-179, XI-185, XI-190(2)
- 8 *ome tecotli*: VI-141, VI-168, VI-175, VI-176, VI-183, VI-202, VI-206, X-169
- 8 *omito impan*: XI-57(7), XI-58
- 8 *otlacauqui amoiollotzin*: IV-66, VI-85, VI-127, VI-130, VI-131, VI-144, VI-145, IX-30
- 8 *quexquich cauil*: IV-60, VIII-88, IX-67, X-192, X-195(2), X-196(2)
- 8 *quichioaia cemiluil*: II-42, II-61, II-78, II-96, II-108, II-111, II-134, II-151
- 8 *quimilli cacaxtli*: VI-17, VI-22, VI-42, VI-47, VI-48(2), VI-49, VI-145
- 8 *quimonequiltia totecuio*: IV-114, VI-136(2), VI-144, VI-149, VI-160, VI-179, VI-189
- 8 *teoatempán tlachinoltempán*: VI-19, VI-50, VI-58, VI-171, VI-203, VI-204, VIII-52, VIII-57
- 8 *teopixque papaoaque*: VIII-62(3), VIII-63(3), VIII-64(2)
- 8 *tetech monequi*: I-22, III-11, VIII-67, IX-48, XI-153, XI-155, XI-180, XI-183
- 8 *tiacauh oquichtli*: IV-5, VI-12, VI-38, VI-71, VII-6, VII-51, VIII-84, XII-91
- 8 *tilmatli tenixio*: VIII-23(7), VIII-24
- 8 *titemiqui ticochüleoa*: III-61, VI-57, VI-64, VI-138, VI-144, VI-146, VI-180, VI-195

- 8 *tlatoa centlamantli*: III-19, III-25, III-27, XI-228, XI-254, XI-256, XI-263, XI-286
- 8 *tomaoc uiac*: XI-3, XI-31, XI-61, XI-77, XI-80, XI-83, XI-121, XI-184
- 8 *tona tlatui*: I-81, VI-24, VI-32, VI-48, VI-57, VI-144, VII-4, VII-43
- 8 *tonalli tlatatia*: IV-2, IV-20(2), IV-38, IV-39, IV-59, IV-107, IV-127
- 8 *tonaz tlatuiz*: I-83, VI-143, VI-154, VI-189, VII-4, VII-6, VII-43, X-191
- 8 *tzotzomatli tatapatli*: IV-25, IV-30, IV-94, VI-18, VI-29, VI-31, VI-123, VI-217
- 8 *ueue ilama*: I-82, VI-2, VI-12, VI-53, VI-74, VI-179, VI-257, XI-11
- 8 *ueuei tiacaoan*: II-109, II-110, II-123, VIII-77, VIII-85, IX-22, XII-88, XII-92
- 8 *uicli mecapalli*: I-11, I-69, IV-5, IV-35, IV-91, V-152, V-158, V-175
- 8 *xoxoucaqualoni paaxoni*: XI-119, XI-122, XI-126, XI-127, XI-132, XI-137, XI-138(2)
- 7 *achiton tonatiuh*: II-61, II-98, VI-131 IX-37, XII-57, XII-116, XII-122
- 7 *atl caoalo*: I-68, II-42, II-187(2), II-211, XII-80, XII-81
- 7 *atlan atenco*: XI-135(3), XI-137, XI-171, XI-194, XI-210
- 7 *ce ocelotl*: II-51, IV-5(2), IV-70, XII-115(3)
- 7 *ce pilli*: VI-75, VI-76(2), VI-110(2), XII-65, XII-111
- 7 *cepoalli omome*: I-51, IV-81, V-191, VI-121, VI-175, X-79, XII-61
- 7 *cepoatoc cuelpachiutoc*: IV-66, VI-79, VI-83, VI-99, VI-145, VI-146, VI-216
- 7 *chocani tlaocuiani*: III-69, VI-42, VI-61 VI-73, VI-88, VI-110, VI-137
- 7 *cochcaiotl neucaiotl*: III-9, IV-2, V-7, V-124, VI-132, VI-168, VI-193
- 7 *cuemil apantli*: III-56, III-65, VI-90(4), VI-193
- 7 *iaaz icuitlapil*: VI-23, X-45(2), XI-20, XI-21, XI-34, XI-41
- 7 *iatlapal icuitlapil*: X-21, XI-22, XI-24(2), XI-45, XI-47(2)
- 7 *icnotlacatl nentlacatl*: VI-4, VI-9, VI-40, VI-123, X-7, X-31, X-38
- 7 *icuitlapampa quiça*: XI-148, XI-152, XI-159, XI-169, XI-174, XI-184, XI-189
- 7 *icuitlapan icuitlapil*: XI-26, XI-33, XI-34, XI-35, XI-36, XI-37, XI-39
- 7 *imix intequiuh*: II-101, II-114, IV-121 X-168, XI-221, XII-59, XII-79
- 7 *ineloaiso iztac*: XI-130, XI-151, XI-154, XI-158, XI-159, XI-164, XI-167
- 7 *itlachioaloan dios*: .55, I-56(4), I-58, V-183
- 7 *itlaqual tonacaiotl*: XI-10(2), XI-12, XI-15, XI-16, XI-17, XI-54
- 7 *ixpan tlatoami*: III-20, VI-79, VI-243(2), VI-249, VI-251, IX-22
- 7 *ixpan uitzilopochtli*: VIII-62(2), VIII-63, VIII-64(3), VIII-65

- 7 iztac icuítlapán*: XI-30, XI-31, XI-35(2), XI-37, XI-38, XI-39
7 iztac iuitl: V-158, IX-60(2), IX-97, X-92, X-166, XI-211
7 iztac nenecoc: XI-35, XI-36, XI-37(2), XI-38, XI-39(2)
7 iztac tepel: I-47, II-122, III-37(2), VIII-21, XI-258(2)
7 metztlí moteneoaia: II-57, II-78, II-108, II-118, II-131, II-134, II-159
7 miequintín oalui: XI-35, XI-36, XI-37(3), XI-38(2)
7 mimiltic mimiliuqui: X-104, X-118, X-120, XI-115, XI-194, XI-207, XI-261
7 mochíoa quauitla: XI-142, XI-151, XI-168, XI-173, XI-178, XI-179, XI-184
7 mochíoaia cemihuitl: II-66, II-91, II-118, II-127, II-131, II-141, II-155
7 mochíoaia cexiutica: II-82(2), II-183, II-186, II-190, II-191, III-44
7 mochípa qualcán: IV-38, IV-49, IV-50, IV-53, IV-55, IV-57, IV-70
7 moiollotzín monacáotzín: III-42(2), VI-58, VI-61, VI-133, VI-52, VI-190
7 monequi motleuia: XI-142, XI-143, XI-44, XI-145, XI-153, XI-178, XI-189
7 mopán mítoz: VI-102, VI-111, VI-121(2), VI-122(3)
7 moteneoa ihuitl: II-57, II-91, II-118, II-131, II-134, II-155
7 moteneoa tlatolli: IV-65, VI-7, VI-17, VI-21, VI-25, VI-113
7 motzmolínca mocelica: VI-8, VI-9, VI-14, VI-25, VI-26, VI-36, VI-44
7 naiotl taiotl: VI-54, VI-61, VI-63, VI-85, VI-144, X-2, X-60
7 nextic nexeoac: XI-25, XI-28, XI-51, XI-53, XI-77, XI-124, XI-216
7 ochpanoaztlí tlacuicuiliztlí: III-53, III-62, VI-73, VI-88, VI-142, VI-210, VI-213
7 ocotl tlawilli: VI-17, VI-18, VI-43, VI-48, VI-246, X-19(2)
7 ololtic patlachtic: X-99, XI-140, XI-224, XI-229, XI-263, XI-265(2)
7 ome uitz: IV-6, IV-25, IV-75, IV-131, V-153, V-155, V-170
7 oticmüüouilti oticmociauilti: VI-167, VI-168, VI-169, VI-183, VI-184, VI-190, VI-192
7 paní tliltic: XI-156, XI-159, XI-160, XI-171, XI-174, XI-182, XI-184
7 patlaoac iten: VIII-47(7)
7 pochotl aueuetl: VI-73, VI-137, X-15, X-45, X-60, XI-108(2)
7 pochtecatlatoque naaloztomeca: IX-6, IX-7, IX-22, IX-23(3), IX-55
7 qualóni ioani: VI-90, VI-126, VI-149, VII-17, VII-73, XI-119, XI-130
7 quauitl eoa: I-68, II-42(2), II-45, II-49, XII-80, XII-81
7 quauitl iitíc: VI-111, VI-142, IX-13, IX-57, XI-20, XI-43, XI-52
7 quauitla chane: XI-1, XI-14, XI-15, XI-21, XI-23, XI-61(2)

- 7 quenmach ami*: VI-64(3), VI-74, VI-109, VI-131(2)
- 7 tochin maçatl*: VI-43, X-2, X-56, X-171 XI-79, XI-105, XI-275
- 7 quito quetzalcoatl*: III-17(2), III-18(3), III-35, III-36
- 7 tonalli ce*: IV-5, IV-9, IV-78, IV-97, IX-9, IX-27, IX-33
- 7 quitoaia quilmach*: II-128, II-162, IV-23, IV-29, V-163, V-192(2)
- 7 tonalli otlatcat*: IV-3, IV-21, IV-50, IV-53, VI-167, VI-197, VI-198
- 7 tecotli ome*: VI-141, VI-168, VI-175, VI-176, VI-183, VI-202, VI-206
- 7 tonea chichinaca*: VI-9(2), VI-13, VI-123, VI-127, X-7, XII-17
- 7 teotl eco*: II-127, II-128, II-130, II-182(2), XII-81, XII-83
- 7 tota tonatiuh*: VI-12, VI-13, VI-74, VI-164(3), VI-203
- 7 tetzalan tenepantla*: I-5, I-35, I-68, IV-30, X-7, X-38, XI-79
- 7 totecuioe diose*: I-60, I-62, I-63, I-66(2), I-76(2)
- 7 tilaoac canaoac*: X-63, X-124, XI-114, XI-115(2), XI-263, XI-265
- 7 tzoniztaque quaiiztaque*: VI-101, VI-124, VI-135(2), VI-137(2), VI-191
- 7 tlapachoa tlatlapana*: XI-23, XI-24(2), XI-26, XI-47, XI-50, XI-54
- 7 ueuell aiacachtli*: VI-23, VI-53, VI-74, V-90, VIII-28, VIII-45, X-169
- 7 tlaçotlanqui tlawiztli*: II-46, II-124, VIII-51(2), VIII-52(2), VIII-64
- 7 uitz quitoa*: IV-6, IV-25, IV-75, IV-131 V-153, V-155, V-170
- 7 tlaçotli tetl*: X-166, X-167(2), XI-221, XI-222, XI-226, XI-227
- 7 xicollì tzitzilli*: II-209(2), II-210(2), II-213(2), II-214
- 7 tlatoa iolque*: XI-1(2), XI-6, XI-57, XI-61, XI-67(2)
- 7 xoxoctic iamatlalpal*: XI-151, XI-166, XI-167, XI-169, XI-176, XI-184, XI-185
- 7 tlatoani tecotlatoque* III-69, VIII-61, VIII-63(2), VIII-64(3)
- 7 xoxoctic quiltic*: VII-18, VII-81, XI-19, XI-217, XI-219, XI-223, XI-226
- 7 tlawiztli chimalli*: II-123, VIII-64, VIII-67, XII-47, XII-48, XII-56, XII-95
- 6 acatl ñacapan* II-183(2), II-193(2), XII-55, XII-108
- 7 tilli moneloa*: X-152, X-162(2), XI-147, XI-187(2), XI-190
- 6 acatl tonalli*: IV-29(3), IV-56(3)
- 7 tiltic tlani*: XI-34, XI-156, XI-159, XI-160, XI-174, XI-182, XI-184
- 6 acouic tlalchiuic*: VI-73(2), VI-84, VI-88, VI-89, X-60
- 6 altepetl mexico*: VIII-3, VIII-4, VIII-8, VIII-56, XI-256, XII-1

- 6 *amiiiotzin amotlatoltzin*: III-62, VI-138, VI-153, IX-15, IX-30, IX-56
- 6 *anquimocuilia anquimocaquitia*: III-51, III-62, VI-77, VI-135, VI-136, IX-12
- 6 *aocac naoati*: IV-103, V-153, V-157, VI-252, XII-61, XII-118
- 6 *appendix (memorialex)*: VII-32, VII-35, VII-37, VII-59, VII-63, VII-73
- 6 *aqualli aiectli*: VI-32, VI-68, VI-215, VI-257, X-51, X-167
- 6 *atl itic*: II-43, VI-71, XII-5, XII-6(2), XII-18
- 6 *atli tlaqua*: VI-50, VI-199, VI-209, VIII-54, XI-113, XI-114
- 6 *atlioia tlaqualo*: IV-60, IV-113, VI-135, VI-207, VIII-41, XI-272
- 6 *caxtollitlatoa*: I-33, II-151, IV-55, V-188, VI-194, X-55
- 6 *ce cipactli*: IV-1(2), IV-3(2), IX-9, IX-33
- 6 *cempoalli oncaxtollitl*: II-159, VI-189, VI-197, VI-201, VI-205, VI-209
- 6 *chalchiutli maquiztli*: VI-17, VI-36, VI-185(2), VI-189, X-60
- 6 *chicaoac oapaoac*: X-41, X-51, X-119, X-133, XI-61, XI-195
- 6 *chicome moteneoa*: I-13, III-23, III-61, IV-93, VI-29, X-25
- 6 *chocani tlaocoiani*: III-52, VI-8, VI-26, VI-27, VI-217, X-49
- 6 *coiaoac tezcatl*: VI-44, VI-67, VI-246, X-1, X-11, X-29
- 6 *con escolios*: VII-32, VII-35, VII-37, VII-59, VII-63, VII-73
- 6 *coni cocoxqui*: XI-141, XI-142(2), XI-143(2), XI-176
- 6 *coni pati*: XI-144, XI-149, XI-160, XI-165, XI-175(2)
- 6 *coniauilia tonatiuh*: II-51, II-53(2), II-71, II-76, VIII-84
- 6 *cozpatic cozpiltic*: X-68, X-97, XI-20, XI-203, XI-240, XI-289
- 6 *ei nawi*: V-178, VI-152, IX-51, IX-52, IX-63, IX-66
- 6 *españa tlaca*: I-76(2), V-180, VIII-22, XI-247(2)
- 6 *icnoquantli icnoocelotl*: VI-11, VI-23(2), VI-26, VI-98, VI-135
- 6 *icnoieue icnoilama*: IV-2, IV-24, IX-33, IX-56, XII-35, XII-57
- 6 *icochca ineuca*: IV-6, IV-127, VI-27, VI-40, VI-256, IX-56
- 6 *icue chalchiutlatonac*: VI-175(2), VI-176(3), VI-202
- 6 *icuitlapil iatlapal*: XI-22(2), XI-23(2), XI-24, XI-58
- 6 *iectli tlaçotli*: VI-114, VI-164, XI-233, XI-245, XI-252, XI-271
- 6 *iluilli maceoalli*: VI-64, VI-168, VI-181, VI-187, VI-190, VI-193
- 6 *iluilit nextlaoaliztli*: II-42, II-57, II-96, II-111, II-127, II-141

- 6 *ihuil quicaia*: II-42, II-47, II-177, II-180, II-207, IX-91
- 6 *ima iicxi*: VI-48, VI-224(2), X-157, XI-33, XI-61
- 6 *imac tlacatioani*: VI-149, VI-152, VI-159, VI-179, VI-180, VI-201
- 6 *imiuio intlatol*: VI-99, IX-8, IX-15, IX-23, IX-27, IX-30
- 6 *imixco imicpac*: IV-61, VI-22, VI-107, VI-168, IX-33, XII-18
- 6 *imoztlaioc ceppa*: II-134, IV-118, VI-128, IX-42, X-173, XII-92
- 6 *impan mochioa*: I-60, V-153, V-155(2), V-183, V-192
- 6 *inchoquiz intlaocol*: IV-61, IV-65, IV-105, VI-42, VI-114, VI-138
- 6 *inecoca ixiuio*: XI-154, XI-158, XI-160, XI-168, XI-170, XI-182
- 6 *ineloio ce*: XI-156, XI-162, XI-175, XI-181, XI-183, XI-186
- 6 *inique chichimeca*: X-172, X-173, X-174(2), X-175(2)
- 6 *intzontecan imelchiquiuh*: II-123, IV-17, IV-62, IV-91, VIII-61, IX-5
- 6 *inuitzio imaoio*: VI-63, VI-145, VI-181, VI-185, VI-189, VI-195
- 6 *itotonca iiamanca*: VI-51, VI-52, VI-72, VI-133, IX-13, IX-52
- 6 *itzontecan tepiton*: XI-31(2), XI-34(2), XI-35, XI-39
- 6 *itztic cecec*: IV-131, VI-93, VI-165, X-95, X-150, XI-272
- 6 *iuuioc nomalli*: II-223(6)
- 6 *ixco icpac*: VI-17, VI-18, VI-22, VI-77, IX-52, IX-55
- 6 *ixpopoiotl cocototzli*: VI-10, VI-18, VI-31, VI-42, VI-80, VI-217
- 6 *ixtlaoatl iitic*: VI-58, VI-171, VI-172, VI-203, VI-204, IX-43
- 6 *iztac cioatl*: II-152, II-211(3), XI, 258(2)
- 6 *iztac tlani*: XI-26, XI-37, XI-161, XI-170, XI-184, XI-185
- 6 *iztac tlaxcalli*: VIII-37, XII-21,(2), XII-28, XII-47, XII-71
- 6 *iztac tlilitic*: X-74, X-91, XI-35, XI-140, XI-226, XI-228
- 6 *mach nenti*: VI-43(6)
- 6 *mani matlalatl*: I-23, VI-19, VI-26, VI-29, VI-32, VI-108
- 6 *maquiztli teoxiutl*: VI-17, VI-35, VI-36, VI-176, VI-186, X-16
- 6 *matlactetl omei*: II-131(2), IV-2, IV-23, IV-41, IV-85
- 6 *matlactetl omome*: II-127(2), IV-83, VIII-29, XII-1, XII-85
- 6 *mauh motepeuh*: VI-50, VI-75, VI-79(2), VI-81(2)
- 6 (memoriales con): VII-32, VII-35, VII-37, VII-59, VII-63, VII-73
- 6 *micoaia miquia*: II-183(3), II-184, II-185, II-192
- 6 *mictlan ihuicac*: VI-2, VI-4, VI-11, VI-13, VI-31, VI-32

- 6 *mitic titlato*: VI-49, VI-82, VI-91, VI-110, VI-141, VI-194
- 6 *nonqua quinamaca*: X-65, X-66(2), X-67, X-75(2)
- 6 *mochioa milpan*: XI-153, XI-156(2), XI-158, XI-166, XI-188
- 6 *noxocoiouh nochpochtzin*: VI-102, V-103(2), VI-154, VI-165, VI-217
- 6 *mochipa nemi* IV-44, XI-33, XI-38, XI-39(2), XI-96
- 6 *oacic nauikuil*: I-84, II-86, II-128, VI-132, VII-17, VII-75
- 6 *mochiuh iawiotl*: VIII-2(2), VIII-9, IX-6, XII-1, XII-96
- 6 *oalquicaz tonatiuh*: I-81, I-83(2), VI-162, VII-27, VIII-85
- 6 *mochoquez motlaocol*: V-152, VI-32, VI-52, VI-111, VI-196, IX-55
- 6 *oalui totome*: XI-29, XI-30, XI-31, XI-32(2), XI-36
- 6 *mopiloatia iauh*: XI-31, XI-35(2), XI-36, XI-37, XI-38
- 6 *ome acatl*: IV-2, IV-56(3), VII-24, VII-25
- 6 *motetzaoaca inecui*: XI-120, XI-191, XI-192, XI-198, XI-201, XI-207
- 6 *ome mani*: VII-8(2), VII-57(2), XI-36, XI-41
- 6 *motolinia maceoalli*: VI-18, VI-203, VIII-54, VIII-58, VIII-59, XII-28
- 6 *omei moteneoa*: II-134, IV-65, IV-107, V-179, VI-93, IX-83
- 6 *motolol momalcoch*: VI-32, VI-52, VI-95, VI-111, VI-215, VI-255
- 6 *oncatca innetlapolotiliz*: V-185, V-186(2), V-187(2), V-188
- 6 *motzopelica mawiaca*: III-11, VI-8, VI-14, VI-21, VI-25, VI-44
- 6 *ontetl etel*: IX-15, X-155, XI-7, XI-75, XI-130, XI-171
- 6 *nanti tati*: III-61(2), VI-143(2), VI-191, VI-216
- 6 *oquinmopolui oquinmotlatili*: VI-137, VI-138, VI-142, VI-145, VI-146, VI-186
- 6 *nanti tatli*: VI-3, VI-12, VI-23, VI-175, VI-210, XI-108
- 6 *papalani inacaio*: XI-144, XI-145, XI-146, XI-167, XI-172, XI-191
- 6 *nappa macuilpa*: X-155, X-157, X-158, XI-44, XI-47, XI-170
- 6 *papatlactotonti mopiloatia*: XI-34, XI-35(2), XI-36(3)
- 6 *nauxiuil mochiuh*: VIII-2(2), VIII-3, VIII-4, VIII-10(2)
- 6 *pipilti tlaoque*: IV-27, VI-61, VI-72, VI-251, VI-260, XII-29
- 6 *necuiltonolli netlamachtilli*: II-71(2), IV-59, IV-73, VI-39, XI-233
- 6 *poçaoa inacaio*: X-162, XI-145, XI-157, XI-161, XI-174, XI-187
- 6 *nenecoc quimotlatlalili*: XI-35, XI-36(2), XI-37(2), XI-39
- 6 *poçaoac poçactic*: X-92, X-94, XI-114, XI-265, XI-279, XI-282

- 6 *quauic onoc*: VI-2, VI-4, VI-35, VI-37, VI-190, VIII-8
- 6 *quauitl itic*: V-153, V-154, VI-28, VI-49, VI-70, XI-42
- 6 *quauitla ixtlaoacan*: III-65, XI-163, XI-164, XI-171, XI-173, XI-174
- 6 *quauitla nemi*: X-171, XI-6, XI-10, XI-18, XI-33(2)
- 6 *quauitla texcalla*: VI-43, X-33, XI-9, XI-78, XI-162, XI-268
- 6 *quetzallo coztic*: VIII-34(6)
- 6 *quia octli*: II-135, II-148(2), II-196, III-59(2)
- 6 *quichih naoalli*: III-19, III-23, III-25, III-27, III-29, III-31
- 6 *quilitl quauitl*: VI-23, VI-42, VI-90, VI-96, VI-123, VI-196
- 6 *quilmach tlacatia*: IV-29, IV-41, IV-81, IV-85, IV-97, IV-127
- 6 *quimochiuhliz totecuio*: VI-63, VI-138, VI-144, VI-154(2), VI-184
- 6 *quitlatlautiaia tezcaltipoca*: VI-7, VI-11, VI-17, VI-21, VI-25, VI-41
- 6 *quitlaz toçaçaniltzin*: VI-237(6)
- 6 *quiztica atl*: XI-247, XI-249, XI-250(2), XI-251, XI-257
- 6 *tecomic tecaxic*: III-53, VI-68, VI-70, VI-168, VI-193, IX-29
- 6 *tecotli tlatocat*: VIII-13(6)
- 6 *teicolti tetlanecti*: XI-94, XI-121, XI-199, XI-211, XI-280
- 6 *tenan teta*: IV-24, VI-89, VI-127, VI-144, VI-209, X-59
- 6 *tenanoan tetaoan*: II-194, V-185, VI-183, VI-209, VI-213, XII-57
- 6 *teotl machoia*: I-5, I-21, I-29, I-72, VII-17, VII-73
- 6 *tepeio oztoio*: XI-225, XI-228(2), XI-234, XI-235, XI-243
- 6 *tepitztic tlaquaaoac*: X-66, X-100, XI-108, XI-121, XI-169, XI-280
- 6 *tetech quiz*: III-18, X-94, X-182, XI-119, XI-120, XI-201
- 6 *texio tetexio*: XI-117, XI-119, XI-125, XI-126, XI-140, XI-241
- 6 *tiacaoan oquichtin*: VII-52(3), VIII-61, IX-34, IX-64
- 6 *tilloque timaoaque*: VI-2, VI-7, VI-22, VI-26, VI-27, VI-43
- 6 *tlacatia oquichtli*: IV-21(2), IV-39, IV-49, IV-50, IV-53
- 6 *tlacatle tlatoanie*: VI-39, VI-47, VI-50, VI-53, VI-83, VI-190
- 6 *tlallan onoc*: X-174, X-190, XI-1, XI-91, XI-233(2)
- 6 *tlaltech ximaxiti*: VI-62, VI-168, VI-177, VI-180, VI-184, VI-191
- 6 *tlatlaça tlapachoa*: XI-23, XI-24(2), XI-26, XI-47, XI-54
- 6 *tlatocat ompoalxiuitl*: VIII-9, VIII-13(4), VIII-14

- 6 *tlatolli quitoaia*: IV-113, VI-21, VI-41, VI-57, VI-179, VI-189
- 6 *tlatoque nachca*: VI-62, VI-63, VI-67, VI-94, VI-184, VI-189
- 6 *tlaullil ocotl*: I-55, IV-36, VI-246, IX-14, X-11, X-29
- 6 *tllan calmecac*: II-182(2), VIII-18, VIII-19, XII-3(2)
- 6 *tlliltic catzaaac*: XI-13, XI-19, XI-20, XI-42, XI-67, XI-281
- 6 *tonalli quilmach*: IV-29, IV-33, IV-41, IV-50, IV-73, IV-97
- 6 *tonenca toiolca*: VI-91, VI-202, VII-17, VII-73, X-104, XI-249
- 6 *toçaçaniltzin tlacanenca*: VI-237(6)
- 6 *totecoe tlaçotitlacatle*: VI-49, VI-53, VI-57, VI-62, VI-184(2)
- 6 *totecoe tlatoanie*: VI-51, VI-54, VI-58, VI-62(2), VI-83
- 6 *totecuio â*: VI-146, VI-152, VI-164, VI-165, VI-187, VI-195
- 6 *totonia inacaio*: XI-150, XI-155, XI-157, XI-159, XI-160, XI-166
- 6 *totonqui iamanqui*: VI-9, VI-73, VI-157, X-130, XI-175, XI-272
- 6 *xochitl iietl*: I-37, II-246, IV-122, V-158, VI-106, VI-135
- 5 *acaço tohuil*: III-53(2), VI-51, VI-147, VI-185
- 5 *achica cavuitl*: VI-8(2), VI-17, VI-18, VI-186
- 5 *aia quimomachitia*: VI-2, VI-3, VI-4, VI-37, VI-38
- 5 *aiatle moqua*: XI-137, XI-152, XI-164, XI-165, XI-172
- 5 *amechmotlamatcatlalili totecuiio*: VI-67, VI-77, VI-138, VI-146, VI-182
- 5 *amotaoan amocoloan*: I-55, I-69, I-71(2), I-75
- 5 *amotzontecontzin amelchiquiutzin*: VI-136, VI-138, VI-144, VI-155, VI-192
- 5 *amoxillantzinco amotozcatlantzinco*: IV-66, VI-145, VI-146, IX-15, IX-30
- 5 *amoxtli tlacuilolli*: I-24, VI-215, X-5, X-190, X-191
- 5 *anomatia itoloc*: II-245(5)
- 5 *aoaque tepeoaque*: VI-49, VI-53, VI-61, VI-67, VI-79
- 5 *atl coní*: XI-143, XI-144, XI-146, XI-158, XI-188
- 5 *atl quiluia*: VI-175, VI-202(3), VI-206
- 5 *atlan contepeoaia*: I-49, II-89, II-160, II-168, V-193
- 5 *atolli mochioa*: XI-151, XI-155, XI-180, XI-181, XI-187
- 5 *atzoio ateuio*: III-61, VI-114, X-16, X-46, X-51
- 5 *auel monotza*: II-106, IV-3, IV-51, IV-59, X-47
- 5 *aviac uelic*: X-89, XI-108, XI-140, XI-157, XI-198

- 5 calaquí tonatiuh*: VI-163, VIII-43, XI-30, XI-213(2)
- 5 calmecac onoca*: II-182(2), II-183, II-184, II-185
- 5 capitán don*: VIII-21(3), VIII-22, XII-61
- 5 caxtolxiuítl exiuítl*: VIII-2, VIII-13(4)
- 5 ce atl*: IV-97, IV-99(3), IV-100
- 5 ce cozcatl*: III-51, VI-137, VI-146, VI-151, VI-192
- 5 ce ecatl*: IV-101(3), IV-102, XII-80
- 5 ce itzcuíntli*: IV-87(2), IV-88, IV-91, IV-92
- 5 ce miqúitzli*: II-192, IV-33(2), IV-34, IV-36
- 5 ce tecpatl*: IV-77(3), IV-78, IV-79
- 5 ceio ecauio*: VI-113, XI-223, XI-225, XI-229(2)
- 5 cemiluítl matlactel*: II-111, II-118, II-127, II-131, II-134
- 5 cemiluítl quimítztiui*: VIII-52(5)
- 5 cempoalli chicome*: II-96, IV-93, V-192, X-95, XII-79
- 5 cempoalli matlactli*: II-118, II-127, II-131, IV-99, IV-101
- 5 cempoalli omei*: IV-83, V-191, VI-127, X-83, XII-65
- 5 cempoalli onmatlactli*: II-134, VI-167, VI-171, VI-179, VI-183
- 5 cempoalli onnauí*: IV-85, V-191, VI-135, X-85, XII-67
- 5 cempoalli tlatoa*: I-45, IV-73, V-190, IX-91, X-73
- 5 cenquauítl cemixtlaoatl*: VI-7, VI-14, VI-47, VI-123, VI-135
- 5 ceoallo ecauio*: X-15, X-45, XI-106, XI-108(2)
- 5 ceppa mochiuh*: XII-95, XII-107, XII-108, XII-110, XII-114
- 5 ceppa oppa*: IV-131, VI-39, XI-179, XI-188, XI-191
- 5 cexiutica mochioaia*: II-183, II-186, II-187, II-188, II-192
- 5 chaiaoaoc cozcatl*: IX-2, IX-8, XII-43, XII-49, XII-72
- 5 chalchiuítl maquítzli*: VI-35, VI-176, VI-189, X-16, XI-279
- 5 chalchiuítl ololiuquí*: IV-66, VIII-27, VIII-29, VIII-30, IX-18
- 5 chane atlan*: XI-1, XI-16, XI-58, XI-67, XI-72
- 5 chichic patli*: XI-111, XI-179(2), XI-186(2)
- 5 chichic quauítl*: X-147, X-149, XI-110, XI-111, XI-179
- 5 chichiltic iztac*: XI-184, XI-189, XI-203, XI-230, XI-280
- 5 chichiltic tlapaltic*: VII-1, VII-18, VII-35, VII-81, XI-287
- 5 chiconauí itzcuíntli*: IV-102, IV-106, IX-79(3)
- 5 chilli iztatl*: III-66, VIII-85, X-146, X-178, X-183

