

¿Baño ritual o bautismo?
Un análisis textual de la descripción del baño ritual
en el *Códice florentino*

by

Tobi Jane Panter
B.A., McGill University, 1986

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of
MASTER OF ARTS

in the Department of Hispanic and Italian Studies

©Tobi Jane Panter, 2019

University of Victoria

All rights reserved. This thesis may not be reproduced in whole or in part, by photocopy or other means, without the permission of the author.

We acknowledge with respect the Lekwungen peoples on whose traditional territory the university stands and the Songhees, Esquimalt and WSÁNEĆ peoples whose historical relationships with the land continue to this day.

¿Baño ritual o bautismo?
Un análisis textual de la descripción del baño ritual
en el *Códice florentino*

by

Tobi Jane Panter
B.A., McGill University, 1986

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of

MASTER OF ARTS

Supervisory Committee

Dr. Beatriz de Alba-Koch, Co-Supervisor
Department of Hispanic and Italian Studies

Dr. Pablo Restrepo-Gautier, Co-Supervisor
Department of Hispanic and Italian Studies

Abstract

This thesis consists of a close textual reading of the three chapters of Book VI of the *Florentine Codex* in which the ritual bathing of the Nahua infant is described. Bernardino de Sahagún's Spanish translation is compared, within its historical and social context, with a modern paleographic translation by Josefina García Quintana in order to highlight the specific rhetorical strategies that Sahagún adopted in his paraphrastic translation. These include expressions with a Christian connotation such as "Oh, heavenly lord and lady gods who art in the heavens," evocative imagery which paralleled Christian baptism, significant omissions related to important indigenous principles, and other subtle adaptations. Though his objective was to understand and faithfully portray Mexica culture as it was, Sahagún's strategies resulted in the Christianization of the description of the ritual bathing, and in a concomitant diminishment of the Mesoamerican worldview.

Table of Contents

Supervisory Committee	ii
Abstract	iii
Table of Contents	iv
List of Tables	vi
List of Figures	vii
Acknowledgements	viii
Dedication	ix
Introducción	1
Capítulo 1. Fray Bernardino de Sahagún	4
Capítulo 2. Los franciscanos, el Milenio y la evangelización	12
Capítulo 3. Consideraciones sobre la escritura y la autoría	24
Capítulo 4. Un análisis del <i>Códice florentino</i>	39
4.1 El formato del <i>Códice florentino</i>	39
4.2 La metodología	41
4.3 Los Motivos de los autores	49
4.4 La traducción de la obra al castellano	58
4.5 Las aventuras en la vida de los manuscritos sahoguntinos	65

Capítulo 5 - La cosmovisión de los nahuas	77
5.1 El monismo	77
5.2 El movimiento, el devenir	78
5.3 La dualidad	80
5.4 El tiempo cíclico-espiral	82
5.5 El animismo	86
Capítulo 6 - Los <i>huehuetlatolli</i> , la inspiración y el aliento	89
6.1 Los <i>huehuetlatolli</i>	89
6.2 El aliento como fuerza anímica	94
Capítulo 7 - Los <i>tlacuilos</i> y sus ilustraciones	99
Capítulo 8 - El parto en el <i>Códice florentino</i>	107
Capítulo 9 — El baño ritual en el <i>Códice florentino</i>	115
9.1 El bautismo católico	116
9.2 El significado del baño ritual	119
9.3 La visita del <i>tonalpouhqui</i>	122
9.4 El baño ritual	128
9.5 El baño ritual de las niñas	144
9.6 El nombramiento del bebé	150
Conclusión	154
Obras citadas	160

List of Tables

Tabla 1: Adivinaciones	124
Tabla 2: Oraciones I	132
Tabla 3: Oraciones II	141
Tabla 4: Oraciones III	147

List of Figures

Figura 1	30
Figura 2	33
Figura 3	38
Figura 4	97
Figura 5	97
Figura 6	105
Figura 7	106
Figura 8	107
Figura 9	107
Figura 10	108
Figura 11	108
Figura 12	121
Figura 13	122
Figura 14	128

Acknowledgements

Many people encouraged and supported me on this return journey to the world of academia so many years after the completion of my first degree, and I am deeply grateful to all of these people. In particular, I wish to name a few individuals without whom this endeavour would not have been possible.

I extend my deepest gratitude to:

Dr. Beatriz de Alba-Koch, my primary supervisor, for maintaining good humour and a willingness to receive my questions, queries and yes, complaints as I struggled to incorporate her challenging, yet necessary scrutiny of my sometimes exaggerated claims.

Dr. Pablo Restrepo-Gautier, my departmental supervisor, for his enormous patience as he pored over my second-language faux-pas and my endless citations and bibliographical references.

The late Dr. Peter Fothergill-Payne and his family, for the two generous scholarships that were provided during the course of my studies. These travel scholarships assisted me greatly in fully contextualizing my thesis from both the literary and anthropological perspectives.

Finally, my husband, Arnim Rodeck, for his enthusiastic and unwavering support and tolerance as I turned down social engagements and locked myself away for weeks on end to complete this thesis.

Dedication

This thesis is dedicated to my beloved late father, Mr. Alfred Panter, who crossed over to the spirit world in the early stages of its production.

Dad, you told me you would be proud to see me graduate with a Master's Degree. I sure hope you're smiling on the other side.

Introducción

La presente tesis es un análisis textual de las estrategias retóricas específicas que fray Bernardino de Sahagún empleó en su traducción al español de la descripción del baño ritual del recién nacido en el *Códice florentino*. El objetivo del fraile era representar el baño ritual tal como era; sin embargo, las interpretaciones parafraseadas, expresiones connotativas y omisiones significantes en el texto castellano tuvieron el efecto de cristianizar la descripción de esta ceremonia integrada en la cosmovisión mesoamericana.

Nuestro análisis textual se basa en la traducción española de los capítulos 36, 37 y 38 del Libro VI del *Códice florentino*. Dichos capítulos documentan los protocolos nahuas para el recién nacido, que incluyen la adivinación para establecer una fecha para un baño ritual, el baño ritual mismo, y la tradición de nombramiento del neonato varón. Para nuestra empresa analítica, emplearemos principalmente dos traducciones distintas del náhuatl al español de los capítulos en cuestión. Compararemos la traducción de Sahagún con una traducción paleográfica de dichos capítulos del *Códice Florentino* realizada en 1969 por Josefina García Quintana, traducción en la que “se siguió el criterio de uniformar los tiempos verbales y corregir la puntuación de acuerdo con las normas actuales, con el fin de que el resultado fuera una versión castellana lo más correcta posible” (García Quintana 194). Dado que la autora del presente análisis no domina el náhuatl, de vez en cuando se servirá de una tercera traducción, la del náhuatl directamente al inglés realizada también en 1969 por Charles Dibble y Arthur Anderson. En ocasiones resaltaremos los paralelismos que ofrece este último texto

para respaldar la precisión de la traducción de García Quintana. En otras secciones, destacaremos las diferencias.

Estos tres capítulos no se encuentran entre los más estudiados de la obra maestra de Sahagún. El Libro XII del código, que se trata de la conquista, y las varias secciones sobre el sacrificio humano, han dominado la atención de los académicos desde hace décadas. Empero el baño ritual, este primer rito de pasaje en la vida del neonato nahua, nos permite vislumbrar una alegre celebración ceremonial que refleja la fascinante cosmovisión nahua. Asimismo, según entiende esta autora, hasta el presente no se ha realizado una comparación de la traducción de Sahagún con una traducción paleográfica sobre el tema del rito nahua de bañar a un recién nacido.

Como destaca Miguel León-Portilla en *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, es bien conocido que el texto castellano de nuestra obra “no es literal, sino que en ocasiones resume lo expresado en el texto indígena y a veces también lo comenta” (169 [1999]). A principios del siglo XXI, el académico sahguntino observó que no existían estudios comparativos de las versiones en náhuatl y castellano del *Códice florentino*: “[t]hough we realize that the Spanish translation does not always literally follow what is said in Nahuatl, to date no detailed study has been carried out on the differences between the two” (*Bernardino* 223 [2002]).¹

Desde entonces, la revista electrónica *Estudios de cultura náhuatl* de la Universidad Nacional Autónoma de México ha emprendido un proyecto de paleografía y traducción del *Códice florentino* y otras obras de Sahagún. La revista ha publicado

¹ La traducción inglesa *Bernardino de Sahagún, First Anthropologist*, se publicó en 2002, y el traductor Mauricio Mixco mantuvo esta aseveración hecha en el libro original.

traducciones paleográficas realizadas por Pilar Máynez (*Paleografía*,) José Romero Galván (*Paleografía*,) Patrick K. Johansson (*Las estrategias*,) y otros nahuatlato.

Han pasado unos quinientos años desde que los primeros misioneros católicos comenzaron a arribar en la costa atlántica de lo que hoy llamamos “América.” En 1529, solo ocho años después de la caída de Tenochtitlan y la fundación de la Ciudad de México en su lugar, el joven franciscano Sahagún se estableció en el valle de México y comenzó a dedicarse a su vocación de misionero (Brading 3; León-Portilla, *Bernardino* 57 [1999]). Un hombre erudito, Sahagún dedicó la mayoría de su vida a la compilación de su espléndida obra maestra, la que conocemos hoy como el *Códice florentino*. (León-Portilla, *Bernardino* 1-2 [1999]). La obra, ilustrada y escrita en náhuatl y español, examina la vida diaria, las creencias, las instituciones, el mundo natural y la historia de los nahuas, habitantes del valle central de México (Magaloni Kerpel 1).

En esta tesis empleamos tres títulos para referirnos al tesoro etnográfico atribuido a Sahagún. Se utilizará el título *Historia universal* para indicar el desarrollo de la obra durante el siglo XVI, o para indicar o citar la traducción española de la obra terminada; se utilizará el *Códice florentino* para referirnos específicamente al manuscrito ilustrado más completo del proyecto, que se encuentra hoy en Florencia, Italia, y que se puede ver en línea; y se reservará el título *Historia general* para citar a autores previos que han utilizado este título. En el capítulo cuatro del presente trabajo examinaremos más a fondo el tema del título de la obra sahoguntina.

Capítulo uno. Fray Bernardino de Sahagún

Unos pocos años después de que Cristóbal Colón llegara por primera vez a lo que los europeos nombrarían el 'Nuevo Mundo,' en el pueblo de Sahagún en el Reino de León, España, nació un niño Bernardino, a quien hoy conocemos simplemente como Bernardino de Sahagún. Poco se sabe de la ascendencia de este hombre que se transformaría en un famoso misionero-escritor franciscano. En su obra *Le Mexique* (1830), Giacomo Beltrami escribe: "Bernardino Ribeira, d'une famille respectable d'Espagne, étudia à Salamanca et prit l'habit de Saint-François, sous le nom de Bernardino de Sahagun, sa ville natale, dans la province ou royaume de Léon" (168). Beltrami asevera, sin citar ninguna fuente, que el apellido de Bernardino había sido Ribeira. En 1858 un asociado de Beltrami, Bernardino Biondelli, publicó un manuscrito de evangelios y epístolas, atribuido en parte a Sahagún, en que presentó a este como Bernardino de Ribeira, aceptando así sin cuestionar la información biográfica que Beltrami le había aportado (citado en León-Portilla, *Bernardino* 31). No fue hasta la segunda mitad del siglo XX que Arthur J. O. Anderson llegó a cuestionar por primera vez la base de la aserción del apellido Ribeira. Según un artículo de Christian Roith publicado en 2018, la certeza del apellido de Fray Bernardino de Sahagún, apellido que podría indicar una ascendencia judía-portuguesa de conversos, todavía no se ha resuelto definitivamente (Roith 117; León-Portilla, *Bernardino* 31).

Basado en un testimonio que Sahagún presentó frente a la Inquisición en 1572, se calcula que el fraile nació en 1499 (Baudot, *Fray Toribio* 15). Murió en Nueva

España a la edad de noventa años en el año 1590 (Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin en León-Portilla, *Bernardino* 203).

La juventud de Bernardino se desarrolló con vínculos cercanos a las órdenes religiosas, dado que en la Villa de Sahagún se encontraban el Monasterio Real de San Benito y un convento de los seguidores de San Francisco; además, la villa misma constituía una parada importante en el camino peregrino de Santiago de Compostela (León-Portilla, *Bernardino* 27-28 [1999]). La “familie respectable” de Sahagún habría acaso facilitado su entrada en la segunda década del siglo XVI a la universidad de Salamanca, donde recibió una educación renacentista en una universidad de mucho prestigio. En las palabras de León-Portilla, “[a] varios de los maestros que impartían sus enseñanzas, sobre todo de gramática, historia, cánones, moral y teología, es casi seguro que acudió Bernardino” (33). En algún momento indeterminado de su estadía en Salamanca, Bernardino tomó la decisión de volverse franciscano: “Cumplió entonces con el período de noviciado, pronunció sus votos como fraile [en el convento de San Francisco en Salamanca] y continuó sus estudios de cánones y teología en la Universidad, hasta ordenarse de sacerdote” (37).

Al igual que con su ascendencia, se sabe muy poco de la vida temprana de Sahagún. Sahagún mismo no registra más sobre su vida en España que lo siguiente: “[Y]o, fray Bernardino de Sahagún, fraile profeso de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, de la observancia, natural de la Villa de Sahagún, en Campos . . . escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España” (Sahagún 1: 32 [1995]). En su *Historia eclesiástica indiana*, el contemporáneo de Sahagún, Fray Gerónimo de Mendieta, registra: “Fr.

Bernardino de Sahagún, natural del mismo pueblo, siendo estudiante en Salamanca, tomó el hábito de religión en el convento de S. Francisco de aquella ciudad. Y enseñado bastante en las letras divinas, pasó a esta Nueva España” (II: 380). Las fuentes primarias se limitan a indicar sobre la juventud Sahagún que era un natural de la Villa de Sahagún, que se educó en Salamanca, y que tomó sus votos como franciscano en esta última ciudad. La fecha en que se convirtió en un seguidor de San Francisco es desconocida:

[E]llo [el tomar sus votos] tuvo que suceder algunos años antes de su partida con rumbo a México en 1529, ya que para entonces no sólo era fraile profeso, sino que había recibido también las órdenes sacerdotales. Cabe pensar, en consecuencia, que probablemente su ingreso en la Orden franciscana tuvo lugar hacia principios de los años veinte. Cumplió entonces con el período de noviciado, pronunció sus votos como fraile y continuó sus estudios de cánones y teología en la Universidad, hasta ordenarse de sacerdote. (León-Portilla, *Bernardino* 37 [1999])

En 1529 el joven sacerdote Sahagún embarcaría en la nave *Guadalquivir* para emprender el largo viaje que lo alejaría para siempre de su país natal y lo dejaría en el seno de lo que era para los europeos el Nuevo Mundo (23). Apenas cumpliendo treinta años, el fraile seguramente se habría sentido muy emocionado por la expectativa de su misión evangélica y de la aventura que le esperaba. Inició comunicación con los americanos apenas zarpó de Sanlúcar de Barrameda, ya que se encontraban a bordo veintidós indígenas de Nueva España. Estos indígenas, llevados a España en 1528 en dos naves bajo el mando de Hernán Cortés, eran principalmente de los linajes nobles

de Tenochtitlan, Tlatelolco, Tlacopan, Tlaxcala y otros lugares en el altiplano central de México. Eran señores de la élite que ya se habían convertido al catolicismo:

With him [Cortés] were . . . two sons of the great Moteuczoma, already Christians, one named don Pedro de Moteuczoma Tlacahuepan, then lord of Tollan through his mother doña María Miahuaxochitl, former empress of Mexico Tenochtitlan. He was a lord and native of Tollan. . . . These two princes [the other being don Martín Cortés Nezahualtecolotl] are brothers, whom Hernando Cortés brought here to Spain. (Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin 2010, 420)

Los nombres, los títulos y la procedencia de muchos de estos veintidós indígenas ocupan una página completa del manuscrito que el historiador Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin copió y amplió de la *Historia de las Indias y conquista de México* de Francisco López de Gómara, contemporáneo de Hernán Cortés.

Antonio de Ciudad Rodrigo, cabeza de los frailes que zarparían en el *Guadalquivir*, había juntado su grupo de veinte jóvenes frailes, entre ellos Bernardino, cuando el emperador Carlos V le encargó el regreso de estos indígenas a su tierra natal:

[M]andò el Emperador vestir, i d'ar algunos regalos, i à otros, que acà [en España] estaban, para que contentos bolviesen à su Naturaleça: i encargò à Fr. Antonio de Ciudad-Rodrigo, que tuviese cuidado, que fuesen bien tratados en el camino, à quien se dieron dineros, para que comprase Imagenes, i cosas de devocion, para que llevasen à sus Tierras. (Herrera IV: 107)

Estos jóvenes indígenas habrían mejorado su capacidad en castellano después de un año de estadía en España. Se esforzaron por aprender la lengua del conquistador y

enseñarle la propia. Incluso antes de llegar de vuelta a su tierra tendrían la ocasión de trabajar en lo que los españoles precisaban de ellos, es decir, servir como intérpretes para acercar las dos culturas. Sahagún aprovechó el viaje a Nueva España con los jóvenes nahuas, acercándose a ellos para aprender el náhuatl desde el primer día de su prolongada experiencia americana (León-Portilla, *Bernardino* 24 [1999]).

Los indígenas a quienes se refieren estos escritores eran nahuas, miembros del grupo cultural lingüístico más grande de Mesoamérica en el momento de la conquista (1519-21). Hablantes del idioma náhuatl, dominaban en el vasto territorio desde el Valle Central de México hasta lo que hoy son El Salvador, Honduras, y Nicaragua (McDonough 5). La designación cultural “nahua” es el nombre colectivo con el que se designan los varios grupos de indígenas mesoamericanos que eran (y aún son) de habla náhuatl. En el momento de la conquista, entre estos grupos se encontraban los mexicas, los acolhuas y los tepanecas, la Triple Alianza de Tenochtitlan-Texcoco-Tlacopan, conocidos posteriormente como los aztecas (Berdan, *Aztecs* 2). El uso del término “azteca” se refiere a Aztlán, el nombre del lugar de origen de los mexicas (León-Portilla, *Los aztecas* 308-309).² El empleo del término “azteca” para referirse a los mexicas de Tenochtitlan comenzó en 1810, cuando apareció en la obra de Alejandro de Humboldt (310). En general, el presente estudio empleará las palabras nahua, mexica, mexicano u otro gentilicio, como tlaxcalteca o texcocano, para referirse a los grupos que aparecen en la obra de Sahagún. El uso del término *azteca* se reservará para referirse a citas que utilizan la palabra “azteca” o “Aztec.”

²Aztlan también fue conocido como Chicomóztoc, “el lugar de las siete cuevas” (León-Portilla, *Los aztecas* 308). Como veremos en el capítulo cuatro, Sahagún registra el lugar de las siete cuevas como el origen de “los primeros pobladores desta tierra” (Sahagún 1: 34 [1995]).

El náhuatl que Sahagún aprendió en alta mar sería el principio de un proceso de conocimiento de la cultura nahua que el sacerdote profundizaría a lo largo de su vida. En pocos años el fraile desarrollaría una capacidad casi sin igual en náhuatl para hablantes no nativos, llegando a interpretar más tarde en juicios de la Inquisición: “Sahagún . . . para entonces [1539] debía sobresalir ya por su conocimiento del idioma indígena” (León-Portilla, *Bernardino* 82 [1999]). Para Sahagún, como veremos, la fluidez en el idioma náhuatl sería una herramienta imprescindible en sus esfuerzos para evangelizar a los indígenas.

Cuando fray Bernardino y sus compañeros franciscanos llegaron a México en 1529, ocho años después de la conquista, encontraron una ciudad en plena reconstrucción (León-Portilla, *Bernardino* 57 [1999]). Simultáneamente a esa reconstrucción se estaba coordinando la evangelización del pueblo autóctono, un proyecto que discutiremos en breve. El Virreinato de la Nueva España se encontraba en un estado político caótico dominado por luchas de poder, rivalidades intensas y animosidades fuertes (Carmack 155). Los indígenas estaban sufriendo de lo que el franciscano fray Toribio de Benavente Motolinía llamaría “diez plagas muy crueles” (citado en León-Portilla, *Bernardino* 57,) entre ellas: enfermedades mortales introducidas por los españoles, la esclavitud,³ trabajos agotadores en las minas, el duro trabajo físico de la reconstrucción de la ciudad de México, aumentos prohibitivos en los tributos y servicios personales a los conquistadores (León-Portilla, *Bernardino* 57-58, 61, 63 [1999]). Bajo semejantes circunstancias tan nefastas, resultó muy difícil para los

³ El debate entre Sepúlveda y Las Casas presentado en el capítulo cuatro giró en torno a las causas justas de la guerra y la esclavitud (Brading 1-2). Las Casas logró que se emanciparan los esclavos indígenas en las llamadas Nuevas Leyes de 1542, veintiún años después de la caída de Tenochtitlan (67-68).

franciscanos hacer su trabajo de evangelización; además, como señala León-Portilla, entre defender a los indígenas de los abusos de los funcionarios reales, y dar asilo a los partidarios de Hernán Cortés que fueron perseguidos por sus encomiendas,⁴ la Orden misma no estaba exenta de los efectos de las rivalidades entre los varios participantes que luchaban por el poder (*Bernardino* 63-64).

Para fines de 1528, la corona había implementado la primera Audiencia, un “cuerpo judicial y administrativo” (León-Portilla, *Bernardino* 65 [1999]), que sería una de las principales instituciones virreinales en la Nueva España del siglo XVI (65). Nuño Beltrán de Guzmán, el gobernador anterior de la norteña provincia de Pánuco, fue nombrado como presidente de la primera Audiencia (65). Bien conocido por sus actuaciones como gobernador, Guzmán “había esclavizado allí [en Pánuco] a miles de indígenas, que luego enviaba en barcasas a la isla de Santo Domingo, tan requerida de mano de obra barata” (65). La Corona también nombró a cuatro oidores, pero dos de ellos murieron poco después de llegar a Veracruz (65). A los otros dos, los licenciados Diego Delgadillo y Martín Ortiz de Matienzo, se les describió como codiciosos, discutidores, mujeriegos y agresivos (67-69). Con un presidente y oidores de fuertes excesos y tendencias corruptas, las disensiones y la violencia en Nueva España siguieron aumentando. En este ambiente de discordia, el joven fray Bernardino habría embarcado bajo la orientación de los frailes más antiguos en una empinada curva de aprendizaje sobre cómo vivir en la colonia (75).

⁴ La encomienda fue un sistema que recompensaba a los conquistadores y a otros peninsulares por su servicio al rey. A estos les encomendaban el tributo y la labor de un grupo designado de indígenas, a cambio de que evangelizaran “sus” indígenas (Carmack 155).

Sahagún pasó sus primeros años en Tlalmanalco y Xochimilco, donde “fue guardián de principales conventos” (Mendieta II: 381). Según Luís Nicolau d’Owler, el sacerdote no solo fue guardián, sino que fundó el convento en Xochimilco en 1535 (28, 29). Pero allí no se quedaría mucho tiempo, puesto que en 1536 fue elegido como maestro fundador en la latinidad en el Imperial Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, lugar en el cual, durante varias estancias, pasaría buena parte de su vida (León-Portilla, *Primeros años* 8). En otras ocasiones, el trabajo del fraile lo llevaría lejos del Colegio, a Huexotzingo y otros pueblos en el valle de Puebla, a Tepepulco en Tetzaco, a la Provincia de Michoacán, y al convento de San Francisco en México (Nicolau d’Owler 199-201).

Sahagún vivió más de sesenta años, es decir dos tercios de su vida, en Nueva España. Las décadas que pasó allí las dedicó más que nada a la evangelización del pueblo indígena ya que, como afirma León-Portilla, “por encima de todo, era un misionero franciscano” (*Bernardino* 1). Sin embargo, para Bernardino, la evangelización implicaba mucho más que solo trabajar directamente con los indígenas; el fraile se dedicó también a escribir obras en náhuatl para la instrucción de los neófitos, y acaso más importante para la posteridad, indagó profundamente la cultura y el idioma del pueblo conquistado, documentándolos de manera meticulosa, como veremos en el capítulo cuatro.

Capítulo dos. Los franciscanos, el Milenio y la evangelización

La conquista de los indígenas de Nueva España se realizó junto a un proyecto de evangelización. En la bula menor “Inter caetera II” de 1493, el papa Alejandro VI otorgó a Fernando de Aragón e a Isabel I de Castilla el dominio sobre los territorios de las Indias, imponiéndoles la obligación de enviar misioneros para convertir a los pueblos descubiertos al catolicismo (Roulet 17-19). Fray Gerónimo de Mendieta escribe en su *Historia eclesiástica indiana*: “[H]izo el papa de su propia voluntad y motivo . . . donación y merced a los reyes de Castilla y León de todas las Islas y Tierra Firme que descubriesen al occidente, con tal que conquistándolas enviasen a ellas predicadores y ministros . . . para convertir y doctrinar a los indios” (I: 111).

Cortés y sus hombres siempre viajaban acompañados de sacerdotes. El mercedario Bartolomé de Olmedo y el sacerdote Juan Díaz introdujeron la doctrina cristiana en las tierras conquistadas, oficiando misas y presentando a los indígenas la doctrina cristiana (Roulet 17-19). Incluso bautizaron a algunas indígenas antes de entregarlas a los conquistadores (17-19). El conquistador Cortés mismo declaró su objetivo de extirpar la idolatría y llevar los pueblos americanos al conocimiento de Dios (17-19).

En marzo de 1519, cuando Cortés y sus hombres llegaron al continente americano y tomaron Tabasco, Olmedo bautizó en seguida a las veinte mujeres indígenas que los caciques de este lugar les habían regalado a los españoles. Entre ellas se encontraba Malintzin o Malinche, bautizada Doña Marina, mujer que por su capacidad lingüística resultaría sumamente valiosa para las futuras victorias del

conquistador (Díaz 112, 117; Uglow 383). Bernal Díaz, uno de los conquistadores bajo el mando de Cortés, señala: “[W]ithout the help of Doña Marina we could not have understood the language of New Spain and Mexico [Tenochtitlan]” (Díaz 117). Doña Marina, hija de caciques que obtuvo la obediencia de los indígenas en toda Nueva España, sirvió a Cortés como intérprete y tuvo un hijo con él (116,117).

En 1521 el sumo pontífice León X emitió la bula “Alias felicis”, autorizando a dos franciscanos, Francisco de Los Ángeles, comisario general de la Orden en los países bajos, y Juan Glapion, confesor de Carlos V, a predicar y dar sacramentos en México (Roulet 23-38). El año siguiente el papa Adriano VI reforzó el decreto de su predecesor, expidiendo la “Exponi nobis fecisti,” una bula que otorgaba a los miembros de las Órdenes católicas la autoridad apostólica en casos en que el obispo más cercano se encontrara a más de dos días a pié (23-38). Aunque ninguno de los dos hombres mencionados llegó a América (los Ángeles se hizo Ministro General de la Orden franciscana, y Glapion murió), los franciscanos fueron la primera Orden en establecerse oficialmente en Nueva España y dominaron en esos primeros años de la misión católica en Mesoamérica. Dos años después de la llegada del grupo de Valencia, en 1526 arribaron los dominicanos, y la Orden de San Agustín se estableció en el territorio en 1533 (23-38; Burkhardt, *Slippery* 16).

Ya en agosto de 1523, tres franciscanos flamencos, Pedro de Gante, Juan de Tecto y Juan de Aora, habían llegado a México y establecido la primera comunidad franciscana en Texcoco. Estos tres “forment l’avant-garde de l’ordre. Ils effectuent les premiers repérages pour la grande mission à venir, celle des Douze” (Roulet 23-38).

La gran misión de los doce a que se refiere Roulet se trata de la famosa misión inaugural de doce frailes franciscanos, apoyada por Adriano VI y Carlos V y encabezada por fray Martín de Valencia. Este grupo, conocido como los doce apóstoles (Browne 112), llegó a Veracruz en 1524 y caminó descalzo hasta la ciudad de México, donde Cortés lo recibió con mucha reverencia (Brading 102). Mendieta documenta las instrucciones de Francisco de los Ángeles, para entonces Ministro General, para la salida de los doce franciscanos del mundo viejo (España): “Y así al presente no envío mas de un prelado con doce compañeros, porque este fué el número que Cristo tomó en su compañía para hacer la conversion del mundo. Y S. Francisco nuestro padre hizo lo mismo para la publicacion de la vida evangélica” (I: 339).