CO-OCCURRENCES DANS LE TEXTE NÁHUATL DU CODEX DE FLORENCE

- 5 *chimalli tlauiztli*: VI-14, VI-72, VI-106, VI-163, X-167
- 5 *ichan nemi*: VI-114, VI-162, VI-253, XI-26, XI-52
- 5 *cioa ichpopochtli*: II-74, II-75, II-93, X-89(2)
- 5 *ichtaca otli*: XI-268(5)
- 5 *cioacoatl tlacotzin*: XII-117, XII-118, XII-119, XII-123, XII-125
- 5 *icococauh totecuiio*: IV-59, IV-105, VI-54, VI-106, IX-42
- 5 *cioatl oquichtli*: VI-135, X-156, XI-39, XI-43, XI-185
- 5 *icpalpan imauiziocan*: VI-48, VI-50, VI-53, VI-64, VI-187
- 5 *cocototzli ixpopoiotl*: VI-27, VI-29, VI-44, VI-64, VI-103
- 5 *ieoatzin totecuiio*: III-51, III-52(2), III-62, VI-190
- 5 *contlaça ieszco*: IX-10(5)
- 5 *üaia uelia*: XI-201, XI-202, XI-207, XI-208(2)
- 5 *cozcatl macuextli*: IV-133, IX-80, X-165, X-168, XI-233
- 5 *üio ülatol*: VI-49(2), VI-64, VI-74, VI-246
- 5 *coztic cozpatic*: X-68, XI-20, XI-75, XI-203, XI-289
- 5 *üiötzin ülatoltzin*: VI-61, VI-99, VI-192, VI-217, VI-246
- 5 *cueitl patlaaac*: VIII-47(5)
- 5 *üiolloco cioatl*: VI-2, VI-190, X-11, X-12(2)
- 5 *españoles mexico*: VIII-4, XII-37, XII-57, XII-81, XII-83
- 5 *üitic icac*: VIII-23(2), XI-36, XI-209, XI-225
- 5 *iaavitiz tliltic*: XI-35, XI-36(2), XI-38, XI-39
- 5 *üitic nemi*: X-57, XI-16, XI-17, XI-67
- 5 *iaiactic iaiaquui*: X-95, X-106, X-107, XI-64, XI-201
- 5 *üitic quimaquiliznequi*: VI-135, VI-136, VI-137, VI-146, VI-152
- 5 *iamanqui totonqui*: IV-131, X-95, X-97, X-129, X-145
- 5 *üiuiil tlamauiztiliztli*: II-61, II-91, II-118, II-151, II-159
- 5 *iaoc matini*: V-186(2), VI-171, VIII-42, VIII-61
- 5 *üluinh quiçaia*: II-191, II-192, II-208, II-216, VII-35
- 5 *iauh ichan*: -57, II-122, III-17, IX-67, XI-7
- 5 *imixpan tlamanaia*: I-64, I-70, I-71, I-74, I-75
- 5 *ica neçaoalquachtili*: VIII-63(5)
- 5 *impan españoles*: VIII-8, XII-56, XII-62, XII-68, XII-84
- 5 *ichan diablo*: II-197, II-199(3), II-205

- 5 *incue inuipil*: II-98, II-133, VII-31, IX-61, X-176
- 5 *incue inuipil*: II-72, II-146, IX-60(2), XI-55
- 5 *ineloao ololontli*: XI-161, XI-165, XI-171(2), XI-185
- 5 *iuitopil ichimal*: IX-79, IX-80, IX-84(3)
- 5 *innan teteo*: I-15, I-24, VI-19, VI-88, VI-176
- 5 *ixco moteca*: VII-1, VII-37, IX-74, IX-77(2)
- 5 *innetlapololtiliz tlaca*: V-184, V-185, V-186, V-187(2)
- 5 *ixco mouilana*: XI-163, XI-167(2), XI-170, XI-182
- 5 *inoan powi*: I-21, I-47, I-51(2), I-71
- 5 *ixiuio ineloao*: XI-150, XI-154, XI-164, XI-168(2)
- 5 *intlacamo monotza*: IV-2, IV-7, IV-25, IV-59, IV-85
- 5 *ixpampa ieoa*: V-158, V-175, V-177, V-179, V-180
- 5 *intlil intlapal*: VI-107, VI-258(3), VI-259
- 5 *ixtlan tlatlaan*: II-159, II-161, XII-52(3)
- 5 *ioliiztli itic*: VI-136(2), VI-137, VI-146, VI-152
- 5 *ixtlaaacan mochioa*: X-159, XI-163, XI-178, XI-180, XI-182
- 5 *iooatimaniz atl*: VI-3, VI-23, VI-36, VI-81, VI-184
- 5 *ixtlaoaatl itic*: IV-65, V-153, VI-19, VI-38, VI-50
- 5 *ipaltzinco totecuaio*: VI-107, VI-143, VI-145, VI-251, VI-253
- 5 *izca cencamatl*: VI-107, VI-109, VI-121, VI-142, VI-195
- 5 *iquillo pipitzaoac*: XI-110, XI-131, XI-198, XI-202, XI-207
- 5 *izcalli tlami*: II-167, II-168, II-169, XII-80, XII-81
- 5 *itequih tlatooaia*: II-208, II-209(2), II-210, II-212
- 5 *iztac cintli*: XI-279, XI-280(2), XI-281, XI-285
- 5 *itolol imalcoch*: IV-55, VI-7, VI-8, VI-109, IX-31
- 5 *matemecatl cotzeoaatl*: VI-14, VI-19, VI-44, VI-57, VI-72
- 5 *itzontecom icuitlapil*: XI-21, XI-58, XI-86(3)
- 5 *mauiztli quiteca*: VIII-43, X-15(2), X-24, X-46
- 5 *iuca nenonotzalli*: V-158, X-187, X-189(2), XI-70
- 5 *mictlampa eecatl*: VII-14(2), VII-15, VII-69(2)
- 5 *iuiian iocoxca*: IV-114, VI-12, VIII-42, VIII-52, VIII-55
- 5 *miequintin micque*: III-25, XII-83(2), XII-107, XII-110

- 5 *miqui mamalti*: II-139, II-148, VII-31, IX-65, IX-66
- 5 *miquia intoca*: II-176, II-183, II-185, II-186, II-191
- 5 *miil chimalli*: VI-50, VI-81, VIII-89, XII-56, XII-57
- 5 *mixiuqui quiluia*: IV-114(2), VI-177, VI-184, VI-194
- 5 *mocenciao mochichioa*: II-105, II-113, III-56, VIII-56, VIII-58
- 5 *mochioa mochioa*: I-58, XI-180, XI-204, XI-216, XII-34
- 5 *mochioa moteci*: X-160(2), XI-147, XI-241, XI-244
- 5 *mochioaia tlacatia*: II-175(2), II-192, II-201, IV-49
- 5 *moiollo monacaio*: VI-31, VI-77, VI-91, VI-217, IX-52
- 5 *moiollotzin quecin*: VI-3, VI-9, VI-18, VI-24, VI-27
- 5 *momatzin mocxitzin*: VI-58, VI-62, VI-180, VI-187, VI-191
- 5 *monaiotzin motaiotzin*: VI-191(5)
- 5 *monaoan motaoan*: IV-61, IV-63, IV-65(2), IX-42
- 5 *monequi ixiuio*: XI-156, XI-158, XI-166, XI-176, XI-179
- 5 *mopetlapan mocpalpan*: VI-26(2), VI-43, VI-44, VI-45
- 5 *moçomaz monenequiz*: III-12, IV-33, V-152, VI-64, VI-144
- 5 *motapaçoltia tlattaça*: XI-23, XI-24(2), XI-26, XI-42
- 5 *motech tictlaliz*: VI-100(3), VI-123(2)
- 5 *moteci coní*: XI-142(2), XI-147, XI-148, XI-157
- 5 *moteneoa centlamantli*: III-8, III-23, III-31, VI-87, X-27
- 5 *motlaueltzin moqualantzin*: VI-9, VI-28, VI-30(2), VI-54
- 5 *motolinia icnotlacatl*: VI-4, VIII-59, X-7, X-31, X-38
- 5 *nachca ommantui*: VI-42(2), VI-47, VI-48, VI-57
- 5 *nacochtli tentetl*: VI-44, VI-57, VI-72, VI-106, XI-233
- 5 *naoaque iooalli*: VI-73, VI-109, VI-121, VI-135, X-190
- 5 *naoaque totecuio*: I-24, I-25, VI-74, VI-177, VI-187
- 5 *naoaquee iooalle*: VI-1, VI-18, VI-25, VI-41, VI-42
- 5 *nawi macuilli*: VI-125, X-186, XI-159, XI-164, XI-190
- 5 *necoc tene*: VI-14, X-4, X-32, XI-79, XI-227
- 5 *necoc xapo*: VI-44, X-11, X-29, X-87
- 5 *nemi motocaiotia*: XI-10, XI-17, XI-34(2), XI-87
- 5 *neçaoalquachili omicallo*: VIII-62, VIII-63(3), VIII-64

- 5 nextic ielpan*: XI-34, XI-35(2), XI-36(2)
5 nextlaoliztli quichioaia: II-42, II-47, II-57, II-96, II-111
5 oallah eecatl: VI-7, VI-107, VII-14, VII-71, XI-52
5 oallah eecatl: VI-7, VI-107, VII-14, VII-71, XI-52
5 oalmoquetza ce: IV-85, IV-87, IV-127, VI-190, VII-21
5 ocelo tiacaoan: VI-58, VI-74, VI-172, VI-203, VI-204
5 ocoil apocio: VI-44, VI-67, X-1, X-11, X-29
5 oiaque omotecato: VI-47, VI-136, VI-137, VI-138, VI-152
5 oïlan tonac: VI-141, VI-164, VI-258(3)
5 omomanaco tonatiuh: III-1, VI-17, VI-201, VII-7, VII-55
5 omome moteneoa: II-57, II-131, IV-121, VI-87, XI-247
5 onquicaz tlalticpac: VI-9, VI-31, VI-103, VI-193, VI-217
5 oquinmollatili totecuio: VI-137, VI-138, VI-145, VI-146, VI-195
5 otiquinoui oticciauh: III-17, IV-114, VI-193, VI-194, IX-27
5 otlacat caltriaia: IV-3(2), IV-34, IV-38, IV-70
5 otlacat piltontli: III-51, IV-111, VI-197(2), VI-198
5 otl melaoac: IV-61, IX-9, IX-10, IX-13
5 otl quitocaz: II-68, IV-41, VIII-59, VIII-71, IX-64
5 pani iztac: XI-161, XI-170, XI-181, XI-184, XI-185
5 pani tlani: XI-158, XI-167, XI-173, XI-178, XI-180
5 paoaxoni ixconi: XI-127, XI-132(2), XI-135, XI-141
5 paoaxoni qualoni: XI-126, XI-127, XI-287(2), XI-288
5 pitzaaac uiac: X-120, X-131, XI-115, XI-194, XI-279
5 popoloni tzatzacui: VI-54, VI-136, VI-152, VI-182, VI-185
5 popoui ixtlau: III-42, VI-42, VI-54, VI-61, VI-154
5 poçoni atl: II-89, XI-29, XI-69, XI-86, XI-158
5 quaquachicti otomi: II-98, VI-110, VIII-52, IX-38, IX-47
5 quauioth oceloiotl: IV-38, VI-73, VI-88, VIII-73, VIII-88
5 quauitl izintlan: IV-63, V-154, IX-43, XI-71, XI-176
5 quauitl xochitl: XI-201, XI-202, XI-203(2), XI-206
5 quarutla ichan: V-180, XI-22, XI-25, XI-26, XI-275

- 5 *quichichina xochitl*: VI-13(2), VI-15, VI-114, VI-163
- 5 *quichioa itequiuh*: IV-43, VI-25, VI-229, IX-34, XI-8
- 5 *quichipaoa taxix*: XI-150, XI-159, XI-164, XI-165, XI-175
- 5 *quiltitlan quantitlan*: VI-49, VI-75, VI-76, VI-84, VI-90
- 5 *quilui ueuento*: III-18(5)
- 5 *quiluia tica*: VI-127, IX-13, IX-14, IX-29, IX-42
- 5 *quimochiuilia totecuio*: VI-32, VI-47, VI-186, VI-254, VI-257
- 5 *quinamaca iztac*: X-67, X-71, X-75, X-85, X-91
- 5 *quinequi moiollotzin*: VI-2, VI-9, VI-18, VI-24, VI-36
- 5 *quinotza quilatlaulia*: I-57, VI-61, VI-88, VI-149, VI-160
- 5 *quiçaquiuh tonatiuh*: I-83, VII-6, VII-7, VII-53(2)
- 5 *quiltlenamaquilia çolin*: II-176(5)
- 5 *quitoa quiteneoa*: VI-69, VI-105, X-16, XI-247, XI-258
- 5 *quitoa tlitolli*: I-82, VI-233, XI-46, XI-54, XI-277
- 5 *quiuuipanaia quitetecpanaia*: IV-46, VII-11(2), VII-61, VII-63
- 5 *quiz quiquaz*: IV-2, VIII-59(2), X-154, XI-158
- 5 *te mopan*: VI-81(5)
- 5 *teca mocacaiaoa*: IV-57, VI-105, X-28(2), X-57
- 5 *teca momotla*: IV-91, VIII-76, X-37, X-48, XI-49
- 5 *techinantitlan tequuaoc*: VI-242, VI-243(2), VI-255, VI-256
- 5 *tecoti tlatocati*: I-23, VI-91(2), X-176, X-181
- 5 *teçpan tlatocan*: IV-25, VI-210, VIII-61, VIII-64, XII-40
- 5 *teimatimie techichioanie*: VI-14, VI-20, VI-25, VI-42, VI-44
- 5 *teigolo tecatzauh*: IV-73, VI-32, VI-116, VI-259(2)
- 5 *tematequilo tecamapaco*: IX-12(2), IX-28(2), IX-52
- 5 *tepepan ixtlaoacan*: XI-166, XI-167, XI-178, XI-180, XI-182
- 5 *teçontic chachaquachtic*: X-95, XI-118, XI-126, XI-230, XI-237
- 5 *tetech quilalialia*: I-31, I-72, III-11(2), IV-9
- 5 *tell itic*: II-157, VI-18, VI-25, VI-31, VI-49
- 5 *tetzauitl motetzauiaia*: V-161, V-165, V-169, V-173, V-175
- 5 *tetzauitl quichiuh*: III-19, III-21, III-23, III-25, III-29
- 5 *tetzon teizti*: IV-9, VI-11, VI-245, X-3, X-6

- 5 tiacaoan iaomicque*: VI-13, VI-15, VI-74, VI-203, VI-204
5 tiachcaoon telpochtlatoque: VI-127(2), VI-129, VIII-39, VIII-43
5 ticmocuilia ticmocaquitia: I-25, VI-7, VI-151, VI-152(2)
5 ticquaz tiquiz: IV-63, VI-74, VI-77, VI-91, VI-125
5 tictotemachilican totecuio: VI-138, VI-143, VI-146, VI-147, VI-158
5 tilaoac tilactic: X-69, X-73, X-78, X-95, X-106
5 tilmatl quachtli: II-246, IV-103, VI-106, VIII-41, XII-85
5 tiquautli tocelott: VI-67, VI-74, VI-79, VI-171, VI-203
5 tlacatecotli tlacochtecotli: III-59, VI-75, VI-89, VI-110(2)
5 tlacatia pilli: IV-2, IV-5, IV-23, IV-29, IV-42
5 tlacatia quitoaia: IV-23, IV-39, IV-54, IV-56, IV-59
5 tlacatl maceoalli: II-84, II-94, II-160, X-182, XII-30
5 tlacatl tetzauitl: IX-4(2), IX-5, IX-6, IX-52
5 tlacatl totecuioe: I-25, VI-2, VI-3, VI-210(2)
5 tlacochcalcatl tlacateccatl: VII-51, VIII-77, VIII-87(2), VIII-89
5 tlallan ichan: XI-11(2), XI-16, XI-94, XI-99
5 tlalpan aci: I-19, II-170, IV-41, IV-122, VI-2
5 tlamachcueitl tlamachuipilli: VIII-67, IX-2, IX-8, X-179, X-180
5 tlamati tlachia: VI-31(2), VI-49, VI-111, VI-142
5 tlami tzonquiza: II-95, II-107, II-126, II-130, II-161
5 tlanaoatia ticitl: VI-155(2), VI-157(2), VI-158
5 tlani ixcoztic: XI-172, XI-173, XI-183, XI-184, XI-185
5 tlaquaoac tepitztic: XI-61, XI-67, XI-114, XI-264, XI-280
5 tlatilolco tlatoani: VIII-7(4), XII-45
5 tlatlaqualo aatlhoa: II-109, II-165, II-170, IV-46, IV-56
5 tlatlatlantiana tlenamacaque: VI-1, VI-7, VI-11, VI-17, VI-35
5 tlatoa ce: IV-19, XI-70, XI-75, XI-77, XI-78
5 tlatoa matlactetl: IV-77, IV-81, IV-83, IV-85, IV-87
5 tlatoa quaruitl: XI-105, XI-106, XI-109, XI-114, XI-116
5 tlatoa quitoa: VI-136, VI-155, VI-179, XI-34, XI-42
5 tlatoa totome: XI-22, XI-26, XI-40, XI-45, XI-51
5 tlatoani quimocuitlanuiaia: VIII-54, VIII-55, VIII-56, VIII-67(2)

- 5 *tlatqui tlamama*: I-56, VII-21, X-15, XI-113, XI-115
- 5 *tlatquiiz tlamamaz*: VI-17, VI-24, VI-84, VII-4, VII-43
- 5 *tlenamacaque tlamacazque*: VIII-43, VIII-65, VIII-71, VIII-81(2)
- 5 *tliltic chichiltic*: II-43, X-102, X-III, XI-72, XI-264
- 5 *tliltic papatlactotomi*: XI-35, XI-36(3), XI-37
- 5 *tolteca acaloco*: XII-68, XII-71, XII-81 XII-125(2)
- 5 *toluiltiz tomaceoaltiz*: VI-58, VI-138(2), VI-172, VI-189
- 5 *tomaoc chamaoac*: X-71, XI-119, XI-121, XI-265, XI-282
- 5 *tomaoc ocolt*: VI-44, VI-67, X-1, X-11, X-29
- 5 *tonatiuh oalquiça*: I-82, VIII-84, X-168, XI-25, XI-221
- 5 *topco petlcalco*: VI-143, IX-23, IX-30, IX-55, XII-6
- 5 *toquichti cioa*: IV-1, IV-5, IV-9, X-95(2)
- 5 *tota mictlan*: VI-21, VI-27, VI-48, VI-152, VI-190
- 5 *totecuio oiaque*: III-42, VI-136, VI-138, VI-143, VI-152
- 5 *totecuio tloquee*: I-25(2), VI-3, VI-210(2)
- 5 *tzitzimil coleletli*: VI-163, X-15, X-38, X-57, XI-269
- 5 *tzomeque izteque*: VI-151, VI-152, VI-186, VI-189, VI-194
- 5 *tzonguiça ihuittl*: II-107, II-126, II-130, II-150, II-154
- 5 *uecauh tlaca*: I-37, V-188, XI-89, XI-189, XI-247
- 5 *ueuei tilmalli*: VIII-25(2), VIII-30, VIII-41, VIII-67
- 5 *ueuentzitzin ilamatzitzin*: II-110, II-128, II-165, X-170(2)
- 5 *uiac tomaoac*: X-7, XI-18, XI-59, XI-67, XI-81
- 5 *uui inchachan*: II-101, II-107, II-115 II-142, II-156
- 5 *xicmocuii ximocaquiti*: I-25, VI-53, VI-105, VI-118, VI-213
- 5 *xipetztic xixipetztic*: XI-108(2), XI-111 XI-229, XI-230
- 5 *xiuittl mouilana*: XI-153, XI-156, XI-171 XI-184, XI-185
- 5 *xinutotl tlaunquechol*: III-33, VIII-67, XI-230, XI-231, XII-126
- 5 *xocotl uetzi*: II-111(2), II-116, II-189, XII-81
- 5 *xoxoctic coztic*: XI-22, XI-186, XI-189, XI-244, XII-6
- 5 *xoxoctic texotic*: X-131, XI-21, XI-195, XI-211, XI-226
- 4 *aauia auellamati*: VI-4, VI-9, VI-23, VI-26
- 4 *aciquini españoles*: VIII-3, VIII-4, VIII-10, XII-37

- 4 *aiacöllli tatapatli*: VI-10, VI-44, VI-77, VI-80
 4 *amechalmotlalilia totecuio*: VI 135, VI-136, VI-153, VI-180
 4 *amoquauh amocelouh*: VI-146(2), VI-147, VI-152
 4 *anommati nixco*: VI-41, VI-42, VI-61, VI-
 4 *aoacan tepeoacan*: IV-62, IV-63, IV-65, VI-133
 4 *atl itztic*: VI-27, VI-254(2), IX-15
 4 *atl onquiça*: IV-8, IV-19, IV-24, IV-38
 4 *atl quiz*: X-149, X-150, X-154, X-156
 4 *atl ticil*: VI-176, VI-205(3)
 4 *atlan miquiz*: IV-13, IV-99, IX-39(2)
 4 *atlan nemini*: XI-18, XI-43, XI-58, XI-64
 4 *atlan onoc*: V-193, XI-16, XI-37, XI-63
 4 *atlautli tepetl*: I-42, VI-133, IX-52(2)
 4 *atlixco uexotzinco*: VIII-73, VIII-77(2), VIII-88
 4 *atzintli conmpoluiz*: VI-147, VI-154, VI-181, VI-185
 4 *auel colinia*: III-28(2), III-37, IV-95
 4 *auia vellamati*: IV-2, IV-19, IV-44, IV-57
 4 *auiac uac*: XI-201, XI-202(2), XI-204
 4 *auic tlachiu*: III-36, XI-7, XI-70, XI-71
 4 *axixtica mopaca*: X-140(2), X-145, X-149
 4 *cactimani iooatimani*: VI-23, VI-43, VI-47, VI-48
 4 *calliaia quitocamacaia*: IV-30, IV-38(2), IV-53
 4 *canautli motocaiotia*: XI-34, XI-36, XI-38, XI-39
 4 *ce acatl*: IV-29(3), XII-80
 4 *ce coatl*: XI-75, XI-77, XI-78, XI-82
 4 *ce oquichtli*: I-30, II-169, VI-116, IX-51
 4 *ce oçomati*: IV-81(2), IV-82, IX-9
 4 *ce quetzalli*: VI-137, VI-146, VI-151, VI-192
 4 *ce tlatoani*: I-63, VI-110, VIII-13, X-172
 4 *cecni itocaiocan*: III-35, III-36, XII-57, XII-72
 4 *ceioal cemiluítl*: III-62, VIII-65, X-168, X-173
 4 *celic celpatic*: XI-136, XI-203, XI-211, XI-213
 4 *cemiluítl caxtoltetl*: II-141, II-151, II-155, II-159
 4 *cemiluítl ceioal*: II-216, IV-127, VI-13, VI-160
 4 *cemiluítl iooan*: II-186, II-188(2), II-193
 4 *cemiztitl uiac*: XI-29, XI-99, XI-183(2)
 4 *cempoalli chiconauí*: II-111, IV-97, V-193, XII-83
 4 *cempoalli ommacuilli*: II-78, V-192, X-91, XII-71

- 4 *cempoalli quioaltoquilia*: XII-80(4)
- 4 *cencalpan tonalli*: IV-82, IV-85, IV-92, IV-97
- 4 *centlalli momana*: V-171, X-89(2), XII-40
- 4 *ceoa eeca*: VI-168, VI-172, VI-176, VI-193
- 4 *ceppa quitoque*: VII-4, VII-7, VII-43, VII-55
- 4 *cexiuh oxiuh*: VI-13, VI-81, VI-184, IX-55
- 4 *chalchiutic teoxiutic*: VI-61, VI-63, VI-248, X-51
- 4 *chichilini tlatlaxia*: X-100, X-112, XI-19, XI-96
- 4 *chichiltic camopaltic*: XI-124, XI-212, XI-213(2)
- 4 *chichiltic chichilpatic*: VII-3, VII-41, XI-204, XI-241
- 4 *chichinaca üollo*: VI-9(2), VI-13, X-7
- 4 *chiconauui moteneoa*: I-17, II-111, III-69, VIII-27
- 4 *chillo ainoachio*: X-70, X-151, X-155, X-156
- 4 *chillo iztaio*: II-177, X-69, X-147, X-153
- 4 *chimalli teocuitlatica*: VIII-34, XII-11, XII-12, XII-15
- 4 *chipaoac iztac*: IV-87, X-70, X-73, X-78
- 4 *choquizcali ixaiocali*: III-62, VI-210, VI-214, VI-216
- 4 *cioapilli cioacoatl*: VI-164, VI-179, VI-180, VI-185
- 4 *cioatl icue*: II-138, II-169, III-44, V-191
- 4 *cocotze tepitze*: VI-94, VI-98, VI-143, VI-184
- 4 *cocotzin tepitzin*: VI-99, VI-101, VI-102, X-3
- 4 *cololuitini quitepeuitini*: II-104, II-115, XII-40, XII-48
- 4 *coltin citi*: VI-37, VI-152, VI-181(2)
- 4 *concuatl*: III-8(2), VI-176, VI-205
- 4 *çonectic açotic*: X-66, XI-110, XI-114, XI-279
- 4 *coni motleuia*: XI-144, XI-148, XI-156, XI-195
- 4 *coniz motzaqua*: XI-143, XI-170(2), XI-184
- 4 *coçolco onoque*: II-76, II-170, II-216, V-193
- 4 *coztic coztic*: XI-94, XI-189, XI-229, XI-242
- 4 *cuexane tepotze*: X-1, X-15, X-45, X-60
- 4 *diablo quimoteotitiaque*: I-68(2), I-72, I-74
- 4 *diablome tzitzitzimi*: I-64(2), I-68, I-70
- 4 *ei moteneoa*: III-6, III-49, V-157, VI-11
- 4 *eiluitl nauiluitl*: X-174, XI-29, XI-88, XI-141

- 4 *españoles impan*: XII-88, XII-92, XII-113, XII-116
- 4 *eztli quichicha*: X-162, XI-170, XI-181, XI-192
- 4 *eztli quiça*: XI-148, XI-156, XI-168, XI-169
- 4 *iaaz iaauitz*: XI-29, XI-38, XI-39(2)
- 4 *iacoliacac iztac*: XI-35, XI-37, XI-38, XI-39
- 4 *iamanqui coniz*: X-151, XI-154, XI-165, XI-180
- 4 *iancuican oalcholoa*: VII-7, VII-12, VII-63(2)
- 4 *iancuican oalmomana*: VII-3(2), VII-39, VII-41
- 4 *iauh itlaqual*: IV-19, IV-91, VI-73, XI-37
- 4 *iaxcatzin itlachioaltzin*: VI-145, VI-179, VI-181, VI-189
- 4 *iaxcatzin itlatquitzin*: VI-89, VI-100, IX-33, IX-52
- 4 *ica necentlalilo*: II-102, III-59, III-66, VIII-56
- 4 *icalaquian tonatuh*: VI-163, VII-8, VII-57, IX-38
- 4 *icel azcatl*: XI-90(3), XI-230
- 4 *ichan tlatoani*: VIII-43, IX-7, X-172, XI-275
- 4 *icnoiotl netoliniliztli*: II-171, IV-6, IV-25, V-158
- 4 *icnotlacatl motolinia*: VI-255, VII-23, VIII-54, VIII-67
- 4 *icopal ieh*: VII-4(2), VII-45(2)
- 4 *icpalli tlatconi*: VI-83, VI-87, VI-88, VI-116
- 4 *icuitlapan iaaz*: XI-30, XI-32, XI-34, XI-41
- 4 *icuitlapan iatlalpal*: XI-21, XI-23, XI-45, XI-47
- 4 *icuitlapan mani*: XI-81, XI-85(2), XI-86
- 4 *icuitlapan nextic*: XI-35, XI-36, XI-38, XI-39
- 4 *icuitlapan tliltic*: XI-31(2), XI-35, XI-79
- 4 *icuitlapil nextic*: XI-26, XI-34, XI-35, XI-36
- 4 *icuitlapil uiac*: XI-4, XI-29, XI-32, XI-45
- 4 *icxi coztic*: XI-35, XI-39, XI-41, XI-43
- 4 *ielpan itipan*: XI-20, XI-22, XI-26, XI-45
- 4 *ieoa tonana*: II-226(4)
- 4 *ieoan cioac*: II-104, IV-7, X-173, X-184
- 4 *ieoan intequih*: IV-121, IV-123(2), IX-95
- 4 *ieoan tlamacazque*: I-48, II-74, II-79, VII-26
- 4 *üacatecotli iteopan*: II-188(3), II-189
- 4 *üluil imaceoal*: VI-72(2), VI-198, VI-203
- 4 *üo xopan*: XI-88, XI-94, XI-97, XI-101

- 4 *iïollo coniauilia*: II-53, II-71, II-76, VIII-84
- 4 *iïollo iztac*: XI-143, XI-144, XI-149, XI-168
- 4 *iïx quioalquetza*: XI-107, XI-112, XI-217, XI-284
- 4 *iïxco iïpac*: IV-23, VI-138, VI-154, X-60
- 4 *ilama tecotli*: II-155(2), II-156(2)
- 4 *ilamatque tzoniztaque*: VI-124, VI-135, VI-137, VI-191
- 4 *iluicatl itic*: I-68(2), VI-13, VI-15
- 4 *iluul imâceoal*: IV-30(2), IV-49, IV-50
- 4 *iluïçolli tlamaruïçolli*: VI-138, VI-152, VI-186(2)
- 4 *iluïtl nextlaoalli*: II-66, II-131, II-134, II-155
- 4 *imac mani*: I-23, I-24, VI-76, VI-108
- 4 *imaceoal inemac*: IV-85, VI-72, VI-198, VI-203
- 4 *impepechoan mochioa*: II-88, II-148, II-164, IX-66
- 4 *in moteneoa*: II-75, III-11, VII-79, IX-81
- 4 *in quilmach*: VII-3, VII-6, VII-43, VII-51
- 4 *inantzín itatzin*: III-69, VI-183, VI-210, VI-211
- 4 *inchimal inmacquauh*: II-51, II-204, IX-17, IX-18
- 4 *ineloaiio pitzatoton*: XI-154, XI-168, XI-180, XI-182
- 4 *ineloaiio rauanos*: XI-152, XI-153(2), XI-157
- 4 *inique mocuiltonoa*: X-187(3), X-188
- 4 *inma imicxi*: II-139, IV-103, VI-107, VI-109
- 4 *inmac concaoa*: IV-95, VI-163(2), VIII-72
- 4 *intaoan innaoan*: II-169, IV-47, VII-17, IX-14
- 4 *intlan caana*: II-87, VII-18, VII-77, VIII-85
- 4 *intlan oncalacque*: XII-37(2), XII-75, XII-121
- 4 *intzon imizti*: VI-22, VI-152, VI-185, VI-191
- 4 *iol tlacat*: IV-5, VI-39, VI-110, XI-86
- 4 *iollatolli coniz*: XI-148, XI-155, XI-158, XI-165
- 4 *iomio inacaio*: VI-29, VI-38, VI-73, VI-215
- 4 *iooan cemiluïtl*: II-181, II-182, II-187, II-190
- 4 *ipepech mochioa*: IX-94(3), IX-95
- 4 *ipettl icpal*: IV-33, VI-64, IX-2, XII-9
- 4 *ipoluïua iacoquiçaia*: VI-26, VI-29, VI-41, VI-84
- 4 *iquauio iïxe*: XI-154, XI-160, XI-174, XI-186
- 4 *iquechtlan iquezpan*: VI-7, VI-27, VI-34, X-31

- 4 *itatzin inantzin*: IV-94, VI-243, VI-253, VIII-71
 4 *iten itlatol*: VI-22, VI-68, VI-79, VI-80
 4 *iten tliltic*: XI-34, XI-38, XI-39, XI-52
 4 *iteopan icalpolco*: II-162, IV-56, IV-77, IV-99
 4 *itepeio ioztoio*: X-168(2), XI-235(2)
 4 *itic catqui*: XI-30, XI-172, XI-189(2)
 4 *itlatol quitoa*: XI-46, XI-48, XI-51(2)
 4 *itlatqui iaxca*: I-45, I-81, VIII-59, XI-54
 4 *itonal ce*: IV-25, IV-34, IV-82, IV-100
 4 *itzontecon ielpan*: XI-20, XI-25, XI-26, XI-37
 4 *itzopelica iariaca*: VI-51, VI-52, VI-116, VI-133
 4 *iuítica tetecomaio*: VIII-74, VIII-87, IX-2, IX-8
 4 *iuque cioa*: X-171, X-172, X-175, X-179
 4 *iuquinma tlacatl*: XI-7, XI-42, XI-77, XI-84
 4 *ixco tlachia*: III-49, IV-50, IV-107, IV-108
 4 *ixco uetzto*: VII-3(2), VII-41, VII-43
 4 *ixochio chichiltic*: XI-126, XI-169, XI-200, XI-208
 4 *ixpan conmana*: III-8, III-43, IX-28(2)
 4 *ixpan diablo*: II-195, II-197, II-198, II-199
 4 *ixpan motecoçoma*: II-123(2), VIII-42, VIII-76
 4 *ixpan tlamanaia*: I-59, I-70(2), I-71
 4 *ixpan uitzilobochli*: II-48, IX-37, IX-63, IX-65
 4 *ixtilli imacaxtli*: X-3, X-12, X-31, X-45
 4 *ixtlaoatl inepantla*: VI-1, VI-19, VI-58, VI-204
 4 *ixtlapal otli*: XI-266, XI-267(3)
 4 *ixtli nacaxtli*: I-26, VI-64, VI-67, VI-108
 4 *iz moquixtia*: IV-23, IV-47, IV-50, IV-108
 4 *iz tica*: VI-87(2), VI-89, VI-90
 4 *izca centlamantli*: III-27, III-29, VI-102, X-181
 4 *iztac chalchivuil*: XI-226(3), XII-12
 4 *iztac chichic*: XI-154, XI-164, XI-182(2)
 4 *iztac chichiltic*: X-137, XI-124, XI-199, XI-280
 4 *iztac icuitalpil*: XI-34, XI-36(2), XI-37
 4 *iztac iztac*: XI-100, XI-140, XI-211, XI-229
 4 *iztac çaçalic*: X-153(2), XI-141, XI-142
 4 *iztac tetl*: XI-263(3), XII-91
 4 *iztac totonqui*: VIII-37, XI-164, XI-168, XI-177
 4 *iztac xoxoctic*: IX-82, XI-155, XI-160, XI-161

- 4 *iztaleoac pineoac*: XI-95(2), XI-225, XI-284
- 4 *iztlactli tenqualactli*: IV-30, VI-251(3)
- 4 *iztlaque tenqualaque*: XI-76, XI-77, XI-87, XI-89
- 4 *mach quitocaioti*: VI-69(2), VI-91, XI-83
- 4 *machiotla tetemoia*: II-223(4)
- 4 *mamalti miquia*: II-176, II-181, II-188, IX-7
- 4 *matlacteil oce*: II-118(2), IV-55, IV-81
- 4 *maxcatzin mococatzin*: VI-8, VI-9, VI-25, VI-26
- 4 *maxtlatl tilmatl*: III-63, VI-14, VI-73, VI-106
- 4 *mec tleco*: II-144, II-147(2), II-148
- 4 *mecatl tzonoaztli*: VI-29, VI-30, VI-31(2)
- 4 *metztlí ciciltalti*: 56(2), VII-1, VII-35
- 4 *metztlí tecociztecatl*: VII-3, VII-8, VII-39, VII-59
- 4 *mexica tlátilolca*: VIII-72, IX-49, XII-68, XII-79
- 4 *micooaia miquia*: II-180(2), II-188, II-192
- 4 *miiaca mopalanca*: I-25(2), VI-31(2)
- 4 *mimati mozcalia*: X-26, X-27, X-35, X-53
- 4 *mimiltic ololtic*: XI-125, XI-140, XI-243, XI-258
- 4 *moca aoatl*: XI-122, XI-197, XI-218(2)
- 4 *moca mauiztli*: VI-72, VI-102, VI-193(2)
- 4 *mocelica motzopelica*: VI-8, VI-14, VI-25, VI-44
- 4 *mochioaia cocoliztli*: I-39, I-73, II-199, VI-244
- 4 *mochioaia uecauh*: VI-235, IX-4, IX-34, IX-67
- 4 *mochipa quitquitinemi*: X-182(3), X-188
- 4 *mocpalpan momauiziocan*: VI-26, VI-43, VI-44, VI-45
- 4 *mocuiltono motlamachtli*: VI-37, VI-39(2), VI-58
- 4 *mocuiltonoa motlacamati*: IV-33, IV-36, IV-57, VII-23
- 4 *momoiaoa xexelii*: II-91, IV-78, XI-120, XI-205
- 4 *monanoan motaoan*: VI-130, VI-132, VI-143, IX-27
- 4 *monequia miquia*: II-207, II-209(2), II-210
- 4 *moopaoa mozcaltia*: VII-17, VII-75, XI-239, XI-286
- 4 *mopan quioalmonequiltiz*: VI-33, VI-49, VI-91, VI-103
- 4 *mopetlatzin mocpaltzin*: VI-19, VI-24, XII-44(2)
- 4 *mopuloatia oallauh*: XI-34, XI-35, XI-36, XI-37
- 4 *moquequetza mouilana*: VI-35, VI-37, VI-190, XII-57
- 4 *moquetza tonalli*: IV-5(2), IV-9, IV-17
- 4 *moquetzaia ce*: II-149, IV-25(2), IV-29

- 4 *mota ome*: VI-168, VI-176, VI-183, VI-202
- 4 *moteci ixiuio*: XI-165, VI-169, XI-174, XI-177
- 4 *motecoçoma ce*: II-49, XII-5, XII-25, XII-65
- 4 *motecoçoma quimioa*: VIII-21, XII-21(2), XII-33
- 4 *moteneoa atemoztli*: II-151(3), II-154
- 4 *moteneoa tetzauitl*: V-151, V-157, V-175, V-179
- 4 *moteneoa tlatoque*: III-61, IV-91, VI-93, VIII-13
- 4 *motocaiotia omixochitl*: V-183(3), XI-210
- 4 *motzaqua iapitzal*: X-90(2), XI-150, XI-170
- 4 *naoaloztomeca teiaaloani*: IX-5, IX-6, IX-7, IX-47
- 4 *naoaque ipalnemoa*: VI-47, VI-189, VI-195, VI-196
- 4 *nappa coniaoa*: VI-203, IX-11, IX-38, XI-52
- 4 *nappa contlaça*: IX-10(4)
- 4 *naucampa coniaoa*: II-80, II-147(2), II-151
- 4 *nauí moteneoa*: III-8, VI-17, VIII-13, X-15
- 4 *nauiluitl mochioaia*: II-80, II-82, II-83, II-118
- 4 *nauiluitl moçaoaia*: I-48, VII-17, VII-75, VIII-64
- 4 *nelli nelli*: VI-9, VI-79(2), VI-105
- 4 *netloc nenaoc*: VI-107, VI-251(2), IX-88
- 4 *nimaceoalli nitlapaliui*: VI-9, VI-10, VI-41, VI-45
- 4 *nimitznotza nimitztatzalia*: VI-7, VI-97, VI-105, VI-203
- 4 *nipa tlani*: VI-53(2), VI-125(2)
- 4 *nixco nocpac*: VI-41, VI-42, VI-61, VI-68
- 4 *nochpochtzin noxocoiouh*: VI-154, VI-160, VI-164, VI-167
- 4 *noluil nomaceoal*: I-83, VI-41, VI-42(2)
- 4 *nononqua quinamaca*: X-66(2), X-75(2)
- 4 *nouíian techachan*: VII-13, VII-18, VII-67, VII-75
- 4 *oacic tonatiuh*: II-97, II-109, III-66, VII-31
- 4 *oallaque españoles*: VIII-2, VIII-22, XII-116, XII-122
- 4 *oallauh iauh*: XI-34, XI-35, XI-36, XI-37
- 4 *oallauh moteneoa*: VII-14(2), VII-69(2)
- 4 *oalquizque españoles*: XII-51, XII-91, XII-99, XII-110
- 4 *oaltemozque tzützizimi*: VI-37, VII-2, VII-27, VII-37
- 4 *oalui españoles*: VIII-17, VIII-21, XI-233, XII-1
- 4 *oapaoac oapactic*: IV-131, X-95, X-133, XI-64

- 4 *oax oquichiuh*: VI-29(2), VI-34, VI-225
- 4 *occan excan*: II-198, II-220, XI-158, XI-176
- 4 *oce moteneoa*: II-55, III-31, V-175, IX-93
- 4 *oce tlatolli*: VI-57, VI-113, VI-171, XII-125
- 4 *oiuh mito*: II-54, III-1, IX-39, XII-37
- 4 *oiuh mochiuh*: V-152, XI-174, XI-188, XI-190
- 4 *olmeca uixtoti*: X-187, X-192(2), X-197
- 4 *ololtic tapaioltic*: X-122, XI-42, XI-51, XI-125
- 4 *ololtic teololtic*: X-109, XI-140, XI-284(2)
- 4 *omacic cioatl*: X-12(3), X-178
- 4 *omacic oquichtli*: X-12(4)
- 4 *omei tonalli*: IV-2, IV-23, IV-57, IV-75
- 4 *omeiocan chiconaunepaniucan*: VI-176, VI-187, VI-202, VI-206
- 4 *omio nacaio*: X-114, X-122, X-125, X-126
- 4 *omito patli*: X-153(2), X-156, XI-177
- 4 *onaci ioalnepantla*: II-120, II-193, VII-5, VII-47
- 4 *oncalac tonatiuh*: II-113, X-5, XI-44, XI-213
- 4 *onmailactli omei*: II-134, IV-107, VI-179, XII-104
- 4 *onoc coaciuiztli*: XI-129, XI-130, XI-147, XI-190
- 4 *ontetl acalli*: XII-85(2), XII-86, XII-97
- 4 *oquichpiltontli cioapiltontli*: VI-205, VI-211, VI-213, X-3
- 4 *oquichtim cioa*: II-194, II-212, V-185, X-188
- 4 *oquimomacauili totecuio*: III-51, VI-189, VI-190, VI-192
- 4 *oquimpolo oquintlali*: VI-47, VI-136, VI-191, VI-195
- 4 *oquintlali totecuio*: VI-47, VI-136, VI-191, VI-195
- 4 *oquicaco omomanaco*: VII-4, VII-7, VII-43, VII-53
- 4 *otitlacotic otitequit*: VI-164, VI-179, VI-184, VI-194
- 4 *otlaocox otlacauqui*: VI-145, VI-185, VI-187, VI-189
- 4 *ouican tlaouican*: XI-218, XI-263(2), XI-268
- 4 *pani coztic*: XI-157, XI-160, XI-162, XI-163
- 4 *pani ixtiltlic*: XI-172, XI-176, XI-182, XI-185
- 4 *paoaxoni texio*: XI-125, XI-126, XI-140(2)
- 4 *paoaxoni uelic*: XI-126, XI-135(2), XI-141
- 4 *patlachtic patlachiuqui*: X-110, X-119, XI-114, XI-115
- 4 *patlaoac patlactic*: II-81, III-35, X-113, XI-115

- 4 *patlaoc pitzaoc*: IV-45, X-91, X-123, XI-115
- 4 *patli ioani*: XI-110, XI-193, XI-194, XI-219
- 4 *patolco tlachco*: IV-94(2), VI-64(2)
- 4 *petlati icpalti*: IV-62, VI-75, VI-214, X-60
- 4 *pilli maceoalli*: IV-5, IV-23, IV-29, VI-257
- 4 *pilli tecollato*: VI-47, VI-63, VI-252, VIII-41
- 4 *piltontli quiluia*: V-185, VI-176, VI-205(2)
- 4 *piltontli teopan*: III-63, VI-209(2), VI-210
- 4 *pochteca iiaque*: I-41, V-154, IX-5, IX-6
- 4 *pochteca tlatoque*: I-43, IX-12, IX-14, IX-22
- 4 *poçaoa tonacaio*: XI-145, XI-174, XI-177(2)
- 4 *pouqui quil*: VI-201(3), X-188
- 4 *qualcan tlacatia*: IV-50, IV-53, IV-57(2)
- 4 *qualoni inacaio*: XI-34, XI-35, XI-44, XI-48
- 4 *qualoni paoaxoni*: XI-132, XI-166, XI-195, XI-218
- 4 *qualpol qualtepol*: IV-95, XI-63, XI-269, XI-271
- 4 *quauitl tlaxixintli*: II-66, II-71, II-184, IX-83
- 4 *quaraxicalli quappiaztli*: VI-76, VI-88
- 4 *quecholli tlami*: II-138, II-186, II-191, II-215
- 4 *quetzalli chalchiuitl*: III-63, VI-176, VI-189, XI-223
- 4 *quetzalli omecaui*: III-51, VI-180, VI-185(2)
- 4 *quetzalli xiutototl*: VIII-67, IX-17, IX-22, X-166
- 4 *quexquich ueliti*: II-97, X-91, XI-71, XI-171
- 4 *quicuepazque innemiliz*: I-61(2), I-66(2)
- 4 *quil ce*: VI-201(4)
- 4 *quil cioa*: IV-23, IV-77, IV-93, IV-107
- 4 *quil itonal*: IV-77(2), IV-87, IV-99
- 4 *quil tlacatia*: IV-77, IV-83, IV-93, IV-99
- 4 *quilmach intlacamo*: VI-186, V-187, VII-27, X-181
- 4 *quilmach mochipa*: IV-38, IV-50, IV-54, IV-99
- 4 *quilmach tonalli*: IV-59, IV-87, IV-97, IV-99
- 4 *quiluia nochpochizin*: VI-132, VI-167, VI-176, VI-216
- 4 *quimitaluia capitan*: XII-71, XII-125(2), XII-126
- 4 *quimoteotitiaque ueuetque*: I-68(2), I-72, I-74

CO-OCCURRENCES DANS LE TEXTE NÁHUATL DU CODEX DE FLORENCE

- 4 *quínōtza quítzatzilia*: VI-73, VI-77, V 203, VI-204
- 4 *quínōtza ichan*: II-49, II-114, IX-66, XI-68
- 4 *quípachoa altepetl*: VIII-73, IX-7, IX-17, IX-18
- 4 *quixoa atlan*: VII-14(2), VII-69, VII-71
- 4 *quiquixtia alaoac*: X-141, X-159, XI-160, XI-161
- 4 *teca marultia*: IV-35, IV-103, X-52, X-53
- 4 *quiča atl*: XI-235, XI-250(2), XI-255
- 4 *teca mocacaiáoani* [-67, X-25, X-35
- 4 *quiča tlalli*: XI-185, XI-92, XI-243, XI-251
- 4 *teca moquauitequini*: X-7, X-27, X-63, X-66
- 4 *quiltaliz tonatiuh*: VI-180, VI-181, VI-187, VI-194
- 4 *tecoco tetolini*: I-73, IV-62, IV-94, IV-114
- 4 *quitoa mexicana*: II-146, VIII-17, XII-2, XII-97
- 4 *tenenco tenenenco*: X-28, XI-122, XI-199, XI-204
- 4 *quitoa miecpa*: VII-14, VII-18, VII-69, VII-81
- 4 *tenochtitlan matlacxiuitl*: VIII-1(2), VIII-2, VIII-5
- 4 *quitoa quil*: III-31, VI-231, XI-48, XI-132
- 4 *tenochtitlan nauxiuitl*: VIII-2, VIII-4, VIII-5(2)
- 4 *quitoa quilmach*: IV-74, V-194, VII-18, VII-81
- 4 *tençacatl tlalpiloni*: V-158, V 4, VI-72, VIII-77
- 4 *quitoa ticitl*: VI-155, VI-156, VI-159, VI-177
- 4 *teocuítlatl coztic*: IX-73, X-168, XI-233, XI-234
- 4 *quitoaia tonalli*: IV-30, IV-56, IV-87, IV-93
- 4 *teocuítlatl itecpaio*: II-105, VIII-35, VIII-77, VIII-87
- 4 *quitoaia ueuetque*: I-27, II-150, IV-113, VII-21
- 4 *teocuítlatl tlachiutli*: VIII-33, VIII-34(2), XII-52
- 4 *quitoque teteo*: VII-4, VII-7, VII-43, VII-55
- 4 *teomechaue moquícican* II-226(4)
- 4 *quitotiaque ueuetque*: -67, I-69, -70, I-71
- 4 *teotl macoc*: II-242(4)
- 4 *quitoz tleica*: I-61(2), I-67, VI-231
- 4 *teotlatollí tlacpac*: I-63(2), I-66, -73
- 4 *tepitztic chicaoac*: IV-83, X-122, XI-120, XI-230

- 4 *tetech monequiz*: IX-33, IX-48, IX-51, IX-55
- 4 *teteo inna*: I-15(2), I-70, VI-41
- 4 *teteo inta*: I-24, VI-19, VI-41, VI-88
- 4 *teteo tlamacazque*: VI-35, VI-36, VI-38, VI-39
- 4 *tetopco tepetlacalco*: VI-68, VI-70, VI-72, VI-76
- 4 *tetzoco tlatoani*: VIII-10, VIII-65, XII-45, XII-123
- 4 *texillan tetozcatlan*: VI-11, VI-12, VI-23, VI-246
- 4 *tiacaoan oquichti*: VIII-42, VIII-54(2), VIII-65
- 4 *tiol titlacat*: VI-31, VI-80, VI-95, VI-109
- 4 *timonaoan timotaoan*: IV-63, VI-109, IX-43(2)
- 4 *timonemitiz tlalticpac*: VI-95, VI-102, VI-121, IX-56
- 4 *tiçatl iuütl*: II-49, II-125, VI-13, VI-14
- 4 *tiueuetque tilamatque*: VI-145, VI-165, VI-194, VI-215
- 4 *tilaalaoa tilapetzcaui*: VI-10, VI-53, VI-63, VI-254
- 4 *tlacatia toquichti*: IV-1, IV-5, IV-9, IV-93
- 4 *tlacatiz piltontli*: VI-156(4)
- 4 *tlacatl tepochtli*: II-115, III-51, III-52, VI-33
- 4 *tlachiutli: coztic*: VIII-33(4)
- 4 *tlacol çacatl*: II-197(2), III-61, IX-43
- 4 *tlacuicuiliztli chico*: III-53, III-62, VI-88, VI-142
- 4 *tlaelli quitlaça*: I-79, XI-138, XI-181, XI-192
- 4 *tlaitztiaian nemi*: XI-87, XI-88, XI-90, XI-91
- 4 *tlalchiuic itto*: VI-73(2), VI-89, X-60
- 4 *tlalli tlalpalcatl*: VI-2, VI-35, VI-94, VI-190
- 4 *tlaltech ximaxitican*: VI-136, VI-146, VI-147, VI-182
- 4 *tlalticpac quiça*: VI-180, VI-195, XI-16, XI-17
- 4 *tlalticpac tlaca*: I-55, I-59, I-70, VI-105
- 4 *tlamantli netlapololtiliztli*: I-59, I-63, I-67, I-75
- 4 *tlamantli quimauiztiliaia*: -71(2), I-74, X-183
- 4 *tlami iluütl*: II-90, II-133, II-166, II-178
- 4 *tlanaoac quimouiquili*: VI-176, VI-180, VI-185, VI-194
- 4 *tlaneçuilo quinamaca*: X-67(2), X-69, X-71
- 4 *tlaneloatl ololontli*: XI-140, XI-142, XI-143(2)
- 4 *tlanextia motonameiotia*: VII- VII-7, VII-35, VII-55
- 4 *tlani onoc*: XI-26, XI-34, XI-37, XI-92

- 4 *tlaonqui xocomicqui*: X-20, X-49, X-55, X-94
- 4 *tlaolli etl*: VIII-59(2), X-65, X-183
- 4 *tlapalli chichiltic*: VII-3, VII-41, XI-230, XI-231
- 4 *tlaqualo otlqualoc*: XI-166, XI-175, XI-177, XI-178
- 4 *tlaquaoc tlapalli*: X-77, X1-239(2), XI-242
- 4 *tlaçotli iollo*: X-3, X-16(2), X-46
- 4 *tlatilolca tenochca*: VIII-2, IX-17, XII-118, XII-121
- 4 *tlatlacochcalca tlatlacatecca*: II-122, VIII-52, VIII-73, VIII-88
- 4 *tlatlactic tlatlauqui*: X-116, X-137, XI-2, XI-23
- 4 *tlatoa pochteca*: IX-1, IX-21, IX-27, IX-33
- 4 *tlatoa xochitl*: V-184, XI-197, XI-200, XI-214
- 4 *tlatolli itlaqual*: IV-49, IV-51, VI-221, X-38
- 4 *tlatolli tlatoani*: VI-244(2), VI-247, VI-259
- 4 *tlatooaia amatl*: II-209, II-210(3)
- 4 *tlatoque altepetl*: II-191, VIII-58, VIII-65(2)
- 4 *tlawilli tlanextli*: I-55, VI-18, VI-22, X-103
- 4 *tliltic iacwitz*: XI-25, XI-31, XI-36, XI-38
- 4 *tliltic iollo*: XI-118, XI-126, XI-140, XI-144
- 4 *tliltic pani*: XI-163, XI-168, XI-171, XI-180
- 4 *tliltic tlilpatic*: XI-43, XI-70, XI-228, XI-243
- 4 *tochtli tomiaauh*: II-209(3), II-210
- 4 *tochton ixco*: VII-3(2), VII-41, VII-43
- 4 *toluil acaço*: III-53, VI-51, VI-147, VI-185
- 4 *toluil tomaceoal*: III-52, III-53, VI-190, IX-43
- 4 *tomaoc mimiltic*: XI-32, XI-82, XI-113, XI-201
- 4 *tomio tonacaio*: VI-38, VI-91, VI-92, X-128
- 4 *tonacaiotl xochiqualli*: X-184, XI-10(2), XI-14
- 4 *tonalli quil*: IV-55, IV-87, IV-99, VI-129
- 4 *tonana teomechaue*: II-226(4)
- 4 *tonaoan totaoan*: VI-105, IX-27, IX-31, XI-277
- 4 *tonatiuh ceppa*: II-165, VI-32, XI-187, XII-122
- 4 *tonatiuh oalmomana*: I-81, VII-1, VII-35, X-168
- 4 *tonatiuh quil*: I-83, VI-161, XI-213, XI-234
- 4 *tonatiuh quitoaia*: II-205, VII-14, VII-69, XI-213

- 4 *toneoaz chichinacaz*: VI-31, VI-129, VI-133, VI-193
- 4 *topan mochioaz*: V-154, XI-52, XII-17, XII-25
- 4 *topilli cacaxtli*: VI-90, VI-133, VI-193, IX-43
- 4 *toquichtin cioatl*: II-169, V-191, XI-183(2)
- 4 *totec tlamacazqui*: III-69(3), VI-54
- 4 *totecoe iooalle*: VI-8, VI-10- VI-29, VI-43
- 4 *totecuio ce*: III-51, VI-137, VI-146, VI-151
- 4 *totecuio iixco*: VI-144, VI-181, VI-187, X-179
- 4 *totecuio iooalli*: III-53, VI-54, VI-141, VI-187
- 4 *totecuio tetl*: VI-70, VI-111, VI-142, IX-57
- 4 *totecuioan tetecotin*: VI-49, VI-94, VI-102, VI-214
- 4 *totolin tototl*: II-194, XI-55, XI-56(2)
- 4 *totome atlan*: XI-26, XI-29, XI-30, XI-39
- 4 *tononqui motlahia*: XI-167, XI-168, XI-182, XI-187
- 4 *tzapotla tena*: I-17, I-63, I-71(2)
- 4 *tzapotla teuoatzin*: II-208(2), II-214(2)
- 4 *tzatzi quitoa*: II-146, VI-206, XI-26, XII-97
- 4 *tzontle iztite*: VI-57, VI-141, VI-183, VI-213
- 4 *uecatlan contlatzteoque*: VI-42, VI-48, VI-138, VI-185
- 4 *ueicapán tlacatl*: X-63(3), X-64
- 4 *ueilia auiaia*: XI-201, XI-207, XI-208, XI-249
- 4 *ueue motecoçoma*: VI-22, VIII-1, VIII-7, XII-44
- 4 *ueuei ihuütl*: II-180, II-214, IX-7(2)
- 4 *uiac quetzalli*: IX-2, IX-17, IX-21, IX-22
- 4 *vino octli*: X-143, X-150, X-154, X-182
- 4 *xicmocüili xicmocolili*: VI-202(2), V-205(2)
- 4 *xipetztic xitetziuqui*: X-63, X-101, XI-121, XI-262
- 4 *xochicozcatl icpacxochitl*: IX-37, IX-59(2), XI-214
- 4 *xochio ixochio*: XI-137, XI-205, XI-210, XI-212
- 4 *xochio xoxochio*: XI-106, XI-136, XI-219, XI-220
- 4 *xochitl uelic*: IV-78, VI-114, X-38, X-57
- 4 *xouüli amilotl*: II-160, XI-62(2), XI-63
- 4 *xoxoctic iaoaltotontl*: XI-142, XI-143, XI-153, XI-182
- 4 *xoxoctic iztac*: XI-83, XI-158, XI-171, XI-188

EL CONCEPTO PREHISPÁNICO DEL ESPACIO. UNA EXPLICACIÓN DESDE LA TEORÍA HISTÓRICA GENÉTICA

LAURA IBARRA

Como lo muestra la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer*, el universo se divide, según la visión del mundo de los antiguos mexicanos, en cuatro grandes cuadrantes que se abren a partir del centro de la tierra (Ver Lám. 1)¹ En cada una de estas cuatro regiones habita y gobierna una pareja de dioses: el este es la región donde Tonatiuh e Itztli tienen su morada; en el sur reinan Mictlantecutli y Cintéotl; en el oeste tienen sus dominios Chalchiuhtlicue y Tlazoltéotl, y el norte es la región de Tláloc y Tepeyóllotl. En el centro u “ombbligo de la tierra” como lo denominan los aztecas, se encuentra el dios del fuego Xiuhtecutli, “Señor de la Piedra Preciosa”, por lo que también se le llama “Señor de las Cuatro Direcciones”.

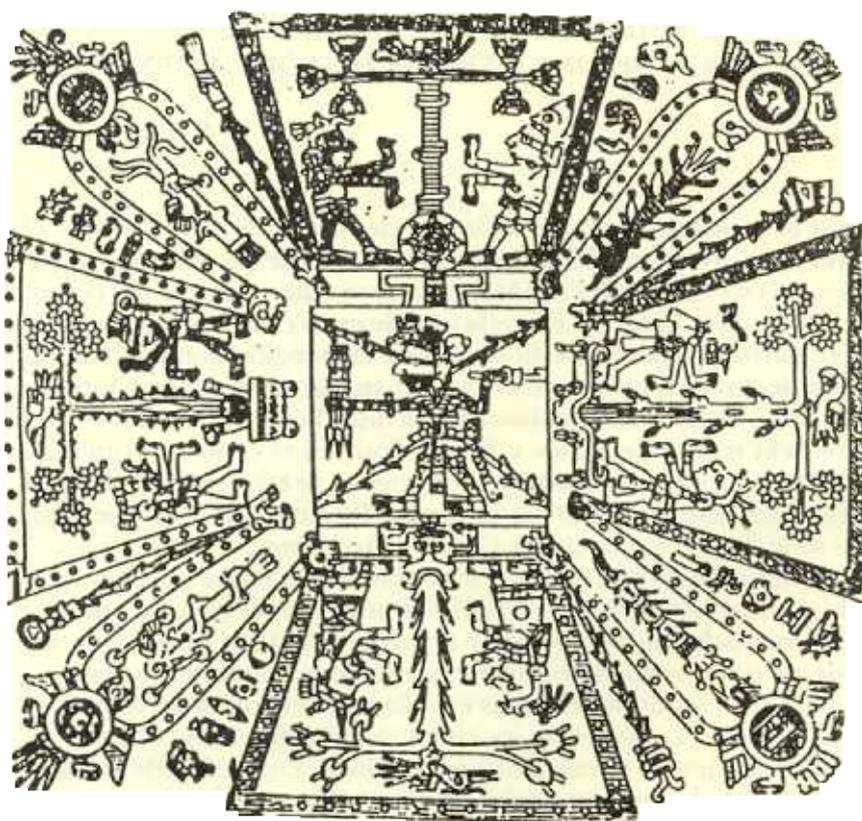
Además de esta división horizontal existe en el pensamiento prehispánico una división vertical del universo: el cielo se encuentra segmentado en trece capas y el inframundo, en nueve.² En los primeros cinco cielos se encuentran respectivamente el camino de la Luna; en el segundo, el de las estrellas; el del Sol, el de Venus y el de los cometas. Luego están los cielos de los diferentes colores y en los cielos siguientes se encuentran los dioses. En la cúspide del universo, en el cielo más alto, habita la pareja Ometéotl y Omecíhuatl.

Los nueve infiernos o peldaños del inframundo son los caminos llenos de espanto que los muertos deben recorrer hasta alcanzar el nivel más profundo, Mictlan, el lugar donde reinan Mictlantecutli y Mictecacíhuatl, la contraparte de la pareja divina.