Puesto que Sahagún era franciscano, nos corresponde considerar los ideales particulares a la Orden de su fe en la primera mitad del Siglo XVI. Como señala Baudot, complejas investigaciones etnográficas como las de Sahagún y algunos de sus hermanos franciscanos no habrían sido posibles si no hubieran tenido una meta definitiva que alineara con la misión apostólica de la Orden: “That goal must have been agreeable to their leaders, who believed their order was destined to affect human destiny through actions on a large scale” (*Utopía* 73). Como veremos en el capítulo cuatro, Sahagún no siempre contó con el apoyo de sus superiores.

¿Cuál fue precisamente la misión apostólica de los franciscanos que se proponía a afectar el destino humano? Como seguidores de San Francisco, los frailes vivieron humildemente en la pobreza, rechazando el falso y corrupto orden establecido y, como su patrono, prestando atención a las palabras de Jesucristo: “Él [Jesús], alzando los ojos ácia sus discípulos, decia: Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reyno

de Díos” (*El Nuevo Testamento*, San Lucas VI.20). Cuando Fray Toribio de Benavente se dio cuenta de que *motolinea*, la palabra que los nahuas aplicaban a menudo a los franciscanos, quería decir pobre, adoptó voluntariamente el nombre: “de allí adelante nunca se nombró ni firmó sino Fr. Toribio Motolinia (Mendieta I: 353). De hecho, San Francisco había considerado la pobreza como condición previa a la realización de las profecías, el estado necesario para el cumplimiento de las promesas del Evangelio (Baudot, *Utopia* 76).

Estas promesas fueron evidentes en una interpretación milenaria de la Biblia. Al igual que su patrono, los franciscanos de principios del siglo XVI consideraban que la historia de la humanidad se dividía en tres grandes etapas correspondientes a la Trinidad: el Viejo Testamento, que correspondía a la época del Padre; la llegada de Cristo, a la edad del Hijo; y el Milenio, el reino de Cristo de mil años, al Espíritu Santo. La Nueva Jerusalén de esta última etapa abarcaría un período de comprensión espiritual regido por las Órdenes monásticas. Se manifestaría después de la conversión de los judíos, los gentiles y los infieles, y de la destrucción de la Iglesia católica establecida:

The Millennium, the reign of perfect egalitarian charity naturally belonged to the poor, to the most humble, to the least of all. The New Jerusalem could only be erected by the poor, separate from any hierarchical institution . . . and the friars, the salt of the earth among the poorest, were the agents chosen to usher in the end of the world. (Baudot, *Utopia* 77)

La naturaleza providencial del mal llamado Nuevo Mundo y de sus extraños, pobres y humildes pueblos, inspiró en los franciscanos la convicción que las profecías estaban a

punto de realizarse con la llegada de los primeros doce apóstoles (86). “[T]hey [the friars] chose to look to the future of the human race and to the promise of the End Times, building with the natives of the unknown continent the millennial kingdom of the Apocalypse” (Baudot, *Utopia* xv). Al considerar a los indígenas como los infieles de la profecía, los frailes les dieron a aquellos una importancia histórica y un papel privilegiado en el centro del futuro de la humanidad (*Utopia* xv). Los franciscanos estaban evangelizando para "hacer la conversión del mundo;" es decir, se estaban preparando para el nuevo reino de Dios que predijera San Juan en la Biblia:

Y ví un Cielo nuevo, y una tierra nueva. Porque el primer Cielo, y la primera tierra se fuéron, y la mar ya no es. Y yo Juan ví la ciudad santa, la Jerusalém nueva, que de parte de Dios descendia del cielo, y estaba aderezada, como una Esposa ataviada para su Esposo. Y oí una grande voz del trono, que decia: Ved aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y morará con ellos. Y ellos serán su pueblo; y el mismo Dios en medio de ellos será su Dios. (*El Nuevo Testamento, Apocalipsis XXI.1-3*)

Encontrándose en la ciudad de Tenochtitlan, su Nueva Jerusalén del Nuevo Mundo, los franciscanos imaginaban construir una sociedad cristiana renovada y pura, dejando atrás los vicios y la corrupción del continente europeo, del Viejo Mundo, y forjando el Nuevo Reino de Cristo con los neófitos, o sea los pobres y humildes indígenas americanos (Alcántara-Rojas 116, nota 8).

Por supuesto, para construir esta sociedad cristiana renovada, había que bautizar y convertir a los “paganos.” La buena disposición que los indígenas mostraron hacia el bautismo no sirvió sino para aumentar el celo de los primeros frailes (Brading

103). En su *Historia de los indios de la Nueva España*, Motolinía, uno de los doce apóstoles, describe cómo se recibió a los frailes en 1536 en las provincias de Coahuilco y Taxco:⁵ “[En] aquellas provincias, en las cuales hay muchos pueblos y de mucha gente, fueron muy bien recibidos, y muchos niños bautizados” (224). Motolinía explica cómo la gente caminaba de un pueblo a otro para recibir la Palabra de Dios y bautizar a sus hijos. En una escena, los frailes predicaban de una orilla de un arroyo a un pueblo al otro lado. “no se quisieron ir sin que les bautizaran los hijos. Y para esto hicieron una pobre balsa de cañas, . . . pasáronlos [a sus hijos] de la otra parte [del arroyo], adonde los bautizaron con harto trabajo por ser tantos” (225). Este franciscano testimonia que entre 1521 y 1536 más de cuatro millones de indígenas fueron bautizados (225).

Sin embargo, los franciscanos no se contentaban con solo bautizar a los indígenas. Con el fin de preparar un adecuado estado no solo espiritual, sino también político, en anticipación del Milenio, los hermanos de la Orden se ocuparon de educar a la población (Baudot, *Utopía* 110-111). Los primeros misioneros hicieron su primera y principal tarea la de congregar y erigir seminarios de niños (Mendieta I: 412). En 1523 en Texcoco, Gante fundó la Escuela de San José de los Naturales, donde enseñó la carpintería, la pintura, la sastrería y otros oficios comunes a niños dotados destinados a ser catequistas (IV XIII 70; García Icazbalceta, *Bibliografía* 95). Fundaron otras escuelas parecidas en México (1525) y en Tlaxcala (1531); los frailes contaban con que, al enseñar a los pequeños, estos atraerían a los mayores a la nueva religión (García Icazbalceta, *Bibliografía* 94). Aun así, los franciscanos querían implementar un programa de acción milenaria que prepararía a los hijos de la nobleza mexicana para

⁵ Aquí se refiere a provincias franciscanas del siglo XVI.

colaborar con los frailes en trabajos más intelectuales como la lingüística, la etnografía y la traducción (Baudot, *Utopía* 104-107).

Para lograr esta meta y educar a los hijos de la nobleza en temas como gramática, latín, retórica, filosofía y teología, en 1536, con asistencia del obispo Juan de Zumárraga, del virrey Antonio de Mendoza, y del presidente de la segunda Audiencia Sebastián Ramírez de Fuenleal, fundaron el Colegio Imperial de la Santa Cruz de Tlatelolco: “Su inauguración solemne, ya en Tlatelolco, . . . tuvo lugar en la fiesta de la Epifanía o Día de Reyes de 1536, para simbolizar que el colegio se abría para ilustración de los gentiles del Nuevo Mundo” (León-Portilla, *Bernardino* 78 [1999]). Al enfocarse en la educación de los niños, y sobre todo en los de la élite, los franciscanos tendrían la ayuda catequista necesaria para la conversión de todos:

Para esto [el perpetuo de vuestra salvación], hermanos muy amados, es necesario . . . que vosotros nos deis y pongáis en nuestras manos á vuestros hijos pequeños, que conviene sean primero enseñados: así porque ellos están desembarazados, y vosotros muy ocupados en el gobierno de vuestros vasallos. . . . Y después ellos a veces nos ayudarán enseñándoos a vosotros y a los demás adultos lo que ovieren deprendido. (Mendieta I: 357)

La estrategia de convertir al pueblo por medio de los niños, especialmente los de la élite, funcionó bien al principio. Los franciscanos aprendían el náhuatl de los niños nobles, y estos niños, habiendo aprendido español y otras materias rápidamente y bien, sirvieron de intérpretes (Brading 106, 111). Al servicio de los evangelizadores, según Mendieta, los niños fueron los maestros, los predicadores y los ministros de la destrucción de la idolatría (Mendieta I: 367).

El optimismo experimentado por los misioneros originales les impulsó a establecer el Colegio de Tlatelolco. En primer lugar, sería la sede donde los hijos de los principales recibirían una amplia capacitación para servir como intermediarios y diputados en la administración de la nueva colonia: “[The Nahua elites] had shown their organizational ability in their prior societies. . . . With them, the best and brightest future enterprises will be possible...When the Franciscans established the Colegio of Santa Cruz of Tlatelolco, [it was] the crucible from which would come the directors and the elite of a future Mexico” (Baudot, *Utopía* 110-111). Efectivamente, los exalumnos de Tlatelolco se convertirían en gobernadores de sus distritos y trabajarían como intermediarios entre las autoridades españolas y las comunidades indígenas. Además, ayudarían a los franciscanos como Sahagún en la traducción y adaptación de sermones, sagradas escrituras y otras obras al náhuatl (Brading 119). Los graduados de Tlatelolco jugarían un papel imprescindible tanto en la preservación del conocimiento de la cultura indígena como en la formación de una tradición histórica mexicana (119, 354).

Segundo, pero de igual importancia, en los primeros años del Colegio de Tlatelolco, los franciscanos tenían la aspiración de formar un clero indígena. (118-119). Con un currículo que incluía las artes liberales previamente nombradas, el Colegio ofrecía a los hijos de la nobleza indígena la formación necesaria para prepararlos para el seminario. (León-Portilla, *Bernardino* 78 [1999]).

La creación de este clero indígena que los maestros misioneros del Colegio, incluido Sahagún, anhelaban, nunca se manifestó. Los ilustres maestros no dudaban de la capacidad intelectual de sus alumnos, quienes demostraron gran capacidad para

el aprendizaje: “So impressed were the Franciscans at their [the Nahua elites’] progress that three or four young pupils were admitted into the Order, although experience soon proved that the Indians were not ready for the priesthood, since they were better fitted for marriage than celibacy” (Brading 106). De hecho, en su *Relación del autor digna de ser notada* del capítulo XXVII del décimo libro de la *Historia universal*, Sahagún admite que, después de “quitarles el hábito,” o sea, privarlos de sus posiciones en las órdenes menores⁶ a dos indígenas muy hábiles, por no mantenerse célibes, ningún indígena había entrado en el sacerdocio, en gran parte porque se pensaba que no podían cumplir este requisito (Sahagún 2: 628 [1995]; Brading 121; Poole 639).

El Colegio, entonces, nunca logró el objetivo principal de su razón de ser. Además, aunque muchos graduados contribuyeron a la nueva sociedad en posiciones de prestigio y poder, el Colegio duró menos de cincuenta años. Falta de dinero, mala gestión por parte de alumnos inexpertos, y la resistencia y hostilidad de los dominicanos, el clero secular y los colonizadores, contribuyeron al declive del Colegio en los años cincuenta (Baudot, *Utopia* 115). Más aún, en 1555, en un intento por fortalecer su control y reducir el papel de las órdenes mendicantes, la Iglesia católica prohibió por motivos raciales la ordenación de indígenas, dificultando así la justificación del Colegio (314-315; Poole 640). La coronación de Felipe II en 1556 no trajo alivio, y los franciscanos siguieron perdiendo el prestigio y estatus que habían establecido poco después de la conquista: “the opening decades of the reign of Phillip II witnessed a sustained assault on the privileges and authority of the missionary church created by

⁶Las órdenes menores fueron las de portero, lector, exorcista y acólito. Fueron pasos que preparaban a un candidato para una eventual ordenación al sacerdocio. No tenían el mismo estatus que el sacerdocio y no se consideraban irrevocables. Si los indígenas no resultaban adecuados, podrían regresar a su forma de vida anterior (Poole 639).

the three mendicant orders” (Brading 113-115). También en detrimento del programa de las órdenes mendicantes, en 1562 el rey tomó medidas para reforzar la autoridad absoluta del virrey en la gobernación de los indígenas. La imposición de un diezmo a todos los indígenas en los años cincuenta resultó en la fortificación de la Iglesia secular, la cual oponía el plan milenarismo (Baudot, *Utopia* 88). Como resume Louise Burkhart, “[a] powerful colonial order based on an economy of exploitation was institutionalized. Religious authority was transferred from the Mendicant monastic orders to the secular Church hierarchy” (*Slippery* 5). Además, en 1577 Felipe II emitió un decreto que prohibió toda investigación sobre la religión e historia indígenas: “All material on these subjects was to be confiscated and despatched to Madrid” (Baudot, *Utopia* 70-72, 120). Como veremos en el próximo capítulo, este decreto también se aplicó a la obra de Sahagún.

Después de la prohibición del *Primer concilio eclesiástico mexicano*, el Colegio de la Santa Cruz entró en un lento declive, que puso fin a sus días de gloria (115). Sahagún, quien había vuelto al Colegio en 1570, lamentó los descuidos económicos y académicos, y el efecto devastador de la plaga de 1576-79 (León-Portilla, *Bernardino* 135, 164 [1999]; Burkhart, *Slippery* 20). León-Portilla escribe sobre la esperanza decreciente de Sahagún para la renovación de la religión en Nueva España:

En él [el Colegio], [los franciscanos] veían un semillero del que saldrían jóvenes indígenas, cristianos genuinos, humanistas, guías para su pueblo. Sólo con hombres así formados sería posible la implantación de un cristianismo verdadero. Y ahora la realidad [la falta de apoyo por parte de las autoridades políticas y

eclesiásticas] parecía desvanecer tales propósitos. En Sahagún fue creciendo el pesimismo. Sin embargo, no se resignó a dejar al colegio en abandono. (164-165) León-Portilla añade que, según el cronista fray Juan de Torquemada, fray Bernardino sostuvo el Colegio cuanto pudo hasta su muerte (León-Portilla, *Bernardino* 165 [1999]). Sin embargo, en el momento de este suceso en 1590, el Colegio se encontraba en plena decadencia (Cortés 92, 93).

A fines del Siglo XVI, el sueño franciscano de la aurora del nuevo Milenio casi había desaparecido. La *Historia eclesiástica indiana*, escrita por Mendieta al final del siglo, contiene una descripción lúgubre de los sucesos de la segunda mitad del siglo que constituye una lamentación nostálgica de lo que podría haber sido (Brading 116). Los primeros frailes en Nueva España fueron, en las evocativas palabras de Burkhart, “[t]ragic figures on a doomed mission, enjoying a brief glory before they were flattened by the relentless machine of colonialism” (*Slippery* 16-17).

Por su parte, aunque Sahagún nunca abandonó la Santa Cruz de Tlatelolco, vivió sus últimos años con un pesimismo profundo. En el prólogo al primer libro del *Códice florentino*, escrito en 1577, Sahagún afirma: “Los pecados de la *idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y ablusiones y ceremonias idolátricas, no son aun perdidas del todo*” (1: 31 [1995]). En efecto, todo el legado de Sahagún, incluida su obra magna, motivo del presente análisis, consiste en un puntual esfuerzo para convertir a los nahuas. En su obra *Arte adivinatoria*, escrita en 1585 al final de su vida, lamenta el fracaso de la misión evangélica: “hicieron un embuste éstos desta laguna [los pueblos de Tenochtitlan en el lago de Texcoco], muy endiablado, . . . y así esta Iglesia nueva quedó fundada sobre falso, y aun con haberle puesto algunos

estribas, está todavía bien lastimada y arruinada” (Sahagún en García Icazbalceta, *Bibliografía* 383). El viejo fraile expresa su desilusión con franqueza.

Ante este trasfondo de grandes expectativas que lentamente daban paso a decepciones amargadas, Sahagún y sus ayudantes trabajaron para componer la *Historia universal*, objeto de estudio principal de esta tesis.

Capítulo tres. Consideraciones sobre la escritura y la autoría

Muchos de los misioneros que llegaron a México aprendieron los idiomas de los pueblos indígenas, dado que les ayudaba en su misión: “For the friars, the more linguistic and cultural knowledge they gained from the *vencidos*, the more effective would be the enterprise of conversion” (Cortés 88). En el caso de los nahuas, parte de esta iniciativa de conversión incluía la “sumisión” de la lengua a una forma escrita basada en el alfabeto latino (Garibay 1: 15).⁷ El mismo Sahagún desempeñó un papel importante en la transcripción del náhuatl a la ortografía española (Chipman xv). De hecho, en el siglo XVI surgió toda una literatura en náhuatl, derivada de la colaboración íntima de los frailes y sus discípulos indígenas (Brading 117). En el caso del Colegio de la Santa Cruz, los franciscanos contaban con la ayuda de los graduados para traducir al náhuatl sus sermones, Sagradas Escrituras y otras obras (119).

En este programa de colaboración con los neófitos y del empleo de las lenguas indígenas para ganar prosélitos, Sahagún no fue la excepción. Como se mencionó en el primer capítulo, Sahagún dominó el náhuatl como parte de su misión evangélica. Su habilidad con el idioma junto con sus estrechos vínculos con los graduados del Colegio en Tlatelolco lo colocaron en una posición privilegiada para hacer proselitismo, una práctica que Berenice Alcántara Rojas llama “la educación del ‘otro’” (116). Efectivamente, para atraer mejor a los nahuas hacia la nueva fe, Bernardino escribió gran parte de sus textos en náhuatl o en náhuatl y español: “En el fecundo trienio de 1558 a 1561, pues, Sahagún dió mano a la primera redacción de la *Historia general*;

⁷ Garibay describe la alfabetización del náhuatl, iniciada por fray Pedro de Gante, como su reducción y “sumisión” a “la luminosa prisión del alfabeto.” (1: 15-16).

terminó la *Postilla*, . . . y dictó los *Cantares* o sea la *Psalmodia Cristiana*, . . . [t]odo ello en lengua náhuatl” (d’Owler 54).

El uso del náhuatl y la ayuda de los jóvenes de la élite facilitaron esa “educación del ‘otro’”. Los textos religiosos citados, la *Postilla* y la *Psalmodia Cristiana*, son lo que Alcántara Rojas denomina “la escritura para el ‘otro’”, ya que fueron escritos para lectores indígenas educados (116). La *Historia general* citada arriba, en todas las redacciones que el fraile elaboraría a lo largo de los años, constituyó un enorme proyecto de “indagación sobre el ‘otro’” (116). Vemos, entonces, que en su afán para desterrar la idolatría y convertir a los infieles, Sahagún y sus hermanos misioneros recurrieron a las prácticas de educar, inquirir y escribir (117). En realidad, Sahagún comenzó sus investigaciones antes de la primera redacción de 1558 nombrada arriba. El padre mismo confirma que había registrado treinta años antes, o sea en 1547, lo que posteriormente sería parte del libro VI de su *Historia universal*: “Fue traducido en lengua española por el dicho padre fray Bernardino de Sahagún, después de treinta años que se escribió en la lengua mexicana, este año de mil y quinientos y setenta y siete” (Sahagún 1: 466 [1995]).

Al compilar y traducir este proyecto descomunal, esta “escritura sobre el ‘otro’” (Alcántara Rojas 116), Sahagún nos legó el documento acaso más detallado que existe sobre la vida de los nahuas en la primera mitad del siglo XVI. La obra sirve hoy como fuente imprescindible de información sobre todo aspecto de la antigua cultura nahua. Acerca de la obra, Alcántara Rojas escribe:

Su *Historia general o universal de las cosas de la Nueva España* es uno de los fundamentos del conocimiento contemporáneo sobre el México prehispánico y

una muestra poco usual de apertura hacia el “otro”, pues en ella el fraile y varios nahuas, “informantes” y “latinos”, parecen hablar en detalle sobre la vida de los conquistados antes del arribo de los conquistadores. (113)

Alcántara Rojas opta por la frase “*parecen* hablar en detalle”. Dado el grado de detalle en la *Historia universal*, los “informantes” y “latinos” sí hablaron en detalle; sin embargo, en casos como la creación etnográfica de Sahagún, los nahuas colonizados acaso no habrían hablado libremente, ya que eran los frailes quienes creaban el contexto de las interlocuciones, la importancia relativa de los temas y el formato de los documentos (Burkhart 6). Aunque los frailes admiraban diversos aspectos de la cultura nahua (Florescano 91), muchos de ellos atribuían el origen de su religión a Satanás (Burkhart, *Slippery* 40). Por lo tanto, es factible que hayan respondido a descripciones de las costumbres indígenas a veces con entusiasmo y otras con horror, revelándoles a los pueblos vencidos cómo podían representarse mejor a ellos mismos ante los ojos de los españoles (6-7). La situación colonial inevitablemente influyó en la indagación sobre el “otro,” y la documentación escrita que surgía de esta indagación, la escritura sobre el “otro,” era en sí un acto colonial: “Their [the missionaries’] ultimate goal was to silence indigenous voices, to resolve dialogue into monologue, to replace cultural diversity with conformity (9). Desde la primera frase de la *Historia universal*, Sahagún no esconde sus intenciones: “El médico no puede acertadamente aplicar las medecinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad . . . para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medecina contraria” (Sahagún 1: 31 [1995]). El médico es el misionero, la autoridad que aplicará la medicina al enfermo, al indígena en su tierra natal; o como dice Itzá Eudave Eusebio, “el juicio [de considerar la

religión nahua como una enfermedad] es emitido por el médico de las almas: el religioso” (59).

Este ejemplo demuestra por qué Burkhart argumenta que tenemos que emplear las fuentes coloniales, incluso la *Historia universal*, con cautela en nuestros esfuerzos de reconstruir una cultura indígena precolombina: “Such cultural reconstructions strive to block out European influence, to show the Indians as they “really were”. The results are fascinating and are probably valid for the most part, but they tend to overlook the realities of the contact situation and their influence on the sources” (*Slippery* 5). Con respecto a lo que la *Historia universal* aporta a nuestro conocimiento de los nahuas precolombinos, Browne indica: “Sahagún’s history is the single most important source for what is known—or what is assumed to be known—about the precolonial and colonial Nahuas” (3). En cambio, las fuentes coloniales son sumamente valiosas para el estudio del contacto cultural. Este contacto cultural es evidente en los textos etnográficos como el *Códice florentino*, ya que estos textos, controlados por los europeos, son, sin embargo, también composiciones de los indígenas mismos. Son, en efecto, textos biculturales (Magaloni 13).

Burkhart señala la indispensabilidad de la participación indígena a la elaboración de un amplio corpus de textos catequísticos escritos en náhuatl: “These texts are attributed to individual friars, but in reality they were joint products of the friars and their Nahua interpreters and scribes, who were responsible in large part for the wording of the Nahuatl texts. Although the friars supervised the process and edited the results, the collaboration with Nahuas was essential” (*Slippery* 25). Se podría hasta decir que estos textos biculturales son “la escritura *con* el ‘otro.’”

Una consideración fundamental en el análisis de los textos biculturales es, pues, la cuestión de la autoría. El concepto de un autor de una obra escrita no es universal ni siempre ha existido. En su artículo seminal *The Death of the Author*, Roland Barthes afirma que, en las sociedades etnográficas, la responsabilidad de una narrativa nunca es asumida por una sola persona; más bien, es la destreza de un mediador, un chamán u otro participante en el manejo de la narrativa lo que viene elogiado o criticado (1466). Como aclara Barthes, “The author is a modern figure, a product of our society insofar as, emerging from the Middle Ages, . . . it discovered the prestige of the individual, of, as it is more nobly put, the ‘human person’” (1466). Sahagún es representativo de esta figura, emergiendo del medioevo con su formación de humanista (León-Portilla, *Bernardino* 53 [1999]).

Es evidente que Sahagún se consideraba el autor de la *Historia universal*. En la carta dedicatoria que escribió para su superior Rodrigo de Sequera, muestra su agradecimiento “ofreciéndole [a Sequera] la obra y el autor de ella” (Sahagún 1: 25 [1956]). Al final de la dedicación, el fraile escribe que “ellas [sus obras] deben más a V. P. [venerable padre] que no a su autor” (26). Sin embargo, el fraile no niega la irremplazable ayuda que recibió de los mexicanos en la creación de la *Historia universal*. En varios lugares en la obra, incluso en el prólogo del libro II, nombra a sus ayudantes:

[L]os mexicanos emendaron y añadieron muchas cosas a los doce libros cuando se iba sacando en blanco. . . . El principal y más sabio fue Antonio Valeriano, vecino de Azcaputzalco; otro, poco menos que éste, fue Alonso Vegerano, vecino de Cuauhtitlan; otro fue Martín Jacobita, . . . Otro, Pedro de San Buenaventura,

vecino de Cuauhtitlan. . . . Los escribanos . . . son Diego de Grado, vecino del Tlatilulco, . . . Bonifacio Maximiliano, vecino del Tlatilulco, . . . [y] Mateo Severino, vecino de Xuchimilco, de la parte de Utlac. (Sahagún 1: 79 [1995])

Conviene aquí dedicar unos párrafos a los colaboradores que nombra fray Bernardino en esta cita. Nombra a cuatro trilingües, pero en el mismo prólogo dice que trabajó con “cuatro o cinco colegiales, todos trilingües” (78). ¿Quién fue el quinto colaborador? Según Angel María Garibay y Alcántara Rojas, el tal Andrés Leonardo de Tlatelolco que Sahagún menciona en su *Coloquios y doctrina cristiana* es este quinto (2: 79; 118). De Andrés Leonardo sabemos que ayudó a Sahagún como uno de “los colegiales más hábiles y entendidos en la lengua mexicana y en lengua latina que hasta ahora se han en el dicho colegio [de la Santa Cruz] criado” (Sahagún, *Coloquios*, citado en Garibay 1: 396).

Antonio Valeriano, otro de los más hábiles, escribió en “correctísimo latín, . . . en castellano quizá, . . . y en su lengua nativa, varios documentos” (Garibay, 2: 78). Valeriano nació hacia 1522 en Azcapotzalco, donde sirvió de gobernador (Castañeda). Fue por algún tiempo rector del Colegio de la Santa Cruz (Garibay 2: 79) e intervino “en casi todas las empresas literarias de su tiempo, por lo cual se le suele dar la paternidad de algunas famosas,” como la *Nican mopohua*, la más antigua y detallada de las narraciones en náhuatl de la aparición de la Virgen de Guadalupe (2: 224; Carrasco, *Nican*). Enseñó el náhuatl a Fray Juan de Torquemada, quien en sus *Veinte i un libros* lo acredita por ser también profesor de latín y gran retórico y filósofo (607). Valeriano se casó con doña Isabel, la hermana del historiador don Hernando de Alvarado

Tezozomoc, y también prima hermana de Valeriano mismo. Este matrimonio reforzó su legitimidad al trono tenochca (Casteñeda). Sirvió como juez-gobernador de la Ciudad de México entre 1573 y 1599 (figura 1), y murió en 1605 (Torquemada 607; Casteñeda).

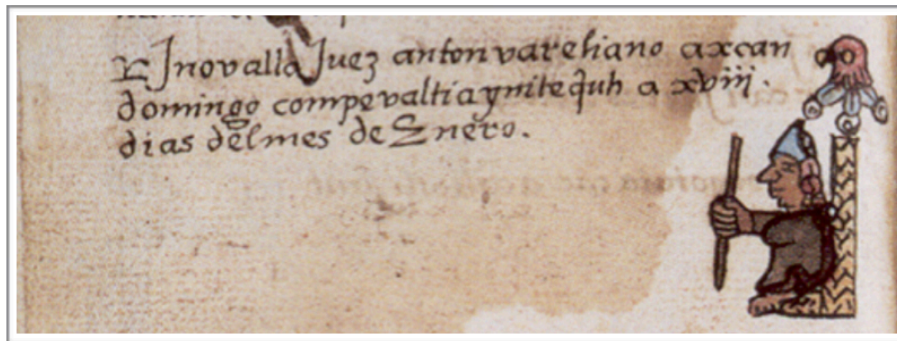


Figura 1: Antonio Valeriano, aquí llamado Juez anton vareliano, en el *Codex Aubin*, representado en enero de 1573. wikicommons: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Codice_Aubin_Folio_59.png

Alonso Vegerano,⁸ nacido en Cuauhtitlan, fue uno de los primeros que ayudó a Sahagún con sus investigaciones (Garibay 2: 227). Compañero de estudios de Valeriano y participante con este en varias empresas literarias, Vegerano también fue profesor en Tlatelolco y de los más señalados investigadores, participando en la formación del *Códice Chimalpopoca* (Garibay 2: 78, 227). También se le atribuyen los *Anales de Cuauhtitlan*, la primera parte del dicho código (2: 278-279). Según el historiador Rafael Tena, Vegerano y Pedro de San Buenaventura volvieron a Cuautitlan y compilaron los *Anales* entre 1563 y 1570, cuando Sahagún tuvo que suspender el desarrollo de la *Historia universal*. Dice Tena:

⁸ Garibay lo nombra múltiples veces como Antonio Vejerano, pero la misma letra de Sahagún en el *Códice florentino* dice Alonso Vegerano: <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/123/>

Y podemos, además, suponer que alguno de dichos colegiales, o varios de ellos, ya familiarizados con ese tipo de trabajo [obras históricas], recopilaron códices antiguos y los transcribieron en lengua náhuatl y con caracteres latinos, para dar origen al texto en que se recogen los anales históricos del señorío prehispánico al que pertenecían, es decir, los llamados *Anales de Cuauhtitlan*. A partir de 1575, dichos colegiales y escribanos volverían a trabajar con Sahagún en la elaboración del ahora conocido como *Códice Florentino*. (citado en Martínez Baracs 338-339)

Sobre Pedro de San Buenaventura ya hemos comentado la procedencia y la autoría de los *Anales de Cuauhtitlan*. También egresado del Colegio de la Santa Cruz, San Buenaventura fue otro colaborador íntimo de fray Bernardino (Garibay 2: 227). Entre 1566 y 1570, San Buenaventura le escribió una *Carta a Sahagún acerca del Calendario solar mexicano*, ofreciendo información valiosa sobre los primeros días del año y una buena descripción del año solar nahua (León-Portilla, *Bernardino* 152 [1999]). Dicha carta está preservada en el folio 53 de los *Códices matritenses*, y su letra se ha empleado para identificar las partes que San Buenaventura redactó en la *Historia universal* (152; Garibay 2: 227). Estas partes incluyen los *Himnos de los dioses*, la sección que se refiere a las enfermedades y los remedios, y la parte tocante a la zoología y la relación de los pueblos (2: 79, 227). También están escritos en la mano de San Buenaventura varios poemas religiosos y sus anotaciones en los *Cantares mexicanos*, un manuscrito del siglo XVI en lengua náhuatl (Bierhorst) que contiene cantares y otros textos indígenas, “así como dos más en castellano debidos a fray Bernardino de Sahagún sobre el calendario y el arte adivinatorio indígenas” (León-Portilla, *Hay composiciones*, 141).

Martín Jacobita, nacido en Tlatelolco, acompañó a Sahagún desde su primera investigación en Tepepulco en 1558 (Garibay, 2: 226). El fraile lo elogia en el prólogo al Libro II de la *Historia universal*: “En este escrutinio o examen el que más trabaxó de todos los colegiales fue Martín Jacobita, que entonces era rector del Colegio” (Sahagún 1: 78 [1995]). Garibay indica que Jacobita fue el rector entre 1546 y 1566, aproximadamente (2: 226). Fue uno de los redactores del Libro XII, la historia de la conquista, y de los Coloquios de Sahagún. También participó en la compilación del *Códice Chimalpopoca*, incluso su primera sección, los *Anales de Cuauhtitlan* (2: 226).

En cuanto a los escribanos, Mateo Severino (Ceverino), aparte de trabajar en el equipo de Sahagún, también fue notario municipal en Xochimilco (Lockhart, *The Nahuas* 472). Asimismo, conviene mencionar a otro escribano mexicana que colaboró con Sahagún. En 1697, el historiador y erudito del náhuatl Agustín de Vetancurt escribe unas frases sobre el escribano Agustín de la Fuente:

Agustín de la Fuente, natural de Tlatilulco, el mas elegante escribano que se hallaba, maestro de la escuela [la Santa Cruz], con gran propiedad se ocupó toda su vida en escrebir á los venerables PP. fray Bernardino de Sahagún y fray Pedro de Oroz, y hacia con la pluma una estampa con tanta propiedad que parecia impresa, como las que están en la postila [sic]. (448)

En una discusión sobre uno manuscritos coloniales de obras teatrales, James Lockhart concluye que existía un alto grado de autonomía en el que los eruditos nahuas fueron esencialmente los autores de dichas obras (*The Nahuas* 402). En una obra dedicada a fray Juan Bautista, un filólogo franciscano, Lockhart indica que el religioso admite la

amplitud de la mano autóctona en sus composiciones: “The Franciscan on one occasion openly acknowledged the aid of Agustín de la Fuente, a Nahuatl who had earlier worked with Sahagún, in the composition of all his Nahuatl productions, including three manuscript volumes of plays (now lost)” (*The Nahuas* 402). En el nuevo orden colonial, de la Fuente y los demás eruditos nahuas no recibieron el reconocimiento que merecían como autores por derecho propio.

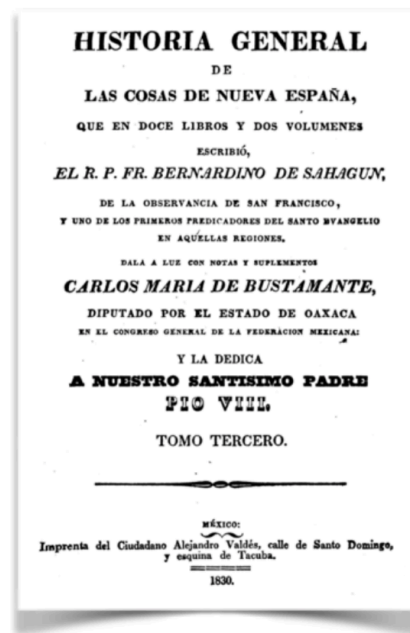


Figura 2: Portada de la *Historia general*, edición Carlos María de Bustamante, 1829-1830.

A pesar de las contribuciones imprescindibles de estos hombres y muchos otros no nombrados, La *Historia universal* todavía se atribuye ante todo a Sahagún. En la figura 2, la portada de la publicación del siglo XIX de la *Historia general*, en su edición de Carlos María de Bustamante, revela una parcialidad europea. Aunque todavía hoy día en las bibliografías se atribuye la autoría de la *Historia universal* a Sahagún, se reconoce mucho más que en el pasado la multiplicidad de su autoría.

Con respecto a este tema, nuestro contemporáneo, David Brading, articula cómo él y otros entienden el caso de la *Historia universal* de la siguiente manera: “the *Historia general* . . . was first composed in Nahuatl. . . . [T]he Spanish version, some introductory matter apart, is a translation. It was this feature . . . which raises the question of the degree to which Sahagún’s native collaborators should be regarded more as co-authors than as mere assistants” (119-120).

¿Por qué insistiría Sahagún en nombrarse a sí mismo como el autor de tal proyecto colectivo? ¿Y por qué, desde la primera versión impresa de 1829, hemos generalmente atribuido la obra únicamente a Sahagún? Aunque solo podemos especular, la conferencia *Qu'est-ce qu'un auteur?*, de Michel Foucault, nos proporciona algunas ideas.

Primero, el teórico francés subraya la importancia del autor en el texto científico en la Edad Media:

[L]es textes que nous dirions maintenant scientifiques, concernant la cosmologie et le ciel, la médecine et les maladies, les sciences naturelles ou la géographie, n'étaient reçus au Moyen Âge, et ne portaient une valeur de vérité, qu'à la condition d'être marqués du nom de leur auteur. «Hippocrate a dit, «Pline raconte» n'étaient pas au juste les formules d'un argument d'autorité; c'étaient les indices dont étaient marqués des discours destinés à être reçus comme prouvés. (1268)

Varios investigadores afirman que Sahagún se inspiró en las obras de Plinio y del franciscano inglés Bartholomaeus Angelicus en la compilación de la *Historia universal* (Garibay 2: 68; Florescano 91; Barbero Richart 352; Ríos Castaño, *From the* 215,

Translating 30; Robertson 624). Sahagún marca con su nombre y autoridad una obra que se refiere precisamente a la cosmología y el cielo, la medicina y las enfermedades, las ciencias naturales y la geografía, prestándole así mayor veracidad.

Un segundo argumento de Foucault que nos ayuda aquí es su análisis de las varias características de la función-autor. Una de estas características es la posibilidad de la coexistencia de diferentes individuos bajo un nombre función-autor: “elle [la fonction auteur] ne renvoie pas purement et simplement à un individu réel, elle peut donner lieu simultanément . . . à plusieurs positions-sujets que des classes différentes d’individus peuvent venir occuper” (1272). En el caso de la *Historia universal*, no es pura y simplemente un solo individuo el que ocupa la función-autor; las diferentes clases de individuos que llegan a ocupar esta función incluyen también a los trilingües gramáticos colegiales de Sahagún.

Foucault añade que un texto no es un material inerte, sino que contiene a menudo una serie de signos que se refieren al autor: “Ces signes sont bien connus des grammairiens: ce sont les pronoms personnels, les adverbes de temps et de lieu, la conjugaison des verbes” (1271). Foucault analiza las complejidades que se pueden presentar en los diferentes géneros de literatura; sin embargo, en el caso de la *Historia universal*, tenemos toda una serie de prólogos y advertencias al lector que claramente hacen referencia a Sahagún como autor. Recordemos aquí como ejemplo un pasaje anteriormente citado: “Yo, fray Bernardino de Sahagún, fraile profeso de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, . . . escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España” (Sahagún 1: 32 [1995]).

Más allá de los posibles motivos de Sahagún en el siglo XVI, ¿cómo se ha desarrollado el concepto de la autoría en general a través de los siglos? Foucault identifica varios elementos en este desarrollo histórico-sociológico:

Comment l'auteur s'est individualisé dans une culture comme la nôtre, quel statut on lui a donné, à partir de quel moment, par exemple, on s'est mis à faire des recherches d'authenticité e d'attribution, dans quel système de valorisation l'auteur a été pris, à quel moment on a commencé à raconter la vie non plus des héros mais des auteurs, comment s'est instaurée cette catégorie fondamentale de la critique «l'homme-et-l'oeuvre» — tout cela mériterait à coup sûr d'être analysé.

(1260)

Vemos que la autoría de Sahagún incluye la mayoría de estos elementos: el autor se encuentra individualizado, sobresaliendo por sus composiciones; le hemos otorgado el estatus de etnógrafo pionero, hemos analizado y autenticado sus creaciones; hablamos del “hombre-y-la-obra”, y hasta hemos indagado sobre su ascendencia. Como dice Foucault, el fenómeno histórico-sociológico del autor merece ser analizado, y sin duda el caso de Sahagún aportaría mucho a semejante investigación. Sin embargo, un análisis histórico-sociológico del personaje del autor va más allá del alcance de este estudio. Basta observar el trayecto característico que ha tomado el autor Sahagún y preguntarnos sobre las consecuencias del estatus que todavía le otorgamos. En lo que sigue, Foucault examina una función descriptiva de la autoría:

Le nom propre (et le nom d'auteur également) a d'autres fonctions qu'indicatrices. Il est plus qu'une indication, un geste, un doigt pointé vers quelqu'un; dans une certaine mesure, c'est l'équivalent d'une description. Quand on dit «Aristotle», on

emploie un mot qui est l'équivalent d'une description ou d'une série de descriptions définies, du genre de: «l'auteur des Analytiques», ou: «le fondateur de l'ontologie», etc. (1265)

Cuando se dice “Sahagún”, se emplea no solo un nombre, no es solo un dedo apuntando hacia alguien, sino toda una descripción: “pionero de la antropología”, (León-Portilla), “sabio humanista, apóstol inquieto” (Oltra Perales), o “misionero y educador de pueblos” (inscripción en la estatua en Sahagún, León; Ballesteros Gaibros 124). Efectivamente, el nombre de Sahagún evoca una polémica de ideas sobre su identidad: “he is seen as either a modern ethnographer or a medieval scholastic, a defender of indigenous rights or a vehement extirpator, . . . [as an] ethnologist, inquisitor, paternalist, admirer, denounces [sic], . . . [or] the carrier of the banner of a dying dream” (SilverMoon 167).

Independientemente del sistema de valoración en que se introduce al autor, el discurso sobre Sahagún sigue vigente: “le fait, pour un discours, d'avoir un nom d'auteur, . . . indique que ce discours n'est pas une parole quotidienne, . . . une parole immédiatement consommable, mais qu'il s'agit d'une parole qui doit être reçue sur un certain mode et qui doit, dans une culture donnée, recevoir un certain statut” (Foucault 1266). En la cultura moderna, el nombre de Sahagún y su función-autor conlleva un cierto estatus, independientemente de la manera en que se reciba. La placa en la figura 3, que todavía distingue el edificio en Tlatelolco en el que trabajó Sahagún, demuestra la importancia de la función-autor.

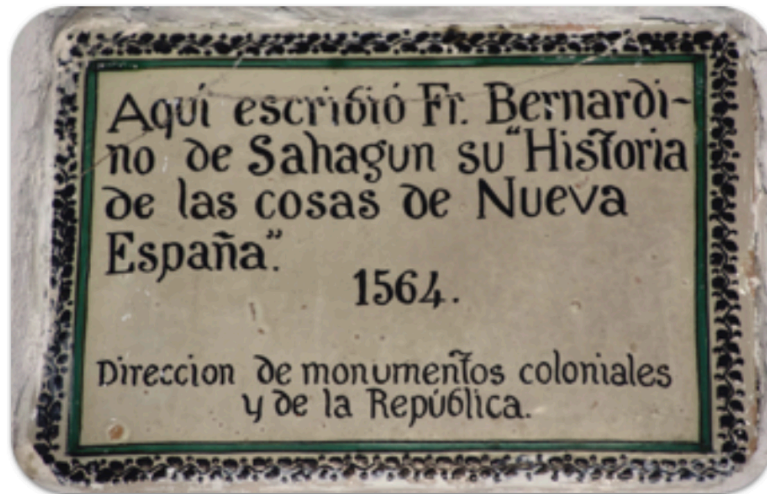


Figura 3: Placa conmemorativa en el convento de Santiago, Tlatelolco, México. Foto de la autora.

Una larga tradición de atribución basada en valores europeos y cristianos, el estatus elevado del “hombre-y-la-obra,” una función descriptiva que otorga prestigio: todas estas condiciones sirven para que todavía hoy se distinga a Sahagún como el auténtico autor de la *Historia universal*. Como hemos destacado, cualquier bibliografía, incluida la de esta obra, revelará este sesgo. El prestigio de la función-autor ha servido para omitir a los autores nahuas, los ayudantes de Sahagún, a pesar de la amplia evidencia de una coautoría: “A cursory glance at the surviving drafts of *Historia universal de las cosas de Nueva España*, known as the *Códices matritenses*, and at its final copy, the *Florentine Codex*, suffices to open up a Pandora’s Box of concerns about their polyphonic nature and authorship” (Ríos Castaño, *From the* 214). Cuando se trata de la obra maestra de Sahagún y sus ayudantes, nada, ni siquiera su título, es tan sencillo como a primera vista parece.

Capítulo cuatro. Un análisis del *Códice florentino*

En este capítulo exploraremos el formato, la metodología y la traducción de la *Historia universal*, y los motivos, explícitos o no, del equipo en la producción la obra. Asimismo, trazaremos el contorno de la vida del *Códice florentino*, esta creación de múltiples títulos y un complejo carácter polifónico.

4.1 El formato del *Códice florentino*

El proyecto que conocemos hoy como el *Códice florentino* es una creación enciclopédica de aproximadamente dos mil páginas escrito en náhuatl y español con más de dos mil magníficos grabados realizados en tinta y color (Magaloni Kerpel 1,3). El código fue un prolijo esfuerzo colaborativo; Magaloni Kerpel lo describe como “a bicultural and multiauthored work” (13).

Las investigaciones de fray Bernardino comenzaron alrededor de 1547, cuando registró “algunas metáforas delicadas [de los mexicas] con sus declaraciones” (Sahagún 1: 466 [1995]). Pero solo fue una década más tarde, en 1558, que el prelado de Bernardino, fray Francisco de Toral, le encargaría la tarea oficial de escribir una historia completa del mundo de los nahuas (d’Owler 52). Dice Sahagún: “por mandato del muy reverendo padre fray Francisco Toral, . . . escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas y humanas y naturales desta Nueva España” (Sahagún 1: 32 [1995]). Toral, como Sahagún, creía que cuanto más a fondo se pudiera entender la cultura nahua, más exitosa sería la evangelización (d’Owler 51). Comenta Sahagún que Toral le ordenó que escribiese, “lo que me pareciese ser útil

para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad de estos naturales, . . . y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan” (Sahagún 1: 77 [1995]). La información compilada en la investigación también serviría al Virreinato de otras maneras: “This [linguistic and cultural] knowledge would also be beneficial to Spanish officials in designing economic and political policies for the new colony” (Cortés 88).

Sahagún, “mandado por sancta obediencia” (Sahagún 1: 77 [1995]), emprendió su proyecto de la *Historia universal de las cosas de Nueva España*. Como lo indica el título, la obra era un proyecto globalizador, un tomo enciclopédico aparentemente modelado por el autor clásico Plinio. La palabra *enciclopedia*, que tiene sus orígenes en el concepto griego de *enkyklios paideia*, describe un programa educativo en que, para los humanistas renacentistas del siglo XVI, como en otras épocas, la organización del conocimiento era jerárquica (Blanchard 18-22). Sahagún, quien “bebió los aires del Renacimiento en la Universidad de Salamanca” (Garibay 1: 483), organizó su obra según la Gran Cadena del Ser. Comenzó con las cosas ‘divinas’ del cielo, los dioses, las ceremonias espirituales y la astrología; pasó por las cosas humanas, la filosofía, el gobierno, las virtudes y los vicios de los pueblos; y en orden descendente, llegó a las cosas naturales de la tierra con su enorme libro XI. Sahagún tomó dos desviaciones del esquema jerárquico de Plinio, como lo nota Ilaria Palmeri Capesciotti:

Las principales desviaciones de este esquema general [de Plinio] están representadas por el Libro VI y el Libro XII, dedicados respectivamente a la retórica y a la historia de la Conquista. . . . Como subraya Robertson (1966) [sic], se trata de temas sustancialmente extraños al contenido tradicional de las

enciclopedias medievales, que Sahagún tuvo que afrontar en virtud de su contacto directo con el Nuevo Mundo. (203)

La retórica del Libro VI la analizaremos en otro capítulo de la presente tesis. Aquí hemos brevemente delineado el formato estructural que Sahagún y sus ayudantes siguieron en su trabajo. Pero, ¿qué se puede decir sobre su metodología?

4.2 La metodología

La realización de la *Historia universal* dependió completamente de los testimonios indispensables de “viejos sabios, maestros en sus antigüedades”, quienes transmitieron su cultura en el lenguaje de sus antepasados, y de los médicos indígenas, quienes “aportaron amplia información en el campo de su competencia” (León-Portilla, *Bernardino* 81, 115 [1999]). Sahagún desarrolló una metodología de entrevistas, registros, pictografías y traducciones que detallaban todo aspecto de la cultura nahua. Para ejecutar su mandato, el fraile compuso una minuta, o sea un esquema de las materias que habría de tratar, y con ese esquema se trasladó en 1558 a Tepepulco, un pueblo en el señorío de Tetzaco (García Quintana, *¿Por qué?* 42). Cuenta fray Bernardino:

En el dicho pueblo, hice juntar todos los principales con el señor del pueblo, que se llamaba don Diego de Mendoza, hombre anciano, de gran marco y habilidad, muy experimentado en todas las cosas curiales, bélicas y políticas y aun idolátricas. Habiéndolos juntado, propúseles lo que pretendía hacer, y pedíles me diesen personas hábiles y experimentadas con quien pudiese platicar[.] (Sahagún 1: 77-78 [1995])

Fray Bernardino elaboró su cuestionario con preguntas referentes a la cultura material y espiritual del pueblo nahua, preguntas que el misionero luego dirigiría a los nahuas de Tepepulco (León-Portilla, *Bernardino* 122 [1999]; d'Owler 136). Estos informantes, cuyos nombres y géneros desconocemos, habrían sido miembros del grupo acolhua, nahuas del señorío de Tetzoco (Máynez Vidal 19).

El equipo de Sahagún comprendía “colegiales y discípulos suyos” (León-Portilla, *Bernardino* 81 [1999]), nahuas a quienes el fraile había enseñado gramática en el famoso Colegio de Tlatelolco (81, 122). Con estos gramáticos y los ancianos de Tepepulco, cuenta Sahagún, “platicué muchos días cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha” (Sahagún 1: 78 [1995]). Sahagún y su equipo consiguieron de los ancianos hábiles y experimentados su inestimable testimonio oral; además, obtuvieron varias imágenes y glifos de los códices que los ancianos les mostraron (León-Portilla, *Bernardino* 122 [1999]). Los colegiales, “los “trilingües del Colegio” . . . [fijaron] por escrito en náhuatl el significado de las pinturas” (d'Owler 136). Dice Sahagún: “Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquélla era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura. Tengo aún ahora estos originales” (Sahagún 1: 78 [1995]). Desafortunadamente, estos papeles originales con las pinturas y su declaración en náhuatl al pie no se han conservado, aunque una transcripción de ellos, aprobada por Sahagún, se conserva en Madrid (León-Portilla, *Bernardino* 124-125 [1999]).

Tepepulco, donde Sahagún se quedaría hasta 1560, fue el primero de tres lugares en que consultaría con ancianos nahuas (Sahagún 1: 78 [1995]). Entre 1561 y

1565 seguiría compilando sus materiales en Tlatelolco, donde consultaría con los principales de aquel pueblo (León-Portilla *Bernardino* 135). Entre 1565 y 1570, se instalaría en la Ciudad de México (Tenochtitlan), donde hablaría con un tercer grupo de viejos tenochcas (135). Dice Sahagún: “el primer cedazo por donde mis obras se cernieron fueron los [ancianos] de Tepepulco; el segundo, los de Tlatilulco; el tercero, los de México, y en todos estos escrutinios [con los ancianos] hubo gramáticos colegiales” (Sahagún 1: 79 [1995]). Enrique Florescano resume la metodología sahguntina de la siguiente manera:

Sahagún reúne a los indígenas poseedores de la antigua sabiduría, establece un diálogo con ellos, les explica los asuntos que quiere conocer y les proporciona el papel, las pinturas y las técnicas para que plasmen sus respuestas tanto en el náuatl [náhuatl] escrito con el alfabeto latino como en sus antiguas pictografías. Y escucha. (92)

Con esta metodología, Sahagún “contrasta y depura las informaciones, de una parte con los tres cedazos de Tepepulco, Tlatelolco y México; de otra, con los “trilingües” del Colegio” (d’Owler 136).

Algunos de los gramáticos trilingües que presentamos en el capítulo anterior colaboraron por años con Sahagún y le ayudaron en todas las fases del largo proceso de producción: “Some of the assistants who worked with Sahagún in Tlatelolco continued to work with him in Mexico City, and their role as linguistic aides must have proved vital throughout the translation process” (Ríos Castaño, *From the* 224).

Los varios testimonios, las imágenes y sus transcripciones recibieron la atención prolongada del fraile. Como hemos visto, Sahagún pasaría varias décadas

perfeccionando su gran “*pagan summa*” (Eherenman 335), y la organizaría “desde su perspectiva occidental [es decir, europea]” (Florescano 92). Con la reordenación de sus materiales, llamaría a los testimonios de Tepepulco, los *Primeros Memoriales*. Junto con el material recopilado en Tlatelolco, los *Primeros Memoriales* forman el *Códice matritense de la Real academia de la historia* y el *Códice matritense del Real Palacio*, conservados en la Real Biblioteca y en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, ambas de Madrid (Florescano 78). Los *Códices matritenses*, son, en efecto, un borrador del *Códice florentino* (Barbero 352).

La intención del franciscano era organizar la obra entera, con columnas en náhuatl, castellano y anotaciones lingüísticas, a la manera de lo que llama un “calepino” (Sahagún 1: 35 [1995]), un diccionario contextual con ejemplos basados en autores latinos o griegos clásicos (Thouvenot 33). Ya que Sahagún no podía fundamentar su materia nahua en autores clásicos, procedió con su materia “cernida” en náhuatl. El mismo autor presenta la razón de su metodología en el prólogo al Libro II de la *Historia universal*:

Todos los escritores trabaxan de autorizar sus escripturas lo mejor que pueden, unos con testigos fidedignos, otros con otros escritores que antes dellos han escripto, los testimonios de los cuales son habidos por ciertos; otros con testimonio de la Sagrada Escriptura. A mí me han faltado todos estos fundamentos para autorizar lo que en estos doce libros tengo escripto, y no hallo otro fundamento para autorizarlo sino poner aquí la relación de la diligencia que hice para saber la verdad de todo lo que en estos libros e escripto. (Sahagún 1: 77 [1995])

Claro está que ni los escritores (europeos) anteriores, ni la Sagrada Escritura podrían autorizar lo que el predicador incluiría en su tratado. En cuanto a testigos fidedignos, “[t]he trustworthy man was . . . expected to be a reliable source of information, someone with access to the truth, and a person who represented a degree of certainty” (Forrest 113). La tradición medieval de autenticación en el siglo XVI incluía a los escritores del evangelio, los santos, los testigos de milagros, y los jurados de averiguaciones eclesiásticas (113). Los sabios nahuas no cumplían con los criterios establecidos, y por lo tanto, no eran considerados fidedignos. La diligencia de Sahagún fue su metodología de los ‘cedazos’, que comenzó con los tres grupos de informantes. Como segundo cedazo, fray Bernardino y los “aculturados trilingües cristianizados” (Palmeri Capesciotti 190) escrutaron y enmendaron los materiales en lo que León-Portilla llama “un considerable enriquecimiento de materiales” (136; Sahagún 1: 78 [1995]).

El ambicioso proyecto incluía no solo traducir el náhuatl al castellano, sino agregar además una columna de notas lexicográficas: “Ese plan de Sahagún se puede encontrar realizado solamente en la parte de los *Códices matritenses* conocidos . . . como los *Memoriales con Escolios*” (Thouvenot 36). En el prólogo del Libro I del *Códice florentino* vemos en las palabras del mismo franciscano la razón del retraso en terminarlo: “Lo de la lengua mexicana se a acabado de sacar en blanco, todos doce libros; lo de la lengua española y las escolias [sic] no está hecho por no haber podido más, por falta de ayuda y de favor” (Sahagún 1: 36 [1995]). Se completó la traducción al español hacia 1579-1580 (Florescano 80); en el código, esta traducción aparece en la columna de la izquierda correspondiente al náhuatl a la derecha de cada página. La falta de ayuda y favor la examinaremos en breve.

A raíz de esta metodología de cedazos, es decir, la averiguación entre los tres grupos de viejos sabios y luego entre los graduados del colegio, León-Portilla otorgó a Sahagún el título de “pionero de la antropología en el nuevo mundo” (*Significado* 13). La polémica sobre la conveniencia de tal título continúa: “Whereas some interpreters of his works [León-Portilla, Vicente] are inclined to classify Sahagún as a pioneer of anthropology, others [Ríos Castaño, Browne] highlight his character as a Catholic missionary, whose most important objective was the eradication of the former culture of the Nahuas and its replacement with Catholicism” (Roith 119). Por un lado, Sahagún respeta la integridad del material de sus informantes. Como señala Florescano, repitiendo la opinión de Tzvetan Todorov, “se abstiene de emitir juicios de valor en la traducción que hace de las partes más espinosas del texto, como son las que se refieren a la religión” (92). Sin embargo, como Florescano advierte más adelante en su argumento, la situación colonial podría haber afectado las respuestas que recibió el fraile: “Los sabios de Tepepulco, Tlaltelolco y Tenochtitlan sin duda resintieron las naturales tensiones padecidas por quienes enfrentaron al inesperado reto de explicar sus propias tradiciones a sus dominadores, pero aceptaron ese desafío y escribieron páginas invaluable sobre sus orígenes e identidades” (Florescano 93). Regresando a los comentarios de Burkhart en el capítulo previo, para los indígenas, hablar libremente de su cultura venía con riesgos y no siempre se hacía; sin embargo, debemos tomar en cuenta la metodología de Sahagún, que incluyó entrevistas con tres grupos distintos de ancianos, contactados en momentos distintos, y las respuestas de éstos, correspondieron.

En el prólogo al Sexto Libro, con referencia a los huehuetlatolli, las “charlas de los viejos” (León-Portilla, *La filosofía* 328), Sahagún refutó los juicios adversos de algunos de sus colegas franciscanos con respecto a la veracidad de su trabajo: “lo que en este libro está escripto no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está. Y todos los indios entendidos, si fueren preguntados, afirmarán que este lenguaje es el propio de sus antepasados, y obras que ellos hacían” (Sahagún 1: 305-306 [1995]). Esta refutación podría aplicarse hasta cierto punto para defender la autenticidad de todo su material a base de su rigurosa metodología. Sahagún hizo todo lo posible en su enciclopedia para asegurar que la voz nahua permaneciera. Sin embargo, como veremos en nuestra sección sobre la traducción, Sahagún tenía sus restricciones; del mismo modo, no se puede negar el entorno colonizador en el que él y su equipo compilaron la obra.