Aunque es evidente que esta idea del espacio no es la nuestra, hasta el momento no existe ninguna explicación a la forma en que los antiguos mexicanos ordenaron el universo. Haciendo a un lado la larga lista de peculiaridades que muestra el concepto prehispánico

¹ *Códice Fejérváry-Mayer*, fol. 1.

² *Códice Vaticanus A*, fol. 1. Una explicación detallada se encuentra en E. Selser, *Gesammelte Abhandlungen*, t. IV, p. 22 y ss.



Esta ilustración, proveniente del Códice *Fejérváry-Mayer*, muestra las cinco regiones del mundo. En el centro del universo se encuentra el dios del fuego Xiuhtecuhtli. Cada una de las regiones del mundo es representada por un árbol con un pájaro en la punta. A ambos lados del árbol aparecen los dioses que dominan y protegen cada región

del espacio, los antropólogos e historiadores han centrado su interés en una discusión sobre la realidad y la posible localización de regiones o pueblos que las fuentes mencionan con ciertos rasgos míticos tales como Aztlan o Chicomóztoc. Sobre este tema abunda la literatura. Pero apenas existen estudios que se ocupen de responder a las interrogantes ¿Por qué los antiguos mexicanos concibieron el espacio de la extraña forma que atestiguan las fuentes? y ¿cómo es posible explicar el desarrollo de dicho concepto?

Para comprender cómo los antiguos mexicanos ordenaron espacialmente su mundo hay que recurrir a las estructuras con las que cada miembro de la especie humana en los comienzos de su biografía se hace accesible el mundo y que constituyen el fundamento de toda idea y de toda creencia. El motor que impulsa el desarrollo de estas estructuras no nos es desconocido: debido a la incapacidad del organismo humano de satisfacer sus necesidades elementales después del nacimiento, cada ser humano inicia un proceso en que se desarrollan capacidades mentales y prácticas que contribuyen a garantizarle una vida independiente. Como eje central de este proceso se encuentra la construcción de esquemas que hacen posible que el comportamiento propio se integre con éxito en el mundo. Entre las estructuras elementales con las que el organismo-sujeto logra construir una realidad externa a la que puede vincular su acción se encuentra la categoría del espacio.³

En la interacción con el adulto en las primeras etapas de la ontogénesis cada ser humano empieza a organizar su propio comportamiento de manera que exista coordinación entre él y la persona que lo atiende. El comportamiento por su parte se estructura sometiendo la motricidad a un orden espacial y temporal y articulando adecuadamente las vinculaciones causales de manera que pueda interactuar con el mundo exterior. La consecuencia de esta forma de organizar el comportamiento es decisiva en el proceso formativo del pensamiento: las estructuras, que experimentan su construcción en la acción, permanecen unidas a ésta también en el sistema conceptual. De ahí que el espacio, en su organización interna, asuma el esquematismo del comportamiento.

La categoría del espacio construida en la ontogénesis para garantizar al hombre su acceso a la realidad encuentra aplicación en la construcción de la visión prehispánica del mundo. ¿Cómo podría un pensamiento que no dispone de ningún otro esquema para ha-

³ Sobre el desarrollo de estas estructuras ver las obras de J. Piaget.

cerse comprensible el mundo aplicar otra lógica en las interpretaciones del universo y de las regiones geográficas.⁴

Si se tiene presente que la concepción espacial de los antiguos mexicanos se fundamenta en el esquematismo de la acción es posible entender la forma particular en que ordenan el mundo. Para los antiguos mexicanos, así como para nosotros, el movimiento diario del sol constituye el punto de referencia más importante para la distribución del espacio. Si se piensa la tierra como una superficie plana, el espacio se divide en cuatro regiones: este, sur, oeste y norte. El eje de esta distribución está unido al movimiento del sol. En el este sale y en el oeste se pone. Pero bajo la coacción de la lógica a través de la cual el mundo es ordenado, el espacio es percibido por los antiguos mexicanos en forma inseparable del sujeto o del evento.

En la lógica del comportamiento el espacio, como la causalidad y el tiempo, no pueden separarse de la acción. Cuando se trata de conceptualizar el espacio como una dimensión del universo, se recurre al esquema con cuya ayuda el mundo es construido y entendido, por lo que la estructura fundamental del concepto del espacio asume los rasgos de la estructura del comportamiento así como de su lógica. De ahí que el concepto del espacio permanezca unido al sujeto y a su acción. En el pensamiento prehispánico en donde este esquema encuentra aplicación no existen propiamente los puntos cardinales, más bien se trata de regiones que no pueden ser pensadas sin ser referidas a un sujeto o a algún acontecimiento.

De ahí que el este es el lugar en que Tonatiuh, el dios solar e Iztli, el dios "Cuchillo de Pedernal", tienen su morada y esta dirección es llamada por los antiguos mexicanos *tlapco*, *tlapcopa*, "la región de la claridad", una denominación que expresa la relación del espacio con el evento. El norte es el lugar en el que los ancestros peregrinaron y, ya que los ancestros son los muertos, el norte es en la lengua náhuatl *Mictlampa*, la región de los muertos". Esta convergencia estructural del espacio con el sujeto encuentra su expresión más clara en el nombre Tláloc, que denomina tanto al dios de la lluvia como al cerro que se encuentra al oriente de Tenochtitlan, donde este dios, según los aztecas, tiene su morada.⁵

⁴ Sobre la aplicación de las estructuras cognitivas en la construcción de la visión del mundo ver G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*; ver también L. Ibarra, *La visión del mundo de los antiguos mexicanos. Sobre el origen de sus conceptos de causalidad, espacio y tiempo*.

⁵ U. Köhler, *Archaeologie in Altmerikanistik*, p. 229.

La misma lógica explica por qué en el mundo prehispánico cada nivel del cielo es ocupado por un sujeto. Para los antiguos mexicanos *ilhuícatl Tlalocan ipan metzli*, “el cielo que es el reino del dios de la lluvia y de la luna”, es la capa más próxima a la superficie de la tierra, en las que se mueven las nubes y la luna.⁶ La segunda esfera es el cielo de las estrellas, *ilhuícatl citalicue*, “el cielo de la diosa del ropaje de estrellas”. La tercera región es el cielo del sol, *ilhuícatl Tonatiuh*, etcétera.

Obligados por los esquemas a través de los cuales construyeron el interpretaron el mundo, los antiguos mexicanos atribuyeron al universo un centro. Como ya hemos visto, para los antiguos mexicanos el centro u “ombligo de la tierra” es el lugar de Xiuhtecuhtli, el dios del fuego; y el fuego es en el pensamiento prehispánico, la materia que en tiempos míticos dio origen al mundo y la cual se agota al finalizar un ciclo de 52 años. A través de un impresionante ritual, los aztecas pretendían renovar esta materia que consideraban como responsable de dar y mantener con vida al cosmos. Tanto la idea de la existencia de un centro como su relación con la deidad del fuego se fundamentan en la estructura en que se sustenta el pensamiento, es decir la estructura de la acción. En el comportamiento, el campo de la acción converge siempre en el sujeto. Puesto que el actor, y con éste la subjetividad, mediante su acción hace surgir el espacio en que se desenvuelve, el actor recibe la impresión de encontrarse en el centro. De ahí que una interpretación del mundo que se apoye en esta lógica haga converger el cosmos con la divinidad a la que atribuye su creación y en la que ve la fuerza que lo mantiene vivo. Si el mundo es una emanación de la fuerza original, y ésta es identificada con el fuego, entonces es el fuego el que se encuentra en su centro.

Pero el esquema del comportamiento no sólo encuentra aplicación en el ordenamiento del universo, en esta estructura se sustentan las ideas de un lugar mítico de la que nos hablan las fuentes.

El lugar mítico

Según una antigua creencia, todo lo vivo —dioses y hombres— tiene su origen en Omeyocan, el lugar de la dualidad, el cielo más alto, donde habitan Ometéotl y Omecihuatl, los dioses primordiales.⁷ Aquí

⁶ Edouard Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, t. IV, p. 23.

⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 394.

se crea igualmente la vida individual antes de ser depositada en el cuerpo de la madre: "...y de allá venía la influencia y calor con que se engendraban los niños o niñas en el vientre de sus madres."⁸

Pero Omeyocan no es el único lugar de origen mencionado por los anales indígenas. En el mundo prehispánico, en el que coinciden tradiciones de diversa procedencia, las imágenes del lugar de origen se multiplican y sobreponen. Según una antigua tradición procedente de la Meseta Central, el reino de los dioses se llama Tamoanchan, donde tienen su morada, como los himnos recogidos por Sahagún nos lo hacen saber, Teteo Innan, "la madre de los dioses", "Cintéotl, "la diosa del maíz" y Xochiquétzal, "Pluma Verde Florida"⁹

Según la *Historia de los reynos de Colhuacan y de México*, Tamoanchan es el lugar donde se reinstaló la vida humana después que el diluvio puso fin al Sol de Agua.¹⁰ Ahí Quetzalcóatl llevó los huesos de los muertos, con los cuales fueron creados los macehuales, los hombres de la era presente. De Tamoanchan procede igualmente el maíz. Aquí nació, según un himno que se canta en la fiesta *Atamalqualitzli*, Cintéotl, la diosa del maíz: "Nuestra madre ha arribado, la diosa Tlazoítéotl ha arribado, el dios del maíz ha nacido. El ha nacido en Tamoanchan". De acuerdo a una narración mítica Quetzalcóatl llevó a Tamoanchan el maíz que obtuvo del Tonacatépetl, el cerro de los mantenimientos, para alimentar a los hombres que acababan de ser creados. Según otro mito, después de que los hombres y el maíz fueron creados, el dios del viento, Ehécatl, recogió de Tamoanchan a la llamada Mayahuel para traerla a la tierra y hacer de ella la primera planta del maguey.¹¹ Según el informante de Sahagún, en Tamoanchan los sabios Oxomoco, Cipactonal, Tlaltetecuin y Xochicavaca inventaron "la cuenta de los días, los libros de los años, la cuenta de los años y los libros de los sueños".¹²

Otra tradición proveniente del norte sostiene que el lugar originario de los hombres se encuentra en Chicomóztoc, "el lugar de las siete cuevas". Este lugar es descrito como la cueva original que protege a sus habitantes, los primeros hombres, de un mundo inhóspito y de las agresiones de la vida. De acuerdo a un mito contenido en

⁸ *Ibid*, lib, xx, cap. xxix, p. 597.

⁹ Sobre los poemas y cantos de los antiguos mexicanos ver B. Leander, *In Xochiil in Cuicatl, Flor y Canto. La poesía de los Aztecas*. Ver también L. Schultze Jena, *Allaztekische Gesänge*, así como E. Seler, *Gesammelten Abhandlungen*, t. II, p. 961 y ss. Sobre los dioses aquí citados ver p. 994, 1032, 1059.

¹⁰ P. 330 y ss.

¹¹ *Histoire du Mechique*, p. 29-30.

¹² Sahagún, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún*, texto náhuatl traducido al alemán por E. Seler, p. 435.

la *Historia de los reynos de Colhuacan y de México*, Chicomóztoc es el paisaje donde nacieron los hijos de la diosa madre Iztac Chalchiuhtlicue, los 400 mixcoa, la población originaria.¹³ Para Seler, la imagen de Chicomóztoc es como una cueva subterránea localizada en el norte, surge porque se tiene la idea de “que los muertos viven en el interior de la tierra y de que en el norte... se encuentra el lugar de los que viven eternamente, de los difuntos”.¹⁴

Además de las regiones mencionadas, los anales indígenas registran los lugares en donde se piensa que tuvo su inicio el cosmos o la cultura, tales como Aztlan, Teotihuacan, Colhuacan y Tula. Casi todas las fuentes mencionan a Aztlan como el mítico lugar de origen de la tribu azteca, una isla feliz de la cual los antepasados partieron un día con dirección al sur.¹⁵ En Teotihuacan, como relata el mito, se reunieron los dioses en el umbral de la historia, para crear el sol y la luna, y, con ello, el calor y la luz necesarios para la vida del universo. Colhuacan, también llamada Teocolhuacan, “la ciudad divina”, representa la ciudad primordial, la morada nórdica de los ancestros. Según la *Historia tolteca-chichimeca*, Colhuacan es el punto de partida de la migración tolteca.¹⁶ En Tula, la ciudad mítica e histórica de los toltecas, ven los aztecas del siglo XV el origen de la civilización, un lugar de felicidad y de abundancia:

(Y el pueblo de Tula) dicen que era muy rico y que tenía todo cuanto era menester y necesario de comer y beber, y que el maíz era abundantísimo, y las calabazas muy gordas, de una braza en redondo, y las mazorcas de maíz eran tan largas que se llevaban abrazadas; y las cañas de bledos eran muy largas y gordas y que subían por ellas como por árboles; y que sembraban y cogían algodón de todos colores;... y más dicen que en el dicho pueblo de Tulla se criaban muchos y diversos géneros de aves de pluma rica y colores diversos... Y más tenía el dicho Quetzalcoatl todas las riquezas del mundo, de oro y plata y piedras verdes... y otras cosas preciosas, y mucha abundancia de árboles de

¹³ *Ibid.*, p. 353.

¹⁴ Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, t. IV. P. 3-5.

¹⁵ El historiador real de Moctecuzoma Ilhuicamina describe Aztlan de la siguiente manera: “... nuestros padres en aquel feliz y dichoso lugar que llamaron Aztlan, que quiere decir blancura... Allí tuvieron mucho descanso bajo el nombre de Mexitin y Azteca. Allí gozaban de mucha cantidad de patos de todo género, de garzas, de cuervos marinos, de gallinas de agua, de gallaretas. Gozaban del canto y de la melodía de los pajarillos de cabezas coloradas y amarillas, gozaron de muchas diferentes especies de hermosos y grandes pescados; gozaron de gran frescura de arboledas que había por aquellas riberas, y de fuentes cercadas de sauces, de sabinas y de alisos grandes y hermosos. Andaban en canoas y hacían camellones en que se sembraban maíz, chile, tomates, bledos, frijoles y todo género de semillas que comemos y que trajeron de acá”. D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, t.I, p. 218 y ss.

¹⁶ *Historia tolteca-chichimeca*, p. 141.

cacao de diversos colores...; y los dichos vasallos del dicho Quetzalcoatl estaban muy ricos y no les faltaba cosa ninguna, ni había hambre ni falta de maíz...¹⁷

Si se atiende a las fuentes, se podría decir mucho más sobre los distintos lugares de origen, pero más que describirlos en detalle nos interesa explicar de dónde surge la idea del lugar mítico.

Todos los comportamientos tienen su punto de partida en la subjetividad. Aún cuando sea un estímulo del mundo exterior lo que mueve al comportamiento, es el pensamiento el que organiza la acción. Esto significa que detrás del inicio visible del comportamiento se encuentra un inicio invisible en el pensamiento. Ahora bien cuando se trata de comprender los fenómenos del mundo, la lógica de su construcción experimenta una inversión: el pensamiento parte del acontecimiento que tiene frente a sí, sigue su desarrollo en sentido inverso hasta encontrar en la subjetividad el momento explicativo del inicio. De ahí que un esquema de interpretación que descansa en la estructura del comportamiento conciba el origen a través del molde de la subjetividad, fuera del mundo real y concreto. Por esto no sorprende que Muñoz Camargo localice Tamoanchan “sobre todos los aires y sobre los nueve cielos”¹⁸

Como mencionamos en un inicio, las secuencias espaciales se constituyen en la medida que los comportamientos se van haciendo más eficaces y el comportamiento se desarrolla en la medida que va coordinando espacialmente las relaciones entre los objetos y el organismo, por un lado, y entre los objetos entre sí, por otro. Esto determina que el sujeto y el espacio permanezcan estrechamente unidos. Cuando la lógica del comportamiento se aplica en los esfuerzos por interpretar el espacio, como una dimensión del universo, esta relación entre el sujeto y el evento se hace manifiesta. Tan pronto se discute sobre un evento, fenomenológico o metafísico, se piensa en su espacio. Cuando el acto ocurrido en el inicio es concebido como el acto creativo de un agente, entonces hay que pensar, junto con la creación, necesariamente en su campo de acción. Y si el acto creativo es entendido a través del esquema de la subjetividad, entonces el espacio mítico se localiza más allá del mundo material. De ahí que Omeyocan, y todo lugar de origen, sea ante todo la residencia de los dioses o el escenario de su actividad creadora, allí los dioses crean lo que en el mundo será tangible.

¹⁷ Sahagún, *ob. cit.*, lib. III, cap. III, p. 196.

¹⁸ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, p. 54.

Junto a la falta de concreción, lo que caracteriza al espacio mítico es precisamente que constituye el lugar de la creación. Sobre el fundamento de la lógica subjetivista se le atribuye al origen la actividad creadora de la subjetividad. Esto explica entre otros, el nombre Tamoanchan, “la casa del descenso”, el cual según Seler debe traducirse más bien como “casa del nacimiento”.¹⁹

Pero en la lógica del comportamiento el inicio no es solamente la movilidad, detrás del inicio real existe en el pensamiento la calma. Antes de que el sujeto empiece a pensar y a actuar, existe una inmovilidad que carece de tiempo. En las interpretaciones que descansan en esta lógica encontramos, detrás del momento de la creación y del movimiento, símbolos de un estadio sin forma, en calma eterna: Chicomóztoc es una cueva en medio de un paisaje desértico, Aztlan, una isla sin historia, asociada al color blanco y en medio del agua, el símbolo de la falta total de forma. A Tamoanchan se le denomina también “el lugar del agua y de la niebla”.²⁰ En cierta medida la idea del lugar de origen como un lugar de abundancia, de paz y de felicidad se ve determinada igualmente por la estructura, pues estos atributos expresan también la calma del inicio. En las descripciones de los lugares de origen encontramos cómo el origen mismo es concebido por el esquematismo de la lógica: como punto de partida del movimiento y de la creación y, simultáneamente, como la calma de lo inmóvil.

La búsqueda de Aztlan

En el capítulo 27 de la obra del Padre Durán se encuentra una narración que describe la expedición ordenada por Moctezuma que partió en busca de Aztlan. Este episodio puede resumirse de la siguiente manera.²¹

Después de que el rey Moctezuma Ilhuicamina amplió sus dominios sobre todas las regiones —se narra aquí— decide enviar una expedición a la patria original de los aztecas. Su interés por esta empresa aumenta al escuchar que la madre de Huitzilopochtli se encuentra con vida en el lugar de origen. Con el propósito de conocer mayores detalles sobre este lugar Moctezuma llama al historia-

¹⁹ E. Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, t. II, p. 33.

²⁰ *Florentine Codex*, III, p. 210, 212.

²¹ *Ob. cit.*, t. I, p. 218, 227.

dor real, Cuauhcóatl, quien informa sobre la vida feliz en la isla, pero que no recuerda dónde se encuentra Aztlan.

Luego el rey Moctézuma reúne a sesenta magos y les da la misión de partir en busca del lugar de origen de los aztecas y de asegurarse “si la madre de nuestro dios Huitzilopochtli vive todavía”.

Los magos se ponen en marcha y caminan hasta alcanzar la provincia de Tollan, donde llaman a Huitzilopochtli. Después de que se convierten en pájaros y en todo tipo de animales salvajes, son introducidos por Huitzilopochtli en el país de los ancestros. Arriban luego a un gran lago, en cuyo centro se encuentra la montaña llamada Colhuacan; a la orilla del cerro recobran la figura humana. Ahí encuentra primero al ayo de Coatlicue, la madre de Huitzilopochtli, quien conduce al grupo al lugar donde vive su Señora, en la cima de la montaña. Pero mientras el anciano asciende por el cerro con gran agilidad, los magos se tienen que arrastrar con fatiga detrás de él, pues el suelo de la montaña es profunda arena suelta. Los hechiceros llegan finalmente a la cima y se encuentran aquí con Coatlicue, una anciana fea y sucia, pues desde que su hijo se marchó —relata ella— está de luto, y no se ha lavado ni cambiado de ropa. Los mensajeros le entregan los regalos y le informan sobre el valor y las victorias de Huitzilopochtli en el Valle de México. Ella les pide darle el mensaje a su hijo de que se compadezca y regrese a Aztlan, como lo prometió antes de irse.

Después de que los mensajeros se despiden, emprenden el descenso. En la falda de la montaña se enteran por qué la gente de Aztlan permanece siempre viva y joven: la montaña es como un fuente de juventud; si alguien desea rejuvenecer, sube a la montaña y desciende de nuevo. Los mensajeros regresan a Tenochtitlan de la misma forma mágica en que vinieron e informan a Moctezuma sobre su viaje.

Este relato ilustra igualmente un concepto de espacio fundamentado en el esquematismo de la subjetividad. El lugar de origen, concebido bajo el esquema de la subjetividad es descrito como una región que no puede ser alcanzado por los hombres en su forma habitual. Una vez que se han convertido en animales, son transportados, por Huitzilopochtli en una forma mágica que el texto no relata.

Pero el mito obedece a la estructura en otro de sus rasgos: Aztlan, además de ser el lugar de origen, es también el lugar del regreso, el lugar al que volverá el dios tribal cuando haya terminado su misión de conducir a las siete tribus hasta la tierra que les ha sido prometida: “Entonces me vendré acá y regresaré a este lugar, porque aquellos que yo sujetaré con mi espada y rodela, esos mismos se han de

volver contra mí y han de echarme cabeza abajo, y yo y mis armas iremos rodando por el suelo. Entonces, madre mía se habrá cumplido mi tiempo y me volveré huyendo a vuestro regazo (!)". Aquí encontramos la idea de retorno que se deriva de la lógica. El esquematismo del comportamiento es lineal. Parte de un inicio y se dirige a una meta, la cual, una vez alcanzada, significa la disolución de la acción. Sin embargo, a pesar de esta estructura lineal, en la estructura del comportamiento el final de la acción es el regreso al inicio, al origen. Puesto que la meta de cada comportamiento existe en el inicio, es decir en el pensamiento, el final de la acción, cuando la meta ha sido alcanzada, "regresa" al inicio. La realización de una acción, en la medida en que reproduce lo que en el inicio se planea, en el pensamiento, implica la vuelta al inicio. Alcanzar la meta de la acción es llegar de nuevo al punto en que esta meta fue trazada. Para un pensamiento que se apoya en la estructura de la acción, el origen es entonces, el lugar a donde aquello que ha partido de aquí, retorna después de haber alcanzado su fin. Huitzilopochtli, quien un día abandonó la isla para conducir a la tribu, retornará a Aztlan con su madre, cuando sea expulsado por sus enemigos. No en todas las ideas del espacio mítico encontramos esta característica, pero ésta constituye una de las posibilidades abiertas por la lógica.

Una lógica similar aclara la idea de que Aztlan se asemeja a una fuente de juventud. Una interpretación que se sustenta en la lógica circular de la acción concibe el tiempo como un ciclo que se repite, como un continuo retorno. El origen es así, un espacio en el que el inicio y el fin eternamente se suceden. Ya que al origen retorna lo que de él ha emergido, el origen de la vida es, en esta lógica, el lugar donde ésta al finalizar retorna y pueda experimentar su renovación. De ahí que el lugar de origen sea considerado una fuente eterna de vida. Aquí transcribo las palabras del ayo de Coatlicue cuando describe los efectos de la montaña:

...pues habéis de saber, hijos, que ese cerro tiene la virtud, que el que ya es viejo y se quiere rejuvenecer sube hasta donde le parece y vuelve de la edad que quiere. Si quiere volver muchacho sube hasta arriba, y si quiere volver mancebo sube hasta un poco más arriba de la mitad y si de buena edad hasta la mitad. Por eso vivimos aquí mucho y están vivos todos los que dejaron vuestros padres, sin haberse muerto ninguno, rejuveneciéndonos cuando queremos...²²

El lugar mítico y el lugar geográfico

Con excepción de Omeyocan, cuya imagen se limita a una región celestial, las fuentes registran los lugares mencionados no sólo como lugares míticos, como la morada de determinados dioses, sino como el lugar que los aztecas un día abandonaron para dirigirse al sur o como estaciones en su peregrinación. Tamoanchan es el lugar, según el informante de Sahagún, en el que los aztecas se establecieron después de haber salido de su lugar de origen.²³ *El Códice Ramírez*, el *Manuscrito Tovar* y la *Historia antigua* describen a Chicomóztoc como el lugar de las siete cuevas de las que partieron las tribus nahuas.²⁴ En los *Anales de Tlatelolco* se afirma: "Partieron de Colhuacan, de Chicomóztoc, de Quinehuayan, de allá salieron, de allá salieron nuestros antepasados. Al salir ellos, quedó abandonada la población, sus casas y la cueva que se llamó Chicomóztoc..."²⁵

La *Historia tolteca-chichimeca*, la *Relación de la genealogía* y el *Origen de los Mexicanos* afirman, por su parte, que la población del Valle procede de Colhuacan: "He aquí el relato de los tolteca chichimeca, que vinieron de Colhuacatepec..."²⁶ El nombre de Colhuacan lo lleva también una pequeña ciudad en el Valle de México, con la cual los aztecas mantuvieron una estrecha relación antes de establecerse en el islote del lago de Texcoco. Teotihuacan es el nombre de la impresionante ciudad que los aztecas encontraron abandonada y cuyos palacios interpretaron como las tumbas de los reyes de los tiempos antiguos. Tula, por su parte, es el centro cultural situado a pocos kilómetros de México.

La imagen doble de Tamoanchan, Colhuacan, Chicomóztoc, Teotihuacan y Tula como lugares míticos y regiones o ciudades del mundo real representa un discutido capítulo en la etnología y arqueología mexicana pues no faltan investigadores que tomen la palabra para atribuir a estos lugares una mera existencia imaginaria o los que, por el contrario, se empeñen en localizar geográficamente estos lugares, ¿Puede encontrarse una solución a este problema?

Primeramente habrá que diferenciar entre la escritura de los aztecas, que presenta a la migración como una ruta sagrada cuyo

²³ Sahagún, *ob. cit.*, lib. X, cap. XXIX, p. 610.

²⁴ *Códice Ramírez*, p. 18-21; *Manuscrito Tovar*, p. 10-13, Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua*, II, cap. XXVII.

²⁵ *Ibid.*, p. 31.

²⁶ *Historia tolteca-chichimeca*, p. 141; *Relación de la genealogía*, p. 241; *Origen de los mexicanos*, p. 259. La cita proviene de la *Historia tolteca-chichimeca*, p. 141.

destino desde un inicio ya está preestablecido, y una reconstrucción de la peregrinación desde la perspectiva de la historia moderna. Cristóbal del Castillo narra que Huitzilopochtli originalmente se llama Huitzil y es el sacerdote del dios Tetzauhtéotl, “el dios portentoso”.²⁷ Una vez que el dios tribal les ha prometido a los aztecas una patria propia, éstos se ponen en marcha y abandonan Aztlan. De ningún modo los aztecas se ven a sí mismos en su historia como cazadores o recolectores, sino como campesinos que fueron exhortados por su dios a buscar en el sur la tierra que les había sido prometida. Nuestros conocimientos sobre las formas de vida de las tribus nahuas que se desplazan en las estepas nórdicas corrigen, sin embargo, fundamentalmente esta imagen. Antes de que los aztecas se asentaran en la isla del lago de Texcoco eran seminómadas con formas de vida primitivas. Como todas las tribus cuya forma de subsistencia consistía en la recolección y en la caza, se veían obligados a abandonar después de cierto tiempo el lugar en que se habían instalado. La migración no es entonces una peregrinación exigida por la divinidad, sino el camino de una tribu que no conoce otro motivo para trasladarse de un lugar a otro que el de calmar el hambre.

Cuando los aztecas se refieren al lugar de origen hay que considerar este concepto con cuidado pues, en el mejor de los casos, se trata del recuerdo de una estancia relativamente larga. Pero ¿por qué conceptualizan los aztecas su historia en el periodo nómada a través de la idea de que un día abandonaron el lugar de origen y de que todo el tiempo que caminaron por las estepas nórdicas se encontraban en busca de la tierra prometida por la divinidad?

Basta con leer estructuralmente esta creencia para reconocer en ella el esquematismo teleológico del comportamiento. Así como en el comportamiento en el inicio existe el momento de la intención y en ella el objetivo, así los aztecas, al escribir su historia, ven que la tribu abandona Aztlan con el claro conocimiento sobre el sentido y la meta de su empresa. Y así como una acción es permanentemente dirigida por la subjetividad, la migración es conducida todo el tiempo por el espíritu, por el invisible pero siempre presente dios tribal.

Bajo la coacción de una lógica que remonta lo existente a su inicio y a partir de ahí intenta una explicación, la migración debe tener necesariamente un origen. Por eso los aztecas se interesan —como lo narra el mito— por localizar Aztlan y no por la reconstrucción exacta del camino de la migración.

²⁷ Cristóbal del Castillo, *Historia de los mexicanos. Migración de los mexicanos al país de Anauac. Fin de su dominación y noticias de su calendario*. p. 59.

Estructuralmente el periodo nómada es concebido como un comportamiento, por lo que el lugar de origen es una región de calma y felicidad. Como corresponde a esta lógica, la migración es puesta en movimiento por la subjetividad, la cual desde un inicio conoce el fin que la peregrinación persigue. Sin poder disponer de otras estructuras para explicar el mundo, los sabios del México prehispánico sólo pudieron comprender el periodo nómada de la tribu mediante los esquemas construidos en el desarrollo de la ontogénesis.

Esta misma lógica explica por qué los lugares geográficos son descritos con rasgos míticos, como si no pertenecieran al mundo real sino al divino. La lógica de la acción no es solamente una lógica de origen, ya que en el pensamiento existe lo que se manifiesta en el comportamiento, el esquematismo de la acción es también una lógica de identidad: el origen y lo que de ahí resulta son (parcialmente) idénticos. Cuando los aztecas reflexionan sobre la ciudad, con todas las formas de vida urbana que incluye, piensan también en su origen: en una antigua ciudad mítica, en la que ven la fuente de la civilización. La lógica de origen y de identidad que permite desdoblarse la ciudad en un doble de carácter mítico, es también responsable de que se denomine a la ciudad mítica con el mismo nombre que lleva la ciudad en el espacio geográfico. Por esta razón Teotihuacan, además de ser la ciudad en ruinas con la que tropiezan los aztecas en su camino, es el lugar donde los dioses crearon el universo al inicio de los tiempos. Y Colhuacan no sólo es una pequeña ciudad a orilla del lago de Texcoco, sino la grandiosa ciudad donde la civilización tuvo su comienzo en el umbral de la historia. Tan pronto una ciudad y todo lo que comprende es hecha objeto de reflexión, surge la idea de una “ciudad-madre”, donde todo lo que existe, todas sus formas de vida ya existían. Aztlan mismo, el lugar de origen, como subrayan los etnólogos, es una imagen de México-Tenochtitlan: una isla con la flora y la fauna del lago de Texcoco, en la que sus habitantes hablan la misma lengua que los aztecas, veneran las mismas divinidades y realizan las mismas actividades productivas.²⁸ Seguramente la imagen de Aztlan incluye recuerdos de alguna estancia en el trayecto de la migración, pero “la hipóstasis mítica del posterior lugar de asentamiento de los aztecas en medio de la laguna de agua salada” como lo expresa Selser,²⁹ encuentra su explicación sólo en la lógica del pensamiento.