El universo de los nahuas cambió por completo después de la conquista. En su *Historia de los indios de la Nueva España*, Motolinía enumera las diez plagas que afectaron a los indígenas; plagas como el trauma y los muertos en el campo de batalla, las enfermedades mortales, el hambre, el sistema de encomiendas, los grandes tributos y servicios, la esclavitud en las minas, la reconstrucción de la ciudad, y más, habían desmoralizado al pueblo indígena considerablemente (116-124). Los religiosos fueron implacables en su fervor de destruir las manifestaciones tradicionales de la espiritualidad de los nahuas, las que consideraban idólatras, y de imponer las propias. Como dice Alcántara-Rojas, “[c]on los años los franciscanos, además de destruir lo que consideraban ídolos, proscribir ceremonias, perseguir ritualistas, catequizar y administrar los sacramentos, se dedicaron a la fundación de escuelas” (114-115). Las

escuelas ya hemos discutido. La destrucción de 'ídolos' y la persecución de ritualistas vieron su expresión máxima en la Inquisición. De hecho, en la década de los 1530, el arzobispo Zumárraga decidió aplicar los poderes de la Inquisición contra los nahuas idólatras: "Once the friars, the royal authorities, and the Holy Office of the Inquisition started launching campaigns against the Nahua Indians . . . [t]he Nahuas . . . began to see the friars as the personification of their worst nightmare" (Eherenman 332, 352). Sahagún mismo actuó como intérprete en el proceso inquisitorial de don Carlos Ometochtzin, hijo de Nezahualpilli y nieto del afamado Nezahualcóyotl (León-Portilla, *Bernardino* 82 [1999]). El proceso terminó con la quema de Ometochtzin en la hoguera en 1539 (84).

En los años cuarenta del siglo XVI, a instancias del dominicano Bartolomé de Las Casas, la Corona española promulgó las Nuevas Leyes de 1542 (Brading 67). Estas leyes protectoras exigieron la emancipación de los esclavos indígenas; los peninsulares y los criollos tendrían que recompensar toda labor indígena en servicio a ellos con un salario diario (68). Las leyes de 1542 interrumpieron el sistema heredero de las encomiendas, pero la resistencia activa del virrey Antonio de Mendoza, junto con acontecimientos rebeldes en el Perú, resultaron en la derogación de partes de las Nuevas Leyes en 1545, y no alcanzaron plena vigencia: "Persistieron las encomiendas, pero, junto con otros preceptos favorables a los indios, quedaron vigentes aquellas disposiciones que prohibieron los servicios personales de los indios encomendados" (Ots 29). En resumen, el mayor beneficio para los indígenas fue la emancipación de los esclavos y la libertad de cualquier dependencia personal de colonos específicos (Brading 68). Sin embargo, existen testimonios históricos que

afirman que “esta abolición de los servicios personales dentro de las encomiendas no se logró de un modo absoluto y general” (Ots 29). En teoría, las condiciones estaban mejorando en la segunda mitad del siglo, pero los peninsulares no entregaron sus privilegios sin una lucha.

Esta breve descripción del severo entorno en que vivían los nahuas sirve para demostrar que el variable y tumultuoso ambiente del siglo XVI no fomentaba la confianza entre los indígenas y sus dominadores. Con respecto a la *Historia universal* en específico, fray Bernardino confirma su meta de conversión en la primera página del primer prólogo:

[L]os pecados de la idolatría y agüeros y abusiones y cerimonias idolátricas no son aún perdidas 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 entendamos. (Sahagún 1: 31 [1995]).

En la *Historia universal*, Sahagún expone la religión de los nahuas para mejor erradicarla. Con respecto a la religión, mantiene la voz de los nahuas para mejor poder callarla.⁹

4.3 Los Motivos de los autores

Tal vez la polémica, aún vigente en el siglo XXI, sobre el papel de Sahagún y su obra en la historia, radique en la ambigüedad o hasta contradicción presente en la actitud del misionero hacia los indígenas. Como señala Christian Roith, el primer

⁹ Sahagún tradujo el texto del náhuatl al español, pero nunca eliminó el texto escrito en náhuatl. Esta particularidad de la obra se considerará en otro capítulo.

prólogo de la *Historia universal*, del cual vimos un extracto al final de la última sección, evidencia el carácter ambiguo de fray Bernardino: “There is on the one hand the religious fundamentalist and fanatic, who compares the missionaries’ duty with that of physicians who have to heal the diseases of the sick . . . [and] on the other hand, there are statements which highlight the value of the Mexica and the high level of their culture” (121). Los mexicas, según Sahagún, sufren de una enfermedad espiritual, poseídos por el demonio: “Es cierto, cosa de grande admiración, que haya nuestro señor Dios tantos siglos ocultada una silva de tantas gentes idólatras, cuyos frutos ubérrimos solo el Demonio los ha cogido, y en el fuego infernal los tiene atesorados” (Sahagún 1: 34 [1995]). Pese a esto, “en las cosas de política echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticos” (Sahagún 1: 33 [1995]). Además, dice Sahagún, “los mexicanos edificaron la ciudad de México, que es otra Venecia, y ellos en saber y en policía son otros venecianos” (1: 34). En otras palabras, Sahagún equipara los mexicanos con la cumbre de la civilización europea.

Efectivamente, la concurrencia de las dos culturas divergentes es la fuerza que anima la enciclopedia de Sahagún (Florescano 92). El acercamiento de los nahuas a las culturas clásicas ayudaba a los religiosos a hacer de los indígenas súbditos evangélicos, intelectualmente capaces de recibir la doctrina católica:

Spanish missionaries . . . needed to demonstrate the civility and intellectuality of the indigenous people. Whether the natives were intellectually capable of receiving Christian doctrine or not was probably the most contentious topic between the conquistadors, who wanted to treat the indigenous people as colonial subjects, and the Spanish missionaries, who wanted to treat them as evangelical subjects.

To prove indigenous intellectuality, Spanish missionaries focused on the highly advanced and complex level of indigenous political, religious, moral, artistic, and cultural practices. In this context, they frequently compared the Aztecs with European gentiles such as Greeks and Romans or sometimes with other advanced ethnic groups. (Lee 292)

La polémica entre los conquistadores y los misioneros giraba en torno a ideas que tenían su origen con el filósofo griego Aristóteles y su *Política*. El filósofo Juan Ginés de Sepúlveda argumentó a favor de los conquistadores que los indígenas eran tan bárbaros como para ser clasificados como ‘esclavos por naturaleza’; por su falta de juicio y educación eran incapaces de un gobierno prudente y necesitaban, por lo tanto, corrección y gobernación por parte de hombres preparados para gobernar (Brading 1, 80). Las Casas, defensor de los indígenas, denunció las crueldades y otros excesos de los conquistadores, y preparó un extenso tratado en que, como Sahagún, equiparó los aztecas a las civilizaciones greco-romanas (Brading 1). Según Las Casas y el milenarista franciscano Sahagún, el llamado descubrimiento del Nuevo Mundo era una decisión providencial para proveer a los pueblos originarios de aquel continente con los medios de salvación (2). Eran personas civilizadas, y solo necesitaban ser guiados por los evangelizadores y convertidos al cristianismo.

En el prólogo del Libro VI, vemos otro ejemplo de equiparación en que Sahagún homologa a los mexicas con los griegos y romanos clásicos, los españoles, italianos y franceses:

Todas las naciones, por bárbaras y de baxo metal que hayan sido, han puesto los ojos en los sabios y poderosos para persuadir, y en los hombres eminentes en las virtudes morales, y en los diestros y valientes en los ejercicios bélicos, y más en los de su generación que en los de las otras. Hay desto tantos exemplos entre los griegos y latinos, españoles, franceses e italianos, que están los libros llenos desta materia. Esto mismo se usaba en esta natión indiana, y más principalmente entre los mexicanos, entre los cuales, los sabios retóricos, y virtuosos, y esforzados, eran tenidos en mucho. (Sahagún 1: 305 [1995]).

Estas dos equiparaciones de los mexicas con los europeos son ejemplos de los muchos casos en que el fraile clasificaría las prácticas sociales y culturales de los indígenas según lo que él consideraba homólogos europeos, encajando así el mundo nahua en un marco estructural europeo derivado de la tradición enciclopédica medieval (Lee 291). Como varios investigadores concluyen y Jongsoo Lee destaca, “the differences between European and Nahua culture forced Sahagún to trim, modify, and transform his presentation of indigenous culture in order to make it compatible with European culture (2; Klor de Alva 48; Browne 93; Ríos Castaño, *Domesticating* 212). Sahagún insistió en que el texto en náhuatl contenía las voces de los sabios y de otros informantes. Sin embargo, ya hemos visto que el fraile y los trilingües cristianizados enmendaron y “enriquecieron” el material de ancianos tradicionales. Al final, mientras las palabras y las imágenes de los nahuas pueblan el texto del *Códice florentino*, el producto final se organiza de acuerdo con la estructura categórica de una enciclopedia europea medieval y fue compilado en base a las preguntas específicas desarrolladas por Sahagún; el texto en español, que pasó por un proceso de traducción, como

veremos, tenía sus limitaciones. Sahagún no concedió que los nahuas se representaran a su manera, sino que los colocó en categorías culturalmente determinadas por el propio fraile (SilverMoon 171).

Sahagún pone en claro una y otra vez que su meta, y la razón de ser de su *Historia universal*, es la erradicación de la idolatría y la conversión de los pueblos originarios a la única verdadera fe, según él; de este objetivo no podemos dudar. Sin embargo, es lógico concluir que, como observador diligente por varias décadas de las características propias al mundo nahua, Sahagún resultaría en cierta medida, él mismo alterado. Como destaca Mauro Caraccioli, “his legacy is embraced in Europe and Mexico alike, symbolizing his own complex colonizing experience” (454). Como hemos visto, el fraile alababa muchos aspectos no religiosos de la cultura nahua: “La admiración que le despierta la cultura indígena lo empuja a coleccionar nuevas informaciones sobre sus orígenes, formas de gobierno, educación, filosofía y principios morales” (Florescano 91). Rechaza vehementemente ciertos aspectos de la cultura nahua, pero se maravilla de otras. Cabe considerar también que, después de desarrollar relaciones con sus alumnos y otros mexicanos durante décadas, y perder a tantos estudiantes y colegas en las dos grandes epidemias de los años 1540 y los 1570 (Sahagún 2: 636 [1995]), Sahagún habría sentido la urgencia de preservar varios aspectos de la cultura y el idioma que había pasado décadas de su vida estudiando (SilverMoon 170).

El deseo de Sahagún de recolectar y preservar un registro de la cultura autóctona no fue anacrónico. Durante la formación del franciscano en Salamanca, “los especialistas en hebreo, griego y árabe fueron fundamentales en la labor de traducción

y fijación de textos” (Máynez Vidal 15). Esta formación humanística “fue determinante en la concepción y desarrollo de sus trabajos lingüísticos [de Sahagún]” (22). Con respecto al interés de este de incluir el náhuatl y las ilustraciones tradicionales en su calepino, Kimberley Eherenman señala: “it was a sign of the [renaissance humanist] times that Sahagún was interested in collecting and preserving this information for he was writing during the time when several world languages, including the indigenous ones, were being accorded the same value that Latin had had for centuries” (334). Los idiomas autóctonos a que se refiere Eherenman eran las lenguas amerindias a las cuales los religiosos de todo el “Nuevo Mundo” querían traducir “diversos textos considerados idóneos para el proceso de conversión” (Máynez Vidal 17). Había que conocer a fondo “el pensamiento y la cultura del posible nuevo creyente *a través de su medio de expresión*, con el fin de poder detectar la efectividad de la catequesis” (16, cursiva mía). Al fin y al cabo, la prioridad de Sahagún y otros religiosos era evangelizar, no hispanizar (McDonough 40).

Entonces Sahagún tenía varias finalidades, incluso contradictorias. La extirpación de la idolatría y la conversión incondicional, “entendida como completa integración real del otro en el universo religioso del misionero” (Theiner 124), eran finalidades explícitas de la obra. Acaso paradójicamente, esta meta evangelizadora coexistía con un deseo de preservar una cultura y un idioma que el fraile admiraba profundamente (SilverMoon 169).

En cuanto a los gramáticos mexicas cristianizados, ellos también tenían sus motivos para participar en la producción de la obra. En primer lugar, es factible que hayan compartido el motivo principal de fray Bernardino, o sea, la extirpación de la

idolatría en sus familias y en sus pueblos. Después de todo, estos gramáticos eran católicos entrenados en el seminario, incluso si no eran sacerdotes. Segundo, el proyecto les daba la oportunidad de ejercer sus talentos y su arte, de trabajar en lo que era su vocación para crear un documento de sumo valor.

Si consideramos el nuevo orden político bajo el cual vivían los indígenas, entenderemos mejor otros objetivos que los colaboradores podrían haber tenido con el proyecto de Sahagún. La nueva jerarquía social exigía que todos los pueblos originarios aceptaran el catolicismo. Persecuciones como las de Don Carlos Ometochtzin habrían servido para asustarlos y hacerlos obedecer. Además, cualquiera necesitaría una identidad cristiana para alcanzar posiciones de poder limitado en la sociedad (McDonough 38). La educación que los hijos de la élite recibieron en el Colegio de Tlatelolco los preparaba muy bien como católicos, pero, por encima de eso, habría promovido sus aspiraciones de liderazgo y de poder: “Spaniards chose to teach noble Indians in order to reinforce existing class hierarchies. Yet the nobles thus taught did not learn to be willing subjects of the colonial masters, but rather their equals” (Fuchs 20). Barbara Fuchs argumenta que leer, escribir y educarse en general “allowed the Indians to elude the cultural control of the very Spaniards who taught them” (21). En el capítulo dos vimos dos de los motivos que los frailes tenían para trabajar específicamente con la élite. Un tercer motivo posible de los mexicas para cooperar estrechamente con Sahagún podría haber sido una ambición socio-política de insertarse donde posible en el contorno del poder.

Una cuarta razón por la que los gramáticos mexicas colaboraron en el proyecto de Sahagún podría haber sido la preservación de la dignidad colectiva que habían exhibido como miembros de la élite de la civilización en el apogeo de la Triple Alianza. Los graduados del Colegio de la Santa Cruz habían aprendido algo de la historia de los españoles mismos. En una carta que el encomendero y notario Jerónimo López mandó al rey en 1545, aquel se queja de cómo los franciscanos estaban educando a la élite mexica sobre la historia de sus propios antepasados, enseñándoles “where we [Spaniards] come from and how we were subjugated by the Romans and converted from paganism to the faith . . . which inspires them [the Mexicas] to say that we too came from the pagans and were subjects and defeated and subjugated . . . to the Romans” (en Paso y Troncoso, en Luper 230). La élite mexica había aprendido que los antepasados de sus nuevos dirigentes habían sido paganos y que el pasado de los conquistadores incluía la derrota y la subyugación. Según López, quien viajó a Nueva España en 1520, los frailes les habían contado a los indígenas que muchos de los españoles en México eran “macehuales,” es decir, plebeyos, y que los grandes Señores se habían quedado en España (en Luper 229-230). Los siguientes versos del satírico Mateo Rosas de Oquendo, publicados en *Las cosas que pasan en el Pirú en el año de 1598*, expresan irónicamente el arribismo de los españoles y los criollos en el “Nuevo Mundo:”

Todos son hidalgos finos / de conocidos solares;
 no viene acá Juan Muñoz, / Diego Gil, ni Luis Hernández,
 sino todos caballeros / y personas principales;

todos fueron en Castilla / amigos de personajes...

como si no se supiese / que allá rabiaban de hambre. (Rosas de Oquendo en Dorantes, 150, citado en Del Piero 217)

Aunque Rosas de Oquendo describe el Perú a finales del siglo XVI, capta de modo ameno una situación que se veía reflejada en Nueva España también. Dice Motolinía en su *Historia de los indios de la Nueva España*: “No sé de quién tomaron acá nuestros españoles que vienen muy pobres de Castilla, con una espada en la mano, y dende en un año más petacas y hatos tienen que arrancar a una recua; pues las casas todas han de ser de caballeros” (185). También en Nueva España llegaron los españoles de orígenes humildes y buscaron enriquecerse y ennoblecerse rápidamente.

Es lógico que los gramáticos cristianizados de la élite mexicana, dándose cuenta de los humildes orígenes de estos falsos “caballeros” y de sus antepasados paganos, se sentirían indignados y tendrían las mismas aspiraciones de elevar su estatus y mantener su dignidad cultural.

Por último, y acaso lo más importante, la conquista había cambiado radicalmente el mundo de los nahuas, quienes estaban sufriendo las diez plagas, muriendo en gran número. Había desaparecido el imperio de la Triple Alianza, y corría el peligro de que desapareciera toda la población indígena. Tomando en cuenta el orgullo cultural y la posición privilegiada, pero también ya subyugada de los mexicas, Antonio Valeriano, Martín Jacobita, Alonso Vegerano, Pedro de San Buenaventura, los escribanos y los *tlacuilos*¹⁰ habrían querido preservar la cosmovisión, la filosofía y las

¹⁰ Los *tlacuilos* son los artistas de los grabados. Ver capítulo 7.

imágenes de sus antepasados para la posteridad, para afirmar que esta espléndida cultura antigua había existido alguna vez.

Más de cuatro cientos años después de la producción del *Códice florentino*, tenemos todavía una gran deuda con Sahagún por sus esfuerzos para cernir y preservar las voces y las imágenes nahuas. El código es un documento de inmenso valor histórico, independientemente de cuán auténticamente represente la cultura nahua prehispánica que pretende protagonizar. Al final, el *Códice florentino* refleja la complejidad de un siglo turbulento en que un nuevo orden social implementó cambios decisivos el mundo de los nahuas; refleja también la ambigüedad de un fraile leonés que pervivió casi todo aquel tumultuoso siglo en el territorio renombrado como América a partir de ese entonces (Eusebio 58).

4.4 La traducción de la obra al castellano

¿Para qué traducir al castellano una obra tan amplia de la cultura nahua? Para reiterar, la meta de los franciscanos era evangelizar a los indígenas, no hispanizarlos. Sahagún y sus hermanos seráficos consideraban que, para ser efectivos en la catequesis, había que introducir la nueva religión a los autóctonos en sus propios idiomas a fin de que penetrara plenamente en su mundo tan ajeno (Máynez Vidal 16). Además, había que conocer a fondo el idioma náhuatl para comprender al “otro” mediante su propio sistema de expresión (16): “también en ese idioma [náhuatl], deberían realizarse las pesquisas en torno a la cosmovisión que se deseaba suplantar” (16).

El texto castellano de la *Historia universal* habría de ayudar a los futuros hermanos franciscanos con su gran misión evangélica. Serviría como una suerte de atajo lingüístico. Dice Sahagún mismo, “con harto menos trabajo de lo que aquí me cuesta podrán los que quisieren saber en poco tiempo . . . todo el lenguaje desta gente mexicana” (Sahagún 1: 33 [1995]). La obra debería acelerar para otros religiosos el proceso de aprender el idioma. Asimismo, el texto castellano permitiría a otros lectores de habla española a entender algo del mundo ajeno de los indígenas.

La traducción al español es el paso que convierte los varios *Memoriales* de los *Códices matritenses* en lo que se conoce hoy como la *Historia general o universal de las cosas de Nueva España* (Ríos Castaño, *Translating* 28). La intención final del fraile era “ofrecer el texto en náhuatl al centro, su versión castellana no literal sino parafrástica a la izquierda, y las anotaciones lingüísticas a la derecha” (León-Portilla, *Bernardino* 140 [1999]). La mayor parte de la traducción del texto náhuatl ocurrió entre 1575 y 1580 (Florescano 80). De acuerdo con su intención, la traducción del leonés no es literal; se presenta en ocasiones como resumen del texto indígena y en otras como comentario y anotación (León-Portilla, *Bernardino* 169 [1999]). El contenido de la columna escrita en español no coincide fielmente con la del náhuatl, siendo esta última mucho más extensa que la española (Barbero Richart 351).

Sahagún estableció las bases de una lexicográfica durante su estancia en Tlatelolco a partir de 1561 (Máynez Vidal 19-20). En los *Códices matritenses*, “[s]obresale un conjunto muy grande de folios en náhuatl con numerosas anotaciones de Sahagún para ordenarlos de diversas formas” (León-Portilla, *Bernardino* 137 [1999]). Los folios están organizados en tres columnas, pero solo la del centro está

escrita, en náhuatl. “Las otras dos [columnas] las reservó Sahagún para su versión castellana en la columna izquierda y las anotaciones de carácter lingüístico en la derecha” (137). En los mismos *Códices matritenses* se encuentran unos pocos folios de los *Memoriales con escolios* en que las tres columnas aparecen completas, según la lexicográfica propuesta por fray Bernardino (137). Aunque este nunca logró terminar sus libros a tres columnas, en estos escasos folios “se encuentran ya los fundamentos del gran proyecto lexicográfico que pretendía llevar a cabo” (Máynez Vidal 19). Con este formato, Sahagún quería desvelar los misterios del mundo indígena: “cierto, si se acabase [la traducción y las anotaciones lingüísticas], sería un tesoro para saber muchas cosas dignas de ser sabidas, y para con facilidad saber esta lengua con todos sus secretos, y sería cosa de mucha estima en la Nueva y Vieja España” (Sahagún 1: 36 [1995]). Estas últimas palabras son evidencia de que los lectores que Sahagún tenía en mente iban más allá de sus hermanos franciscanos, ya que consideraba que la obra sería un tesoro para personas en la “Vieja España” que acaso nunca conocerían un indígena.

Para desvelar él mismo los secretos de los nahuas, “Sahagún penetró en el mundo amerindio valiéndose de su propia lengua [el náhuatl]” (Máynez Vidal 19). En ese mundo, el fraile “reunió el material obtenido en sus pesquisas . . . en náhuatl, y realizó numerosos borradores y versiones en ese mismo idioma” (19). Pero, ¿por qué escogió Sahagún una traducción parafrástica? Hay varias formas de transmitir un concepto de un idioma original a otro receptor. “Éstas van desde una traducción muy literal, pasando por la literal modificada, idiomática, hasta la indebidamente libre” (Máynez, *Códice* 53). Sahagún tenía que traducir un vocabulario y un mundo

completamente ajenos para que sus lectores europeos pudieran entender. Una traducción muy literal hubiera sido un ejercicio inútil, ya que muchos conceptos mismos no existían en la lengua receptora. Para exponer lo plenamente ajeno, entonces, habría que superar una mera traducción literal. Pilar Máynez Vidal explica:

La tarea que se trazó Sahagún supuso un enorme esfuerzo lingüístico-conceptual. Se trataba de describir realidades propias de un universo diferente que, en muchos casos, no contaba con un equivalente cercano en el Viejo Mundo. . . . No obstante, . . . un procedimiento comparativo fue empleado por fray Bernardino frecuentemente en sus definiciones. (21)

El procedimiento comparativo a que se refiere Máynez Vidal consiste en explicaciones detalladas con definiciones y anotaciones, a menudo con comparaciones con lo conocido. Como dice la autora, haciendo eco de las palabras de Edmundo O’Gorman: “el modelo previo, el único conocido, se proyectó sobre el nuevo fondo que se configuró ‘a su imagen y semejanza’” (22).

Como ejemplo del uso de comparaciones en la traducción, Máynez Vidal indica que Sahagún compara el tamal con un pastejeo español (21). En otro ejemplo, el caso del baño de un niño recién nacido, el fraile utiliza el concepto y la palabra conocidos del bautismo: “buscaban la más próspera casa de aquel signo [del calendario náhuatl] para le batizar. Cuando le batizaban convidaban a los parientes y amigos para que se hallasen presentes al bautismo” (Sahagún 1: 102 [1995]). Las palabras “batizar” y “bautismo” recuerdan el ritual cristiano, pero la ceremonia descrita en el libro no es igual a la tradición europea. Es evidente entonces que no se trata de una traducción literal, ya que los nahuas antes de la conquista no eran cristianos ni sabían de Jesucristo.

Fuera de comparaciones, Sahagún también incluye definiciones que pone inmediatamente después de un término desconocido: “iban luego a buscar y a hablar al adivino que se llama tonalpouhqui, que quiere decir ‘sabe conocer la fortuna de los que nacen’” (Sahagún 1: 430 [1995]).

Más allá del uso de comparaciones y definiciones, Sahagún tenía un plan lingüístico-conceptual de crear un calepino, un diccionario contextual que incluiría también una columna de notas lexicográficas del tipo advertido en los *Memoriales* con escolios. Asimismo, las abundantes ilustraciones que incluyeron Sahagún y sus colaboradores también habrían sin duda ayudado a acercar la cosmovisión de los nahuas a la de los españoles: “Las imágenes traducen lo nunca visto y oído, lo nuevo, en formas comprensibles y accesibles a la visión” (Barbero Richart 354). Sahagún procura hacer accesible a la visión, procura sacar a la luz, el mundo nahua: “Es esta obra como una red barredera, para sacar a la luz todos los vocablos desta lengua, con sus propias y metafóricas significaciones, y todas sus maneras de hablar” (Sahagún 1: 33 [1995]). Ilustrar, elucidar, aclarar, desvelar, y exponer: las metas de Sahagún fueron indudablemente claras.

Dice Antonio Bueno García que desde el ensayo de 1969 de John Searle, “la traducción, como cualquier otra actividad comunicativa, ha sido considerada precisamente como un instrumento de acción sobre el mundo y sobre lo que nos rodea” (483). La traducción al español de la *Historia universal* habría de ayudar a la comunidad franciscana en su misión de salvar almas indígenas y cumplir con la voluntad de Dios. El texto en español es, en efecto, un instrumento de evangelización: “El traductor religioso es, en el sentido estricto de la palabra, evangelizador. Su

compromiso con el texto y con la comunidad adquieren un valor trascendental” (478). El valor del compromiso es trascendental porque “se comunica o extiende a otras cosas,” como la salvación de los indígenas y la preparación para la llegada del milenio, un evento “de mucha importancia o gravedad, por sus probables consecuencias” (“trascendental,” def. 1). Además, la traducción era un acto de documentación de una cultura que estaba bajo asalto en muchos frentes, como ya hemos discutido.

Entonces, considerados sus propósitos comunicativos, Sahagún se puso a traducir el texto náhuatl de una manera que iba más allá de una traducción literal. Mas había otra consideración importante para el religioso; aunque quería representar todos los aspectos de la cultura mexicana, en el ambiente inquisitorial de la época, precisaba sin embargo evitar una traducción de los conceptos más paganos: “Se trataba también de evitar posibles evocaciones al culto pagano a través de la enunciación en castellano de ciertos conceptos” (Máynez Vidal 22). Claro está que algunos de sus hermanos franciscanos opinaban que el contenido de la obra sobrepasaba los límites permitidos por la Iglesia: “Hubo algunos que escribieron desde México denunciando la existencia de la obra sahumense como peligrosa por conservarse en ella la recordación de las creencias y ritos idolátricos” (León-Portilla, *Bernardino* 173 [1999]). En efecto, la línea entre una representación fiel de la cultura y la conservación de representaciones idolátricas de dioses falsos era muy fina. En su clásico ensayo *La conquista espiritual de México*, Robert Ricard examina el esmero por la ortodoxia que los misioneros y la autoridad real ejercieron con respecto a los términos religiosos en las traducciones. El autor cita una cédula real con la fecha de 1538: “[A]dvertid mucho en que los que la

examinaren que miren que los vocablos no traigan inconvenientes para la doctrina y religión cristiana, por las significaciones que los indios en su lengua les dan.—Yo el Rey” (García Icazbalceta, *Noticia*, 63-64 en Ricard 103). Ricard explica que “[Il]egó el escrúpulo de no hacer uso nunca de la palabra náhuatl *teotl*, sino de la castellana “Dios,” para que quedara bien precisa la diferencia entre las divinidades del paganismo y el Dios único de los cristianos. Aun en el empleo de palabras españolas en cosas como ésta había que tomar grandes precauciones” (103).