²⁸ Ch. Duverger, *El origen de los aztecas*, p. 203.

²⁹ Selser, *Gesammelte Abhandlungen*, t. II, p. 44.

El desdoblamiento del lugar de origen

Duverger ha hecho notar un rasgo particular del pensamiento prehispánico: en los anales indígenas el lugar de origen es siempre descrito como dos ciudades gemelas que se encuentran separadas por un brazo de agua.³⁰ En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se lee lo siguiente:

*y en medio dé (Aztlan) un cerro del cual sale una fuente que hace un río... y de la otra parte del río está otro pueblo muy grande que se dice Culucacán... ya está dicho cómo de la parte del río hacia Oriente pintan que está la ciudad de Culucacán.*³¹

Aztlan se encuentra en el oeste y Colhuacan en el este. Esta división de la ciudad primordial muestra, según Duverger, que el origen consiste en una dualidad y no en una unidad. En el *Manuscrito Tovar* se encuentra una versión similar: “En esta tierra están dos provincias, la una llamada Aztlan... y la otra se dice Teoculucacán... en cuyo distrito están siete cuevas, de donde salieron siete caudillos de los Nauatlaca...”³²

La imagen gemela de la ciudad primordial no resulta de un pensamiento dual, que tiende a construir nuevos conceptos mediante la unión de dos términos, como supone Duverger.³³ En la concepción del lugar de origen como una ciudad con su doble se ve aplicado el esquematismo de la estructura. El inicio en la lógica del comportamiento es un inicio doble: uno en la esfera impalpable del pensamiento y otro en el mundo fenomenal, cuando se inicia la acción.

Si el lugar de origen es una isla, el acto inicial de la migración es, por consiguiente, la historia del cruce de un brazo de agua que separa a la isla de tierra firme. Prácticamente todas las fuentes que mencionan la migración describen el inicio, en efecto, como un cruce de agua. El *Códice Boturini* y el *Códice Azcatitlan* ilustran la partida de Aztlan a través de la imagen de un azteca parado sobre una canoa.³⁴ Igualmente se representa el inicio de la migración en el *Mapa de Sigüenza*, aunque el hombre se encuentra aquí acostado, En el *Códice Aubin* se lee lo siguiente: “Aquí está escrito que los Mexicanos

³⁰ Duverger, *ob. cit.*, p. 203.

³¹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, cap. IX y X

³² *Manuscrito Tovar*, p. 9; Ver también *Códice Ramírez*, p. 18,

³³ Duverger, *ob. cit.*, p. 109.

³⁴ *Códice Boturini*, fol. 1; *Códice Azcatitlan*, fol. 2.

emigraron de Aztlan... navegando ó en medio de las aguas. Así juntos venían en sus embarcaciones”.³⁵ Según los textos de Chimalpahin y de Tezozómoc los aztecas arriban en barco a Chicomóztoc.³⁶ Y también el *Códice Mexicanus* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* mencionan en el inicio de la migración el cruce de un río.³⁷

Algunos etnólogos ven en el cruce de agua la expresión de un simbolismo universal. La concepción del lugar de origen como una isla descansa, a su juicio, en un arquetipo, pues el agua es el elemento original que posibilita el desarrollo de la vida. El cruce del agua al abandonar Aztlan es el símbolo de un “rito de pasaje”, pues “el agua santifica todo nacimiento y los principios de la peregrinación para la tribu son el despertar a la vida.”³⁸ Pero el concepto de arquetipo permanece inexplicado en un estructuralismo que no conoce génesis alguno y que, por lo tanto, no puede decir nada sobre la formación de las estructuras.³⁹ La concepción prehispánica del origen manifiesta sencillamente un esquematismo en el que el inicio en el mundo material es la continuación de un inicio invisible e inmaterial. En la interpretación aparecen, así, dos orígenes, de donde uno sucede al otro. De ahí que la explicación mítica deba encontrar una semántica que cubra este esquematismo; por ejemplo, en la idea del cruce de un brazo de agua, del abandono de una cueva, del descenso del cielo, de un parto misterioso, etcétera.

Conclusión

El concepto de espacio de los antiguos mexicanos posee, como hemos demostrado una lógica interna, la cual es prolongación y aplicación de estructuras cuyo desarrollo se ha iniciado en la ontogénesis. En otras palabras, el concepto prehispánico de espacio se encuentra unido a una estructura mediante la cual cada ser humano en los inicios de su biografía establece una relación interactiva con el mundo exterior: la estructura de la acción. La razón reside en el proceso mismo de desarrollo de las estructuras: el espacio se forma con el aumento en la competencia de las acciones, por eso se encuentra integrada

³⁵ *Códice Aubin*, p. 12.

³⁶ Francisco de San Antón Muñón de Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, p. 63; Fernando Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 16.

³⁷ *Códice Mexicanus*, fol. 18; *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, cap. X.

³⁸ Duverger, *ob. cit.*, p 116.

³⁹ Ver al respecto la interesante crítica de Jean Piaget a C. Levi-Strauss en su libro *El Estructuralismo*.

a su estructura. Un pensamiento que no dispone de ningún otro instrumento para percibir y comprender el mundo que la estructura de la acción, aplica este esquematismo en el terreno de la interpretación del mundo. La categoría de espacio que se ha formado en la praxis con la acción, continúa unida a la estructura del comportamiento en la esfera de la interpretación de la realidad. La dimensión espacial de la realidad en el pensamiento prehispánico es por esto conceptualizada a través de las categorías de la acción.

BIBLIOGRAFÍA

- Alt-Azteckische Gesänge*; según un manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de México, traducido y explicado por L. Schulte Jena, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1957.
- CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de los mexicanos. Migración de los mexicanos al país de Anáhuac. Fin de su dominación y noticias de su calendario*, texto náhuatl con una traducción al español de Francisco del Paso y Troncoso, Ciudad Juárez, Editorial Erandí, 1966.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Editorial Porrúa, Colección Sepan Cuantos n. 29.
- Códice Aubin* y textos relacionados, Fuentes para la Historia de América, traducido y explicado por W. Lehmann y G. Kutscher, Berli, Gebr. Mann Verlag, 1981.
- Códice Azcatitlan*, manuscrito mexicano 59-64 de la Biblioteca Nacional de París, reproducido en facsímil en *Journal de la Société des Américanistes* de París, XXXVIII, París, 1949.
- Códice Borgia*, manuscrito mexicano 1 de la Biblioteca Apostólica Vaticana; reproducido en facsímil, con una explicación de K.A. Nowotny, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsantalt, Col. Códices Selecti, v. LVIII, 1976.
- Códice Boturini (Tira de la peregrinación)* manuscrito 35-38 de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia de México, México, Librería Anticuaria Echaniz, 1944.
- Códice Fejérváry-Mayer*, manuscrito 12014/M del Free Public Museum en Liverpool, explicado por E. Seler, Berlin, Gebr. Unger, 1901.
- Códice Mexicanus*, manuscrito mexicano 23-24 de la Biblioteca Nacional de París, reproducido en facsímil in *Journal de la Société des Américanistes* de París, v. XLI, París, 1952.
- Códice Ramírez*. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias, publicado en, Tezozómoc, *Crónica mexicana*.

- na, México, Editorial Porrúa, 1975, p. 9-141, Colección Sepan Cuantos n. 61.
- Códice Telleriano Remensis*, manuscrito mexicano 385 de la Biblioteca Nacional de París, con una introducción, paleografía del texto náhuatl y traducción francesa de E. Th Hamy, París, Imprenta Burdin, 1899.
- Códice Vaticanus*, A. manuscrito 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana, en facsímil, comentado por F. Anders, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Colección Códices Selecti, v. LXV, 1979.
- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, don Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, traducido del náhuatl al español por Sylvia Rendón, México, FCE, Colección Biblioteca Americana núm. 40, 1965.
- DURÁN fray diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, editada por Ángel María Garibay, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967, Colección Sepan Cuantos, n. 36-39.
- DUVERGER, Ch., *El origen de los aztecas*, México, Editorial Grijalbo, 1987, Colección Enlace.
- DUX, Günter, *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im wandel der Geschichte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Wissenschaft 370, 1982.
- DUX, Günter, *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit. Mit kulturvergleichenden Untersuchungen in Brasilien (J. Mensing), Indien (G. Dux, K. Kälble, J. Mebmer) und Deutschland (B. Kiesel)*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1989.
- Florentine Codex, General History of the Things of the New Spain*, de Bernardino de Sahagún, texto náhuatl traducido al inglés por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe Nuevo México, University of Utah and Scholl of American Research, 13v., 1950-1974.
- Historia tolteca-chichimeca*, manuscrito 46-50 y 54-58 de la Biblioteca Nacional de París, editado por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, facsímil, paleografía del texto náhuatl y traducción española, introducción y comentarios, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, CISINAH, SEP, 1976.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alba, *Obras históricas*, v. I: Relaciones v. II: *Historia de la nación chichimeca*, editado por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2 v., 1975.
- KÖHLER, Ulrich, "Archäologie", *Altamerikanistik*, Berlín, Dietrich Reimler Verlag, 1990, p. 221-240.
- LEANDER, Birgitta, *In Xochitl in Cuicatl. Flor y Canto. La poesía de los Aztecas*, México Instituto Nacional Indigenista – Secretaría de Educación Pública, 1981, Colección SEP-INI 14, 2a. Ed.

- Manuscrito Tovar. Origines et Croyances des Indiens du Mexique*, según el manuscrito de la John Carter Brown Library, Graz, Akademische Druck-u Verlagsanstalt, Col. Unesco d'Oevres Représentatives, 1972.
- MOTOLINIA, fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, editada por Edmundo O'Gorman, México, Editorial Porrúa, 1979, Colección Sepan Cuantos, n. 129.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala*, editada por Alfredo Chavero (1892), nueva edición, México, Editorial Innovación, 1978.
- Origen de los mexicanos*, manuscrito editado por J. García Icazbalceta, México, *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, 1942, v. III, 256-280.
- PIAGET, Jean, *Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde*, Gesammelte Werke, 2 v. Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1974.
- , *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Taschenbuck Verlag, 1973.
- , *Die Entwicklung des Erkennens*, Obras completas, vols, VIII, IX, X, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1975.
- , *Strukturalismus*, Olten-Freiburg i. Br. Walter-Verlag, 1973.
- , *Das Weltbild des Kindes*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978.
- , *Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde*, Zurich, Rascher Verlag, 1955
- , *Abrir der genetschen Epistemologie*, Olten-Freiburg i. Br., Walter-Verlag, 1974.
- , *Nachahmung, Spiel und Traum. Entwicklung der Symbolfunktion beim Kinde*, *Obras Completas*, vol. v. Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1975.
- , *Classes, Relations et Nombres, Essai sur les Groupements de la Logistique et sur la Reversibilité de la Pensée*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1942.
- , *Psychologie der Intelligenz*, 4.a Ed. Zurich, Rascher Verlag, 1947.
- , *Das Verhalten-Triebkraft der Evolution*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1980.
- , *Inhelder, Bärbel, Die Psychologie des Kindes*, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1977.
- , *Inhelder, Bärbel, Die Entwicklung des räumlichen Denkens beim Kinde*, *Obras Completas*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1971, v. VI.
- , *Inhelder, Bärbel, Die Entwicklung der physikalischen Mengenbegriffe beim Kinde. Erhaltung und Atomismus*, *Obras Completas*, v. IV, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1975.

- PIAGET, Jean avec la collaboration de R. García, *Les Explications Causales*, Paris, Bibliothèque Scientifique Internationale, Etudes d'Epistemologie Génétique, Presses Universitaires de France, 1971.
- PIAGET, Jean/Rolando García, *Psychogenesis and the History of Science*, New York, Columbia University Press, 1989.
- Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España*, editado por J. García Icazbalceta, México, *Nueva Colección de documentos para la Historia de México*, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, v. III.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, "Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas... de los naturales de esta Nueva España", en *tratado de las idolatrías, supersticiones, hechicerías... de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, v. XX.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, edición preparada por Ángel María Garibay, México, Editorial Porrúa, 1975, Colección Sepan Cuantos, 300.
- , Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken, Fuentes para la Historia de América, texto náhuatl traducido y explicado por L. Schultze Jena, W., Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1950.
- , Gliederung des Alt-Aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf, texto náhuatl con una traducción al alemán por L. Schultze Jena, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1952.
- , Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún, texto náhuatl traducido al alemán por E. Seler; editado por Cäcilie Seler-Sachs en colaboración con W. Lehman y W. Krickeberg, Stuttgart, Verlag Strecker und Schrödet, 1927.
- THÉVET, André, *Historyre du Mechique*, presentado por Edouard de Jonghe en *Journal de la Societé des Américanistes* de Paris, 1905, v. II, p. 1-41.
- Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung, manuscrito mexicano 18-19* de la Biblioteca Nacional de París, con una introducción y comentarios de Eduard Seler, Berlin, Gebr. Unger, 1900.
- TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, edición preparada por M. León-Portilla, 7 v. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

IMÁGENES RITUALES EN EL CÓDICE AZOYÚ 1

ELIZABETH JIMÉNEZ GARCÍA

Introducción

El *Códice Azoyú 1* es un documento pictográfico realizado sobre papel amate durante el siglo XVI. En sus 38 folios, anverso, se plasmaron imágenes propias de la tradición indígena, mientras que sólo uno, el folio 23, incluye palabras escritas con alfabeto latino. Su contenido hace referencia a los acontecimientos históricos ocurridos en la región geográfica y cultural conocida actualmente como La Montaña de Guerrero, situada en la parte oriente-central del actual estado de Guerrero, habitada por grupos étnicos distintos: mixtecos, nahuas y tlapanecos, quienes todavía en el presente siglo siguen conviviendo en el mismo territorio (Vega, 1991).

El documento narra la sucesión de gobernantes, genealogías y conquistas del reino de Tlachinollan-Caltitlan entre los años 1300 y 1565 de nuestra era (*Ibidem*: 15-20). Además, presenta interesantes figuras y escenas que aluden a rituales prehispánicos relacionados con los acontecimientos históricos descritos.

El ensayo que ahora se expone, precisamente se refiere a la temática del sacrificio humano. Este importante aspecto requiere de un análisis al interior del mismo documento, ya que sus características formales y de contenido (Vega, 1991), limitan un estudio comparativo con otros documentos pictográficos. En este trabajo únicamente se consideraron los once folios con imágenes rituales del periodo anterior a la conquista española.

Imágenes

Folio 8

Los acontecimientos plasmados sucedieron entre los años 1349 y 1355, cuando Tototepec “lugar de las aves” (Vega, 1991, 77) o “en el

cerro de los pájaros” (Vélez, comunicación personal, 1966) se convierte en el primer pueblo dominado por los gobernantes de Tlachinoltícpac (*Ibidem*: 77-78). Sobre el socavón de un cerro fue dibujado un individuo, aparentemente sacrificado por extracción de corazón. De su pecho brota un chorro de sangre, tiene los ojos cerrados y el cuerpo recostado y desmadejado; como única indumentaria viste un *maxtlatl* y carece de glifo nominal. Del lado izquierdo, en la parte más alta del cerro, hay un pájaro de plumaje oscuro. En el lado contrario y justo a la orilla del socavón aparece un glifo de *teocuitlatl*, “excremento divino” u oro. De acuerdo a Vega (*op. cit.*), el sacrificio humano representa la conquista y dominio del pueblo de Tototepec “lugar de las aves”, nombre dado por el dibujo del pájaro sobre el cerro (*Ibidem*: 77). El sacrificio parece llevarse a cabo en un lugar de obtención de oro, cercano al pueblo de Tototepec.

En la misma escena aparece un personaje cercano al sacrificado; parece ser quien ejecuta al personaje, pues va armado con un escudo y un cuchillo con restos de sangre. El pelo atado indica su condición guerrera (*Idem*), y, por el glifo que le acompaña, parece llamarse “Manojo de Lluvia Preciosa”. Detrás de este individuo hay otros siete guerreros representados únicamente por su cabeza; uno de ellos no tiene ojo, tal vez por descuido del tlacuilo.

Estos nueve personajes componen, posiblemente, un solo relato, pues parece tratarse de una escena temáticamente distinta a la que componen los personajes dibujados en la parte superior de la lámina. La sección inferior de la página seguramente se leía primero, siguiendo el orden en que se presenta la cuenta de los años, es decir, de derecha a izquierda.

En la parte superior se encuentra el Señor “Venado” que, acompañado del Señor “Pájaro-Lagarto”, gobernante de Tlachinoltícpac (*Idem*), escucha a un individuo. Ambos son *tetecuhilin*, ya que llevan insignias de gobernantes: *ventalle* o abanico, bolsa de copal, manta anudada al hombro, e *icpalli* o silla (*Idem*: 55). Otros cuatro personajes importantes están presentes en la entrevista; sus nombres parecen ser: “Cuervo”, “Llamas”, “Abeja” y “Ojo que Lagrimea”.

Folio 9

En la sección derecha de la lámina se observa una escena compuesta de quince cabezas con el ojo cerrado; las banderas colocadas en cada una de ellas seguramente son numerales. La figura mayor es un hombre de pie que sujeta una bandera con la mano derecha, al

parecer roja, y evidentemente la coloca en la meseta de un cerro, cuyo glifo refiere al pueblo de Tetzotzontepéc “lugar de los que trabajan piedra” (Vega, 1991: 78). Parece tratarse de la conquista de este pueblo, con un saldo de 300 individuos muertos en batalla o un sacrificio colectivo. Dicho personaje lleva un tocado aparentemente de plumas rojas, pintura facial negra sobre la mejilla, tal vez una orejera azul, un collar o pechero realizado con largas plumas o papel amate, y un *maxtlatl* rojo. Por delante de sus pies y unido a la rodilla mediante una línea, hay un templo o casa, identificado como el topónimo del pueblo de Caltitlan (*Ibidem*).

Al frente de este conjunto hay dos mujeres en cuclillas vestidas de igual manera. Una de ellas se llama “Carrizo en Flor”; de la otra no se distingue el glifo nominal. Todos estos personajes forman un solo bloque que enfrenta a otros colocados en el lado izquierdo de la lámina. Se trata de doce personajes cuyos nombres (exceptuando a uno de ellos que no tiene glifo) son: “5 Águila-Caña”, “Agua”, “Perrero”, “Temazcal” (?), “*Mazatzoatl*” (?),¹ “Buitre”,² “Patatas de Venado”,³ “Palma”, “Hueso de Agua” (?),⁴ “Caña” y “Murciélagos”. Sólo tres de los personajes fueron dibujados de cuerpo completo, de los cuales dos sostienen con las manos una planta y un atado de leña (?); el otro se distingue por tener pintura facial en los ojos. Coronándolos, se encuentra el glifo de su pueblo, Tecuanapan⁵ o “río de las fieras” (Vega, *op. cit.*: 78). El individuo, que lleva por nombre

¹ Tal vez se trate de la serpiente *mazatzoatl* o “culebra que come venado” de la que tuvo conocimiento y que menciona el padre Hurtado en 1777, de la Doctrina de San Miguel Chiepetlán (Galarza 1972: 238-245), pueblo ubicado en los límites norteños del anteriormente reino de Tlachinollan.

La escritura debe ser *mazacoatl*, que significa “culebra-venado” y se le dio este nombre no porque comiera venado sino porque tiene dos protuberancias óseas en la cabeza semejantes a cuernecillos: Hoy esta serpiente es conocida como “mazacoata” (Vélez, comunicación personal, 1996).

² Parece ser *cozcuáuhli*, “zopilote rey” o “zopilote de collar” (Vélez, comunicación personal, 1996).

³ Las patas de venado también significan “correr” o “huir”, *choloa* (Vélez, comunicación personal, 1996).

⁴ Este glifo se asemeja mucho al topónimo de Ixicayan (lámina 40r del *Códice Mendocino*, “donde se resume el agua”. En dicho documento aparecen varias gotas de agua en vez de una, como fue dibujado en el *Azoyú 1*. Otra opción para este antropónimo sería “Hueso de Lluvia” o “Lluvia de Hueso” (Vélez, comunicación personal, 1996).

⁵ El glifo podría leerse como Copanauhtoyac, que se traduce como “en el río donde sobresale la serpiente” (de *coatl*-serpiente, culebra; *panahuia*-sobresalir, sobrepasar; *atoyall*-río; y *c-en*). Existe la tradición en el actual pueblo de Copanatoyac de que en el río que pasa por esa población había una piedra que sobresalía del agua y tenía la forma de una cabeza de serpiente (Vélez, comunicación personal, 1996). Un glifo similar, pero con una cabeza humana rodeada de una corriente de agua y que significa Copanatoyac, aparece en el Lienzo 1 de Chiepetlán (Galarza 1972, lámina 7-7).

“Murciélago”, parece estar sentado en un asiento, lo que le identificaría tal vez como el gobernante de Tecuanapan.

La figura del individuo que sujeta la bandera y que procede de Caltitlan (*Ibidem*), sugiere la imposición de tributos de hombres para el sacrificio. Las dos mujeres, quizás a instancias de Caltitlan, solicitan a Tecuanapan la aportación de productos para la realización de alguna ceremonia, sin que lo sepa el Señor “Pájaro-Lagarto” de Tlachinoltípac, ya que éste se encuentra de espaldas a la escena (*Ibidem*). Este suceso debió ocurrir entre los años de 1356 y 1362, cuando Tlachinoltípac (antiguo nombre de Tlachinollan) y Caltitlan aún no se unían pues esto no ocurrió hasta el año 1419 (*Idem*: 78, 80). Quizás en ese entonces Tecuanapan se encontraba bajo la tutela de Tlachinoltípac.

Folio 10

Aquí se registra una ceremonia semejante a la del Fuego Nuevo o atadura de los años en el año 14 Hierba, 1363 de nuestra era, como lo demuestra la representación del madero divino (*teocuahuitl*) encima del sacrificado de nombre “3 Movimiento” (Caso, 1992, II: 376 y Vega, 1991: 78). Los Señores de Caltitlan, de linaje mixteca, llamados “2 Canal de Agua-Flecha”, “4 Lagarto” y “6 Muerte” (Caso, *op. cit.*, II: 151 y Vega, *op. cit.*: 78), presiden la ceremonia de conquista y dominación de Tetzotzontepéc “lugar de los que trabajan piedra”, con la que además inician su gobierno. El gobernante “4 Lagarto” es el único que lleva cintas atadas al cuello. Esta escena parece haber ocurrido en el periodo 1363-1369 años de nuestra era (Vega, *Idem*).

Folio 14

El personaje que lleva una bandera en la mano derecha está adornado con una corona de plumones rematada por otras dos rígidas de color rojo. Tiene una banda de pintura negra sobre los ojos, orejera azul-verde en forma de hachuela (¿de cobre?), una capa que semeja una flor, y un *maxtlatl*. Es interesante su orejera, que bien puede asociarse a alguna deidad, aunque no hay que descartar la posibilidad de que se refiera a alguna filiación de tipo étnico o cultural. Puede tratarse del futuro sacrificado (Vega, 1991: 79) o del sacerdote que presidirá la ceremonia de ascensión de los Señores “Bandera de Piedra” y “Gran Mono” después del deceso del Señor “Noche de Obsidiana”,

que ocurre entre los años de 1391 y 1397 (*Ibidem*). Con estos gobernantes se continúa el predominio de los linajes tlapaneca-nahua (*Idem*).

Folio 16

En este caso, el individuo que porta una bandera tiene la cabeza adornada con plumones y el cuerpo pintado de negro; por indumentaria lleva un *maxtlatl*. Su cuerpo pequeño y delgado podría llevar a pensar que es un personaje de poca importancia, pero como ocupa un lugar destacado en la composición, nos inclinamos a pensar que debe tratarse de un niño.

El topónimo de Tlachinollan “lugar de los campos quemados”, señala el lugar donde se realizará una importante ceremonia. Aquí, el Señor “Lagartija” (que sube al poder entre 1398 y 1404) asumirá su papel de sacerdote supremo o semidios, pues su disfraz de perro así lo indica. Esta ceremonia debió ocurrir entre 1405 y 1411 d.C. (Vega, 1991: 80).

Folio 17

En la parte superior de la lámina se encuentra representado un personaje con la cabeza ataviada de plumones y un par de plumas rígidas. Lleva dos cintas anudadas al cuello y viste un *maxtlatl*; sentado en un banco, sujeta una bandera. Su muerte está indicada con los ojos cerrados y la cabeza desmadejada hacia atrás.

Junto a él, hay una compuerta que controla el agua de un río o de una presa, así como un árbol de cacao y dos palmas. Esta obra hidráulica tal vez se hizo con el propósito de controlar la irrigación de plantíos de palma y cacao.

En la parte inferior de la escena, se observa el sacrificio de dos personajes mixtecos: “2 Perro” y “3 Mono”. El primero de ellos fue ejecutado en Caltepemaxalco, “lugar de la casa en el cerro dividido”, y el segundo en Huilotepec, “en el cerro de las palomas” (Vega, 1991: 80).

La obra hidráulica parece ser el motivo central de la escena, y la realización de los sacrificios, para conmemorar el importante suceso. De los sacrificados, destaca el que lleva una bandera, cuyo asiento indica claramente que fue un gobernante, tal vez local; sus cintas anudadas al cuello parecen denotar las funciones sacerdotales que ejerció en vida. Este acontecimiento debió ocurrir entre 1412 y 1418 (*Ibidem*).

Folio 20

La lectura de esta lámina parece iniciarse por el lado derecho, donde aparece un gobernador —del que no se indica su nombre— y un personaje ataviado con banderas. Éste lleva en la espalda dos banderas y dos figuras redondas (¿plumones?) sujetas a una vara. Con la mano izquierda sujeta un objeto que se prolonga por detrás de su cuerpo; quizás sea un manojo de tiras de papel. Sobre la cabeza parece llevar alguna tela o un tocado de papel que termina en dos cintas sobre la espalda. La banda que rodea su cintura bien puede señalar parte del *maxtlatl*. En el tobillo visible hay una ajorca con dos cuerpos redondos, tal vez se trate de plumones o conchas. Está sentado sobre tres llamas de fuego y con la mano derecha parece señalar o dirigir.

Delante de estos personajes, hay dos guerreros que llevan su escudo redondo y su *macahuítl*; el movimiento de su cuerpo indica que están en plena acción de batalla. Uno es “Coyote con Vaho” y el otro es “Murciélago”, quienes atacan y dominan al pueblo de Quecholtenango, “en el lugar amurallado de flamencos”⁶ y reconquistan Caltepemaxalco, pueblo que había sido dominado con anterioridad, entre 1412 y 1418 (*Ibidem*). Sobre el glifo de cada pueblo están las cabezas de dos personas que no están frente a los guerreros, lo que podría significar que se rindieron sin oponer resistencia (*Idem*) o el completo dominio sobre los pueblos.

El personaje ataviado con banderas y sentado sobre el fuego, parece representar un sacrificio humano por cremación, con el fin de augurar al gobernante el momento propicio para llevar a cabo la conquista de los pueblos. Esta guerra se llevó a cabo entre 1433 y 1439, durante el gobierno del Señor “Bandera de Plumas de Quetzal” (*Idem*).

Folio 22

En esta escena, se observan cuatro guerreros —sin el pelo atado— de nombre “Venado con Aliento” (?), “3 Perro”, “Coyote” (?) y “Flecha” que parecen proceder de Tlachinollan y van a la conquista dos

⁶ Su traducción más bien parece ser “en la muralla de las espátulas rosadas” (de *quecholli*-espátula rosada; *tenámill*-muralla, fortaleza; y *co*-en). La espátula rosada o *quechol*, “cuello que se mueve” (de *quéchtli*-cuello y *ollin*-movimiento) es una ave de las palmípedas (*Ajaia ajaja*) de color rojo o rosa (Vélez, comunicación personal, 1996).

pueblos: Petlacala “lugar de cajas de petate” y Oztotzinco “lugarcito de las cuevas”. Los guerreros llevan escudo redondo y un *macahuitl*. La batalla debió concluir con el sacrificio de “Lagartija de Piedra” en Oztotzinco, probablemente uno de los guerreros defensores (Vega, 1991: 81-83). Este personaje, que aparece sobre el glifo del pueblo vencido, tiene el cuerpo desmadejado, los ojos cerrados y el pecho abierto, de donde sale un chorro de sangre; sólo usa un *maxtlatl* rojo. La conquista de los pueblos ocurrió entre 1447 y 1453 (*Ibidem*).

Folio 26

La parte centro superior de la lámina presenta la cremación de un individuo en el interior de un importante templo. Aparece recostado boca arriba y tal vez con los ojos abiertos. Tiene el cuerpo embijado de negro y usa faldilla, sandalias y ajorcas blancas. De la cabeza y las piernas salen lenguetas de fuego. Este sacrificio parece conmemorar la entronación del Señor “Serpiente de Turquesa” de Caltitlan, uno de los pueblos cabecera de este reino, que ocurrió entre 1475 y 1481 (Vega, 1991: 84).

En la esquina inferior derecha está la representación de un jaguar que enguye a medias un cuerpo humano desnudo. El felino es robusto y tiene una cola larga; sus patas delanteras son más bien brazos humanos con los que sostiene al que está devorando. Este acto, que al parecer sucedió en el pueblo de Atlamaxac “en donde se divide el agua” (*Ibidem*), está asociado al bulto mortuorio del Señor “Tláloc” o “Lluvia” de Tlachinollan, quien muere en 1477 o 7 Viento (*Idem*), u 11 Viento, como lo indica la línea que une al muerto con el cuadro.

En el mismo periodo ocurre una entrevista entre cuatro personajes. Dos de ellos parecen ser sacerdotes, pues llevan atadas dos cintas al cuello; uno tal vez se llame “Serpiente Enjoyada” o “*Chalchiuhcoatl*” y el otro, que no tiene glifo asociado, está sobre un cerro. Los otros dos parecen nombrarse “Perro” y “Concha” (?). Aparecen huellas de pies que se inician entre el personaje “Concha” (?) y el glifo de Yoallan o Igualita (*Idem*) y se dirigen a otros dos individuos, uno de los cuales tiene las manos atadas y lleva como glifo un rostro quizás español,⁷ pues es de frente amplia y con arrugas en la frente, de pelo blanco y atado en la nuca, y con barba negra que

⁷ Las características físicas corresponden claramente a las de un individuo europeo. Es posible que esta figura fuera agregada posteriormente a la elaboración del códice.

termina en punta. El personaje que aparece enfrente se llama "Perrero" (?) y también puede ser un sacerdote que porta dos cintas en el cuello. Detrás del prisionero hay otro de nombre "Serpiente" y parece sujetar algo que parece pipa, flauta o costilla.

La escena es interpretada por Vega (*Idem*) como una migración que quizá partió de Tlachinoltípac y Yoallan en 1481, y cuya causa pudo haber sido la presión de la dominación mexicana, que se había iniciado bajo el gobierno de Montezuma el Viejo. Nosotros la interpretaríamos como un acuerdo entre sacerdotes de Tlachinoltípac y personajes distinguidos de Yoallan para que estos últimos capturen y entreguen a un individuo, por causas inciertas.

Folio 27

Son cuatro los personajes que aluden al sacrificio humano. Dos de ellos, dibujados en la parte inferior de la lámina, fueron sacrificados seguramente por extracción de corazón, como se ve claramente en la figura más grande. Ambos fueron expresamente ataviados para su ejecución, pues llevan un gran tocado de plumones y *maxtlatl* de puntas largas. Es curioso que estén de pie, como si caminaran, y los brazos flácidos cayendo hacia atrás; sus ojos se encuentran abiertos. Quizá uno de ellos fue caballero águila (Vega, 1991: 84-85).

Otro de los personajes lleva una corona de plumones que terminan en tres remates alargados, parecidos a su capa que semeja una flor. Está sentado, sujetando con la mano derecha una bandera. El cuarto personaje, tal vez de nombre "Tlálloc" o "Lluvia", parece caminar sujetando dos banderas; lleva su tocado de plumones y usa un *maxtlatl*.

Entre estos dos últimos individuos aparecen los glifos de Tlachinollan y Caltitlan, este último con volutas de humo. Frente al personaje que lleva dos banderas, hay dos individuos que van a su encuentro. Uno se llama "Flecha"; del otro no se distingue su glifo.

La quema de Tlachinollan y Caltitlan ocurre en 1486, en la fecha 7 Venado, que corrió de mediados de mayo de 1486 a mediados de mayo de 1487. El reino de Tlachinollan queda en poder de los mexicanos y se convierte en la Provincia Tributaria de Tlappan, según se registra en la *Matrícula de Tributos*, folio 10r. La conquista y dominación mexicana se representa con la quema de los templos y la ceremonia de sacrificios conmemorativos (*Ibidem*).

Folio 28

Dos personajes de nombre “Tela” (?) y “Arma Curva” (?), conducen a “Venado” al sacrificio, quien porta sus dos banderas; parecen dirigirse al pueblo de Atlitepec “en el cerro del agua” (Vega, 1991: 85), donde será realizada la ceremonia.

Constanza Vega (*Ibidem*) dice que este pueblo fue dominado por los mexicas después de la caída de Tlachinollan y Caltitlan en tiempos del gobernante Ahuítzotl, de Tenochtitlan (*Idem*). Su interpretación parece derivarse de las imágenes plasmadas, cuando dice que a causa de la toma del pueblo murieron cinco principales. Sin embargo, habría que considerar la posibilidad de que la muerte de “Hombre” (?), “Venado”, “Espigas”, *Mazacóatl* (?) y “Plumón”, motivara un sacrificio especial a honra suya, quienes podrían ser originarios de Atlitepec.

La plástica ritual

Las imágenes del *Códice Azoyú* 1 recuerdan de inmediato la tradición pictórica nahua. Sin embargo, su sello distintivo lleva a pensar que fueron uno o varios tlacuilos locales quienes se encargaron de plasmar la historia de su región. Sólo quien conociera de primera mano los acontecimientos y particularidades locales y regionales, podría darles una representación gráfica adecuada: concebir y decidir de qué manera ejecutar los diseños, pintar los colores, “retratar” a los personajes y ubicar los motivos al interior de la composición de acuerdo a su importancia. La falta de precisión en los trazos, así como la omisión de algunos diseños, parece indicar que quienes realizaron este trabajo no lo hacían de manera constante, o que tenían poco de iniciar sus funciones.

Los cuerpos de los personajes muestran varias características interesantes. La cabeza es triangular, con mandíbula grande y frente estrecha, muy semejante a la que se observa en la población indígena actual de lugares como Malinaltepec, pueblo de tlapanecos. Se les dibujó una nariz grande y puntiaguda; a veces, los brazos y piernas son regordetes, aunque en la mayoría de los casos son delgados y desproporcionados, casi siempre con manos y pies grandes, descalzos.

Aunque los rasgos físicos de los personajes son uniformes, en determinados casos se observa el papel social o político inherente a su persona. Así, por ejemplo, los gobernantes portan *ventalle* o aba-

nico, la bolsa de copal, la manta anudada al hombro, y el *icpalli* o silla (Vega, 1991: 55). Este último no se representa asentado en el suelo, pues carece de la horizontalidad requerida en tanto objeto utilitario; más bien, parece haberse dibujado como atributo inherente a personajes de cierta dignidad. Sólo en pocas ocasiones el sacrificio humano aparece asociado directamente a los gobernantes cuando asumen el mando. Más bien, son ellos los que parecen adaptarse y girar en torno a los rituales. Las imágenes referidas a actividades rituales se encuentran en la tercera parte de la historia narrada antes de la conquista española. Son once las láminas o folios que aluden al sacrificio y los rituales, y todas aparecen en el periodo anterior al dominio mexica.

Destacan siempre, por su tamaño o por su ubicación al interior del folio, aquellos individuos sacrificados cuyo pecho abierto señala la extracción de corazón. Todos ellos, excepto dos, llevan como único atavío su *maxtlatl*. Los otros dos, representados en una sola escena, portan un rico atavío de plumas; aparecen asociados con la quema de un templo y el glifo de Tlachinollan que, de acuerdo a Constanza Vega (*op. cit.*: 84), representa la quema de Tlachinollan y Caltitlan. La escena sugiere que, o bien se trató de dos sacerdotes supremos originarios de los pueblos conquistados, o que representan dos cautivos importantes que encarnaron alguna deidad de los conquistadores mexicas.

Los personajes que sujetan una o dos banderas, llevan en la cabeza —excepto uno— una corona de plumas, y al igual que los anteriores, usan *maxtlatl*. Cada uno de ellos se distingue por su postura, ya sea de pie o sedente, así como por el uso de una capa (¿de plumas?), orejera, ajorca, o pintura facial o corporal. De todos éstos, hay uno que parece ser gobernante, pues está sentado en su *icpalli*; también lleva dos cintas al cuello, a semejanza de la mayoría de los gobernantes representados. Sus ojos cerrados y la bandera en la mano indican una muerte ritual.

Son dos las representaciones que aparentemente fueron ejecutadas por cremación. Ambas se asocian con gobernantes. En un caso, el individuo sentado sobre lenguetas de fuego parece predecir y dirigir el momento de ataque a dos pueblos. Su sacrificio bien pudiera ser adivinatorio o para favorecer la estrategia del gobernante, quien preside el ataque.

El segundo personaje cremado está especialmente vestido para su ejecución en el templo de una gran estructura piramidal. Tal vez este acto conmemoró la ascensión del Señor “Serpiente de Turquesa” de Caltitlan, que ocurrió entre 1475 y 1481 (*Ibidem*).

Sólo algunos de los personajes sacrificados —o en vías de sacrificar— tienen asociado un glifo, que correspondería supuestamente a su nombre. El que participó en el ritual que rememora el Fuego Nuevo,⁸ se llamó “3 Movimiento”. Los que murieron por extracción de corazón junto con el probable gobernante local, se llamaron “2 Perro” y “3 Mono”; ambos son identificados como mixtecos (*Idem*: 80). El que murió en Oztotzinco se llamó “Lagartija de Piedra” (*Idem*: 81-83) y uno de los ataviados durante la quema de Tlachinollan-Caltitlan se llamó “Águila”, o quizás fue un caballero águila (*Idem*: 84-85). De los que portan banderas, sólo dos tuvieron nombre: “Tlálóc” o “Lluvia” y “Venado”; este último representado sin una sola pluma.

Los glifos asociados a las figuras antropomorfas, aparecen generalmente sin numeral; sólo algunos guerreros y sacrificados llevan ambos. Los gobernantes tienen en ocasiones un solo glifo, a veces glifo y numeral, y pocas veces dos glifos juntos o dos glifos con numeral:

Comentarios

Las escenas rituales parecen leerse sólo en su propio contexto, es decir, al interior de cada lámina o folio. Esta falta aparente de nexos sugiere el propósito de relatar acontecimientos específicos ocurridos en periodos de siete años o fechas bien conocidas por los autores del Códice. Son muy pocos los folios donde se señala claramente la fecha en que ocurren algunos de los hechos representados.

El sacrificio y la guerra están estrechamente vinculados. El éxito de la batalla debía celebrarse con sacrificios para agradecer a sus dioses; también se requerían rituales impretatorios para llevar a buen término la conquista de otros pueblos. Se observa, pues, que las ceremonias de sacrificio se asociaban a hechos de conquista y dominación de pueblos (Vega, 1991: 65).

Los grupos étnicos tlapaneco, mixteco y nahua, que convivieron en la región, y cuya historia se relata —en parte— en el documento, aparecen como pueblos guerreros profundamente religiosos. Trataron de perpetuar en la memoria las hazañas conquistadoras de sus

⁸ Es interesante que esta ceremonia fue realizada en un periodo de siete años que no encaja con el inicio o conclusión de un ciclo de 52 años, en años 2 Hierba.

gobernantes, que culminaban con los sacrificios humanos, haciendo partícipe al resto de la población.

Los individuos sacrificados que llevan su nombre podrían ser algunos señores principales de los pueblos conquistados, como lo sugiere Caso (1992, II: 376); escribir sus nombres, seguramente era para dar mayor mérito de sus captores.

Casi todos los gobernantes, además de llevar su *ventalle* o abanico; bolsa de copal, manta anudada al hombro, e *icpalli* o silla (Vega, 1991: 55), tienen dos cintas atadas al cuello. Si se observa este objeto en su contexto, parece representar un elemento sagrado propio de los dignatarios.

Las escenas rituales y de sacrificio plasmadas en el documento, se inician en el siglo XIV, de acuerdo a las fechas propuestas por Constanza Vega (*op. cit.*: 77), aproximadamente cien años antes de la expansión del imperio mexicano sobre esta zona. Cabría preguntarse si la práctica del sacrificio realizada por extracción de corazón ya se practicaba en La Montaña de Guerrero desde ese entonces, o bien, si los tlacuilos supusieron que doscientos años antes las prácticas sacrificiales se llevaban a cabo como ellos las conocieron.

BIBLIOGRAFÍA

CASO, Alfonso

1992 *Reyes y reinos de la Mixteca*, II. México, FCE.

GALARZA, Joaquín

1972 *Lienzos de Chiepetlan*; México, Études Mesoamericaines, Mission archeologique et ethnologique française au Mexique, vol. I.

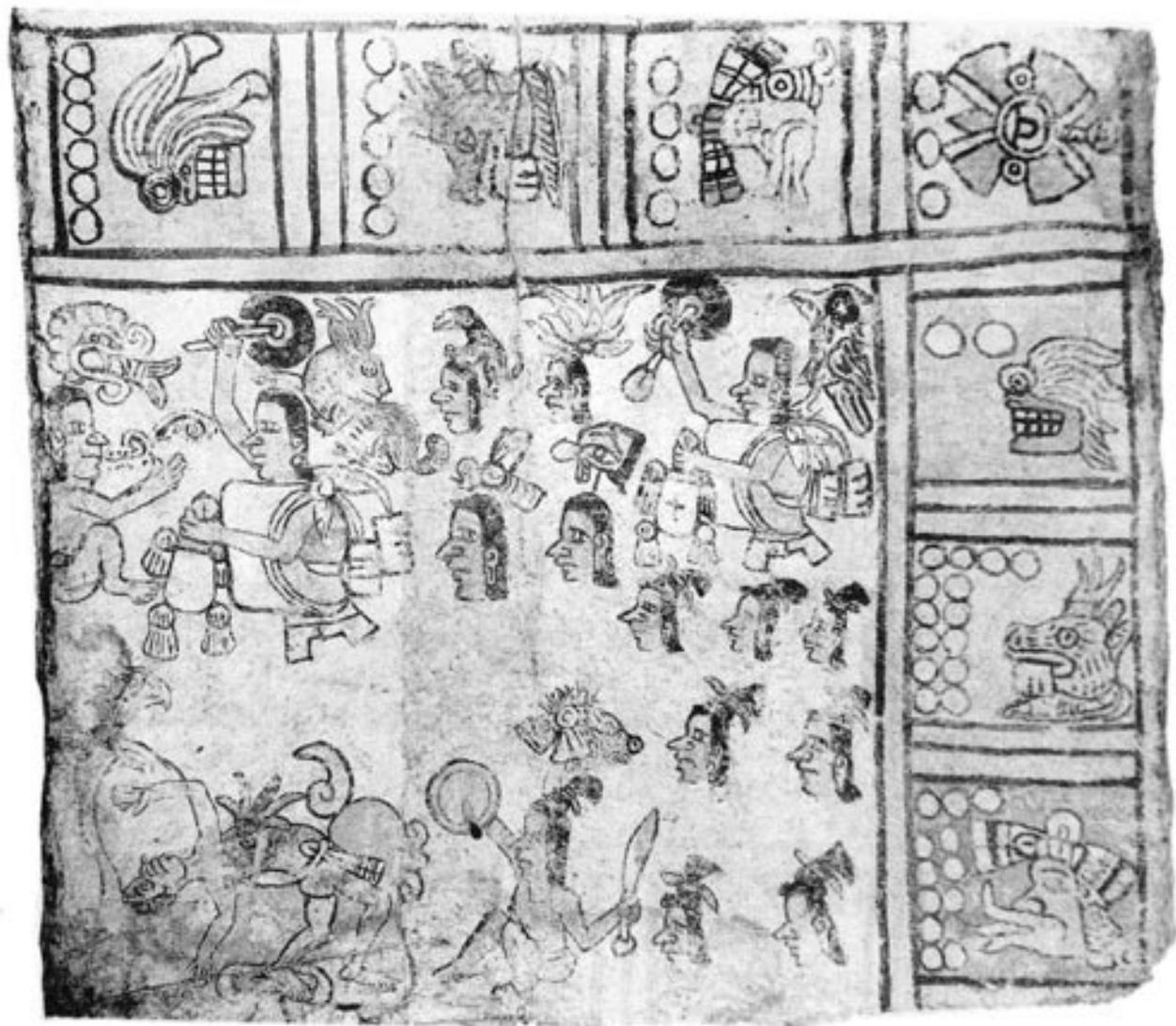
VEGA, Constanza

1991 *Códice Azoyú I, el reino de Tlachinollan*. México, FCE.

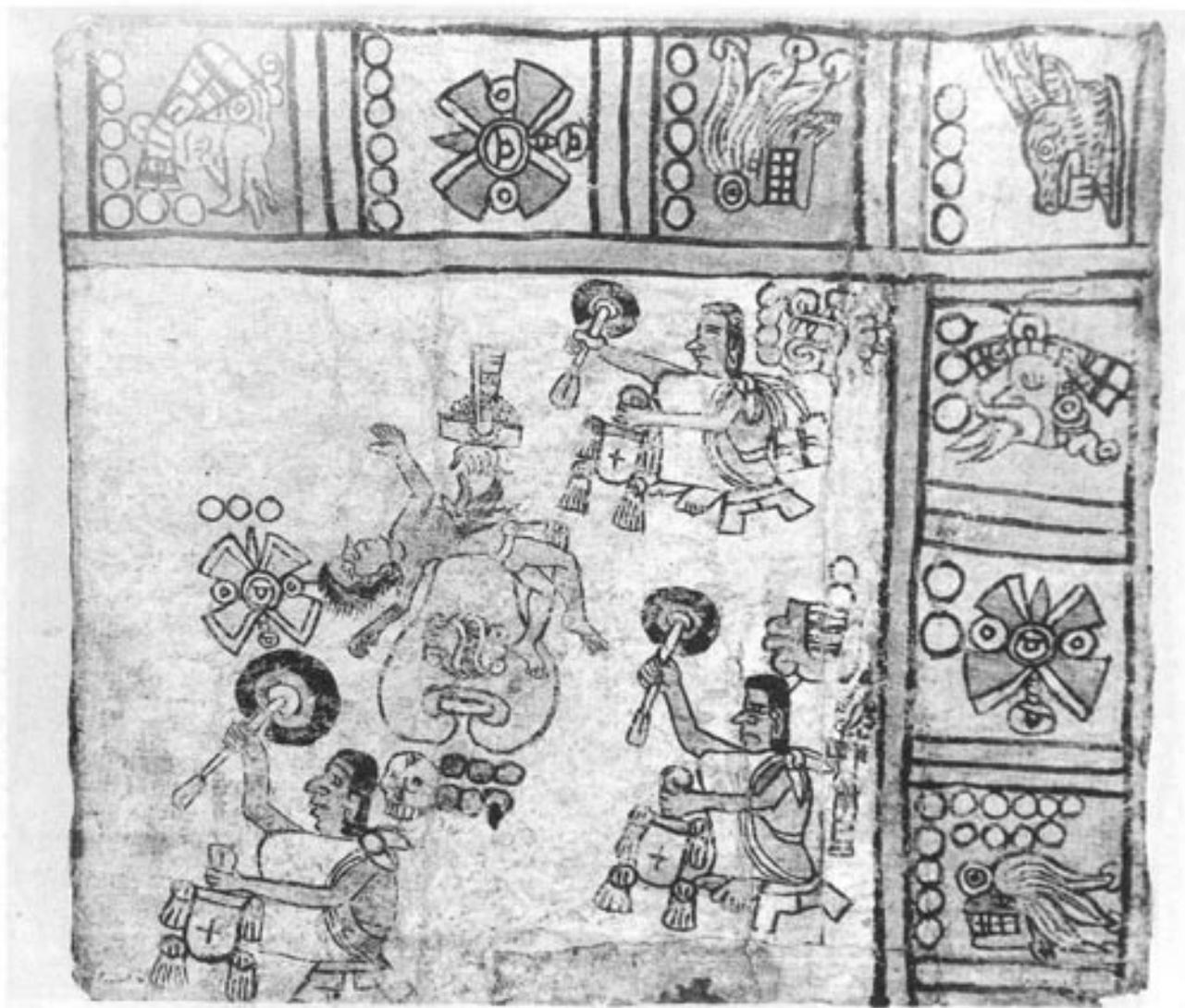
1994 "Tributación en la provincia de Tlapa. Códices Azoyú 2 y Humboldt fragmento 1", *Códices y documentos sobre México, Primer Simposio*. México, INAH-Colec. Científica, n. 286, p. 161-171.

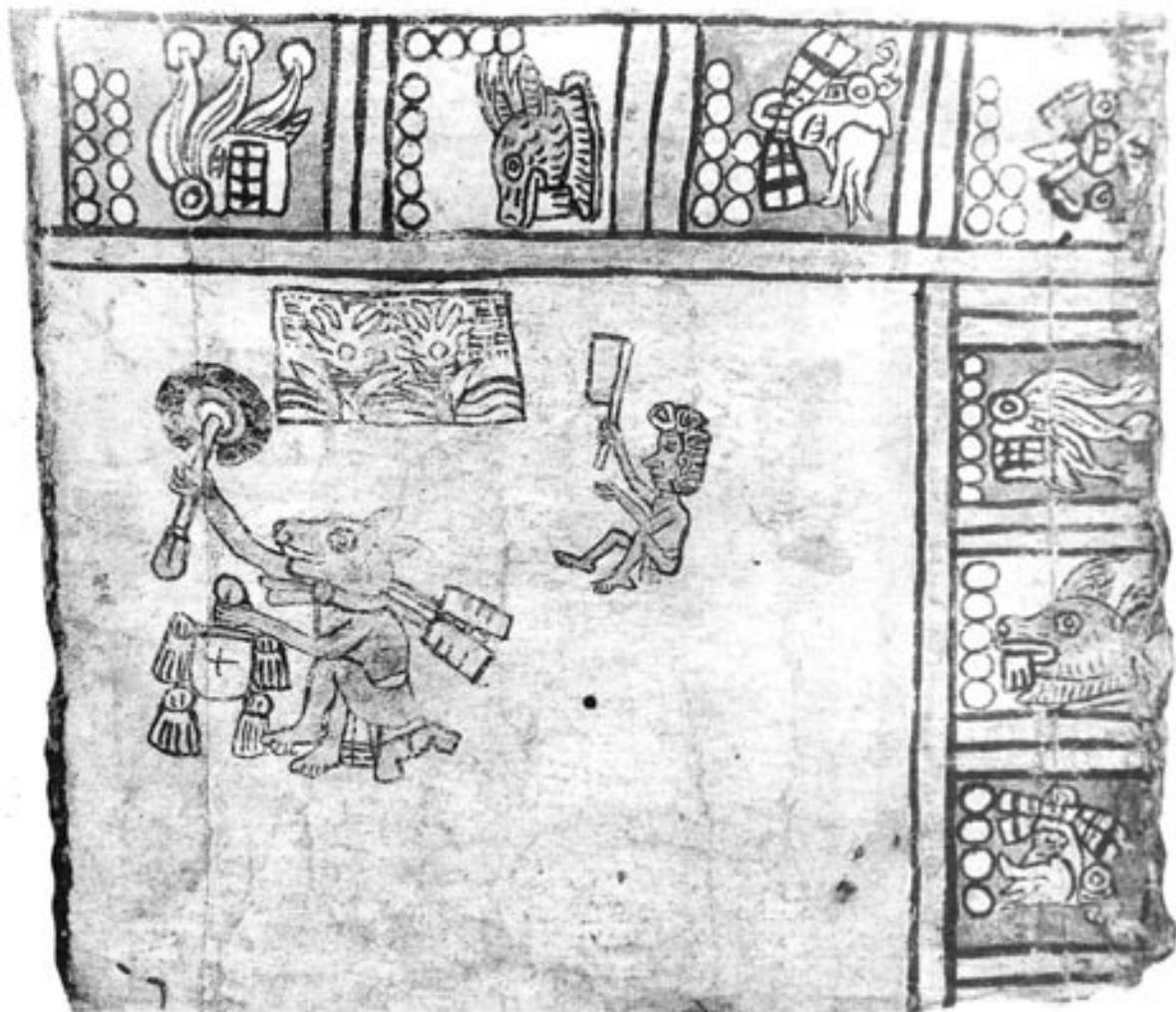
VÉLEZ CALVO, Raúl

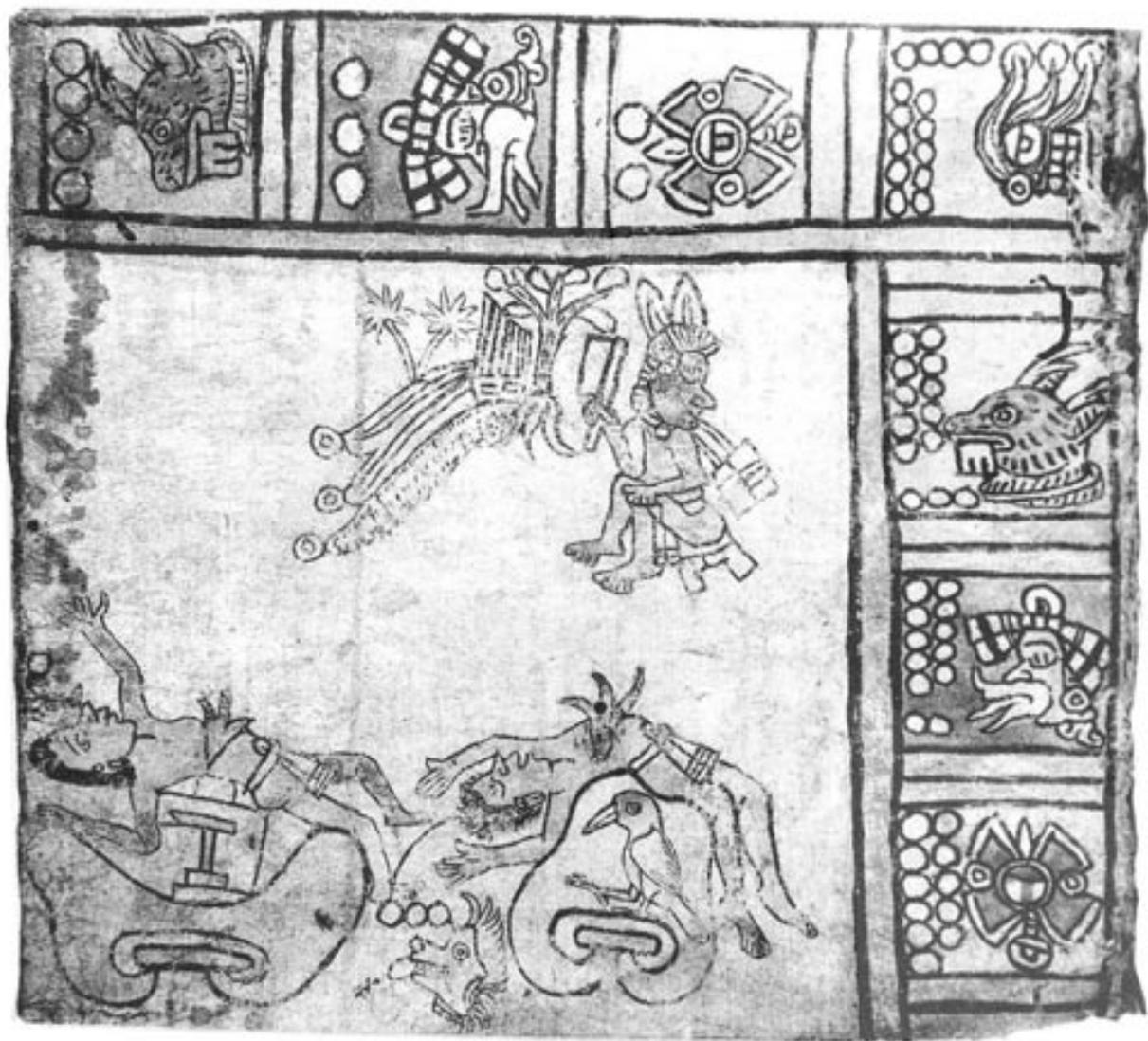
Investigador dedicado al estudio de los códices del estado de Guerrero. Miembro de la Asociación de Historiadores de Guerrero, A.C.