Prestando atención a estas precauciones, Sahagún optó por traducciones que favorecían una orientación cristiana. Examinemos un ejemplo que aparece a menudo en la *Historia universal*. La autora de la presente tesis no domina el náhuatl clásico, pero ha observado lo siguiente: los traductores generalmente vierten al español un término frecuentemente reiterado, ‘in Tloque Nahuaque’ o ‘intloque, naoaque’ usando el masculino gramatical. Sahagún lo traduce como “nuestro Señor, que está en todo lugar” (*Florentine* 2: 241, 270, 355); la traducción paleográfica de García Quintana es “el Dueño del cerca y del junto” (*El baño* 202, 203); Anderson y Dibble traducen estas mismas palabras del náhuatl al inglés como “the lord of the near, of the nigh” (Sahagún, VII: 135 [1970]). Burkhart traduce “Tloque Nahuaque” como “Possessor of the Near, Possessor of the Surrounding” (*Slippery* 39), y para colmo, Patrisia Gonzales comenta en su *Red Medicine*: “Anderson and Dibble translate one name for Creator with a masculine pronoun, though there is no gender in the Indigenous rendering, such as the case of ‘In Tloque Nahuaque’, which is translated by Native peoples as ‘That Which Is Near and Close’, and they translate as ‘lord of the near, of the nigh’” (82). Tenemos

varias traducciones, la mayoría de las cuales reflejan una interpretación masculina, y la de Sahagún, sobre todo, fácilmente evocativa de un Dios cristiano omnipresente.

Aunque no es la intención de esta tesis analizar por completo la traducción realizada por el franciscano, el ejemplo anterior, junto con el caso del uso del término “bautismo” para expresar el baño de un niño recién nacido, demuestra la tendencia cristiana que fray Bernardino adoptó en la traducción liberal de su material en náhuatl. Pasemos ahora al desarrollo y al destino de las varias ediciones que se elaboraron de la obra magna de Sahagún.

4.5 Las aventuras en la vida de los manuscritos sahanguntinos

Como hemos visto, Toral, el prelado de Sahagún, le había encargado escribir una historia completa del mundo de los nahuas en 1558. El leonés comenzó su indagación en Tepepulco. El material que acumuló allí entre 1559 y 1561, escrito en el náhuatl latinizado de los trilingües y acompañado de abundantes ilustraciones, fue encuadernado en lo que se llama los *Primeros memoriales*, así nombrado por el ilustre historiador Francisco del Paso y Troncoso (Sahagún *Primeros* 4).

De vuelta en Tlatelolco, Sahagún reunió a otro grupo de nobles principales locales, “muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas” (Sahagún 1: 78 [1995]). Fray Bernardino, los principales y los gramáticos trilingües se encerraron en el Colegio de la Santa Cruz, y por más de un año, “se emendó, declaró y añadió a todo lo que de Tepepulco truxe [trajo Sahagún] escrito, y todo se tornó a escribir de nuevo, de ruin letra, porque se escribió con mucha priesa” (1: 432). Este material, que también

forma parte de los Códices matritenses, se llama el *Manuscrito de Tlatelolco* (Sahagún *Primeros 4*).

Con las escrituras enmendadas, fray Bernardino se encerró entre 1561 y 1565 en el Convento de San Francisco. Dice el fraile: “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” (78). Varios otros memoriales son el fruto de estos años en que el religioso laboró en sus manuscritos. Incluidos entre ellos están los *Segundos memoriales*, los *Memoriales con escolios*,¹¹ y los *Memoriales en tres columnas*, manuscritos que también constituyen los *Códices matritenses* (León-Portilla, *Bernardino* 139-140 [1999]).

En 1565, fray Bernardino se mudó a San Francisco de México, donde se puso a trabajar una vez más con “los mexicanos [quienes] emendaron y añadieron muchas cosas a los doce libros cuando se iba sacando en blanco” (Sahagún 1: 79 [1995]). Para 1569, los doce libros estaban listos para publicarse en su versión náhuatl, aunque esta versión no era el fin del proyecto (Toscano 356). El manuscrito de 1569 con los doce libros del texto náhuatl lamentablemente se ha perdido (Sahagún *Primeros 4*).

Mientras tanto, Sahagún comenzó a enfrentar obstáculos. La *Ordo Fratrum Minorum* (O.F.M.), la Orden de hermanos menores, los franciscanos, nunca han priorizado la actividad intelectual (Bueno García 478). En el *Testamento* de San Francisco de 1226, el santo patrono escribe: “Y éramos iletrados y súbditos de

¹¹León-Portilla escribe: “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” (*Bernardino* 140). Más adelante, en las páginas 161-162, el autor indica que en su opinión, el trabajo lexicográfico y de traducción comenzó más bien después de que fray Navarro logró devolver los manuscritos a Sahagún en 1573.

todos” (*Testamento* 19). En la *Regla bulada* de 1223, dice el santo: “Y los que no saben letras, no se cuiden de aprenderlas” (*Regla* 10,7). “La ‘minoridad’ como valor identificativo del grupo, es expresión de la actitud evangélica de pobreza, y se hace extensible también al valor de su obra” (Bueno García 478). No todos los hermanos menores consideraban el calepino de fray Bernardino como el “tesoro para saber muchas cosas dignas de ser sabidas” que él creía que sería. Los miembros del Capítulo de 1570 se opusieron a la obra de Sahagún, alegando que el costo de contratar a escribanos iba en contra del espíritu de pobreza franciscana (Toscano 356). Asimismo, hubo quienes denunciaron su obra “como peligrosa por conservarse en ella la recordación de las creencias y ritos idolátricos” (León-Portilla, *Bernardino* 173 [1999]). Si miramos el prólogo de Libro II, el religioso se queja de sus compañeros de hábito, quienes decidieron impedir su proyecto:

Algunos de los difinidores les pareció que era contra la pobreza gastar dineros en escribiese [sic] aquellas escrituras, y así mandaron al autor [Sahagún] que despidiese a los escribanos y que él solo escribiese de su mano lo que quisiese en ellas; el cual, como era mayor de setenta años y por temblor de la mano no puede escrebir nada. (Sahagún 1: 79 [1995])

Con la edad avanzada habían llegado las debilidades corporales, y ahora, en 1570, los miembros de su Orden (los “difinidores”) le habían quitado el apoyo de sus escribanos. Además, la Orden había elegido a fray Alonso de Escalona como provincial (Mendieta II: 229). Escalona se encontraba entre los frailes que no apoyaban la empresa de Sahagún. Preocupado acaso por lo que podría pasar, Sahagún hizo un sumario de todos doce libros y trató de conseguir apoyo pasando por encima de Escalona. Mandó

una carta con dicho sumario a España con Miguel Navarro y Jerónimo de Mendieta, frailes que favorecían su trabajo (Sahagún 1: 79 [1995]). Este resumen del manuscrito llegó a la atención de Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias, y este se entusiasmó con el proyecto (Toscano 357). El superior Escalona consideró este acto de parte de Sahagún como una insubordinación y ordenó entonces la dispersión de las obras del fraile por toda la provincia, supuestamente “con objeto de que otros frailes dictaminaran acerca de su contenido” (357; León-Portilla, *Bernardino* 158). La envidia o tal vez la represalia de Escalona le dejó a Sahagún despojado de la labor de su vida (León-Portilla, *Bernardino* 158 [1999]; Browne 103). Por lo tanto, el viejo fraile no pudo trabajar en su obra maestra: “[E]stuvieron las escrituras sin hacer nada en ellas más de cinco años” (Sahagún 1: 79 [1995]).

Los años entre 1570 y 1575 fueron años amargos para Sahagún. Además de perder el fruto de todos sus años de dedicación, en 1572 fray Bernardino denunció como contraria a la fe una obra del difunto y muy respetado fray Toribio de Benavente Motolinía (León-Portilla, *Bernardino* 158 [1999]). Amargado y quizás deprimido, Sahagún “se sintió . . . movido ‘por descargo de su conciencia’, como lo declaró ante el Tribunal de la Inquisición, a denunciar la . . . obra de Motolinía” (159). Sahagún también desvela una amargura con algunos de su Orden en el primer prólogo de su obra: “[N]o se pudo más entender en esta obra por el gran disfavor que hubo de parte de los que la debieron de favorecer” (Sahagún 1: 32 [1995]).

A pesar de la disputa interna en la Orden sobre el mérito de su calepino, y pese a otras adversidades, fray Bernardino no perdió la esperanza de terminar su *Historia universal*. En 1573, fray Miguel Navarro volvió a Nueva España con el título de

comisario, y gracias a él, Sahagún recuperó las obras que se habían extraviado en toda la provincia franciscana (García Icazbalceta, *Bibliografía* 347). León-Portilla supone que fue entonces que Sahagún pudo iniciar la traducción al castellano de sus textos, y que estas traducciones son los *Memoriales en español* y los *Memoriales con escolios*,¹² que forman parte de los *Códices matritenses* (Bernardino 161-162).

En septiembre de 1575, se eligió a fray Rodrigo de Sequera como nuevo comisario general de los franciscanos (León-Portilla, *Bernardino* 161 [1999]). Este, quien bien conocía y admiraba el proyecto de Sahagún, le consiguió los escribanos y le ordenó que tradujera la obra:

El padre comisario general fray Rodrigo de Sequera vino a estas partes y los vio [los libros de la *Historia general*], y se contentó mucho dellos y mandó al dicho autor que los traduxese 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. (Sahagún 1: 80 [1995])

Entonces en 1575, galvanizado por Sequera y con la ayuda de escribanos, Sahagún se lanzó a traducir su gran compilación al castellano. El fraile agradeció a su benefactor Sequera al dedicarle la obra en una carta dedicatoria del autor: “Con ninguna otra cosa, Padre Revenrendísimo, me parece dar muestra del agradecimiento que debo a V.P. sino es dedicándole esta obra que por su favor ha sido resucitada” (Sahagún 1: 25 [1956]).

A pesar del apoyo de Sequera, las circunstancias después de 1575 no favorecieron al fraile. Juan de Ovando, quien había encargado al Padre Sequera que le

¹² Ver nota 5.

enviase una copia de la *Historia universal* (en castellano), y quien también tenía mucha influencia con el rey, se murió en septiembre de 1575 (García Icazbalceta, *Bibliografía* 347). Su muerte inició nuevos cambios en el Consejo de las Indias, así como en la política de la Corona hacía obras como la de Sahagún (Baudot, *Utopía* 499; Browne 28).

En 1576 hubo una segunda epidemia (la primera había sido en 1545) que devastó la población nativa en Tlatelolco: “[C]asi no está ya nadie en el colegio: muertos y enfermos casi todos son salidos” (Sahagún 2: 635 [1995]). Más de dos millones de indígenas se murieron en el transcurso de poco más de un año (Medina Lima citado en Magaloni 14). Los escribanos, los tlacuilos y Sahagún persistieron, luchando contra la muerte y la angustia de tanta pérdida, intentando terminar la traducción del código e incorporar miles de imágenes de calidad inigualable (14).

Con la nueva actitud que se estaba formando en la en la península, los impedimentos para Sahagún aumentaban. Como vimos en el capítulo dos, en abril de 1577, el rey Felipe II envió al virrey don Martín Enríquez una Real Cédula que ordenó el envío de todos los textos que Sahagún había escrito en náhuatl y castellano en relación con la cultura indígena:

. . .[O]s mandamos que luego que recibáis esta nuestra Cédula, con mucho cuidado y diligencia procuréis haber estos libros [de Sahagún], 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; y estaréis advertido de no consentir que por ninguna manera, persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna

lengua, porque así conviene al servicio de Dios nuestro Señor y nuestro. (León-Portilla, *La filosofía* 30)

León-Portilla interpreta la confiscación de la *Historia universal* como consecuencia de la interpretación de su contenido como idolátrico. Esto, opina el académico mexicano, podría haber sido el resultado de las envidias de varios de los frailes que estaban en contra de la producción de la obra: “En ella se traslucían las viejas envidias de esos otros frailes que lo habían acusado de propiciar la preservación de idolatrías y que . . . lo venían molestando desde mucho tiempo antes” (*Bernardino* 167). Baudot y Browne, por su parte, argumentan que la cédula no fue una persecución personal sino el resultado de una política más general cuyo impacto implicó a muchos más escritores que solo Sahagún (*Utopía* 504-505; 28-33). Como dice Timothy Knab: “Perhaps it was in the crown’s best interest that these manuscripts [like Sahagún’s] disappear, as the idea of a Franciscan millennial kingdom in the New World was not welcome at court” (38). La cédula era parte de una política de poder, de una discusión “centered on whether the church or the crown had authority over the peoples of newly discovered lands and how these territories were to be ruled” (38).

Cualesquiera que hayan sido las particularidades de la discusión, Sahagún no era consciente de la política antagónica de la Corona, y “puso pronto en manos del Virrey lo que le pareció más conveniente” (León-Portilla, *Bernardino* 167 [1999]), es decir, su manuscrito bilingüe. “El P. Sahagún creía que se le pedía su obra por estimación que se hacía de ella, y tal vez para imprimirla” (García Icazbalceta, *Bibliografía* 348). Junto con su manuscrito el ingenuo fraile mandó una carta al rey, comentándole que había guardado otra copia de su obra en el caso de que la primera

se extraviase (348). Sahagún no quería correr riesgos de perder la labor de su vida, y había hecho dos copias, la segunda de las cuales estaba aún puliendo.

El virrey llevó el primer manuscrito a España antes de 1579, fecha en la cual, según Jesús Bustamante García, fue entregado por el rey Felipe II como regalo de bodas en el matrimonio de Francisco I con Bianca Capello en Italia (en Browne 35). Aunque el paradero final de esta copia permanece desconocido, una vez en España, se ordenó que se hiciera una copia del manuscrito, y la copia se guardó en Tolosa. Mientras García Icazbalceta sugiere que podría haber sido Sequera el que lo mandó copiar (*Bibliografía* 348), Browne, replanteando el argumento de Bustamante García, dice que fue el rey mismo quien ordenó la copia de lo que llegó a llamarse el manuscrito Tolosa: “Philip II valued the *Florentine Codex* [*Historia universal* copia 1] partly as an objet d’art, and the Tolosa manuscript is the copy he ordered to be made of the material in Spanish translation” (35). Por su parte, Howard Cline opina que el manuscrito de Tolosa es más bien una copia de la segunda versión, la que, como veremos a continuación, fray Sequera llevó a Europa: “Considerable unpublished independent research by Charles Dibble and the writer [Cline] now rather firmly establishes the Tolosa manuscript as a later, but nearly contemporary copy (1580-1588?) of the *Florentine Codex*” (237).

La página del título en el manuscrito de Tolosa está dañada y la palabra “Vniversal” es difícil de leer. El escribano del siglo XVI terminó la última página del trabajo con el título *Historia general* en vez de *Historia universal*. Es esta copia Tolosa que Bustamante empleó para la producción de su edición de la *Historia general* de Sahagún en 1829-1830: “The title of the 1829-30 edition was apparently derived from

the copier's . . . appendage to Sahagún's work. . . . Moreover, the incorrect title has survived over the years because the *Florentine Codex* - the most polished (but nonetheless, incomplete) version of the *Historia* - is missing its title page" (Browne 120-121). Con el manuscrito disponible ahora en línea, el lector meticoloso puede percibir la cortada de la página ausente a que Browne se refiere (www.wdl.org/en/item/10096/view/1/13/). Dicho códice está incompleto porque no tiene las tres columnas, así como el franciscano había indicado que quería en su elaboración final. Los *Memoriales en español*, el modelo de lo que Sahagún pretendía como producto final, también lleva el título *Historia universal* (Browne 121). Sin embargo, es la edición de Bustamante que trajo la obra sahumantina de vuelta a la esfera pública por primera vez en siglos, y es por eso que se conoce hoy como la *Historia general* (120).

Las palabras "universal" y "general" son análogas pero no son idénticas. Según el diccionario de Sebastián de Covarrubias de 1611, la palabra "general" se define como "lo que es común a muchos y ordinario, hablando sencillamente y fuera de término de Escuelas" (890). Por otra parte, "universal" significa "el que tiene noticia de muchas cosas diferentes, y habla en ellas científicamente" (1346). También aparece bajo la palabra "universo:" "[V]ale tanto como el todo, sin excluir ninguna cosa: y assi se toma muchas vezes por esta fábrica del mundo. Vniversal, lo que es común, y comprehende a todos" (1346). Como vimos en el capítulo anterior, Sahagún se inspiró de la obra científica de Plinio como base de su *Historia universal*, y la definición de esta palabra se alinea muy bien con la meta comprensiva del fraile. Además, a pesar de modificaciones tales como las de los conceptos "paganos" que vimos en la sección anterior, el religioso quiso incluir el todo, sin excluir ninguna cosa.

Según Walter Mignolo, los historiadores del siglo XVI consideraban que ambas historias, es decir, la universal y la general, atañían “a los límites temporales (cronológicos) y geográficos (topográficos) en los que se enmarca[ba] la materia [tratada]” (78). En particular, se entendía una “historia universal” como una historia completa “que comienza con el origen del mundo (a la cual suele a veces denominarse también general, por ejemplo, ‘La General Historia’” (78). Asimismo, “[l]a ‘historia general,’ en el caso de Indias se delimita la mayoría de las veces topográficamente” (78). Había, entonces, cierto nivel de coincidencia entre los dos términos.

En su obra, Sahagún incluye información cronológica, incluso sobre el principio del mundo: “Decían que antes que hubiese día en el mundo, que se juntaron los dioses en aquel lugar que se llama Teutihuacan” (Sahagún 2: 479 [1995]). El primer capítulo del Libro III cuenta del principio que tuvieron los dioses: “[H]ay un lugar que se dice Teutihuacan, y allí, de tiempo inmemorial, todos los dioses se juntaron y se hablaron” (Sahagún 1: 202 [1995]). El franciscano también presenta la creación del pueblo nahua, según ellos mismos: “Del origen desta gente, la relación que dan los viejos es que por la mar vinieron de hacia el norte, . . . que salieron de siete cuevas, que estas siete cuevas son los siete navíos o galeras en que vinieron los primeros pobladores desta tierra” (Sahagún 1: 34 [1995]). Sin duda parecería que la obra de Sahagún cumplió con los criterios de una "historia universal" del siglo XVI.

La última versión que produjo Sahagún, el *Códice florentino*, es la copia bilingüe más completa que existe de su obra maestra. El octogenario leonés y sus colaboradores aún estaban enriqueciendo algunas partes de la *Historia universal*, y

sacando en limpio los doce libros, hasta 1580, según Florescano (80), o finales de 1577, según León-Portilla (*Bernardino* 168).¹³ En cualquier caso, Sequera llevó el manuscrito a España en enero de 1580 (168, 170). Hoy se reconoce que lo que llevó Sequera, este último manuscrito encuadernado ahora en tres volúmenes, es el mismo manuscrito que se conserva en la Biblioteca Medicea-Laurenziana de Florencia, y es este el manuscrito que se llama el *Códice florentino* (170). Aunque se escribió en el siglo XVI, este magnífico manuscrito solo fue publicado completo en una edición facsimilar en 1979 (Florescano 80).

Como hemos advertido aquí, la historia de la *Historia universal* o el *Códice florentino* es compleja y llena de giros y vueltas. Con relación a la complejidad de las múltiples copias, León-Portilla dice: “Los modernos estudiosos sahadunistas se devanan los sesos preguntándose cuál fue precisamente el manuscrito del que hizo entrega Sahagún” (*Bernardino* 168). De hecho, se devana los sesos sobre qué pasó con las copias, quién mandó a hacer copias, cuántas se hicieron, cuáles fueron las primeras, el título de la obra, y mucho más. Asimismo, hay confusión en el formato que tomaron las varias ediciones. Describiendo el *Códice florentino*, León-Portilla explica que se encuadernó en cuatro volúmenes, luego se encuadernó de nuevo en tres volúmenes, y que “[e]n la columna izquierda se incluyó el texto en náhuatl, dividido en libros, capítulos y, algunas veces también en párrafos. En la columna derecha aparece la versión castellana . . . en el manuscrito se incluyen varios centenares de ilustraciones, la mayor parte a color” (*Bernardino* 170, 169). La traducción de Mauricio

¹³ Aunque muchos académicos estiman la producción del *Códice florentino* de entre 1575-1577, en la edición de Sullivan y Nicholson de 1997 de los *Primeros memoriales* de Sahagún, el revisor H.B. Nicholson también indica que Sahagún trabajó hasta 1580 en lo que llegó a ser el *Códice florentino* (4).

Mixco en 2002 al inglés, *Bernardino de Sahagún, First Anthropologist*, repite esta información (213). Sin embargo, la autora de esta tesis tuvo el privilegio de ver el manuscrito original, disponible también en línea, que de hecho tiene las columnas al revés de lo dicho arriba.¹⁴ Cuando se trata de la obra magna de Sahagún, muchos aspectos no son sencillos ni incontestables.¹⁵

Bernardino de Sahagún nunca supo qué se hizo de la labor de su vida, y este hecho “sin duda debió serle causa de inquietud y pesadumbre, pero no de desaliento, ya que, con más de ochenta años de edad, quiso aún enriquecer . . . algunas de las partes de su *Historia*” (León-Portilla, *Bernardino* 170 [1999]). En el capítulo dos ya documentamos evidencia de la decepción con que el fraile vivió sus últimos años en Tlatelolco.

Con esta introducción general al contexto histórico-cultural la obra magna de Sahagún y sus colaboradores, pasaremos ahora a las secciones específicas de la *Historia universal* a las cuales se refiere esta tesis.

¹⁴ Accesible en <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/37/>.

¹⁵ También hay una inconsistencia de información sobre la cantidad de volúmenes de manuscritos antiguos que existen en los que se conservan los textos nahuas de Sahagún. León-Portilla se refiere a tres volúmenes de manuscritos (*Bernardino* 10 [1999]), mientras la traducción inglesa de dicho libro se refiere a cuatro (15, 2002).

Capítulo cinco. La cosmovisión de los nahuas

Para poder analizar cómo la traducción de Sahagún cristianizó el informe del baño ritual de un recién nacido, nos corresponde exponer los posibles significados del ritual en términos nahuas. Para lograr esto, hay que entender algo de su cosmovisión. Un intento de encapsular la cosmovisión de un pueblo en unas pocas páginas sería un encargo altamente irrespetuoso y poco factible. Asimismo, un análisis profundo de la refinada espiritualidad mesoamericana está mucho más allá del alcance de esta tesis. Sin embargo, es imprescindible incluir algunos principios básicos de la religión nahua del siglo XVI para arrojar luz sobre ciertos aspectos de la descripción sahumantina del baño del neonato y también sobre las otras traducciones que están a nuestra disposición. En las siguientes páginas presentaremos cinco principios de la cosmovisión nahua.

Cabe enfatizar que existían (y existen aún) dentro del mundo nahua muchos matices de interpretación sobre la naturaleza del universo y las entidades que lo habitan. Siempre es limitante generalizar, diciendo “ellos creían que...”. Percepciones e interpretaciones variaban entre los *macehuales*, o sea los plebeyos, y los principales de la élite, entre las mujeres y los hombres, entre los guerreros, campesinos, comerciantes y artesanos, y entre los diferentes grupos que comprendían la nación nahua (Maffie 2). Aun así, existía (y existe aún) una base común en la que los nahuas entendían su universo, y algunos de los pilares de esta base son lo que discutiremos aquí (3).

5.1 El monismo

Comencemos con el principio del monismo. La teología nahua era, en su esencia, monista; una sola fuerza divina,¹⁶ con sus aspectos generativos y degenerativos, abarcaba todo el cosmos, y aquella fuerza se llamaba *teotl* (Burkhart 37; Maffie 21-22). *Teotl* era idéntico a la realidad y a todo lo que existía: “*Teotl* is the basic stuff of reality. That which is real . . . is both identical with *teotl* and consists of *teotl*. . . . Reality consists of just one kind of stuff: power or force. . . . As the single, all-encompassing life force of the cosmos, *teotl* vivifies the cosmos and all its contents” (Maffie 22).

La idea de una fuerza absoluta que anima todo el cosmos no es un concepto único a los nahuas: “Many religions and religious philosophies say that ultimate reality is a kind of primal energy (such as *qi*, *mana*, *manitou*, *teotl*, *pneuma*, and so on). This energy is often described as a vital power animating living things, as a spiritual force directing the organization of matter, or as a divine creative power which generates all things” (Steinhart 557). Como se puede ver, una única fuerza o poder forma la base de muchas cosmovisiones. Haciendo eco del teólogo e historiador indígena Vine Deloria Jr., James Maffie asevera que “the immediate felt-presence of energy and power is the starting point of indigenous understanding of the cosmos” (93-94). Para los nahuas, esta energía y poder, el principio divino de *teotl*, se manifestaba en innumerables formas, algunas ambivalentes, otras incluso expresando oposición, como veremos en seguida (Burkhart 37).

5.2 El movimiento, el devenir

¹⁶ Divina, según la definición del *Diccionario de la lengua española*: “muy excelente, extraordinariamente primoroso” (“divino,” def. 3).

Un segundo principio fundamental de la teología nahua era la noción del movimiento, del devenir. El mundo de los nahuas era (y es) un mundo en movimiento (Maffie 13-14). Como fuerza o poder absoluto, *teotl* era dinámico, siempre moviéndose, circulando, siempre cambiando, al igual que las estaciones; la generación, la degeneración y la regeneración eran todos aspectos de *teotl* (Maffie 23). Como señala Burkhart, “[c]reative, ordering forces and destructive, chaotic forces were two sides of the same coin, each dependent upon the other for its functioning. There was no permanent structure, no ontological hierarchy or Great Chain of Being, but rather a process or a movement” (*Slippery* 37). La creación y la destrucción, el orden y el desorden, la armonía y la disonancia, las fuerzas negativas y las positivas, el nacimiento y la muerte: todos eran las múltiples manifestaciones de *teotl* (37).

Como ya vimos en el capítulo cuatro, los frailes que trabajaron en la traducción de los conceptos nahuas del siglo XVI evitaron el uso de la palabra “*teotl*,” a la que consideraban pagana, para describir la deidad máxima, empleando en su lugar la palabra española “Dios:” “The friars accepted the indigenous concept of deity, *teotl*, as a term for their [the friars’] own deity and an adjective for ‘holy’. They merely insisted that there was only one being, named Dios, or the three of the Trinity, . . . to which the term applied” (Burkhart 39). Sin embargo, Dios no es un sinónimo de *teotl*. En contraste con el Dios cristiano benevolente y omnipotente, *teotl* no es benévolo ni malévol: “*Teotl* is thoroughly amoral, that is, it is wholly lacking in moral qualities such as good and evil” (35). Efectivamente, los códigos de moralidad que guiaban el pueblo nahua servían para indicarles a ellos, los nahuas, cómo actuar con las fuerzas cósmicas, pero las fuerzas mismas no estaban sujetas a las mismas reglas: “What is good or bad for

humans may be meaningless to the higher powers” (38). Más adelante, en el análisis del baño ritual, veremos en la traducción de Sahagún alusiones a virtudes y vicios que reflejan una interpretación cristiana, no mesoamericana, de la moralidad.

5.3 La dualidad

La dualidad era un tercer principio fundamental en la teología nahua. Las manifestaciones de *teotl* existían en oposición. El cosmos estaba simultáneamente caracterizado por parejas de polaridades complementarias como la vida y la muerte, el día y la noche, el agua y el fuego, lo masculino y lo femenino (Maffie 27, 137-138). La complementariedad sugiere una unión fértil de valores en contraste: “Disharmony was as necessary as harmony. . . . Life came from death, creation from destruction” (Burkhart 37). Las dos fuerzas no trataban de aniquilarse mutuamente, sino que se complementaban y existían dentro de una unidad global de auto-transformación incesante, lo que James Maffie llama “agonistic inamic unity” (137). Maffie explica el término “*inamic*,” prestado del náhuatl,¹⁷ para describir las fuerzas agonales: “[They are] mutually arising, mutually dependent, and mutually complementary. . . . Each contains within itself the seed of its opposite. Neither excludes nor can exist without the other” (138). Las fuerzas eran agonales, pero ninguna de ellas era superior.

La principal tarea del ser humano no era favorecer solo una fuerza, aliándose con lo bueno y evitando lo malo; era más bien descubrir un equilibrio adecuado entre el orden y el caos: “One had to establish and maintain the order, continuity, and stability

¹⁷ En el *Gran diccionario náhuatl*, existen trece entradas paleográficas de fuentes de los siglos XVI y XVIII, de ortografía variada, para la palabra “*inamic*” (inamic).

necessary for social and cultural survival. . . . Order had to be forcibly wrested from chaos and then paid for periodically through ritual sacrifices. Contact with chaos could not be severed since it was the source of life” (Burkhart 37-38). La unión fértil de los polos resultaba en una continua reconstitución de la vida, pero también en la necesidad de la muerte. La práctica del sacrificio ritual era una manera de reconocer esa necesidad.

Los nahuas vivían con la consciencia de que la muerte era necesaria en todos los niveles, incluso en el nivel cósmico. A la hora de la conquista se consideraba que estaban viviendo en la edad del Quinto Sol. En el capítulo tres presentamos los *Anales de Cuauhtitlan* de 1558, escritos por Vegerano y San Buenaventura. En estos anales se encuentra el relato cósmico sobre el origen de la primera edad de la tierra, su destrucción, y la secuencia de otras edades, cada una terminando en destrucción, que culminaría en la edad del Quinto Sol en la que vivían los nahuas del siglo XVI. Esta quinta edad se llamaba 4-Ollin/Olin, o 4-Movimiento, llamada así quizá debido al movimiento constante de las fuerzas en ella, o acaso porque el movimiento era lo que eventualmente destruiría la quinta edad y toda la humanidad (Read 8; Maffie 194). De hecho, el relato en los *Anales de Cuauhtitlan* predice la destrucción de la quinta edad también (Matos Moctezuma 55-61; Townsend 122). El relato refleja “la cosmovisión nahua del orden universal, logrado a través del devenir de creación-destrucción, dado por la lucha entre los dioses” (Matos Moctezuma 56). La creación-destrucción se da en cada edad, y la lucha de los dioses, quienes en última instancia son diversas manifestaciones de *teotl*, da paso a un ciclo constante de creación (vida) y destrucción (muerte) (62). En el mundo de los nahuas, la destrucción estaba predestinada; este

hecho era públicamente reconocido, ya sea en la ceremonia del baño ritual de sus niños, como veremos en el capítulo nueve, o en el *xiuhmolpilli*,¹⁸ la ceremonia del Fuego Nuevo cada 52 años, que era una muerte ritual y una preparación para la renovación (Dodds Pennock 51; Townsend 135). La destrucción en el mundo nahua siempre contenía dentro de sí la semilla de la recreación, completando el ciclo.

5.4 El tiempo cíclico-espinal

Otro principio fundamental de la teología nahua era una percepción del tiempo como una combinación de múltiples ciclos. Los nahuas de la edad del Quinto Sol eran los herederos de un calendario que se remonta casi dos mil años (Hassig 7). El tiempo para ellos era cíclico, pero no sencillo. El calendario se basaba en múltiples conjuntos entrelazados de ciclos ascendentes, y el sofisticado sistema calendárico fue una de las características centrales a la cultura (6-7). Los cálculos calendáricos se basaban en los varios movimientos del cielo, movimientos que, según Kay Almere Read, producen espirales de numerosas capas:

It is this complex, multilayered spiraling motion that structured Mexica calendrical calculations and provided a way for humans to participate in the inevitable process of change. Through ritual divination one controlled the order of one's life span. In that Fifth Age of Movement, it was by the motion of spinning and spiraling that all things existed and died. (Read 99)

¹⁸ El *xiuhmolpilli*, la ceremonia de la atadura de años, era la ceremonia del Fuego Nuevo cada 52 años. Era de suma importancia en la cosmovisión nahua, pero un estudio detallado de ella está fuera de los límites de esta tesis (Maffie 430-431).

Recordemos que, en la edad del Quinto Sol, 4-movimiento, *teotl* era dinámico, siempre moviéndose, circulando, siempre cambiando, al igual que las estaciones. El sistema calendárico que coordinaba varios ciclos celestiales les ayudaba a los nahuas a navegar los cambios transformativos de *teotl* (Read 211). Como veremos en el capítulo nueve, el *tonalpouhqui*, o adivino, podía mejorar el destino de un neonato seleccionando bien el día del baño ritual basado en las combinaciones calendáricas.

El tiempo entendido como un único ciclo no es otra cosa que el tiempo linear revolviendo sobre sí mismo, y esto es, según Read, eternamente invariable (98). Pero el cosmos de los nahuas estaba más bien eternamente cambiando, transformándose, e incluía el tiempo linear también (98). Con múltiples ciclos y un aspecto linear también, el tiempo para los mexicas, escribe Read, era como el hilado: “The shape of spinning, while cyclic, is more than linear time simply turned back upon itself. In potentially very complex ways, it is both cyclic and linear at the same time” (98). La imagen del hilado o la de la espiral, presentes en una variedad de fuentes mexicas, combinan los movimientos repetitivos del tiempo cíclico con los movimientos progresivos del tiempo linear; estas imágenes del hilado o de la espiral “[make] it possible to express an otherwise difficult aspect of Mexica transformation” (96). El tiempo, al igual que el tejido, se hila con dos hilos. Si bien es fascinante, la elegante complejidad de un sistema basado en numerosos ciclos celestiales convergiendo y divergiendo en diversas y complicadas periodicidades está fuera del ámbito de esta tesis.

Teniendo en cuenta este intrincado entendimiento del tiempo, consideremos que, además de un calendario del año solar de 365 días llamado *xiuhpohualli*,¹⁹ los nahuas tenían también un calendario ritual de 260 días, basado en el periodo de gestación humana, que se llamaba el *tonalpohualli* (Maffie 430-431; Burkhart, *Slippery* 47). El *tonalpouhqui*, el lector de los destinos (García Quintana 197), es lo que Maffie describe como “those who read-counted-measured-interpreted the significance of the days” (215). Sus augurios se basaban en el *tonalpohualli* para calcular ceremonialmente un día propicio para el baño ritual de un neonato.

Huelga decir que esta mínima descripción del calendario de los nahuas no se acerca a una elaboración adecuada de su refinada amplitud. Abundan libros enteros dedicados al tema, y los artefactos relacionados al calendario y a la cultura nahua atraen a más de dos millones de visitantes al año al Museo Nacional de Antropología de México (Pérez Castellanos 22). Sin embargo, esta pequeña introducción nos ayudará a entender ciertos detalles en la traducción que Sahagún y su equipo hicieron de la descripción del baño ritual del recién nacido.

A través del mundo y a través de las épocas, la narración de cuentos ha sido el fundamento del aprendizaje humano, y es un foco central de las epistemologías indígenas (Cajete 1994). Los nahuas también expresaban su cosmovisión a través de historias. Según los nahuas del siglo XVI, antes del principio del mundo había existido un único principio primordial, Ometotl, “el dios de la dualidad” (López Austin, *Cuerpo* 1: 61; Maffie 51). Este dios representa la esencia de *teotl* como única fuerza divina; en

¹⁹ Por razones matemáticas complejas, el *xiuhpohualli* era un año de 360 días al cual añadían cinco días adicionales, días inútiles de mala suerte, para aumentar los 360 días a los requisitos 365 de un año solar (Read 106).

otras palabras, Ometeotl representa el monismo. Esta fuerza primordial tenía su aspecto masculino, Ometecuhtli, y su aspecto femenino, Omecihuatl. Este dios de dos aspectos, Ometecuhtli-Omecihuatl, representa los aspectos generativos y degenerativos de la fuerza divina *teotl*, es decir, la dualidad. En su hogar Omeyocan, el cielo más alto y el lugar de la dualidad, la deidad Ometecuhtli-Omecihuatl creó cuatro deidades asociadas con las cuatro direcciones cardinales (López Austin, *Cuerpo* 1: 61; Townsend 121; Carmack 115). Como nos cuenta Richard Townsend, “[t]he two personified primordial forces [or single force with a dual aspect] had four sons, each of which was identified with one of the cardinal points” (121). Estos hijos eran los dioses Tezcatlipoca (norte), Xipe Totec (oriente), Quetzalcoatl (poniente) y Huitzilopochtli (sur), y cada dios encarnaba ciertos aspectos de la vida terrestre (Carmack 115). Esta división cosmológica del mundo basada en las cuatro direcciones cardinales es un concepto primordial en toda Mesoamérica y más allá (Carmack 116; Garrett 134-144). Dicen J. T. Garrett y Michael Garrett: “At the very heart of Native American Indian worldview is the Circle of Life, represented by the Medicine Wheel. The components of the Circle of Life — spirit, nature, body, and mind — constitute the Four Directions represented in this wheel” (134-144). Para los nahuas del siglo XVI, el número cuatro organizaba la realidad y el cosmos de una manera fundamental (Maffie 217). Además de las cuatro direcciones cardinales y los cuatro dioses identificados con estas direcciones, el pueblo vivía gracias a las cuatro fuerzas cósmicas elementales, sea saber, fuego, agua, viento (aire, respiración) y tierra (217, 295).

Los nahuas consideraban la tierra misma generalmente como una deidad femenina, con varios niveles celestiales por encima y varios inframundos:

Different deities, some corresponding to celestial bodies, were associated with the different heavens; a dual or bisexual creator deity [*Ometecuhtli-Omecihuatl*] occupied the uppermost level. An axis mundi passed from here down through the center of the earth and the underworlds. At the very bottom dwelt the dual or bisexual death deity. (Burkhart 47)

De nuevo, las intrigantes complejidades de los planos horizontal y vertical del mundo nahua están bien estudiadas y no son el objetivo de la presente obra; no obstante, este esbozo nos ayudará a reconocer el baño ritual descrito en el *Códice florentino* como una ceremonia integrada dentro de la cosmovisión nahua, y una ceremonia que incorpora los cuatro elementos o fuerzas cósmicas.

5.5 El animismo

Un quinto principio fundamental de la cosmovisión mesoamericana era (y es) el animismo. Como destaca Burkhart, “[a]n essential feature of the Nahua cosmos was its animate character. Mountains, bodies of water, the wind, the moon, stars, sun, and the heavens, as well as the earth itself, were animate beings. . . . There was little space for mere objects” (*Slippery* 48). James Dow define la filosofía animista de la siguiente manera: “Uncontaminated animistic philosophy is relatively simple. All things move and act because their animating forces give them the power to do so. . . . All significant actions are the result of animating forces at work” (71). Ya hemos visto que para los nahuas, solo había una fuerza, la cual se manifestaba de múltiples maneras; *teotl* vivificaba el cosmos y todo lo que existía en él. Existir era vivir, y vivir era moverse, actuar, cambiar, transformarse, afectar y ser afectado. En este sentido, todas las cosas

- montañas, agua, obras de arte, herramientas, ceremonias - todo poseía agencia (Maffie 115).

Si la fuerza de *teotl* era lo que vivificaba y mantenía al ser humano, este último vivía endeudado con aquella fuerza (Maffie 94-95). Dado que la muerte creaba la vida, el otorgamiento de la vida humana requería una reciprocidad de sacrificio, que se comparaba con pagar una deuda (Read 187). Los humanos vivían gracias a los dioses y todo lo que los sostenía, y había que reciprocitar la concesión de la vida con una variedad de sacrificios: “Animalia and animated objects had need of each other, . . . making reciprocity a requirement for all. Just as all the gods cooperated in the sacrificial creation of the Fifth Sun, so all people, from infants to the elderly, cooperated in the sacrificial creation of each new sun [day] marking that age” (Read 169). El dios-patrono de los mexicas, Huitzilopochtli, se asociaba con la guerra y el sacrificio; Huitzilopochtli estaba estrechamente relacionado con el Quinto Sol, que se conocía también como el gran dios Tonatiuh (Carmack 115-117).

Para los nahuas, el Sol, cuya imagen está tallada en el corazón de la famosa piedra que lleva su nombre²⁰, fue el centro del cosmos (Read 131; Carmack 87). Como hemos visto, las edades se definieron por el Sol, y los mexicas de Tenochtitlan vivían en la del Quinto Sol. Este Sol había nacido con los actos sacrificiales de los dioses, entre ellos Nanahuatzin y Tecuiztecatl, quienes por cuatro días realizaron autosacrificios de sangre, arrojándose finalmente a la hoguera para crear el Quinto Sol (Read 49-58). La muerte prevista de aquel Sol también habría de significar la destrucción de la humanidad y, entonces, para mantener la vida, había que alimentar el

²⁰ Aquí nos referimos a la Piedra del Sol, monumento arqueológico que se exhibe en el Museo de Antropología en la Ciudad de México.

Sol: “It was the food of the Fifth Sun that assured the processes of transformation necessary for . . . [life’s] continuance on Tlalticpac, the Earth’s Surface where humans dwelt. Without sacrificial eating, the motion of life would cease” (Read 132). La obligación del ser humano era alimentar el Sol con sangre (Carmack 115). El corazón de un guerrero sacrificado, como es bien sabido, era una ofrenda alimentaria bien frecuente. Con respecto a los guerreros capturados en las guerras floridas²¹ iniciadas en la mitad del siglo XV, Read señala: “Human [soldiers’] hearts (their *teyolia*²²) . . . [were] intended to nourish the sun and give it strength. By being eaten, the *teyolia* of the warriors were incorporated into the sun’s land, where they helped fight its daily battle to rise each morning” (133). Al nacer un varón, como veremos en los capítulos nueve y diez, la aspiración que la comunidad tenía para el niño era que, como futuro guerrero, terminaría su vida terrestre con el honor de que su sangre y su corazón servirían de alimento para el Quinto Sol.

Con esta breve discusión en la que hemos introducido algunos conceptos básicos de la cosmovisión nahua, pasaremos ahora a analizar los *huehuetlatolli* y las imágenes, dos aspectos importantes de los capítulos sobre el baño ritual de los neonatos en el Libro VI del *Códice florentino*.

²¹ Las guerras floridas fueron guerras instauradas en que se capturaban a los guerreros vivos para ofrecer sus corazones aún cálidos a Huitzilipochtli y al Sol (Read 132).

²² En la cosmovisión nahua, el *teyolia* era la entidad anímica que tenía su sede en el corazón, y cuyo destino después de la muerte era los varios mundos de los muertos (López Austin, *Cuerpo* 1: 252-253).

Capítulo seis. Los *huehuetlatolli*, la inspiración y el aliento

6.1 Los *huehuetlatolli*

De los doce libros que constituyen la *Historia universal*, es en el Libro VI que encontramos un informe detallado sobre nuestro tema etnográfico, es decir, los ritos, las adivinaciones y el baño ritual del recién nacido en la cultura nahua. En el mismo Libro VI, intitulado *De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas, tocantes a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales*, se hallan los *huehuetlatolli*, o “conversaciones de los viejos” (León-Portilla, *La filosofía* 328). Estas conversaciones son “fórmulas discursivas aprendidas de memoria por los sacerdotes para ser dichas en ocasiones señaladas” (Barbero Richart 353). Discursos elocuentes pronunciados por viejos sabios, los *huehuetlatolli* son “pláticas didácticas o exhortaciones dirigidas a inculcar ideas y principios morales, . . . con ocasión del matrimonio, del nacimiento o la muerte de alguien, etc.” (León-Portilla, *La filosofía* 17). En semejantes ocasiones, extensamente conocidas en el mundo como ritos de iniciación,²³ “[t]odas las naciones, por bárbaras y de baxo metal que hayan sido, han puesto los ojos en los sabios y poderosos para persuadir” (Sahagún 1: 305 [1995]). En el prólogo al libro VI, Sahagún afirma que se aplicaba la práctica de persuasión también “entre los mexicanos, entre los cuales los sabios retóricos, y virtuosos, y esforzados, eran tenidos en mucho” (1:

²³ Según Mircea Eliade, “[t]he term initiation in the most general sense denotes a body of rites and oral teachings whose purpose is to produce a decisive alteration in the religious and social status of the person to be initiated. In philosophical terms, initiation is equivalent to a basic change in existential condition” (x).

305 [1995]). Dicho de otra manera, los nahuas solían estimar las palabras de sus viejos sabios en las ocasiones de los ritos de paso.

Como el parto es el rito de paso por excelencia, cada etapa del embarazo, del parto y de los primeros precarios días de vida del neonato fue marcada por intercambios de discursos ritualizados (Sahagún 1: 392-436 [1995]; Dodds Pennock, *Bonds* 43). Como nos explica Mónica Ruiz Bañuls, además de su función ética, moral y educativa, los *huehuetlatolli* comprendían una variedad de exhortaciones, saluciones, súplicas o pláticas: “dentro de ese término [*huehuetlatolli*] caben muchos más tipos de discursos que los meramente didácticos y aun diversas formas literarias que no son precisamente pláticas ni discursos, como los que se dirigen al rey electo, a los mercaderes, al niño recién nacido, a la parturienta, oraciones a los dioses, etcétera” (Ruiz Bañuls 270).

Estos discursos aparecieron en la sociedad de la urbe de Tenochtitlan alrededor de 1450 (Baudot, *Utopia* 231). Andrés de Olmos, uno de los primeros doce evangelizadores de la Orden franciscana, admiraba el valor moral de los *huehuetlatolli*, observando que se encontraban con frecuencia similitudes serendípicas entre las virtudes proclamadas en ellos y las que se fomentaban en una educación cristiana (228, 231). Escribe Georges Baudot:

The *huehuetlatolli* proclaimed a constant call for dignity and moderate behavior as well as such qualities as humility, generosity, courtesy, and avoidance of excess and passion, traits that would certainly favorably impress a Spanish Franciscan of the sixteenth century in his search for ways to establish the Kingdom [of God].
(*Utopia* 232)

De hecho, los *huehuetlatolli* tuvieron este efecto impresionante en los dos franciscanos españoles que se comprometieron a transcribirlos. Olmos registró una gran cantidad de *huehuetlatolli*, mayormente en Texcoco, con hombres de las clases algo más bajas de la sociedad (Baudot, *Utopía* 231). Como se dijo arriba, Olmos apreciaba la moralidad que estos elocuentes discursos promovían. Es evidente que Sahagún, el otro franciscano que documentó los *huehuetlatolli*, admiraba profundamente la capacidad oratoria de los mexicas; en el prólogo al sexto libro, concede que “lo que en este libro está escrito no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está” (Sahagún 1: 305-306 [1995]). Fray Bernardino, quien vivió gran parte de su vida en Tlatelolco, trabajó mayormente con la élite mexica; por consiguiente, los *huehuetlatolli* que él registró se distinguen por su estilo refinado, a menudo esotérico, y por su material de alto nivel ceremonial procedente de informantes nobles (Baudot, *Utopía* 231). Fray Bernardino consultó con viejos sabios en Tepepulco, Tlatelolco y México-Tenochtitlan. Estos hombres habían recibido su educación en el *calmécac*, una institución prehispánica de educación superior en que predominaban alumnos de las clases altas y nobles (León-Portilla, *Aztec* 9-10). Efectivamente, en el apéndice del Libro III de su *Historia universal*, Sahagún dedica el capítulo 7 a “cómo los señores principales y gente de tomo [sic] ofrecían sus hijos a la casa que se llamaba *calmécac*, y . . . [a] las costumbres que allí los mostraban” (1: 226 [1995]).²⁴

²⁴ El *Códice florentino* mismo (Sahagún, Florentine Apéndice del Libro III, folio 35) y la edición de López Austin y García Quintana (Sahagún 1: 226 [1995]) dicen “tomo.” En la edición de Garibay (Sahagún 1: 303 [1956]) está escrito “tono.” Esta autora no puede explicar el uso de “tomo” aquí, y piensa que podría haber sido un error en el manuscrito, ya que la palabra “tono” tiene una definición aplicable aquí: “Lustre, distinción, elegancia” (“tono,” def. 8).

El mismo Colegio de la Santa Cruz estaba ubicada en el lugar que había sido la sede de un eminente *calmécac* prehispánico: “Prior to the conquest, the site at Tlatelolco had been a calmecac, a traditional school where Nahua elites had learned to speak well, to govern and to hear suits” (Pollnitz 124). Entre las ruinas quemadas de este mismo *calmécac*, el último emperador azteca Cuauhtémoc se había entregado a Cortés en 1521 (Baudot, *Utopia* 111). Los viejos sabios de Tlatelolco quienes transmitieron los *huehuetlatolli* a Sahagún sin duda habrían memorizado sus discursos en ese mismo *calmécac* en los años previos a la conquista (Ruíz Bañuls 274).

De todo lo que habían estudiado los jóvenes nobles en el *calmécac*, la retórica ocupaba un lugar primordial: “para poder sobresalir en la comunidad un joven mexica debía manejar adecuadamente el lenguaje, el arte ‘del buen hablar’” (Ruíz Bañuls 272). “Todos los cargos se otorgaban,” sigue Ruíz Bañuls, “tomando en consideración la capacidad discursiva de las personas” (272). Para los mexicas, la palabra, la retórica, estaba asociada al poder, y la máxima figura de poder político y social llevaba el calificativo *tlatoani*, es decir, “el que tiene la palabra” (273).

La misma herramienta que los mexicas habían empleado para mantener una hegemonía política a principios del siglo XVI, los religiosos españoles la emplearon en su plan de evangelización. Si recordamos las virtudes favorecidas en estos discursos —la humildad, la generosidad, la cortesía y el dominio de los apetitos — podemos advertir el poder que tendrían para apoyar la cristianización de los indígenas: “The *huehuetlatolli* would be an excellent means of helping evangelization — and of presenting Mexican norms and aboriginal styles in sermons” (Baudot, *Utopia* 232). Los frailes emplearon ellos mismos discursos parecidos a los *huehuetlatolli* y emularon las

prácticas educativas de los *calmécac*, es decir, sacaron de sus casas a los jóvenes de la élite para hacer una estadía residencial para aprender y practicar rituales (Burkhart 22). Estas adaptaciones de parte de los frailes les ayudaron con su “conquista espiritual” (Ricard):²⁵ “In their paternal role the friars usurped the native elders’ authority as the repositories of wisdom” (Burkhart 22). Los *huehuetlatolli* y el modelo del *calmécac* fueron herramientas propicias para los misioneros.

Más allá de su influencia moral o política, los nahuas habían empleado los *huehuetlatolli* con otro motivo. La alocución formal, incluyendo el *huehuetlatolli*, no se limita a los oídos ni los corazones de los seres humanos presentes. El discurso ceremonial pronunciado en voz alta es una fuerza creativa (Maffie 286). Al igual que con el canto, el discurso noble precisa una respiración medida. La exhalación empleada en una configuración ceremonial como una oración o un *huehuetlatolli* tiene una capacidad creativa, transformativa: “Breath is a causally powerful force, especially in the form of ritualized – that is, well arranged – spoken and sung word” (286). Efectivamente, el aliento era de suma importancia para los nahuas, incluso en los baños iniciales de un recién nacido, como también veremos más adelante (285). En los *huehuetlatolli*, esos discursos bien ordenados y creados con la participación ritualizada de los oradores, el aliento transmitía energía creativa entre los celebrantes y el cosmos (103, 286). Como hemos visto, los *huehuetlatolli* eran frecuentemente el dominio de los nobles y los sacerdotes, los que fueron educados en el *calmécac*. Sin embargo, la retórica elocuente no se limitaba a la élite; en las ocasiones oportunas también las parteras, los padres del recién nacido y otros que no fueron educados en el *calmécac*

²⁵ En su ensayo “La conquista espiritual de México,” Robert Ricard describe los métodos de evangelización de las órdenes mendicantes como una “conquista espiritual” (31).

participaban en esta actividad creativa. Quienquiera que fueran los oradores, ofrecían sus oraciones cantadas o sus invocaciones elocuentes para fomentar orden en la relación entre ellos mismos y los dioses:

Humans do so [offer well-ordered speech and song] with an eye toward creating, sustaining or renewing order and balance in the Fifth Age. Indeed, this appears to be one of the principal aims of ritualized speech, which the Aztecs conceived first and foremost in performative, regulative, and enactive (rather than descriptive) terms. (Maffie 287)

Dicho de otra manera, el *huehuetlatolli* es mucho más que un mero discurso elocuente; es una ofrenda activa para crear, sostener, restablecer o regular la relación del ser humano con el cosmos; es un acto recíproco con sus dioses.

Para los nahuas, entonces, el aliento tiene una capacidad regulatoria con el cosmos y los elementos naturales. En el capítulo 32 del libro VI de nuestro texto, vemos que en el primer baño de un recién nacido, después de cortarle el cordón umbilical, la partera emplea su aliento en la suplicación que ella hace al agua: “la partera tomaba el agua, echaba sobre ella su resuello, y luego la dababa [sic] a gustar a la criatura” (Sahagún 1: 417 [1995]).²⁶ En la relación entre los humanos y los dioses, el aliento es una poderosa fuerza causal.

6.2 El aliento como fuerza anímica

El aliento como vehículo para transmitir energía creativa existe en muchas culturas. El *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* informa que las

²⁶ Según López Austin y García Quintana, la palabra debería ser “daba” (Sahagún 1: 417* [1995]).

palabras espirar, espíritu, respiración e inspiración comparten la misma raíz latina, “spīrare,” soplar (Corominas 2: 395). El *Diccionario de la lengua española* presenta lo siguiente como segunda definición de espirar: “En la doctrina católica, dicho especialmente del Espíritu Santo: Infundir espíritu, animar, mover” (“espirar,” def. 2). La idea de animar una entidad por el viento o el soplo está presente en varios idiomas. El latín *spiritus/spirare*, el griego *pneuma*, el hebreo *ruach*, y el chino mandarín *qi* 氣 son ejemplos que reflejan la estrecha relación entre el viento o el soplo como la fuerza que anima la vida y le da su espíritu, su alma (Baert 202-203; Espeset 33).

En su investigación sobre el concepto nahua del *tonalli*, López Austin define el *tonalli* en parte como “una fuerza que da al individuo vigor, calor, valor, y que permite el crecimiento. . . . La fuerza está sustancializada en algo que parece ser un aliento” (*Cuerpo* 1: 225). Para los nahuas, al igual que muchas otras culturas, el aliento da vida, anima.

Pasemos ahora a un análisis de cómo aparece la idea del aliento como fuerza anímica en la descripción del baño ritual en el capítulo 37 del *Códice florentino*. En la redacción de Josefina García Quintana, donde “[s]e tuvo cuidado . . . de conservar el estilo del idioma original” (194), la investigadora traduce una oración de la partera durante el baño ritual del niño: “[T]ú fuiste fundido, fuiste barrenado en tu casa, en el lugar de la dualidad, en el lugar de las nueve confluencias” (201). García Quintana añade una nota explicando que, con esta descripción, la partera está comparando al niño con una piedra preciosa (213, *n.25*). López Austin concurre con la traducción de su colega, pero agrega esta observación sobre la polisemia del término fundir:

[U]n significado tiende a crear una imagen poética [de una piedra preciosa]; el otro, a expresar un concepto más profundo. *Pitza* significa “fundir”; pero originalmente es “soplar”, por lo que alude a que se ha insuflado sobre el niño una fuerza vital. . . . Citlalicue, Citlalatónac y los ilhuícac chaneque o “habitantes del cielo” comunicaban al niño su *ihíyotl* (esto es, su aliento) para hacerlo partícipe de una forma de energía vital. (*Cuerpo 1: 228*)

La partera en el mundo nahua del siglo XVI sabía muy bien que el niño necesitaba el soplo de los dioses “habitantes del cielo” para completar su nacimiento. Efectivamente, reitera la siguiente suplicación en varias configuraciones: “Haz venir hacia acá tu saliva; haz venir hacia acá tu aliento. Tú eres la Persona, tú eres Ometechuhtli, tú eres Omecíhuatl” (García Quintana 203). Un momento más tarde, dice: “[T]ú que eres Citlaltónac, tú que eres Citlalicue, dignate en alguna forma darle tu aliento, que para este macehual sea tu aliento” (203). Luego una tercera vez, suplica que “vosotros moradores de los cielos . . . dignáos darle en alguna forma vuestro aliento, que para él sea vuestro aliento, para que viva en la tierra” (205). El aliento de los dioses, que también como viento es uno de los cuatro elementos, vivifica al niño.

Cuando la partera le suplica al agua su ayuda cuando nace el bebé, emplea su propio soplo en un ritual recíproco con el agua: “[L]a partera tomaba el agua, echaba sobre ella su resuello, y luego la dababa [sic] a gustar a la criatura” (Sahagún 1: 416 [1995]). El poder del soplo ritual se empleaba en muchas ceremonias del mundo nahua, incluso en la preeminente ceremonia atadura de los años que iniciaba un nuevo ciclo de 52 años (Maffie 287-288). La importancia de la respiración o el soplo ritual está representada en las ilustraciones de los *tlacuilos* (artistas-escribanos) nahuas de la

época. En imágenes que representan la palabra hablada, los *tlacuilos* dibujaban volutas. En el caso de los cantos, oraciones, poesía, *huehuetlatolli* e instrumentos musicales, ilustraban la transmisión de mensajes del reino humano a los reinos superiores: “Volutes are fitting since these processes [songs, prayers, etc.] transmit energy and communicate between earthly and nonearthly layers of the cosmos via malinalli-shaped paths” (Maffie 324). *Malinalli*, el nombre náhuatl de un matorral perenne conocido como esparto, o enredadera, significa “‘that which has been twisted’, or ‘twisted thing’” (262). El movimiento de enredar o torcer en la edad del Quinto Sol, 4-Movimiento, era *teotl* en acción: “Malinalli-twisting-spinning defines the shape of the vital forces that fuel creation, destruction, revitalization, rebirth, regeneration, and transformation” (317). Las volutas que representan este movimiento enredado o torcido del aliento aparecen en la figura 4 abajo, donde la partera ofrece palabras de bienvenida al niño y oraciones a los dioses pidiendo su aliento para animar al bebé. Aparecen en la figura 5, donde una joven preñada responde ritualmente, en la forma de un *huehuetlatolli*, a los viejos oradores en la celebración de su embarazo.