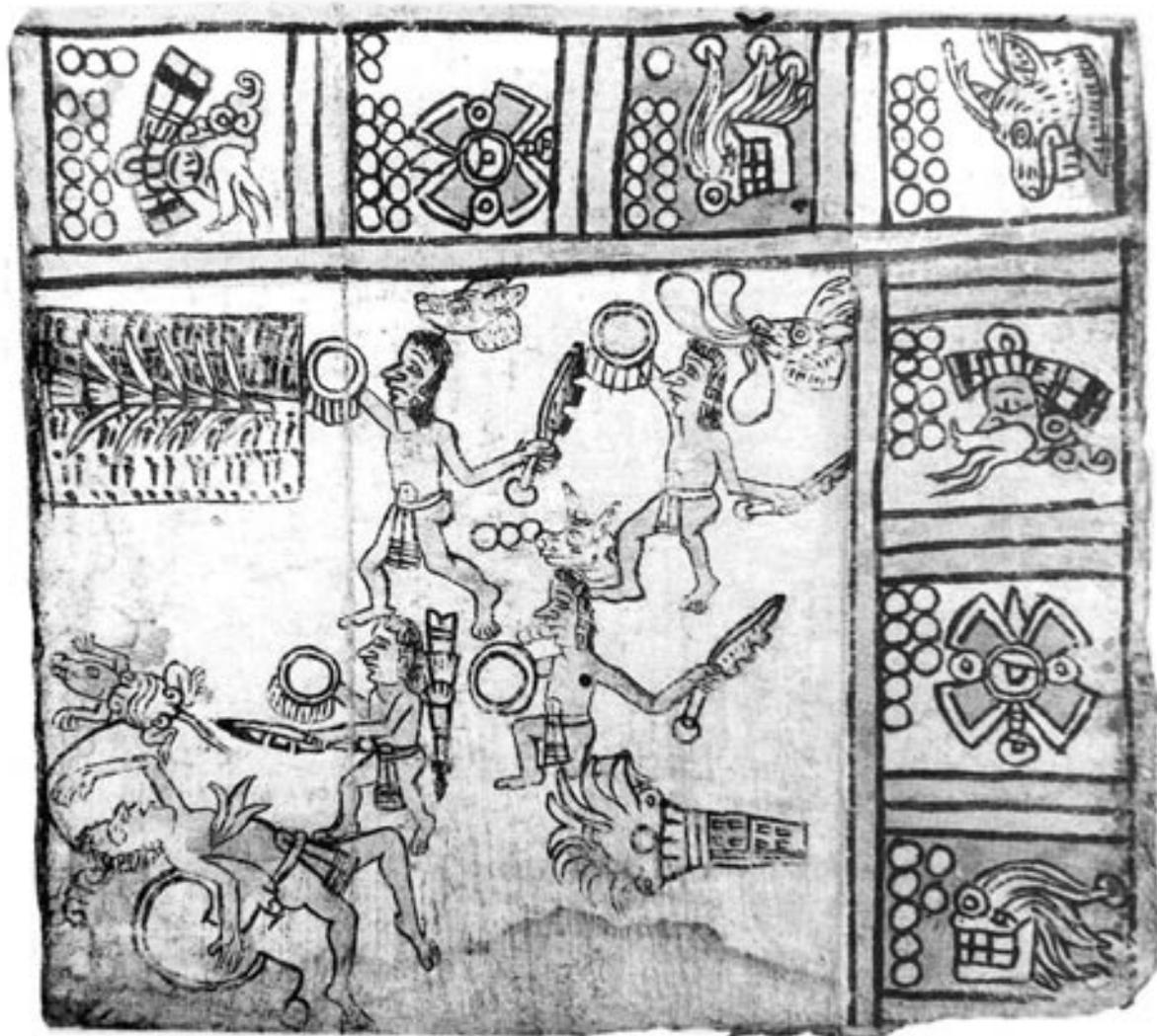


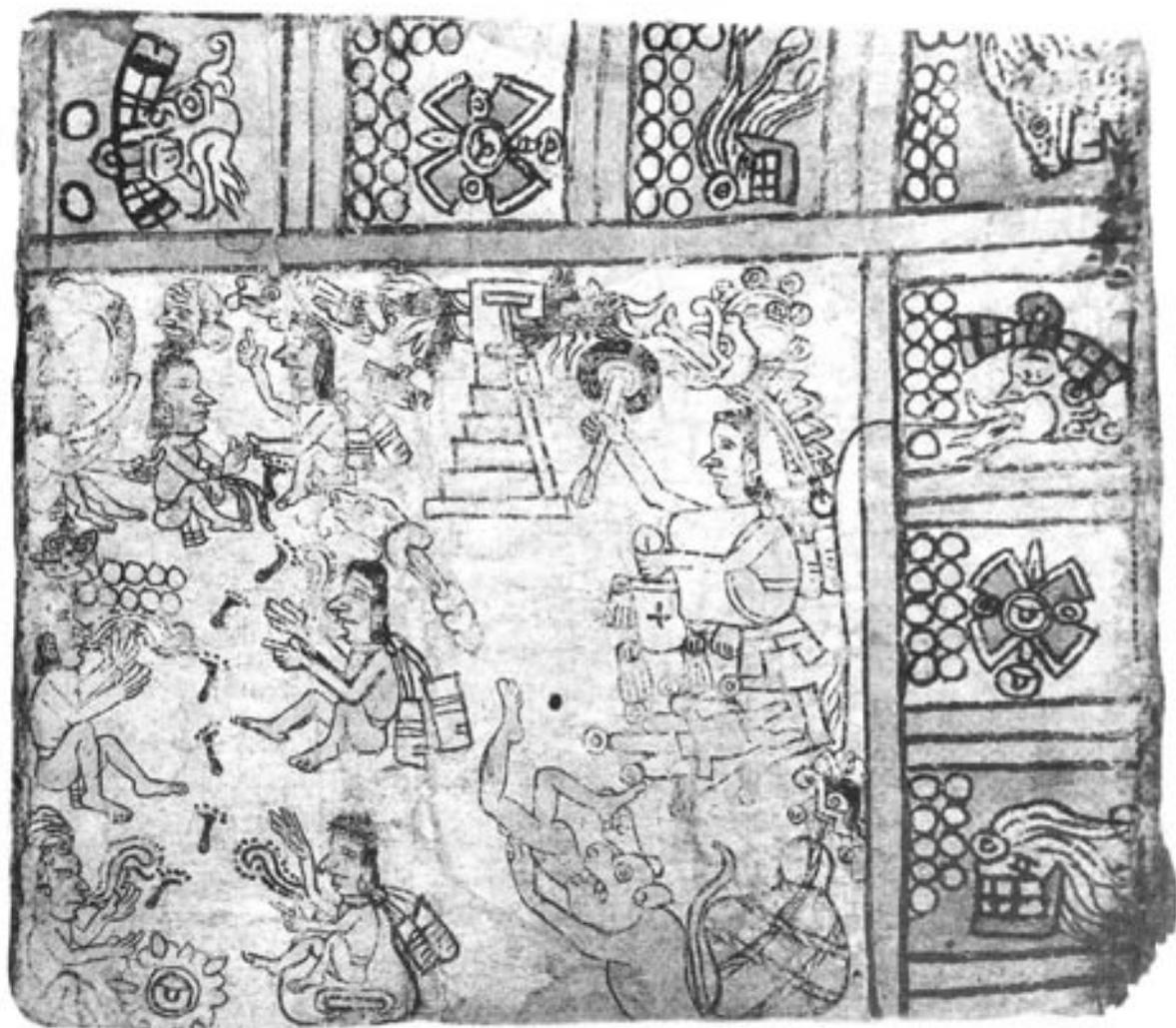


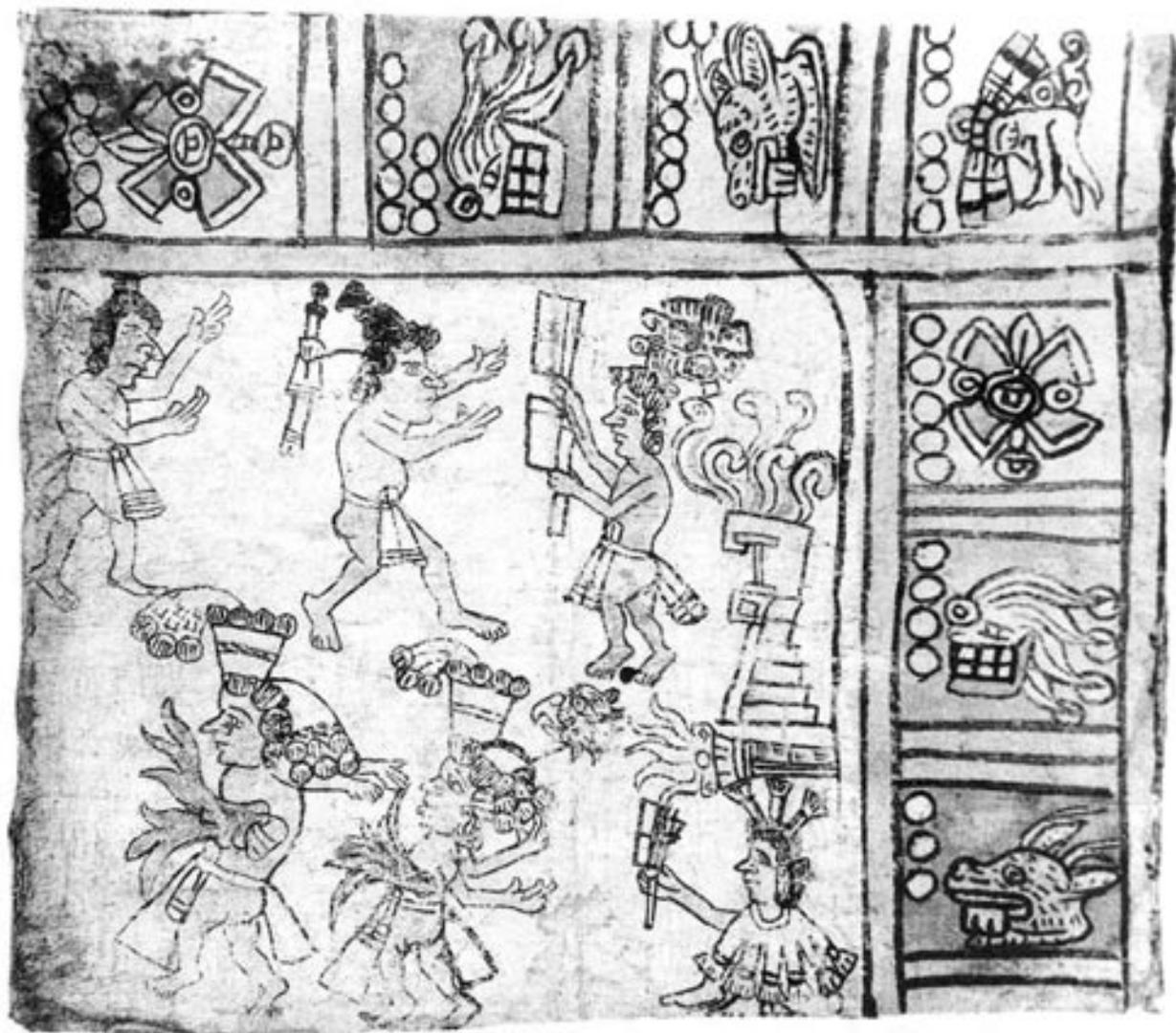


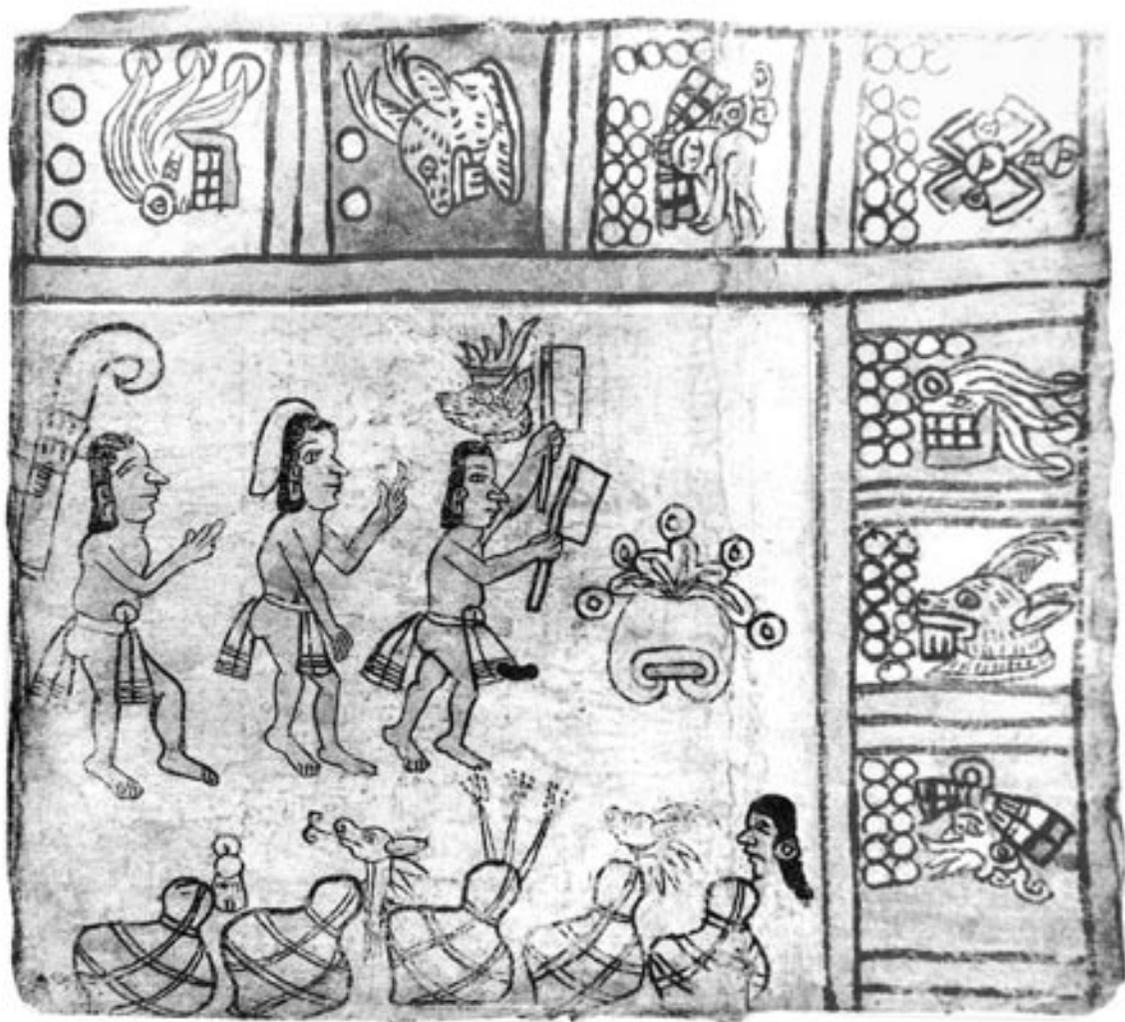












RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

CARTA DE ALFREDO LÓPEZ AUSTIN A ENRIQUE FLORESCANO

Ciudad Universitaria, a 7 de septiembre de 1998

Estimado Enrique:

Leí con atención tu artículo "Sobre la naturaleza de los dioses mesoamericanos", publicado en el volumen 27 de *Estudios de Cultura Náhuatl*. Me causó sorpresa una de tus últimas afirmaciones (p. 61-62), misma que transcribo:

Debo confesar que con excepción de los estudios citados de Pedro Carrasco, Félix Báez-Jorge y Yolotl González Torres, no encontré huella del pensamiento de Durkheim en las obras mexicanas o mexicanistas dedicadas a explicar las características de los dioses mesoamericanos. Una ausencia que se refleja en las actuales interpretaciones acerca del significado de los dioses y la religión en esas sociedades.

A esta confesión sigue una nota al pie:

Véase, por ejemplo, el catálogo de la reciente exposición sobre los *Dioses del México antiguo*, México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995; o los artículos de Alfredo López Austin, Karl A. Taube y Michel Graulich contenidos en *Arqueología Mexicana*, en el número dedicado a "Los dioses de Mesoamérica", v. IV, núm. 20, julio-agosto, 1996, y David Carrasco, *Religions of Mesoamerica*, New York, Harper San Francisco, 1990.

Creo que tu confesión hubiese sido innecesaria si, como lo haz hecho con frecuencia con varios de tus trabajos, me hubieras pedido opinión antes de publicar tu artículo. Con el gusto de contestarte que siempre he demostrado ante tus solicitudes te hubiera señalado una amplia bibliografía en la cual puede comprobarse cómo los mesoamericanistas que estudiamos la religión recurrimos a Durkheim y a otros muchos teóricos de la religión y de las ciencias sociales.

Creo que la nota al pie (aparentemente gratuita) puede servirnos para explicar por qué no has encontrado en los trabajos de los especialistas en religión mesoamericana citas a Durkheim. Como soy el primero de los mencionados en tu nota, me refiero en particular a mi caso.

Arqueología Mexicana es una revista muy seria; pero su carácter es de difusión. Lo mismo puede decirse del catálogo, en el cual participo con Eduardo Matos Moctezuma, Miguel León-Portilla y Felipe Solís. Efectivamente, ni en la revista ni en el catálogo aparecen citas a Durkheim. En lo que a mí toca, no suelo citar a Durkheim —ni a ningún otro teórico de la religión— en obras de difusión. Sin embargo, no todo es difusión. Y es precisamente en los trabajos especializados en religión —los míos y los de otros autores— donde podrás encontrar nuestros respectivos fundamentos teóricos.

No voy a cansarte con repetir mis discusiones sobre las tesis durkheimianas que aparecen en los estudios que he destinado a los especialistas. No dispongo en esta carta del espacio apropiado. Pero si lo que deseas es enterarte de mis menciones a Durkheim en el tema estricto de tu artículo, puedo señalarte en particular los capítulos 10, 11 y 12 de mi libro *Los mitos del tlacuache*, p. 137-201. Por cierto, estos tres capítulos tienen por nombre “De la naturaleza de los dioses”, y se refieren obviamente, a los dioses mesoamericanos.

Espero que esta carta y las opiniones que sobre tu confesión se formen y formulen otros mesoamericanistas dedicados al estudio de la religión desvanezcan tus preocupaciones sobre la materia.

Con el gusto de siempre de responder a tus consultas te envío un afectuoso saludo. Tu amigo:

ALFREDO LÓPEZ AUSTÍN

In ihiyo, in itlahtol. Su aliento, su palabra. Libro de Homenaje a Miguel León-Portilla, México, UNAM, El Colegio Nacional, Instituto de Antropología e Historia, 1997, 364 p.

*¡Exista la amistad!
Es tiempo de conocer nuestros rostros.
Tan solo con flores
Se elevará nuestro canto.*

“Hacer sabios los rostros ajenos”, una de las fórmulas con las cuales los antiguos mexicanos ubicaban el papel social del filósofo, me parece una noción atinadísima. La sabiduría, comprendida así, es un

bien que se irradia, algo que nos alcanza y nos transforma. Y es una frase que me recuerda aquel verso de Gabriela Mistral: "Si tú me miras, yo me vuelvo hermosa". Porque hay un paralelismo sugerente entre el amor y la sabiduría, que en filosofía son uno y lo mismo. Estar cerca de un sabio es como estar cerca de alguien amado.

Hay otro término de los recogidos por los informantes de Sahagún que se refieren al *llamatini*, al sabio, y que me parece, igual que el anterior, perfectamente aplicable a Miguel León-Portilla: *teixcuitiani*, que literalmente quiere decir: "el que hace tomar a los otros una cara". Me parece que muy pocos han contribuido como él a configurar el rostro de nuestro país, y por ende, de todos los mexicanos. Cuando se habla de los hombres y mujeres que hicieron la patria, generalmente se habla de políticos y luchadores sociales. A cada quién su mérito, pero qué injusticia se hace cuando se pasa por alto a aquellos sabios que, como Miguel, han puesto todo su esfuerzo y su talento en el estudio de la historia nacional, en preservar la memoria colectiva, y en enriquecer nuestro legado cultural. Este rostro de México, magnífico, es el que nos enorgullece y el que nos permite seguir unidos.

Con pasión infatigable, en efecto, Miguel ha consagrado su vida a estudiar nuestra historia antigua. Siguió los pasos de su admirado maestro, el doctor Ángel María Garibay, y abordó problemas complejos y sobre los que había tan poca luz, con la ayuda de todas las disciplinas humanísticas, como lo habría hecho un hombre del Renacimiento. León-Portilla es a la vez un antropólogo, un historiador, un lingüista, un filósofo, un traductor notable de los poetas nahuas y él mismo un poeta. Su impresionante erudición y su curiosidad y capacidad para una infinidad de temas de estudio lo hacen una *rara avis* en un mundo que cada vez tiene más especialistas y menos sabios. Como el latino, nada de lo humano le es ajeno, y por eso su comprensión del mundo nahua es una comprensión humanista, y por ello universal.

La imagen que tenemos hoy de nuestro país no sería la misma sin sus contribuciones. Libros como *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes* y *Visión de los Vencidos* cambiaron radicalmente nuestra concepción del pasado precolombino. Gracias a ellos pudimos ubicar en su justo nivel una cultura extraordinaria, que si bien había dado manifestaciones artísticas y arquitectónicas espléndidas no era concebida como capaz de producir un sistema complejo de ideas, ni tampoco una literatura que rebasara el interés antropológico.

La *Filosofía Náhuatl*, libro incomprendido por varios al principio y hasta objeto de burlas, representó el punto de partida de una manera nueva de interrogar los textos y documentos antiguos. Es

por tanto, igualmente, un paradigma metodológico que mucho bien ha hecho a nuestra historiografía, especialmente en lo que hace a ese campo hasta hace poco escasamente atendido, de la historia de las ideas. George Baudot es explícito al respecto: “Pocos libros —dice— han representado y representan aún ahora tanto para entender y situar una de las más espléndidas y más logradas culturas de la humanidad”.

Visión de los Vencidos es un caso extraordinario. Creo que muy pocos libros despiertan tanto fervor y tanta admiración por un grupo de lectores tan grande y tan diverso. El estudiante, el especialista, el amante de la literatura han encontrado en él una fuente esencial. A partir de este libro, el estudio de la historia ya no puede atenerse solamente a la versión de los vencedores, los que tradicionalmente han “hecho” la historia. De manera más contundente y clara que cualquier otro texto. *Visión de los Vencidos* nos hizo comprender el drama de la conquista, sus consecuencias espirituales y la magnitud del primer arrasamiento cultural del que fueron víctimas las naciones originarios de México.

Por si su contribución metodológica e historiográfica no bastará, el libro es también una obra literaria excepcional. Quizás ningún otro libro mexicano alcance tales tonos epopéyicos. Pero hay un efecto de *Visión de los Vencidos*, acaso no previsto por el autor, y es su extraordinaria influencia en la reafirmación cultural e ideológica de grupos indígenas o grupos oprimidos. Este tema lo aborda de manera por demás ilustrativa Jorge Klor de Alva en su texto.

Previsto o no, lo cierto es que León-Portilla logra siempre que sus estudios del pasado se conecten con el presente y, todavía más, apunten al porvenir. Es verdaderamente digno de admiración ver cómo las personas, los grupos sociales, la nación misma, recibe sus trabajos como necesarios. Adonde apunta la visión de León-Portilla hay un asunto que el país necesitaba aclararse y sobre el cual había que meditar, un hueco en nuestra historia que él, verdadero radar de nuestra conciencia colectiva, se apresta a atender y descifrar.

Menciono los dos libros ya citados a manera de ejemplo, pero ciertamente la bibliografía de León-Portilla es impresionante. El índice del libro que hoy nos ocupa, ilustra de manera fehaciente la multiplicidad casi inverosímil de sus intereses como investigador, historiador, filósofo, traductor, impresor de fuentes, profesor, estudioso de Sahagún, de la lengua náhuatl, de la historia de la California mexicana, de la cultura hebrea, etcétera, etcétera

Como Borges, León-Portilla sabe que todas las disciplinas están contaminadas de historia. Quizás esto explique su sed tantálica por

saberlo todo, su pasión histórica que se dispara por los rumbos más inusitados. Pero su generosidad intelectual, esa actitud alegre por compartir todos sus hallazgos y sus búsquedas, eso lo explica su carácter, su don de gentes, su temple modesto y amable.

Este libro nos lo enseña de cuerpo entero. Clementina Díaz y de Ovando, Gisela von Wobeser, Eduardo Matos Moctezuma y Roberto Moreno y de los Arcos, alumnos y colegas todos ellos de Miguel, son los encargados justamente de dibujar su rostro humano, ubicarlo en la amistad, en la vida privada, donde Miguel brilla tanto y da tanto como en la vida intelectual.

La prosapia de Miguel es de adelantados, de los que abrieron camino: tiene parentesco por la vía materna con Manuel Gutiérrez Nájera, fundador del modernismo en nuestro país, y fue sobrino por la vía paterna de Manuel Gamio, el padre de la antropología mexicana. Él mismo abre caminos constantemente, se adelanta, guía a sus alumnos como los mejores maestros: dándoles mucho y exigiéndole mucho. Es emocionante para cualquiera que se dedique a la docencia constatar la admiración que sus alumnos tiene por él. Los investigadores que él ha formado son muchos y muy destacados. Todos los autores que en las páginas del libro se refieren al maestro mencionan cómo éste les cambió las vidas. ¿Puede aspirar a algo más un profesor?

Pero también todos ellos despliegan un espíritu crítico y una acuciosidad que sin duda le debe mucho a la guía académica de León-Portilla. Sus nombres y el lugar que ocupan en el mundo intelectual nos evidencian que el nivel de los estudios históricos, especialmente el que han alcanzado los estudios nahuas, no sería el mismo sin el papel omnipresente de Miguel.

“Si el universo —decía Pascal— nos contiene por el espacio, nosotros contenemos el universo por el espíritu”. Cuando pienso en León-Portilla, me viene a la mente esta frase, verdadera pero cada vez menos explorada en sus posibilidades. El universo intelectual de Miguel es uno en constante expansión, vastísimo y luminoso. Con esa capacidad de trabajo envidiable y con esa inteligencia ejercitada en el análisis más profundo, Miguel León-Portilla nos ha entregado libros e instituciones fundamentales, nos ha ayudado a construir nuestro pasado como una manera de reconciliarnos con el presente. Nos ha enseñado el rostro indígena de nuestro país —un rostro actual y en cambio permanente: una cultura viva—, ha localizado los textos fundamentales, los ha situado, analizado, glosado, para que a manera de hilo de Ariadna nos enseñen la salida de tanta confusión nacional. Nos ha regalado la poesía indispensable, y sobre todo, nos

ha hecho ver con sus estudios del pasado que el país tiene futuro y que la historia es una pasión por la que vale la pena vivir.

BEATRIZ DE LA FUENTE

Ángel Ma. Garibay. *En torno al español hablado en México*. Estudio introductorio, selección y notas de Pilar Máynez Vidal. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1997, 146 p. [Biblioteca del Estudiante Universitario, 124].

En la excelente colección Biblioteca del Estudiante Universitario, una de las mejores de la UNAM, acaba de ver la luz, con el número 124, una antología hemerográfica de textos del padre Ángel María Garibay (1892-1967), que lleva por título *En torno al español hablado en México*. Fue preparada por Pilar Máynez Vidal, quien se encargó de la selección, de las notas y de la redacción de un buen prólogo, en el que estudia la biografía y la obra de este sabio sacerdote. Máynez Vidal es discípula de Miguel León-Portilla, el más dilecto y destacado alumno y colaborador de Garibay. Una de las grandes virtudes, entre muchas, de la UNAM es esta venerable tradición de que los grandes profesores e investigadores atiendan con particular escrúpulo a algunos de los alumnos que, con talento y disposición, desean profundizar en los conocimientos del maestro. Estas personas, después de doctorarse, suelen incorporarse como personal académico de la Universidad y, por tanto, pasan a ser colegas de su mentor. Sin embargo, a partir de entonces, esta relación intelectual se fortalece, pues sin perder el respeto al maestro, sin dejar de aprender de él, se comienza a desarrollar la obra propia.

Todos sabemos que las más importantes aportaciones del padre Garibay se deben buscar en el ámbito de la cultura clásica grecolatina y hebrea y, sobre todo, prehispánica mexicana. Nadie puede quitar a este clérigo erudito el mérito de haber dado a conocer al mundo, no precisamente la historia de los pueblos precolombinos de lo que hoy es México —pues por ese terreno habían transitado, antes que él, desde el mismo siglo XVI los sabios cronistas de nuestras antigüedades, en su mayoría religiosos como él— pero sí del pensamiento de esos pueblos, de su filosofía, y, predominantemente, de la literatura prehispánica, en particular de la poesía náhuatl. También sabemos que, en esas mismas especializadas disciplinas, siguió sus huellas, con igual sapiencia, Miguel León-Portilla, quien, hasta nuestros días, sigue trabajando de manera ejemplar. Sin embargo el horizonte de los intere-

ses intelectuales y artísticos de Garibay Kintana era mucho más amplio. Una permanente inquietud suya fue tanto el estudio del lenguaje humano en general, interés que cabría muy bien en lo que hoy suele conocerse como *lingüística*, cuanto, sobre todo, la observación de los hechos de habla en el pueblo, en la gente, en los mexicanos. Estos estudios, de naturaleza más filológica que lingüística, están muy cerca de disciplinas como la dialectología, la sociolingüística, la historia interna de la lengua, la etimología...

El padre Garibay cultivó también, con excelencia, el periodismo cultural, escribió para *Excelsior* (1939, 1940) y para *el Universal y Novedades* (1955-1967). Con no poca frecuencia, en estas notas periodísticas trataba asuntos de filología, de lingüística, de la lengua española, del español mexicano. Hay por tanto necesidad de incluirlo en la lista de intelectuales mexicanos que, por medio de la columna periodística, desarrollaron una benemérita labor educativa en asuntos de lenguaje, como lo hizo, por los años veinte, don Victoriano Salado Álvarez. En el Archivo Garibay, que custodia el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, hay muchos de sus artículos periodísticos. Con algunos de ellos se formó la antología que estoy comentando. Aunque el título alude al *español hablado en México*, no todos los artículos de la antología tienen ese sujeto, aunque sí la mayoría. Sólo sobre éstos haré unos breves comentarios. Entre otros asuntos, todos tratados sabrosamente, podrán leerse breves y sustanciosas disertaciones sobre curiosidades léxicas. Por ejemplo (p. 19 y ss.), las múltiples significaciones de *tapado* (a propósito del conocido empleo de esta voz en la política mexicana) en el lenguaje de las peleas de gallos, pieza final en los antiguos bailes, prenda de ropa, adjetivo por 'ignorante', etcétera; o el jugo que la lengua saca a la voz *mamo* en derivados de todo tipo: *manada, mangonear, manija, manubrio...* para terminar con la sólo insinuada explicación de la esencial diferencia semántica de algunos verbos, valiéndose de un simpático ejemplo: "un rufián puede *manosear, manejar* o *manipular* a su damisela. Y ¿qué diferencia de sentidos hay en cada frase? No me detendré a precisarlos..." (p. 54-55).

En ocasiones las colaboraciones periodísticas del padre Garibay eran breves lecciones, en las que, sea por caso, explicaba llanamente las reglas morfológicas de formación de plurales (*israelíes, tesis, estándares, fraques...*, p. 29 y ss.) o recomendaba evitar palabras rebuscadas (*localizar* por *hallar* o *ubicar* [ideas] *directrices* por *directoras...* p. 137 y ss.). Con frecuencia se nos aparece como defensor del español mexicano tanto frente al español de España o, más precisamente, frente a la Real Academia Española, cuanto ante las embestidas de los anglicismos. Lo impacientaba la lentitud de la corpo-

ración española para incorporar en su diccionario los vocablos o las acepciones de este lado del Atlántico: sólo mucho después de incluir el españolismo *frigorífico*, prestó atención ese lexicón al mexicano *refrigerador* (p. 27). Se mostraba irritado asimismo —y no le faltaba razón— porque la Academia Madrileña consideraba —y sigue considerando— como *americanismos* o *mexicanismos* voces (como *fuereño*) que emplearon los clásicos españoles (p. 106). En algunas propuestas suyas para hispanizar anglicismos no tuvo mucho éxito: *yipes* (plural de jeep), *bloques* [de papel]... (p. 65).

Parco en general en elogios, no deja empero de reconocer méritos en el trabajo lexicográfico de Francisco J. Santamaría (en su *Diccionario de mejicanismos* de 1959). Sin embargo le recrimina su descuido en lo que toca a las etimologías del náhuatl (p. 78). En efecto, es en este terreno donde el padre Garibay se mueve con mayor comodidad y sabiduría, a lo largo de toda la antología. No faltan páginas — como cuando explica la etimología de *chilaquiles* (p. 102)— en las que el simple lector del periódico puede vislumbrar al erudito que solía manifestarse sólo en sus tratados especializados. Juzgo que es ahí, sin embargo, donde en algunos pocos casos, puede tachársele de etimologista *audaz*, habida cuenta de que la audacia no suele verse, entre los lexicólogos, como una virtud. Vayan tres ejemplos de etimologías dudosas: hacer derivar (p. 17) *sorgo* ('gramínea') de un reconstruido adjetivo dialectal *shorgo* ('duro, áspero, ríspido'); parece preferible la tradicional explicación, que ve su origen en el latín vulgar *suricu* ('grano'). Algo semejante puede decirse de su propuesta en relación con el sustantivo *pilote*. Contra la opinión generalizada de que procede del antiguo francés *pilot*, Garibay (p. 52) la deriva del náhuatl *piloa* ('apoyar'). El expresivo verbo mexicano *agüütarse*, ausente no sólo del léxico oficial académico sino también del excelente *Vocabulario de mexicanismos* (1899) de García Icazbalceta, aparece empero en el *Diccionario de mexicanismos* (1896) de Ramos Duarte. Éste aventura la hipótesis de que tal verbo, con el significado de "dormirse en la borrachera", es una simple alteración de *aguaitar* ('aguardar, esperar'). Por su parte, el padre Garibay (p. 90) —quien no cita a Ramos Duarte sino sólo a Santamaría (que no propone etimología)— acude al náhuatl *huitomi* ('arruinarse, derrumbarse').

Buen librito éste, incluido su prólogo; bien hace la UNAM en publicar este tipo de obras que, muy probablemente, no interesan a las editoriales comerciales. Los hablistas, los hablantes y los curiosos del lenguaje y sus vericuetos sin duda lo disfrutarán.

JOSÉ G. MORENO DE ALBA

El Códice de Xicoteppec, reproducción facsimilar con estudio e interpretación por Guy Stresser-Péan, 2 v., México, Gobierno del Estado de Puebla, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 1995. Facsímile. Estudio y comentario, 209 p.

Tierra de libros es México. Lo comprobamos una vez más al contemplar ahora en bella reproducción facsimilar, este que fue obra de indígenas a mediados del siglo XVI. El libro, que ostenta el nombre de *Códice de Xicoteppec*, está formado por nueve tiras de piel dispuestas a modo de pergamino y cosidas entre sí (6.36 m. por 18 a 19 cm. de anchura). Con amor y cuidado lo han conservado los habitantes del pueblo de Cuaxicala, en la región nahua y totonaca de los municipios de Xicoteppec y Huauchinango, en el estado de Puebla.