Figura 4: Códice florentino, Libro VI, f. 175v



Figura 5: Códice florentino, Libro VI, f. 126

Hemos visto como los *huehuetlatolli*, además de servir para establecer y mantener una hegemonía política mexicana y de celebrar la belleza del lenguaje, eran una ofrenda recíproca hacia los dioses, y fungían para mantener el equilibrio en la relación del ser humano con el cosmos. La respiración calculada de estas palabras ritualizadas, así como el soplo ceremonial, ayudaban a ordenar la relación entre los humanos y los dioses. Los *tlacuilos* pintaban volutas en sus imágenes para ilustrar este acto creativo y regulador.

Los *tlacuilos* jugaron un papel significativo en la composición del *Códice florentino*. Sus ilustraciones pueblan espléndidamente las páginas del manuscrito, y, como veremos en el siguiente capítulo, con su antigua tradición ilustrativa, los *tlacuilos* grabaron la vitalidad de su cultura.

Capítulo siete. Los *tlacuilos* y sus ilustraciones

A mediados de la década de 1530, el obispo e inquisidor apostólico Juan de Zumárraga ordenó la destrucción de todo símbolo religioso de los indígenas de la Nueva España (Boone 1; Barbero Richart 349). En los años que siguieron, además de destruir numerosos altares e ídolos, los religiosos arrojaron a la hoguera “códices y documentos donde se hallaba registrada la historia del pueblo mexicano” (Barbero Richart 349). La mayoría de los códices precolombinos desaparecieron, pero han sobrevivido algunos del Posclásico Tardío (Dupey García 149).²⁷

Patrick Johansson escribe que “[e]n tiempos precolombinos la producción, retención y transmisión del saber se articulaban esencialmente sobre dos ejes estructurantes de la cognición: la oralidad y la imagen” (*La imagen* 69). La antigua tradición de la creación de los códices mesoamericanos era el trabajo de los *tlacuilos*. Estos hombres, quienes registraban los eventos y el conocimiento de su cultura, eran hombres de la élite entrenados en los métodos de la escultura y de la pintura: “the painters were *pillis* (nobles), educated for generations in artistic traditions. They constituted organized, active groups that operated the *tlacuilocalli* (painting workshop), and they employed a wide range of pictorial and sculptural techniques” (Magaloni Kerpel 15).

En su *Historia de las historias de la nación mexicana*, Enrique Florescano describe el papel que jugaban las imágenes en el mundo mesoamericano:

²⁷ Algunos de los códices que sobrevivieron son los del llamado *Grupo Borgia*, es decir, los códices *Borgia*, *Cospi*, *Fejérváry-Mayer*, *Laud* y *Vaticano B 3773*. Estos se relacionan con la cultura nahua que prosperó en el centro de México durante el Posclásico Tardío, 1200-1521 d.C. (Dupey García 149-150).

El lenguaje de la imagen fue otro portador [como el rito y la ceremonia] de mensajes perdurables entre los pueblos de Mesoamérica. Desde la fundación de los primeros cacicazgos, los gobernantes produjeron poderosas imágenes . . . para transmitir mensajes al conjunto de la población y crear un sistema unificado de valores y comportamientos sociales. (122-123)

No cabe duda de que los *tlacuilos* y sus imágenes jugaron un papel formativo en la sociedad nahua.

La polémica de si el sistema nahua de registrar en ilustraciones constituye un sistema de escribir continua hasta hoy. Mientras definiciones que limitan la escritura a un registro fonético de la palabra hablada excluyen el sistema nahua, este podría incluirse en otras definiciones más amplias, como “human intercommunication by means of conventional visible marks” (Gelb 12).

A los nahuas mismos, como a otras civilizaciones mesoamericanas, no les cabía duda de que sus manuscritos contenían escritura: “Manuscript painting was simply their way of writing in books and on paper. It was the activity . . . practiced by the scribe/painters, the historians, the day-keepers, and the sages” (Boone 28). Los grabados pintados por los *tlacuilos* estaban cargados de instrucción y de sabiduría, y duraban más allá del tiempo de los eventos que habían registrado. Posteriormente a un acontecimiento, cuando el silencio ya había reemplazado la palabra hablada de los testigos presentes, las imágenes contaban la historia (28). Un lector distanciado en el tiempo o el espacio del individuo que había pintado los dibujos podía descifrar e interpretar el significado de éstos (28). Las ilustraciones eran más permanentes que la oralidad, y eran descifrables: “These two features—permanency and readability—which

are the features of any writing system, mean that the paintings functioned to establish ideas and to document facts. The painted images in the books gave accountability. As records, they were memory that could be inspected by others” (28). En resumen, las imágenes pintadas servían como informes y memoria, y se pueden considerar como escritura.

En la tradición europea, existe una tendencia a hacer de la imagen una mera representación pictórica de la palabra escrita, es decir, un símbolo redundante (Medina x). Las antiguas tradiciones de los *tlacuilos* se reducen a “pictorial elucidations, explanations, or amplifications of the written word in a context in which the text . . . is generally equivalent to the civil or ecclesiastical colonizer’s authority and control” (x). Tal como destaca Elizabeth Boone, “[l]anguage, and in this [the Nahuatl] case it is alphabetically written language, is seen as the fundamental, telling cultural element” (6).

Uno de los objetivos de las antiguas pictografías en el mundo nahua fue “representar mediante una figura el acontecimiento central que se quería fijar en la memoria, el cual era explicado luego oralmente a un auditorio más amplio” (Florescano, *Sahagún* 89). Las imágenes, entonces, servían como ayudas mnemónicas para una narración oral. Vemos en esta descripción de Florescano el mismo concepto elaborado por Johansson, es decir, la oralidad y la imagen. El acto de los frailes de transcribir el texto pintado se podría considerar un acto inherentemente colonial: “It denied the viability of Aztec historiography — their long-held habits of writing and speaking about the past — and replaced it with a history that belonged to the European historiographic tradition” (Boone 6). Al reemplazar la oralidad con la palabra escrita hecha de signos abstractos, se crea una percepción de fijeza y calidad irreplicable de los eventos (Abram

188). La imagen facilita la adaptabilidad de la oralidad porque se presta a interpretaciones matizadas que la palabra escrita no permite. Una vez documentados alfabéticamente, los eventos, incluso los eventos míticos, pierden su condición de cambiar su forma para adaptarse a las situaciones actuales. Como resultado, David Abram explica que pierden su resonancia mítica:

Current happenings are thus robbed of their mythic, storied resonance; when the myths are written down, contemporary events acquire a naked specificity and uniqueness hitherto unknown. . . . The cyclical shape of earthly time gradually fades behind the new awareness of an irreversible and rectilinear progression of itemizable events. And historical, linear time becomes apparent.” (188)

En los casos del latín, del castellano y del náhuatl latinizado, las palabras están escritas alfabética y linealmente de izquierda a derecha. Esto crea, como se dijo arriba, un sentido de fijeza y una calidad irreplicable de los eventos, y compromete así la primacía de la percepción del tiempo basada en los conjuntos entrelazados de ciclos ascendentes que presentamos en el capítulo cinco.

En la nueva realidad colonial, la palabra escrita y la tradición historiográfica de los colonizadores determinaban el significado de la imagen yuxtapuesta. Lo que estaba escrito alfabéticamente, era visto como el evento cultural fundamental, y las imágenes eran meras ilustraciones: “[Images were] pictorial elucidations, explanations, or amplifications of the written word in a context in which the text . . . is generally equivalent to the civil or ecclesiastical colonizer’s authority or control” (Medina x).

A pesar de esta reducción en el alcance de la pictografía, como señala Manuel Barbero Richart, “Sahagún era consciente de la importancia de la imagen para hacer

más comprensible la realidad. Su obra está profusamente ilustrada” (354). Las aproximadamente dos mil páginas de su obra maestra contienen 2,486 magníficas ilustraciones, pintadas a mano en tinta y color (Magaloni Kerpel 3). Estas imágenes comprenden un tercio de la obra completa, los otros dos tercios de la cual son los textos en náhuatl y la traducción castellana. En los *Códices matritenses*, lo que Barbero Richart llama un borrador del *Códice florentino* (352), las imágenes fueron la base de la obra, y precedieron las declaraciones en el náhuatl latinizado de los gramáticos trilingües (354). En el producto final, el *Códice florentino*, “primero se escribieron los textos, dejando espacio para las ilustraciones [que vendrían posteriormente]” (354). Consecuentemente, las ilustraciones del *Códice florentino* ya tienen una influencia europea: “[l]as imágenes contenidas en los *Primeros memoriales* son de influencia indígena, pero en las que 20 años más tarde aparecen en el *Florentino* se observan influencias y estilos diversos” (354).

En las palabras de Florescano, “en la misma obra conviven una historia narrada por los indígenas en lengua náhuatl, la versión de Bernardino de Sahagún escrita en castellano y la historia relatada en imágenes por los *tlacuilos* indígenas con técnicas propias mezcladas con las europeas” (*Sahagún* 90). Su conclusión, que se remite a nuestra discusión del capítulo cuatro, es que el *Códice florentino* es un texto híbrido (90).

El Libro VI del *Códice*, el libro de la retórica que Sahagún tanto alababa, incluye relativamente pocas imágenes, y éstas en matices de gris, negro o blanco (Magaloni Kerpel 8). ¿Por qué habrían los *tlacuilos* del *Códice florentino* elegido abstenerse de

incluir colores en sus ilustraciones del Libro VI, dada la gran importancia de su contenido, los *huehuetlatolli*?

En aquellos primeros años de cambios paradigmáticos después de la conquista, el obispo Zumárraga había encargado la llegada de la primera imprenta a Nueva España (Congress 3). Es razonable concluir que los *tlacuilos*, al corriente de las modas artísticas europeas, buscaban reproducir la apariencia de los grabados impresos: “It is probable that these images were intentionally devoid of color to make them seem as authoritative as those made by artists like Albrecht Dürer” (Magaloni Kerpel 9). Con respecto a la temática de la imagen nahua, Florescano escribe que “los asuntos centrales de los códices prehispánicos eran la creación del cosmos, el origen de los seres humanos, la fundación del reino y la crónica de las hazañas realizadas por los gobernantes” (*Sahagún* 90). La filosofía moral no estaba incluida. Es factible que los *tlacuilos* consideraban que la filosofía moral, introducida por primera vez en su práctica pictórica en el siglo XVI (27), y otros temas relacionados con los *huehuetlatolli*, eran dignos de grabados del más alto nivel (9).

Más allá de ser representaciones o herramientas de enseñanza, tal vez las imágenes de los *tlacuilos* mexicas, incluso las del *Códice florentino*, desempeñaron un papel más amplio y activo que el de únicamente transmitir conocimiento. En un cosmos animado en que todo tiene vida, la imagen también tenía una capacidad mayor que la de meramente ilustrar: “[T]he act of painting images was a means of activating them as subjects” (Magaloni Kerpel 18). Lo que los españoles veían como objetos y artefactos, los amerindios veían como sujetos: “even objects and artifacts, . . . every being to whom a point of view is attributed, would be a subject. . . . [T]he point of view creates

the subject; whatever is activated or 'agented' by the point of view will be a subject” (Viveiros 470, 476). Esto significa que con su subjetividad y agencia, las imágenes mismas tienen la capacidad de contribuir a la creación continua de la cultura.

De manera similar a los *huehuetlatolli*, las pictografías de un *tlacuilo* de calidad constituían una creación bien ordenada, elaborada con la participación deliberada del artista. Las figuras 6 y 7 son retratos de los *tlacuilos* con sus materiales y con sus ayudantes preparando los colores.

Consideremos esta descripción que ofrecen los informantes de Sahagún, citados en *La filosofía náhuatl* de León-Portilla:



Figura 6: Retrato de un tlacuilo y su ayudante. *Códice Florentino*, Libro XI, folio 222.

“El buen pintor: entendido,
Dios en su corazón,
que diviniza con su corazón a las cosas,
dialoga con su propio corazón.” (266)

León-Portilla describe la gran importancia de un buen *tlacuilo* para los nahuas:

Él era quien pintaba los códices y los murales. . . . Era dueño del simbolismo, capaz de ser expresado por la tinta negra y roja. Antes de pintar, debía haber

aprendido a dialogar con su propio corazón. Debía convertirse en un *yoltéotl*, “corazón endiosado”, en el que había entrado todo el simbolismo y la fuerza creadora de la religión náhuatl. Teniendo a Dios en su corazón, trataría entonces de transmitir el simbolismo de la divinidad a las pinturas, los códices y los murales. (265-66).

La creación artística de un buen *tlacuilo* tenía una calidad numinosa, como el trabajo de un buen alfarero: “El alfarero, dialogando con su propio corazón, ‘hace vivir a las cosas’. Su acción da vida a lo que parece más muerto” (266). Estos artistas creaban obras que tenían su propia subjetividad.

Como ya se dijo arriba, las imágenes del Libro VI del *Códice florentino* son pocas; sin embargo, son de una calidad refinada, y para la persona que tiene los ojos para verlas en todas sus funciones, son más complejas y poderosas de lo que a primera vista aparecen. En el capítulo anterior presentamos dos imágenes del Libro VI en el contexto de las palabras bien ordenadas, los *huehuetlatolli* y las oraciones. En el próximo capítulo veremos unas cuantas ilustraciones del Libro VI en el contexto del baño ritual que representan.



Figura 7: El proceso de obtener y preparar *nocheztli*, o grana cochinilla, un rojo carmín obtenido de insectos que crecen en los nopales. *Códice florentino*, Libro XI, folio 217

Capítulo ocho. El parto en el *Códice florentino*

En toda sociedad, el nacimiento de un bebé es un evento liminar, y es considerado como rito de paso tanto para la madre como para el bebé: “Birth is perhaps the most bittersweet experience women can experience in life – an experience filled with both pain and joy. Birth is ritualized by every culture, and it is considered one of the most significant rites of passage in family life” (Selin 33).

En el mundo de los nahuas, el parto era un evento muy peligroso que presidían varias diosas. Cabe recordar aquí que las diosas no son seres individuales, sino diferentes caras o aspectos de *teotl* (Maffie 85). Los nombres de los dioses no funcionaban como sustantivos propios que denotaban seres sobrenaturales: “The various so-called deities are mere momentary ritual constructions” (Maffie 33). Las palabras y oraciones de la partera o la preñada, así como las diosas que los *tlacuilos* pintaban, eran simplemente herramientas para concentrar la energía de los aspectos oportunos de *teotl* (ver figuras 8 y 9).



Figura 8: Chalchiuhtlicue, diosa asociada con los ríos, lagos, corrientes de agua, y el baño ritual. *Códice florentino*, Libro I



Figura 9: Chalchiuhtlicue, diosa asociada con los ríos, lagos, corrientes de agua, y el baño ritual. *Códice florentino*, Libro I, folio 7

Como señala Eva Hunt: “For didactic, artistic, and ritual purposes, . . . these fluid [dynamic, ever-changing] images were carved in stone, painted into frescoes, described in prayer. It is here . . . that the transient images of a sacralized universe became ‘gods,’ with names attached to them, with anthropomorphic attributes, and so on” (56). Cuando una mujer iba a parir, la partera rezaría y pediría ayuda de los aspectos o caras de *teotl* que facilitarían un proceso de parto sin complicaciones.

Cuando la mujer estaba a punto de parir, la partera le mandaba a hacer un baño de vapor, “el horno de baño” que se llamaba un *temazcal* (figura 10) (Sahagún 1: 401 [1995]). La partera, que todos consideraban médica (1: 404), oraba a Yoaltícitl, la diosa que presidía los temazcales y los médicos: “[Ella es] la diosa de las medicinas y médicos, y es madre de todos nosotros, la cual se llama Yoaltícitl, la cual tiene poder y autoridad sobre los temazcales” (1: 403). La partera le daba masajes a la mujer (figura 11), y Yoaltícitl “aderezaba las cosas desconcertadas” (1: 403), es decir, el feto mal posicionado; así le facilitaban un parto menos complicado para la mujer.



Figura 10: Mujer embarazada en un temazcal. *Códice florentino*, Libro VI, folio 139



Figura 11: Partera masajeando el vientre de la preñada. *Códice florentino*, Libro VI, folio 129

Durante e inmediatamente después de un parto, dominaba la energía de la diosa mujer culebra, Cihuacóatl (Dodds Pennock 47), también conocida como Coatlicue (la de la falda de culebras) o Quilaztli, todas ellas manifestaciones de la Diosa Madre o principio femenino (Garibay 1: 115, 2: 402). En la cosmovisión nahua, al principio de la edad del Quinto Sol, Cihuacóatl, junto con Quetzalcóatl, crea a las primeras personas (Read 200). Por ser la “mujer culebra” y “nuestra madre,” Sahagún dice de esta diosa: “En estas dos cosas parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra” (Sahagún 1: 40 [1995]). En el Libro VI de la *Historia universal*, durante el proceso del parto, Sahagún equipara a Cihuacóatl con Eva: “Esta [aquella diosa que se llamaba Cihuacóatl y Quilaztli] es Eva, que es la mujer que primero parió” (1: 409). La correlación con Eva, mientras acerca a las dos religiones, no es del todo justa. Tal como destaca Carmen Aguilera, “[d]uring the day, she [Cihuacóatl] was a beautiful Cihuapilli, companion of the sun; but at night, especially on certain days, she turned into a horrible Tzitzimicíhuatl^[28] that harmed children and men” (102). En el Libro VIII de su *Historia universal*, Sahagún hasta la equipara con el Diablo: “[E]l Diablo, que en figura de mujer andaba y aparecía de día y de noche, y se llamaba Cihuacóatl, comió un niño que estaba en la cuna en el pueblo de Azcaputalco” (2: 498). Cihuacóatl cumple varias funciones en la cosmovisión nahua, y no todas son benignas:

During the act of childbirth, women were understood to have been possessed by the being of the Earth Mother, a powerful divinity possessing a variety of primal

²⁸ Otro nombre para Cihuacóatl, que se relaciona a su función, como diosa-patrona de las tzitzimime (diosas asociadas con las estrellas), de propiciar la lluvia y sostener el cielo (Aguilera 95).

aspects. This great natural deity was best known in her guise as Cihuacoatl (Woman Snake), a potent goddess, whose power was so great that her mere presence was a threatening force. (Dodds Pennock 37)

Caroline Dodds Pennock afirma también que en esos primeros días de vida, el bebé estaba aún bajo el poder de Cihuacóatl, poder que se había transmitido a la madre en el momento de parto (47). Cihuacóatl era madre de todos y la primera mujer que parió, y como tal animaba a la parturienta, pero dado que de noche lastimaba a los niños, los sacaba de la cuna y se los comía, el bebé estaba aún en peligro. La mujer que se moría en el parto se quedaba con el poder y la presencia de Cihuacóatl en su cadáver y los jóvenes guerreros trataban de arrebatar partes de su cuerpo porque eran potentes talismanes militares (37). En resumen, Cihuacóatl tenía un amplio repertorio en el mundo nahua, con energías tanto creativas como destructivas.

Chalchiuhtlicue, o Chalchiuhtlatónac (figuras 8 y 9), “la que tiene su falda de jade,” era la diosa asociada con el agua, con los ríos y lagos, y también era la esposa de Tlaloc, el dios asociado con la lluvia (Sahagún 1: 416 [1995]; Olivier). Dado su asociación con el agua, Chalchiuhtlicue es la madre-patrona del baño ritual (Sahagún 1: 416 [1995]). Después de cortarle el cordón umbilical, la partera lavaba bien al niño, orando todo el tiempo a la diosa Chalchiuhtlicue, pidiéndole su apoyo para lavarlo y limpiarlo bien:

Tened por bien, señora, que sea purificado y limpiado su corazón y su vida, para que viva pacíficamente y aosegadamente en este mundo. Lleve el agua toda la suciedad que en ella está, porque esta criatura se dexa en vuestras manos, que

sois Chalchiuhcíhuatl y Chalchiuhtlicue y Chalchiuhtlatónac, que sois madre y hermana de los dioses. (Sahagún 1: 417 [1995])

El desdoblamiento del nombre en la cita anterior es un ejemplo de que los dioses no eran seres individuales, sino aspectos bisexuales y agonales de *teotl*.

Con la ayuda de Chalchiuhtlicue, Yoaltíctli y Cihuacóatl, la preñada y la partera participaban en la arriesgada labor de traer a un bebé a este lado del umbral y a la edad del Quinto Sol.

Incluso con la ayuda de las diosas, no faltaban mujeres ni niños que se morían en el proceso. El parto era, de hecho, tan peligroso que lo designaron con el apelativo de su fuerza agonista: “Llegada la hora del parto, que se llama ‘hora de muerte’, cuando ya quería parir la preñada, . . . aparejaban una cámara o sala donde había de parir y de padecer aflicción y tormento” (Sahagún 1: 413 [1995]). El parto se consideraba como el análogo femenino de las batallas de guerra en que participaban los hombres: “[H]abéis peleado varonilmente con la rodela y con la espada. Agora ya habéis echado aparte con la ayuda de nuestro señor la pelea mortal del parto” (1: 429). A las mujeres que se morían en el parto, los nahuas “las canonizaban por diosas y . . . tomaban reliquias de su cuerpo” (1: 409), como vimos anteriormente. Estas mujeres valientes recibían atenciones y ritos especiales en su honor, (1: 409-412), y eran glorificadas por su valentía y su victoria. La partera le decía a la mujer embarazada fallecida: “habéis ganado con vuestra muerte la vida eterna, gozosa y deleitosa con las diosas que se llaman cihuapiltin, diosas celestiales” (1: 412). Dodds Pennock resume la muerte de una mujer en el parto así: “Other women lost their battle [with childbirth],

and passed to the afterlife to become the celestial *cihuateteo* [²⁹] goddesses, who lived forever in the Sun's realm" (45).

Existían también situaciones en que los fetos que se morían antes del parto. En estos casos, era la triste tarea de la partera penetrar una mano en el útero de la mujer, cortar el cuerpo de la criatura con una navaja de piedra, y sacarlo del útero a pedazos (Sahagún 1: 409 [1995]). La cosmovisión de los nahuas incluía el lugar del árbol nodriza, *chichihuacuauhco*, donde "los niños que morían sin haber alcanzado el uso de la razón" (León-Portilla, *La Filosofía* 207) se alimentaban de las ramas que goteaban leche. En los *Primeros memoriales* de Sahagún, Thelma Sullivan traduce del náhuatl la descripción del *chichihuacuauhco*: "And he who died when he was a rather young child, and indeed still a babe in the cradle, it was said, . . . went to *Xochatlalpan* ['Place of the Abundance of the Water of Flowers.'] It was said that a tree of udders [the *chichihuacuauhco*] stood there [at which] the babies suckled" (178). No está claro en el códice si los fetos muertos estaban destinados o no a este lugar tan sabroso.

Para reiterar, el nacimiento de un ser humano es un acontecimiento arriesgado tanto para la madre como para el neonato. Considerando la precariedad del parto y de los primeros días de vida del bebé, muchas culturas participan en una secuencia de ritos para éste que abarcan su separación de la madre y su transición e incorporación a la sociedad (Gennep 50). En su ya clásico *The Rites of Passage*, Arnold van Gennep describe el principal rito de separación: "[T]he child must first be separated from his previous environment, which may simply be his mother. . . . The principal separation is expressed in the cutting of the umbilical cord (with a knife of wood or stone, etc.)" (50).

²⁹ Las *cihuapipiltin* fueron conocidas también como *cihuateteo*; eran diosas y acompañaban al Sol desde su cenit hasta el lugar de las mujeres, *cihuatlampa*, en el poniente (Maffie 387).

El *Códice florentino* nos ofrece una descripción del rito asociado con el cordón umbilical. Después de ofrecerle palabras de bienvenida, de amor y de ternura al bebé, la partera le cortaba el cordón umbilical (Sahagún 1: 413-414 [1995]). Enterraba la placenta en un rincón de la casa en un acto ritual que sigue siendo común en muchas culturas hasta hoy día (1: 414; Young 473). Después de cortarle “el ombligo de la criatura guardábanle y poníanlo a secar, y llevábanlo a enterrar al lugar donde peleaba, si era varón” (Sahagún 1: 414 [1995]). Si era varón, la partera le explicaba al niño que había nacido para ser soldado: “Solamente es tu posada esta casa. Tu propia tierra otra es; en otra parte estás prometido, que es el campo donde se hacen las guerras, donde se traban las batallas. . . . Tu oficio es dar a beber al Sol con sangre de tus enemigos, y dar de comer a la Tierra . . . con los cuerpos de tus enemigos” (1: 415). Seguía hablando la partera, diciendo: “Y esto que te corto de tu cuerpo y de medio de tu barriga es cosa suya, es cosa debida a Tlaltecuhltli, que es la Tierra, y el Sol” (Sahagún 1: 415 [1995]). Si era hembra, el cordón umbilical se enterraba junto al hogar para señalarle a la niña que habría de vivir en casa y cumplir con los deberes femeninos de cocinar, hacer la bebida, hilar y tejer (1: 416). La partera le decía a la niña: “Habéis de ser la ceniza con que se cubre el fuego en el hogar. Habéis de ser las trébedes donde se pone la olla. En este lugar os entierra nuestro señor” (1: 416). El destino de la niña, que nació “porque la envió nuestra madre y nuestro padre, el gran señor y la gran señora a este mundo para que padezca fatigas y trabajos” (1: 436), estaba claro desde su nacimiento.

En ambos rituales arriba, el del varón y el de la hembra, se encuentra el principio nahua de la unidad de las fuerzas agonales; apenas nace el bebé, la partera pronuncia

la expectativa de su muerte. Habla del cordón umbilical como cosa debida a la Tierra y al Sol, como una deuda que hay que pagar. Habla de dar de beber al Sol para nutrir la continuación de la vida. Vemos aquí que las palabras ritualizadas de la partera crean una ceremonia integrada dentro de la cosmovisión nahua.

Como evidencian las páginas de este capítulo, el papel que jugaba la partera en todas las etapas de la separación, transición e incorporación del neonato en su comunidad era fundamental: “She [the midwife] was responsible not only for the safe delivery of the mother, but also for ensuring the child’s secure passage through the perilous period of transience immediately after his or her birth, until delivery into the hands of the community as a fully social being at his naming ceremony” (Dodds Pennock 42).

El etnógrafo van Gennep identifica dos ritos de incorporación del neonato, que son el baño ritual, y el nombramiento del bebé (54). Mircea Eliade concurre con van Gennep, diciendo que el bautismo cristiano es esencialmente un rito iniciativo: “Obviously, Christian baptism was from the first equivalent to an initiation. Baptism introduced the convert to a new religious community and made him worthy of eternal life” (116).

En el *Códice florentino*, aparecen los dos ritos de incorporación del neonato mencionados arriba, es decir, el nombramiento del bebé, y el baño ritual que en la columna española del código se llama el “bautismo de la criatura” (Sahagún 1: 432 [1995]) o el “bautismo de las niñas” (1: 435). Los capítulos 36, 37 y 38 del Libro VI del *Códice florentino* están dedicados a describir estos dos ritos que tienen lugar unos días después del nacimiento, y es a estos capítulos que ahora pasaremos.

Capítulo nueve. El baño ritual en el *Códice florentino*

El libro VI del *Códice florentino* contiene tres capítulos que describen la planificación y la realización del baño ritual de un recién nacido. La meta del siguiente análisis es demostrar que, a pesar de su objetivo de representar el baño ritual de los neonatos nahuas tal como era, Sahagún produjo una traducción liberal que, por medio de omisiones y otras estrategias retóricas, cristianizó la descripción de una ceremonia mesoamericana.

En el capítulo cuatro de esta tesis vimos la metodología, los motivos y el estilo de traducción de Sahagún. A pesar del complejo conjunto de condiciones que se presentaron en la producción de su *Historia universal*, el *Códice florentino*, el capítulo cuatro de esta tesis establece que el objetivo del fraile era representar la cultura nahua auténticamente.