Su contenido abarca ciento dos años de historia. Con pinturas y signos glíficos se representan en sus veinticinco "páginas" o secciones acontecimientos de considerable interés. La primera fecha que allí aparece es la del año *4-Acatl* (4-Caña, equivalente a 1431). La última que se registra es la de *3-Calli* (3-Casa, 1533). Fue en la primera de estas fechas cuando, consumada la victoria sobre los antiguos dominadores tecpanecas de Azcapotzalco, el señor mexica Itzcóatl y su aliado Nezahualcóyotl, el sabio tezcocano, establecieron la Triple Alianza, que abarcó también al señorío de Tlacopan (Tacuba). Por cierto que en un muro de una de las reedificaciones del Templo Mayor de Tenochtitlan, hay una lápida que registra ese mismo año. En él, para conmemorar la victoria sobre los tecpanecas, se emprendió la ampliación del gran templo.

Debemos a los esposos Guy y Claude Stresser-Péan haber obtenido, en amistoso diálogo con las autoridades de Cuaxicala, el permiso para fotografiar el valioso manuscrito. Dedicaron luego más de dos años a estudiar el contenido del códice. Ahora, gracias al apoyo conjunto y decidido de tres entidades, tenemos acceso al mismo en su facsímile y a un amplio estudio e interpretación, realizados por estos investigadores. Debemos al Gobierno del Estado de Puebla y a quien lo preside el licenciado Manuel Bartlett Díaz; al Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, presidido por el doctor Thomas Calvo, y al Fondo de Cultura Económica, dirigido por el licenciado Miguel de la Madrid Hurtado, esta magnífica reproducción facsimilar, acompañada del libro en el que se incluye el trabajo suscrito por Guy Stresser-Péan.

Si la reproducción facsimilar debe valorarse aceptando el testimonio de quienes nos dicen que en ella tenemos copia fiel del manuscrito original, podemos añadir que la misma abre amplias

posibilidades para el estudio y disfrute del contenido de este códice. Me concentraré aquí, por consiguiente, en una apreciación de lo que aporta el volumen preparado por el profesor Stresser-Péan con la colaboración de su esposa Claude.

Precedido este trabajo de una presentación suscrita por el licenciado Manuel Bartlett Díaz y de un prefacio por el colega Charles E. Dibble, estudioso de varios códices, la obra abarca tres partes. La primera, intitulada "Datos para la lectura del códice", puede describirse como una especie de marco referencial y a la vez "vocabulario" glífico e iconográfico, para adentrarse justamente en la lectura e interpretación del códice. Nos enteramos allí acerca de cómo este códice, cuya relación más directa es con el antiguo señorío de Xicotepéc, ofrece a la vez muchas noticias sobre la situación del mismo, sometido a los acolhuas de Tezcoco y de varias formas vinculado también con México-Tenochtitlan. En esa visión de conjunto nos hace ver quien comenta este preciado manuscrito que también entran en el escenario del mismo personas de origen totonaco y huasteco.

El que he llamado "vocabulario" que hace posible la lectura, incluye pormenorizada descripción de los glifos calendáricos y de aquéllos de nombre de lugar y de persona. Con la sabiduría de quien ha dedicado su vida a estudios etnológicos, Stresser-Péan va describiendo minuciosamente los atributos de los personajes, animales y plantas que allí aparecen. Le interesa poner de relieve los modos de sentarse, muy importantes en el contexto de la jerarquía social a la que dedica amplio espacio. En relación con ésto, atiende a la indumentaria, peinados y atavíos o aderezos propios de los señores, guerreros y otros personajes tanto nahuas como totonacos y huastecos. También se adentra, dando lugar a comparaciones con otros códices, en lo que concierne a las armas defensivas y ofensivas de los personajes que allí van apareciendo.

La segunda parte, apoyada fundamentalmente en éste que he llamado "vocabulario", glífico e iconográfico, proporciona la descripción de las veinticinco secciones o "páginas" del códice. Imposible sería en este comentario describir la minucia y acierto con que nuestro colega interpreta la historia de ciento dos años que es el tema de este libro. Allegando datos de otros códices, historias y crónicas, muestra lo que pudo ser una reunión del Consejo Privado del señor de Tezcoco, así como luego la de los veinte miembros de otro Gran Consejo del mismo gobernante.

Comenta enseguida las secciones 3 a 8, acerca de la marcha o paso de un grupo de sacerdotes por diversos lugares que fueron quedando vinculados de nuevo al reino de Tezcoco. Vemos así a

esos sacerdotes en Tenayuca, Coatepec, Cuauhtitlán y otros varios lugares. En opinión de Stresser-Péan, ese paso o marcha tuvo una finalidad, tanto religiosa como política, relacionada con los intereses de Nezahualcóyotl dirigidos a reorganizar su señorío, después de haberlo liberado del dominio tecpaneca de Atzacapozalco.

Nezahualcóyotl llega luego a Xicotepec acompañado de su hijo Cípac. En esa página, la 9, hay por cierto un glifo de considerable interés. Es precisamente el de Xicotepec, que Stresser-Péan interpreta como representación bilingüe, náhuatl y totonaca. Cípac, que llega a ser señor de Xicotepec, participa en varias batallas y guerras de conquista. La sección 10 del código nos ofrece una imagen estupenda, que nos recuerda uno de los murales de Bonampak, aquí un enfrentamiento bélico entre tezcocanos, capitaneados por Nezahualcóyotl y su hijo, y un ejército huasteco que defiende una fortaleza.

Al comentar luego las secciones siguientes, se fija en episodios de considerable interés, en los que sobresale la figura de Cípac haciendo otras conquistas y exigiendo tributos. Identifica luego en la página 16 a un nuevo señor de Xicotepec, el de nombre calendárico 6-Técpatl (6-Pedernal). Este aparece allí con dos guerreros aztecas y curiosamente también con dos oponentes o adversarios que, en opinión de quien comenta el código, probablemente son totonacas. Notaré aquí que en este lugar y en otros varios hay algunas glosas en náhuatl, al parecer de tiempos distintos, que Stresser-Péan traduce y correlaciona cuando ello es posible con las imágenes y glifos.

En la sección siguiente, el señor 6-Pedernal ofrece regalos a un gran guerrero mexica. Como lo insinúa nuestro comentarista, denota ello la supremacía, que en fin de cuentas, ejercían los señores de México-Tenochtitlan. Esto vuelve a hacerse patente cuando vemos en la página siguiente, a Cóatl nuevo señor de Xicotepec, rindiendo pleitesía, tanto al señor de Tezcoco que era ya Nezahualpilli, como al de Tenochtitlan, que era Ahuítzotl.

Atenderé ya sólo al comentario de otras dos páginas. Interpreta Stresser-Péan lo representado en una como el drama de la ejecución de un hijo de Nezahualpilli. Toma en cuenta para ello lo que nos dice Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. En pocas palabras lo que sucedió es lo siguiente. Entre las varias concubinas que tuvo el señor de Tezcoco había una conocida por el sobrenombre de "la Señora de Tula". Esta le tenía robado el corazón. De ella dice Ixtlilxóchitl que la llamaban así:

no por linaje, porque era hija de un mercader, sino porque era tan sabia que competía con el rey y con los más sabios de su reino y era en la poesía muy aventajada. Que con estas gracias y dones naturales tenía

al rey muy sujeto a su voluntad de tal manera que lo que quería, alcanzaba de él...

Pues bien, precisamente el primogénito de Nezahualpilli, de nombre Huexotzincatzin, de quien también se dice que era buen poeta, puso los ojos en esta concubina de su padre:

y así compuso una sátira a la señora de Tula. Y como ella era asimismo del arte de la poesía, se dieron sus toques y respuestas, por donde se vino a presumir que la requestaba y se vino a poner el negocio en tela de juicio, por donde, según las leyes era traición al rey, y el que tal hacía tenía pena de muerte...

Fue así este conflicto entre allegados, todos ellos amantes de la poesía. A Nezahualpilli pareció necesario, aunque en extremo doloroso, aplicar con toda su dureza la ley y ejecutó en su propio hijo la sentencia de muerte.

La fiesta del Fuego Nuevo del año 2-Acatl (2-Caña, 1507), según lo percibe Stresser-Péan, se registra "discretamente" en la página 20. En el código podemos contemplar a Nezahualpilli, acompañado esta vez de Moctezuma Xocoyotzin. Debajo del año 2-Caña hay un templete y al lado derecho un haz de cañas, símbolo del completamiento de un ciclo de cincuenta y dos años.

Paso a paso comenta nuestro colega el contenido de las otras páginas. En las dos últimas se torna ya visible la presencia española. De esta suerte, el código nos lleva hasta a algunos años después de la Conquista.

Concluiré con una reflexión sobre la tercera parte del estudio. Versa ella sobre el lugar, tiempo y circunstancias en que fue pintado este que, con razón, se nombra *Código de Xicotepec*. Las consideraciones que sobre ello enuncia están bien fundamentadas. El manuscrito, nos dice, adopta el modo de representación de los anales acolhuas pero como producto tardío de esa tradición pictográfica. Concluye Stresser-Péan que es casi seguro que el código fue pintado en Xicotepec, que aparece ocupando un lugar central a lo largo de la historia. Respecto a la fecha en que fue producido, sostiene que obviamente es posterior a 1533. Por varias razones que luego aduce añade que el manuscrito debió terminarse antes de 1564. Añade que el cacique o gobernante de Xicotepec, Miguel del Águila, fue probablemente quien dispuso se pintara este código. Triste fin tuvo por cierto el dicho don Miguel del Águila, acusado de haber pronunciado "ciertas palabras heréticas".

Valiosa en extremo es esta aportación. Gracias al facsímile del códice y a este estudio e interpretación del mismo, nuestros conocimientos sobre la historia del reino de Tezcoco se han acrecentado. El hallazgo mismo del manuscrito nos confirma en lo ya dicho: México es tierra de libros. Ojalá que este género de descubrimientos continúe pues seguramente hay otros en espera de estudio. La colaboración de quienes han guardado amorosamente por siglos libros como éste será en ello indispensable requisito.

Importa sobremanera respetar sus derechos como propietarios de tales manuscritos. En el presente caso, el Gobierno del Estado de Puebla, ha reconocido al pueblo de Cuaxicalan la plena propiedad del códice y ha ofrecido edificar allí un pequeño museo en el que pueda conservarse mejor. Acertada medida es ésta, diría yo que ejemplar, porque reconociendo un derecho y propiciando la preservación del manuscrito, vuelve más atractivo visitar ese lugar. En ese otro "pueblo del libro", podrá contemplarse su reproducción facsimilar. El códice original se guardará allí en condiciones que eviten su deterioro. Podrá mostrarse en ocasiones especiales, digamos que en la fiesta del santo patrono o a solicitud de algún estudioso, debidamente acreditado. En todo caso siempre estará al alcance, para su comprensión, el bien documentado estudio debido al matrimonio Stresser-Péan. Grandes amigos son ellos de México en donde residen la mayor parte del tiempo, en el caso de Guy, con algunos intervalos, desde hace ya más de un ciclo de 52 años.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Fray Andrés de Olmos: *Tratado sobre los siete pecados mortales*. Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas 1996, clxxii-262 p. (*Facsimiles de Lingüística y Filología Nahuas*, 8).

Después del trauma de la Conquista, algunas grandes personalidades religiosas dominaron los primeros contactos con los *mexicah* herederos del imperio azteca en el centro de México. Fray Andrés de Olmos, religioso franciscano que llegó a México en 1528, fue una de las más brillantes de estas personalidades. Sus obras, redactadas apenas unas decenas de años después de la Conquista, forman un conjunto variado, ya que cuentan con una colección de discursos ceremoniales amerindios (el *huehuetlatolli* o “antigua palabra”), la primera gramática conocida de la lengua náhuatl y sermones destinados a la prédica evangelizadora.

Nadie conoce mejor a este gran religioso que Georges Baudot, quien después de haberse dedicado a la utopía franciscana en México¹ publicó en la prestigiosa revista *Estudios de Cultura Náhuatl* varios artículos sobre las “antiguas palabras” recolectadas por Olmos. Después emprendió la gigantesca tarea de paleografiar y traducir dos manuscritos destinados por Olmos a la prédica evangelizadora e inéditos hasta entonces: el *Tratado de hechicerías, y sortilegios*, publicado hace algunos años,² y el *Tratado sobre los siete pecados mortales*, que ofrece hoy y aquí al lector.

Conservado en la Biblioteca Nacional de México, el manuscrito cuenta con setenta y seis folios, y este último *Tratado* es una colección de sermones en lengua náhuatl inspirada en una obra en latín de San Vicente Ferrer, *Sermones de Peccatis capitalibus pro ut septem petitionibus orationis Dominicae opponuntur*. Este dominico del siglo XIV, muy conocido por el vigor de sus prédicas dirigidas a judíos y musulmanes, tuvo sobre España y sobre la Nueva España de principios del siglo XVI una influencia de la cual los sermones de Olmos dan amplio testimonio. La edición de Georges Baudot ofrece, después de un prefacio, el facsímil del manuscrito de Olmos al que sigue su versión paleográfica cuidadosa y su traducción a la lengua española. Una sencilla ojeada al facsímil nos revela la amplitud de la tarea emprendida por el autor. Efectivamente, si la escritura en su conjunto parece perfectamente legible, la mitad del manuscrito está muy dañada, lo que hace que su lectura sea sumamente difícil para alguien menos experimentado que Georges Baudot. Los investigadores podrán agradecerse mucho, tanto más que el *Tratado* de Olmos es una obra que seguirá siendo consultada, leída y estudiada, como conviene al ser una de las obras fundadoras de la evangelización en lengua náhuatl.

La primera tarea de los religiosos franciscanos fue de índole semántica. Mientras algunos intentaban expresar en lengua náhuatl conceptos teológicos complejos como el de la Santísima Trinidad, las potencias del alma, o las virtudes teologales, Olmos emprende aquí la tarea de procurar una traducción a los siete pecados capitales

¹ Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. (Trad. de Vicente González Loscertales). Madrid. España-Calpe, 1983, 543p. (Colección *Espasa Universitaria*, núm. 12). Véase, la traducción en lengua inglesa, revisada y puesta al día. *Utopia and History in Mexico. The First Chroniclers of Mexican Civilization (1520-1569)*. Translated by Bernard R. Ortiz de Montellano and Thelma Ortiz de Montellano. Niwot, Colorado, University Press of Colorado, 1995, XXI + 566 p.

² *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990; LXX+81p. (*Facsimiles de Lingüística y Filología Nahuas*, 5).

y a la multiplicidad de sus formas. A él debemos los primeros hallazgos: el orgullo (*nepoaliztli*), la avaricia (*teoyeuacatiliztli*), la lujuria (*auilnemiliztli*), la gula (*xixicuiyotl*), la ira (*cualaniliztli*), la pereza (*tlatçihuiçotl*), la envidia (*neyolcocoliztli*). Con sorpresa vemos a Olmos emprender una tipología del pecado carnal, clasificando bajo la rúbrica *tecuilontiliztli* (literalmente sodomía, traducida con mucha razón por Baudot como “pecado contra natura”) cuatro faltas, entre las cuales la masturbación (descrita pero nefanda), la sodomía (expresada en su apelativo español) y la bestialidad. Para esta última perversión, Olmos inventa el término *mazayotl*, construido a partir de *mazatl*, el venado. ¿Por qué este animal? Sin duda, porque en esta época se ve como el arquetipo del cuadrúpedo (se nombró “venados” a los caballos traídos por los españoles), pero quizá también porque esto connota la idea de una vida disoluta (¿acaso el pecador no anda siguiendo “el camino del venado y del conejo”?).

Olmos intenta hallar el vínculo entre las dos culturas. Sentimos literalmente su alegría al encontrar un puente cuando menciona (p. 121) la cita latina según la cual la prostituta es como un foso profundo (*fovea profunda*) que mata a los que en él caen. Nuestro franciscano tiene, efectivamente, particular afición por las expresiones nahuas que suplican a los hombres no perderse al caer en precipicios, en hoyos, en trampas. Esta búsqueda sistemática de un simbolismo común a las dos culturas es, sin duda, una característica de este misionero, característica que obviamente habrá de ser objeto de estudios ulteriores.

En este texto de tan grande riqueza, cada uno podrá hacer sus propios descubrimientos. Por mi parte, he tenido la sorpresa de encontrar en él los orígenes de una tradición que más tarde se implantará con mucha fuerza entre los eclesiásticos mexicanos. Éstos, efectivamente, retomarán la costumbre medieval de los *exempla* o anécdotas ejemplares, diseminadas en la prédica evangelizadora con el fin de convencer al público por medio de una lección saludable. Pero sólo después del Concilio de Trento, es decir en la segunda mitad del siglo XVI, es cuando jesuitas como Robert Bellarmin, Pierre Canisius o Franz Coster redactarán en el Viejo Mundo las primeras compilaciones de *exempla*, que conocerán su edad de oro en el siglo XVII y que serán muy aprovechadas en las prédicas en lengua náhuatl. Fray Andrés de Olmos escribe mucho antes de esta renovación. Así, sus fuentes aún son medievales y se inspiran, a través de San Vicente Ferrer, directamente en el siglo XIII de Europa.

Cada anécdota se anuncia con una nota al margen: (“Ex^o”, para *exemplo*) y en los términos: *Yzcatqui neixcuitilli anoço tlamauçolli*, “he

aquí un ejemplo o un prodigio (un milagro)", términos que volveremos a encontrar más tarde en los sermones mexicanos de los siglos XVII y XVIII. Pero, a diferencia del uso que imperará en los siglos siguientes, Olmos casi nunca cita sus fuentes, ni el lugar ni la fecha en que se produce el acontecimiento que él expone. El estilo que él utiliza para traducir estos *exempla*, sencillo y claro, anuncia de manera sorprendente el de las traducciones posteriores.

He hallado en estos sermones casi una decena de anécdotas (una sobre la avaricia, la usura, el amor hacia los bienes temporales, la lujuria y la pereza, y cuatro sobre la ira) entre las cuales muchas son muy conocidas desde la Edad Media y van a conservar a lo largo del tiempo una fama muy notable. Así, por ejemplo, la historia de este viudo (fol. 348r, p. 126-127) que vuelve a casarse con dos mujeres, una joven y la otra vieja, con la intención de beneficiarse con las ventajas que ofrecen la una y la otra. Pero la joven le va arrancando las canas para que parezca joven, mientras que la vieja le arranca los cabellos negros para que parezca viejo, de tal modo que termina calvo. Esta fábula de Esopo, que recogió La Fontaine, se encontraba ya en los sermones de Jacques de Vitry y Etienne de Bourbon en el siglo XIII. Del mismo modo, pocos españoles de la época ignoraban la historia del ermitaño (fol. 344v, p. 114-115) que para librarse de los avances de una mala mujer puso sus dedos a quemar en las llamas, diciendo que podía soportar mucho más fácilmente este pequeño dolor que aquel del fuego del infierno. Esta anécdota proviene de la *Vida de los padres*, estos ermitaños del desierto de Egipto cuyos hechos y dichos fueron recogidos en el siglo V para ser luego traducidos y reproducidos muy a menudo, notablemente en el *Libro de los Enxemplos* en España y por el predicador Jacques de Vitry.

De la *Vida de los padres* proviene igualmente una anécdota sacada de los hechos y gestos del anacoreta San Antonio (fol. 373r, p. 214-215) quien "en su desierto", ("en su llanura", como traduce Olmos: *ixtlahuaca*), aprendió por lecciones de un ángel cómo luchar contra la pereza y organizar su tiempo entre el trabajo y la oración. La leyenda de San Ambrosio, frecuentemente retomada en las colecciones de vidas de santos, como *La leyenda dorada* de Vorágine, es por su parte utilizada aquí para mostrar que las pruebas y sufrimientos son necesarios (fol. 368, p. 197-199). San Ambrosio, padre de la Iglesia del siglo IV, viajó un día a Roma y gozó de la hospitalidad de un hombre rico de Toscana (detalles que Olmos omite, fiel a su costumbre de nunca citar ni lugares ni fechas). Como este hombre le decía que nunca había conocido la adversidad, el santo suplicó a los que le acompañaban que huyeran, cada cual más rá-

pido, porque “el Señor no estaba en esa casa”. Apenas se alejaron, la tierra se abrió (en la versión de Vorágine) y una piedra cayó sobre la casa (en la versión de Olmos) destrozando a este hombre y todo lo que le pertenecía.

De este modo, el paciente trabajo de Georges Baudot encontrará cumplida recompensa en la utilización que harán historiadores, antropólogos y lingüistas de su edición de este gran franciscano quien fue, según palabras de Mendieta (p. XI del prefacio del autor) “fuente de donde todos los arroyos que de esta materia han tratado, emanaban...”

DANIÈLE DEHOUE
CNRS-GRAL (Toulouse)

Códice Alfonso Caso. La vida de 8-Venado, Garra de Tigre (Códice Colombino-Becker 1). Reproducción facsimilar con la interpretación de Alfonso Caso. Introducción de Miguel León-Portilla. México, Patronato Indígena, 1996. Introducción y comentario 110 p. + facsímile.

Actualmente no podemos pasar por alto que la investigación de las civilizaciones mesoamericanas requiere cada día más de la integración de disciplinas como la arqueología, la historia, la antropología o la lingüística; pero, a excepción de algunos esfuerzos, todavía no contamos con una visión global de la realidad mesoamericana a partir de un trabajo interdisciplinario. Sin embargo, es bueno recordar, que existieron hombres que fueron capaces de reunir en su mente el saber y el conocimiento de varias ciencias sociales en favor del pasado mexicano. Nos referimos concretamente al doctor Alfonso Caso, quien no sólo exploró en diversos campos de la antropología o de la historia, sino que también echó mano de otras ramas que hoy son consideradas materia exclusiva de especialistas como por ejemplo la epigrafía.

Por esta razón, y desde luego por muchas más, se le ha rendido un justo homenaje al doctor Caso a cien años de su nacimiento y la publicación, que enseguida comentaremos, lleva su nombre como un reconocimiento al arduo trabajo que desarrolló durante toda su vida. Efectivamente, ha salido a la luz una nueva edición facsimilar que reúne, por vez primera, a dos manuscritos que en realidad conforman dos grandes fragmentos de un sólo códice perteneciente a la antigua civilización mixteca, el *Códice Colombino* y el *Códice Becker 1*.

El *Códice Colombino* constituye el mayor fragmento de un documento prehispánico que fue separado desde el periodo colonial tem-

prano en la zona costera de la Mixteca. Este códice que hoy denominamos como *Colombino-Becker 1*, proviene del pueblo de Tututepec y por razones desconocidas se dividió en dos partes. El fragmento llamado *Colombino* fue publicado en 24 litografías en 1892 por la Junta Colombina que estuvo encargada de la conmemoración del 40. Centenario del descubrimiento de América. A su vez, en 1891, Henri de Saussure publicaba las litografías del otro fragmento que hoy conocemos como *Códice Becker 1*, sólo que bajo el nombre de *Le manuscrit du cacique*.

No obstante, la primera edición fotográfica del *Colombino* y el *Becker 1* no apareció sino hasta hace poco más de 30 años. En 1966, la Sociedad Mexicana de Antropología publicó el facsímile fotográfico del *Códice Colombino* con los comentarios e interpretación de Alfonso Caso. Seis años antes, en 1961, el *Códice Becker 1* había sido editado por Akademische Druck und Verlagsanstalt con introducción de Karl A. Nowotny. Pero hay dos cosas que quiero señalar aquí con respecto a la nueva publicación de estos dos manuscritos. Primero, hay que destacar la magnífica reproducción fotográfica del *Códice Colombino* que supera en mucho a la de 1966. Inclusive, los colores y la claridad de las fotografías se acercan con bastante precisión al manuscrito original, que por cierto, es el único documento prehispánico que se conserva en nuestro país.

Por otro lado, si bien es verdad que el reciente facsímile del *Becker 1* es tan bueno como aquél publicado por los austríacos, la novedad radica en su formato, y esto nos lleva al segundo aspecto que yo deseaba resaltar: la publicación conjunta del *Códice Colombino* y *Becker 1* tal y como pudo haber existido en su estado original.

Aunque físicamente no puedan estar unidos los dos grandes fragmentos, (pues el *Códice Becker 1* se halla en el Museum für Völkerkunde en Viena) al menos sí lo estarán fotográficamente en las manos del lector. La manera en que aparecen editados ambos manuscritos corresponde al esquema diseñado por el mismo Caso cuando realizó sus comentarios al facsímile de 1966. Por lo tanto, no solamente podemos observar claramente una manifestación palpable de sus ideas, sino que también nos acercamos a una pequeña porción de sus reflexiones que responden a un momento histórico de su pensamiento. De tal modo, como parte de este homenaje, se le ha dado el nombre de *Códice Alfonso Caso* a éste importante documento mixteco.

El facsímile del *Códice Alfonso Caso* está acompañado por una reedición del texto interpretativo que elaboró el propio Caso cuando el *Códice Colombino* fue publicado por la Sociedad Mexicana de

Antropología. Los comentarios del doctor Caso van precedidos por un estudio introductorio escrito por el doctor Miguel León-Portilla quien realiza un recorrido por la fecunda labor científica de Alfonso Caso y nos señala, sobre todo, que entre las más importantes aportaciones de Caso para el desciframiento de los códices mixtecos, se encuentra su investigación sobre el *Mapa de Tezacoalco*, pues éste trabajo resultó definitivo para descubrir que el conjunto de manuscritos considerados por Zelia Nuttall o Cooper Clark como nahuas o zapotecos, eran en realidad pertenecientes a la cultura mixteca. León-Portilla también nos menciona cómo el doctor Caso estableció una base para la sincronología de los calendarios mixteco y cristiano, y los problemas a los que se enfrentó para deducir que el *Códice Colombino* y *Becker I* eran uno mismo.

Con la nueva edición del Códice originario de la Mixteca de la Costa, podremos nuevamente acercarnos a la vida del gran guerrero 8-Venado "Garra de Tigre" quien es considerado, por varios especialistas, como el único cacique que fue capaz de establecer una unificación política entre los numerosos señoríos mixtecos que existieron en el periodo posclásico. 8-Venado vivió en el siglo XI d. C. y sus hazañas políticas, guerreras e inclusive religiosas quedaron registradas en todos los códices mixtecos prehispánicos que se conservan, como el *Códice Nuttall*, el *Códice Bodley*, *Vindobonensis* reverso, *Selden II* y, desde luego, en el *Códice Colombino-Becker I* que trata enteramente sobre su vida.

Hijo de un importante sacerdote de Tilantongo llamado 5-Lagarto, 8-Venado comenzó desde muy joven a realizar una serie de conquistas y actos rituales en búsqueda del poder necesario para aspirar al trono de dos importantes cacicazgos de la Mixteca: Tilantongo y Tututepec.

Después de visitar los templos sagrados de la deidad de la muerte y del sol (el de la señora 9-Hierba y el del señor 1-Muerte respectivamente), 8-Venado se convierte en rey de Tututepec y, posteriormente, asciende al trono de Tilantongo tras haber conquistado algunos pueblos. El periodo de unificación de los varios cacicazgos mixtecos toma fuerza tras la llegada de un importante personaje llamado 4-Jaguar, quien en compañía de 8-Venado y 12-Movimiento (medio hermano de éste último) emprenden una serie de acciones bélicas y religiosas para consolidar la unión de la Mixteca. Sin embargo, un hecho inusitado tomó lugar, muere sacrificado misteriosamente dentro de un temazcal el príncipe 12-Movimiento, y 8-Venado lleva acabo una inexorable represalia contra los reyes de un lugar llamado Bulto de Xipe quienes quedaron como presuntos responsables de la muerte de su hermano.

El poderoso guerrero sacrifica tanto a los caciques de este lugar (la señora 6-Mono y el señor 11-Viento) como a los príncipes herederos del cacicazgo.

8-Venado culmina su empresa unificadora tras la conquista de Bulto de Xipe pero, al mismo tiempo, precipita su caída al dejar libre al único sobreviviente de aquella guerra, el joven 4-Viento "Xihcoatl" hijo de 6-Mono y 11-Viento, quien se esconde en una cueva bajo la protección de la diosa 9-hierba. Tiempo después, 4-Viento prepara la muerte del imbatible 8-Venado que se suscitó mientras éste participaba en una conquista. Con ello, culmina la vida de uno de los más importantes caciques que gobernaron la Mixteca, por lo que el *Códice Alfonso Caso* constituye también un reconocimiento al gran rey de Tilantongo, Teozacoalco y Tututepec, 8-Venado "Garra de Tigre".

MANUEL A. HERMANN LEJARAZU

NORMAS EDITORIALES PARA LA PUBLICACIÓN
DE ARTÍCULOS Y RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS
EN *ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL*

La revista *Estudios de Cultura Náhuatl* publica trabajos inéditos en náhuatl, español, francés e inglés. El material recibido se turna al Comité Académico Editorial que opinará sobre su calidad profesional. En los casos que dicho Comité lo estime pertinente, podrá dirigirse al autor haciéndole sugerencias sobre su aportación.

Estudios de Cultura Náhuatl no se compromete a publicar necesariamente los trabajos que se le remitan. Esta revista tampoco mantendrá correspondencia con autores cuyos trabajos no sean solicitados y que, a juicio del Comité Académico Editorial, no cumplan con las normas editoriales establecidas o no constituyan una aportación profesional en la correspondiente área de investigación.

Los originales deben presentarse escritos a doble espacio y por una sola cara. En hojas aparte se enviarán las correspondientes notas y bibliografía, también a doble espacio. Las notas aparecerán en la revista publicadas a pie de página. Es muy deseable que se entregue el artículo o reseña acompañados por un *diskette* utilizando, de ser posible, el programa *Word 5*. Si el artículo requiere ilustraciones, éstas deberán ser de buena calidad y con sus respectivas referencias.

Normas para redactar las referencias bibliográficas

a) Libros:

Nombre del autor(es), título del libro, indicación del número de volúmenes si son más de uno, lugar de publicación, editorial, fecha:

García Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, 4 vols., México, Editorial Porrúa, 1947, p.

Cuando se trate de textos anónimos, la entrada se hará por título. No se traducirán los nombres de autores, editores, ciudades, editoriales y colecciones.

Cualquier otra información que se desee especificar será entre corchetes y al final de los datos ya consignados.

b) Artículos:

Nombre del autor(es), título del artículo entre comillas, título de la publicación en cursivas, lugar, editorial, número o volumen, año y páginas.

Carlos Navarrete, "Dos deidades de las aguas, modeladas en resina de árbol", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, INAH, 1968, núm. 33, p. 39-42.

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 29, 1999

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, se terminó de imprimir en Programas Educativos, calzada Chabacano 65, local A, Col. Asturias, C.P. 06850, México, D.F. el 31 de marzo de 1999.

Su composición y formación tipográfica, en tipo Baskerville de 11:12, 10:11 y 8:9 puntos, estuvo a cargo de Sigma Servicios Editoriales, bajo la supervisión de Ramón Luna Soto.

La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 1 000 ejemplares y estuvo al cuidado de Guadalupe Borgonio