El historiador de las religiones Eliade nos ayuda a entender que, para un misionero de la fe católica, el desafío de semejante objetivo era formidable. En una discusión sobre la cristianización en el siglo IV de las tradiciones religiosas y culturales del mundo antiguo, el autor resume de la siguiente manera la apropiación cristiana de la filosofía griega, las instituciones jurídicas romanas y el patrimonio de dioses y héroes:

This wholesale assimilation was due to the very dialectics of Christianity. As a universalistic religion, Christianity was obliged to homologize and find a common denominator for all the religious and cultural 'provincialisms' of the known world.

This grandiose unification could be accomplished only by translating into Christian terms all the forms, figures and values that were to be homologized. (121)

Para un misionero franciscano, milenarista y renacentista, la religión católica, como el nombre mismo indica,³⁰ seguía siendo universalista. Hemos visto que Sahagún se inspiró en las obras de Plinio y de Bartholomaeus Angelicus en la compilación de su *Historia universal*. El Libro I de la *Historia universal* equipara a los dioses de los mexicas con los de los romanos (1: 38, 40, 42, 43, 47), y en nuestro capítulo anterior destacamos cómo el fraile compara *Cihuacóatl* con Eva. Comparar el panteón mexica con el panteón grecolatino de dioses y diosas fue una estrategia con que Sahagún intentaba realzar la cultura nahua a los ojos de sus lectores europeos para ponerla en plano de igualdad con la cultura europea (Sahagún 1: 33-34 [1995]). El fraile admiraba muchos aspectos de la cultura de los mexicas, después de todo. Sin embargo, esta propensión a universalizar resulta en la disminución de lo particular y relativo de la cultura indígena. La traducción castellana que Sahagún preparó de la descripción del baño ritual de un neonato nahua ilustra esta propensión en una variedad de formas, algunas obvias, otras sutiles.

9.1 El bautismo católico

Para mejor entender cómo Sahagún cristianizó la ceremonia nahua, nos corresponde entender un bautismo cristiano. ¿Qué comprendía administrar este sacramento a un niño en España en el siglo XVI? Según Motolinía, había una discrepancia de ideas y de prácticas entre los clérigos y frailes de las varias órdenes

³⁰ católico: “1. adj. universal (ll que comprende o es común a todos). La Iglesia romana se aplicó a sí misma este calificativo” (“católico,” def.1).

que llegaron a la colonia (229). Asimismo, el fraile documenta que, con tan pocos sacerdotes y tantos indígenas para bautizar, no podían siempre aplicar toda la pompa y las ceremonias acostumbradas. Estas ceremonias, según el franciscano, incluían “dar a todos [los que bautizaban] saliva, flato, y candela [encendida], y hacer sobre cada uno todas las ceremonias y meterlos en la iglesia” (231). Motolinía también identifica prácticas como la ceremonia de la cruz, el exorcismo, el uso de la sal, del agua bendita, y del óleo y crisma (231, 234).

En la segunda mitad del siglo XVI, Giulio Antonio Santorio, Cardinal de San Severina, compiló el *Rituale Romanorum*, un manual de escritos litúrgicos que se convirtieron en la base del *Rituale Romanum* en uso hoy en la Iglesia católica (Berton 1503; *Canons, Apostolic*). Según este *Rituale Romanum*, el bautismo de un niño es un ritual que tiene lugar dentro de la iglesia, y también dentro del bautisterio. Recibiendo la congregación en la puerta de la iglesia, el sacerdote pregunta por el nombre del niño, y le pregunta qué le pide a la Iglesia de Dios. Los padrinos, quienes responden todas las preguntas en el nombre del niño, pronuncian su nombre y responden que está buscando la fe y la vida eterna. El sacerdote realiza tres exsufaciones en la cara, recordando el Espíritu o aliento de Dios, y diciendo: “Depart from him (her), unclean spirit, and give place to the Holy Spirit, the Advocate” (*Canons, Rite*). Luego el sacerdote traza la señal de la cruz en la frente y en el pecho del niño, diciendo: “Receive the sign of the cross on your brow and on your heart. Put your whole trust in the heavenly teachings. And lead a life that will truly fit you to be a dwelling place for God” (*Canons, Rite*). Orando, coloca una mano sobre la cabeza del niño. Realiza un exorcismo, diciendo: “I cast you out, unclean spirit, in the name of the Father, and of the

Son, and of the Holy Spirit. Depart and stay far away from this servant . . . of God” (Canons, *Rite*).

El siguiente ritual en el bautismo es la bendición de la sal. Después de esta bendición, con sus dedos el padre le pone un pellizco en la boca del niño, diciendo: “Take this salt in sign of wisdom. May it be for you likewise a token that foreshadows everlasting life” (Canons, *Rite*). Orando, realiza otro exorcismo usando la señal de la cruz y colocando la mano sobre la cabeza del niño. El sacerdote y los participantes rezan juntos y entran en la iglesia, dirigiéndose hacia el bautisterio. En la entrada al bautisterio, la congregación recita el *Credo de los Apóstoles* y el *Padre Nuestro*, y el sacerdote realiza un tercer exorcismo (Canons, *Rite*). Moja el pulgar con su saliva y se le toca las orejas y las narices al niño, rezando que las facultades internas del niño se afilen para percibir la presencia de Dios. Pregunta tres veces si el niño renuncia a Satanás, y los padrinos responden que sí. El sacerdote unge al niño, trazando una cruz en el pecho y en la espalda con el óleo de los catecúmenos, y todos entran al bautisterio. Preguntando tres veces si el niño cree en la Trinidad (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo), el sacerdote procede a bautizar al niño: vierte agua tres veces sobre la cabeza del niño, diciendo: “I baptize you in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit” (Canons, *Rite*). Luego en forma de cruz unge al niño en la coronilla con el crisma sagrado (aceite consagrado,) y se le pone una vestimenta blanca al niño como signo exterior del manto cristiano. El sacerdote le presenta al niño (a los padrinos) con una vela encendida, símbolo de la iluminación venida de Cristo, diciendo: “Take this burning candle as a reminder to keep your baptismal innocence” (Canons,

Rite), y el sacramento se concluye con las palabras “[g]o in peace, . . . and may the Lord be with you” (*Canons, Rite*).

Así como en la época de Motolinía había variaciones en la realización del ritual, hoy también las hay. No obstante, en esta pequeña descripción se puede observar la aplicación de la saliva, el flato (exsuflación,) y la candela, así como la ceremonia de la cruz, el exorcismo, el uso de la sal, del agua bendita, y del óleo y crisma, todos elementos a que se refiere Motolinía en el siglo XVI. Además, se puede reconocer la importancia del número tres en este ritual.

9.2 El significado del baño ritual

Bien habría sabido Sahagún que la ceremonia que describieron sus informantes acolhuas y mexicas no era un bautismo, dado que el significado del sacramento del bautismo es específicamente cristiano:

The overall meaning of baptism results from a sequence of well-defined ritual stages culminating with the official admission of an individual to the church community. From the exorcism by the priest, the anointing of the candidate, the blessing of the water, the participation of parents and godparents to the actual baptism, each ritual step carries its own meaning. (Pardo 25-26)

Los indígenas no eran cristianos, y no tenían sacerdotes cristianos entre ellos. ¿Cómo podrían realizar un bautizo y admitir a alguien en la comunidad de la iglesia? No obstante, Sahagún elige utilizar diferentes derivaciones de la palabra “bautismo” a lo largo su traducción: “Al tiempo del baptizar la criatura, luego aparejaban las cosas necesarias para el bateo” (Sahagún 1: 432 [1995]). Una vez listos, “llamaban a la

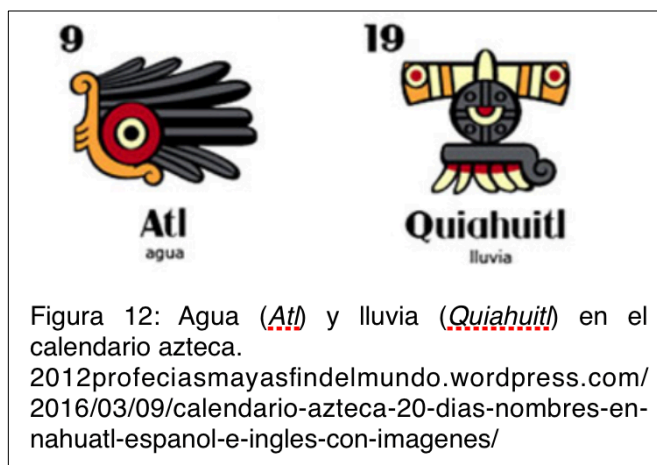
partera, que era la que bautizaba a la criatura” (1: 433). Los capítulos 37 y 38 incluso contienen las palabras “bautismo” y “bautizar” en sus títulos (1: 432, 1: 435).

En la traducción paleográfica de García Quintana, los títulos de los capítulos incluyen las frases “cómo se había de bañar a la criatura” (201), y “cómo se bañaba a las niñas” (207). Describiendo el baño ritual, la traductora escribe que, al igual que para los niños, para una niña “[t]ambién en medio del patio, también en un lebrillo nuevo la bañaban” (207). Con una redacción ligeramente diferente, Sahagún nos dice que “también en el medio del patio los [sic] bautizan en un librilla³¹ nuevo” (1: 435). Mientras Sahagún emplea veintidós derivaciones de la palabra “bautizar” en los tres capítulos en cuestión, ninguna derivación de “bautizar” aparece en la traducción de García Quintana. El uso frecuente de estas palabras en la obra de Sahagún contribuye a la creación de una imagen familiar en la mente del lector europeo y cristiano.

El agua juega un papel central tanto en el baño ritual como en el bautismo. El agua fue de suma importancia en la cosmovisión nahua. El agua limpiaba, purificaba y permitía un renacimiento (Dodds Pennock 47). Como fuerza primordial, el agua (*Atl-* figura 12) era uno de los signos de la cuenta de días de las trecenas³² del *tonalpohualli* (calendario ritual); la lluvia (*Quiahiutl-* figura 12), dominio del dios Tlaloc, era otro signo acuoso del *tonalpohualli* (Maffie 425-426).

³¹ Esta autora supone que la palabra “librilla” fue un error y debería leerse “lebrillo,” por el contexto. La palabra náhuatl “*caxtica*,” que aparece en el texto náhuatl adyacente a esta traducción al castellano en el *Códice florentino* (Libro VI, folio 174), también aparece traducida a la palabra inglesa “bowl” en la paleografía de los *Primeros memoriales* de Sahagún (Wood).

³² En el *tonalpohualli*, los veinte signos de día, o tonalli, se combinan en conjuntos de trece días numerados que se llaman trecenas (Maffie 425-426).



En el mundo nahua, ciertos elementos y objetos eran manifestaciones por excelencia de la fuerza absoluta, *teotl*: “[T]eotl presents itself most dramatically — and is accordingly sensed most vibrantly by humans — in the vivifying potency of water, sexual activity, blood, heat, sunlight, jade, the singing of birds, and the iridescent blue-green plumage of the quetzal bird” (Maffie 22). Los términos de cariño que aparecen con tanta frecuencia en la *Historia universal* reflejan la veneración que los nahuas tenían por la potencia vivificante del jade y del plumaje iridiscente del quetzal. Por ejemplo, cuando nacía un primogénito, los principales y mercaderes del pueblo ofrecían la enhorabuena, diciéndole entre muchas otras cosas al niño: “Por ventura tamañito como estáis os haréis pedazos como piedra preciosa o os quebraréis como plumaxe rico. ¡Oh, señor muy valeroso, piedra preciosa y pluma rica!” (Sahagún 1: 422 [1995]). Como se puede ver en la lista citada por Maffie, el agua es una de estas fuerzas cósmicas elementales con una potencia vivificante. Según Eliade, pasar a través del fuego o del agua son las pruebas clásicas de iniciación, y muchas culturas emplean el agua en sus variados ritos de iniciación (71-72, 85, 88, 109). El baño ritual, con el agua empleada como agente ceremonial, era totalmente consistente con la cosmovisión nahua.

9.3 La visita del *tonalpouhqui* El día que se seleccionaba para realizar el baño ritual era asunto del *tonalpouhqui*. El capítulo 36 del Libro VI explica el proceso de predecir el destino del recién nacido y calcular un día propicio para su baño ritual. Después de haber nacido el bebé, los padres llamaban al *tonalpouhqui*, que Sahagún describe como el que “sabe conocer la fortuna de los que nacen” (1: 431); García Quintana se refiere “a los lectores de los destinos, a los sabios” (197). El *tonalpouhqui* preguntaba por la hora exacta en que había nacido el niño (figura 13), si era antes o después de la media noche, para determinar el signo del día que le correspondía (Sahagún 1: 431 [1995]). Si el bebé había nacido exactamente a medianoche, le atribuían los signos del día anterior y del día que amanecía (1: 431). Con esta información, “luego el adivino revolvía los libros; buscaba el signo en que había nacido” (1: 431). La traducción de García Quintana describe la consulta con el *tonalpouhqui* así: “Luego veía, desplegab su color negro, su color rojo” (197). Según la traductora, “*In tllili in tlapalli*, el color negro y el color rojo, significa escritura, sabiduría. En este caso, el libro de los destinos” (212).



Figura 13: El *tonalpouhqui* consultando sus libros. *Códice florentino*, Libro VI, folio 169.

Como señala Maffie, en la cultura nahua, ordenar es una actividad importante que produce resultados deseables: “Things become more pure by becoming better arranged or ordered” (99). La vida se expresaba en términos de ordenación, generación y organización, y la muerte en términos de desorden, degeneración y desorganización (154-155). En el contexto de un sabio que consulta las hojas de la escritura y la sabiduría, los verbos “desplegar” y “revolver” reflejan esta actividad de ordenar que fomenta la vida.

En el mundo animista de los nahuas, la ceremonia y el ritual nutrían la vida como actos de reciprocidad. El libro del lector de los destinos, llamado *tonalamatl*, no era simplemente una especie de libro de consulta inerte: “The soothsayer’s role was fundamental to divination — the tonalamatl was not a horoscope with a pre-determined formula, but part of a ritual which required the active participation of both a mediator and a supplicant” (Dodds Pennock 49). La interacción entre el *tonalpouhqui*, los padres del neonato y el *tonalamatl* era un acto creativo en sí.

El *tonalpouhqui* consultaba los libros para ver cuál era el signo en que había nacido el niño (Sahagún 1: 432 [1995]). Miraba el conjunto de trece días, o casas, o la carga;³³ miraba las otras doce casas contiguas a ese signo (1: 432). Convocaba a los padres, a los viejos y a las viejas, y si era buen signo, les decía: “El [sic] buen signo nació vuestro hijo. Será señor, o será senador, o será rico, o será valiente hombre, será belicoso, será en la guerra valiente y esforzado, . . . será matador y vencedor” (1: 432). Aquí vemos de nuevo la aspiración de la comunidad de que el recién nacido fuera guerrero si era varón. De hecho, Sahagún opta por omitir la frase que sigue en náhuatl,

³³ García Quintana utiliza la palabra “carga” para la trecena: “Quizá no era buen signo, pero quizá era buena su carga; entonces se decía que ella [la carga] lo corregía” (199).

frase que García Quintana traduce así: “[H]ará beber, ofrecerá manjares al Sol, al Señor de la tierra” (199).³⁴ El Quinto Sol había nacido con los sacrificios de los dioses, y el Sol les permitía vivir. Su obligación al Sol era de alimentarlo con sangre. La frase traducida por García Quintana y omitida por Sahagún reafirma el principio fundamental mesoamericano de reciprocidad.

Si el niño no nació en buen signo, otra casa en la trecena podría corregirlo, pero algunas veces no había nada que hacer. Siempre que era buen signo o que se podía corregir, el *tonalpouhqui* les decía: “De aquí a cuatro días se bautizará” (Sahagún 1: 432 [1995]). Como ya hemos visto, derivaciones de “bautizar” no aparecen en la traducción de García Quintana; sin embargo, en su traducción, el número cuatro, tan importante en la cultura mexicana, es consistente con la de Sahagún: “Dentro de cuatro días a partir de hoy se bañará” (199). Cuando la mala suerte del signo de día se extendía a toda la trecena, el sabio les hablaba a los padres de la vida difícil al que estaba destinado el niño o la niña (Sahagún 1: 432 [1995]). La tabla que sigue compara las palabras del *tonalpouhqui* en las traducciones de Sahagún y de García Quintana, frase por frase:

Tabla 1: Adivinaciones

<u>Sahagún</u> (1: 432)	<u>García Quintana</u> (199)
1a “. . . Lo que acontecerá a esta criatura es que será vicioso y carnal y ladrón . . .”	1b “. . . He aquí lo que le sucederá: el polvo, la basura serán su dávida; será ladron . . .”

³⁴ Concluimos que García Quintana no añadió, sino que Sahagún omitió esta frase, porque la frase aparece también en Anderson & Dibble: “[H]e will provide drink, he will provide offerings to the sun, to Tlalteculli [the earth]” (Sahagún VII: 198 [1970]).

Tabla 1: Adivinaciones

2a “. . . Su fortuna es deventurada . . .”	2b “. . . La miseria será su recompensa, su don . . .”
3a “. . . Todos sus trabajos y sus ganancias se volverán en humo por mucho que trabaje y atesore . . .”	3b “. . . En vano andará cortándose el pelo sobre la tierra; a pesar de ello, tornará en nada todo lo que captive . . .”

En la frase 1b arriba, García Quintana escribe que “el polvo, la basura serán su dávida.” La traductora aclara la frase en una apostilla: “*In teuhtli in tlazollí*, metáfora para nombrar el pecado, la vida licenciosa” (212). Vemos en la frase 1a que Sahagún emplea las palabras “vicioso y carnal” (Sahagún 1: 432 [1995]).

En su obra *The Slippery Earth*, Burkhart examina el concepto del pecado relacionado con la carnalidad. La moralidad de los nahuas exigía moderación en las pasiones y condenaba la vida licenciosa:

Control of one’s passions and appetites, the attainment of moral merit through self-deprivation — these were goals of the moral Nahua as well as the moral Christian. Motivations differed: the Nahua desired to maintain bodily equilibrium, avoid pollution, and obtain divine favor; the Christian aimed to overcome temptation, avoid evil, and atone for sins. (*Slippery* 130)

Para los nahuas, el control de la sexualidad importaba, pero era el exceso que contaminaba. El acto en sí no era inmoral; la partera aconsejaba a la mujer

embarazada de tener relaciones sexuales, y de que “tuviese cuenta con su marido, templadamente; porque si del todo se abstuviese del acto carnal, la criatura saldría enferma y de pocas fuerzas, cuando naciese” (Sahagún 1: 406 [1995]). Vemos aquí que el “acto carnal” se recomendaba en moderación hasta cuando no se trataba de procrear. La abstinencia solo se requería cerca del tiempo de parir; la contaminación venía del exceso:

[P]orque si no lo hiciese así [abstener al final] la criatura saldría sucia, cubierta de una viscosidad blanca, como si fuera bañada con *atulli* blanco, y en aquello parecía que nunca dexaron el acto carnal en todo el tiempo que estaba preñada. Y esto es cosa vergonzosa a la mujer preñada. Y esta misma viscosidad dan [sic] mucha pena y dolor a la mujer cuando pare. Tiene mal parto, . . . porque aquella viscosidad es pegajosa y no dexa salir la criatura libremente. Y esto porque recibió la simiente del varón cuando no convenía. (1: 406)

El exceso era una cosa vergonzosa, pero las consecuencias no eran trascendentales, sino que prácticas: decían que causaba demasiada fricción en el parto. La idea nahua de la moderación entraba en conflicto con el ideal cristiano de la abstinencia. Burkhart explica:

Aguirre Beltrán (1963: 169) considers Christian sexual mores to be the component of European culture to which the Indians showed the most resistance. The friars' dialogue with the Nahuas on this subject throws into high relief the differences between the two moral systems and shows how fervently the friars pursued their goal of obliterating sensuality. (*Slippery* 150)

Al elegir la palabra “carnal” en un contexto asociado con el vicio, Sahagún alude al ideal cristiano de vencer la tentación del sexo para evitar el pecado. Aunque había paralelos entre la moralidad nahua y la cristiana, hasta la élite y los más educados de los mexicas no se abstenían del “acto carnal.” Como vimos en el capítulo dos, una razón principal por la cual los frailes no ordenaban a los indígenas como sacerdotes era que estos no podían sostener el requisito de abstenerse de las relaciones sexuales.

Pasando a la frase 3a, vemos que la traducción de Sahagún insinúa que hacer trabajos y atesorar ganancias son virtudes para un buen nahua, y que la persona que nació en mal día no podrá realizar estas virtudes. Si bien atesorar ganancias no es una virtud según la Orden de los Frailes Menores, los franciscanos, la frase es un tropo que los españoles de la época habrían fácilmente entendido. La traducción 3b de García Quintana, “[e]n vano andará cortándose el pelo sobre la tierra,” es más enigmática, y la traductora lo aclara en una apostilla: “Se refiere a la costumbre de los guerreros de cortarse la cabellera de diferentes maneras, según el grado al que ascendían en la jerarquía militar por sus hazañas en los combates y por el número de cautivos que hacían” (212). La figura retórica de cortarse el pelo significa que sus méritos militares serán en vano, y que perderá a sus cautivos. Aunque críptica para el lector europeo, parece ser un tropo más congruente con la cultura mexicana.

Si el cuarto día después del nacimiento no era para nada favorable, el *tonalpouhqui* buscaba una fecha buena en su trecena: “Echa adelante el bautismo en algún día que sea favorable, uno de los doce que se cuentan con el primero carácter [signo de día]” (Sahagún 1: 432 [1995]). En las palabras de la traducción de García



Figura 14: El baño ritual y el nombramiento de un niño. *Codex Mendoza*, folio 57r (Berdan & Anawalt).

Las 4 flores encima de la cuna representan los 4 días de espera antes de bañar el neonato. Los instrumentos de un varoncito se ven encima del lebrillo; los de la niñita se ven debajo. Los 3 muchachos al lado derecho son los jóvenes del barrio que participan en el nombramiento del neonato (Dodds Pennock 49).

Quintana, “no solamente se bañaba [a la criatura] al cuarto [día]” (199). Luego, la familia recompensaba al lector de los destinos generosamente con gallinas y comida, “algo para su sustento” (201). Esta última frase, que refleja el principio nahua de alimentar para sustentar, está ausente en la traducción de Sahagún.

9.4 El baño ritual

Consideremos ahora el baño ritual, que se describe en el capítulo 37 del Libro VI del *Códice florentino*. Al llegar el día del baño ritual de un varoncito, “aparejaban las cosas necesarias para el bateo” (Sahagún 1: 432 [1995]). Estas cosas incluían una rodelita con un arquito y sus saetitas, y modelos de estos instrumentitos hechos en

masa de bledos (1: 432). Las saetas eran cuatro: una “del oriente, y otra del puniente, y otra del mediodía, y otra del norte” (1: 432). Esta traducción liberal de Sahagún facilita enormemente la comprensión para un lector que desconoce la cultura nahua; García Quintana traduce lo de las cuatro direcciones manteniendo las metáforas nahuas: “Dizque una pertenecía al lugar del rojo; dizque otra pertenecía al lugar de las mujeres; dizque otra pertenecía al lugar de las espinas; dizque otra pertenecía al lugar de los muertos” (201).³⁵ En sus apostillas para estas metáforas, García Quintana describe el oriente como la región de la fertilidad y el nacimiento del Sol, el poniente como la dirección hacia la cual las mujeres muertas en el parto acompañaban el Sol, el sur como el lugar de la actividad y la vida, y el norte como el lugar de la muerte (212). Sahagún mantuvo en su traducción la importante relación entre las cuatro saetitas y las cuatro direcciones cardinales; sin embargo, omitió las metáforas que impregnan esas direcciones con su significado mesoamericano.

Junto con las herramientas simbólicas de guerra que le hacían, incluían una mantita y un pequeño mastate, la prenda de vestir del hombre nahua. Preparaban comida — potaje, frijoles y maíz tostado. Los pobres no le preparaban todo esto, pero nunca faltaba la rodelita, el arco y las saetas (Sahagún 1: 432 [1995]). La insistencia en incluir estas herramientitas resalta la importancia que la comunidad daba al destino guerrero del recién nacido. Los padres anhelaban que su propio hijo fuera soldado y que alimentara al Sol con la sangre de sus enemigos y la propia.

³⁵ El texto náhuatl incluye derivaciones de *cihuatl* (mujer), *mictlan* (tierra de los muertos) y *huitzli* (espinas); por consiguiente esta autora concluye que la traducción de García Quintana es más fiel al náhuatl (Sahagún *Florentine*, Libro VI, folio 171; Lockhart *Nahuatl* 215, 225, 219).

Si “la que se bautizaba” (Sahagún 1: 433 [1995]) era hembra, el proceso de preparación, naturalmente, incluía los artículos femeninos: un husito y una pequeña rueca, una lanzadera, todo para tejer e hilar, y su huipilito, la prenda de vestir de la mujer nahua (1: 433). La figura 14, imagen del *Codex Mendoza*, incluye muchos de los detalles que aparecen en el *Códice florentino*.

Una vez que todo estaba listo, en la madrugada, “se juntaban todos los parientes y parientas del niño, viejos y viejas. Luego llamaban a la partera, que era la que bautizaba a la criatura que había parturado” (Sahagún 1: 433 [1995]). La traducción de García Quintana de este pasaje emplea dos palabras, “artista” y “médica,” que no aparecen en la traducción de Sahagún: “Luego llamaban a la artista que con sus manos había hecho que naciera [el niño], la médica” (García Quintana 201). La palabra femenina “médica” no se encuentra en el diccionario de Covarrubias del siglo XVII. Para el sustantivo “medico [sic],” el diccionario ofrece dos otras posibilidades: “Por otro nombre Físico: y también se ha alçado con el nombre de Doctor” (Covarrubias 1111). Traduciendo esta frase en el siglo XX, García Quintana utiliza quince veces la palabra “médica” en los tres capítulos en cuestión. Las palabras “*ticitl*” e “*inticitl*” aparecen en los folios del *Códice florentino* en cada sitio en que García Quintana escoge la palabra “médica” (Florentine, Libro VI, folios 171, 173, 174, 175, 180). La palabra “*ticitl*,” según James Lockhart, significa “healer, physician” (*Nahuatl* 235). Una “médica” no era un concepto para los españoles de la época de Sahagún, y este opta por las palabras “partera” o “sacerdotisa” para describir a la lideresa ceremonial. Es pertinente señalar, sin embargo, que la palabra “sacerdotisa” tampoco aparece bajo “sacerdote” en el diccionario Covarrubias (1261); asimismo, en el capítulo XXVII del

Libro 6, el franciscano sí emplea la palabra “médica,” aun si es en las palabras de la partera misma: “[Y] aunque soy partera, soy médica, ¿por ventura, por mi saber o por mi experiencia podré amedicinar [sic] y partear [sic] a esta piedra preciosa y a esta pluma rica?” (Sahagún 1: 404 [1995]). También es notable que en la España del siglo XVI, la partera era considerada como parte de la profesión médica: “Throughout the early modern period midwives formed one of the most prominent of female occupational groups in Spain. It was the only branch of the medical professions which allowed women total hegemony until the eighteenth century” (Ortiz 95).

En la ceremonia nahua, después del amanecer, al salir el sol, colocaban todo lo necesario en medio del patio, la partera demandaba un lebrillo nuevo lleno de agua, y comenzaban las ceremonias (Sahagún 1: 433 [1995]). Con el niño en sus brazos, la partera se ponía con la cara hacia el occidente, y comenzaba sus oraciones (1: 433).

Estas oraciones y acciones ceremoniales de la partera son donde más se nota la cristianización de la descripción del baño ritual. El siguiente pasaje, aunque algo largo, está repleto de ejemplos de cómo la traducción de Sahagún refleja esa cristianización:

[La partera habla:] ‘Has llegado a este mundo. Hate enviado tu madre, tu padre, el gran señor y la gran señora. Fueste criado y engendrado en tu casa, que es el lugar de los dioses supremos, del gran señor y de la gran señora. . . . Hízote merced nuestro hijo Quetzalcóatl, que está en todo lugar. Y agora juntate con tu madre la diosa del agua, que se llama Chalchihuitlicue y Chalchiuhtlatónac.’

Dicho esto, luego [la partera] le daba a gustar el agua [al niño], llegándole los dedos mujados a la boca, y decía desta manera: ‘Toma. Recibe. Ves aquí con qué has de vivir sobre la tierra para que crezcas y reverdezcas.’ . . . Después desto

tocábale los pechos con los dedos mujados en el agua, y decíale: ‘Cataquí el agua celestial. Cataquí el agua muy pura que lava y limpia nuestro corazón, que quita toda suciedad.’ . . . Después desto echábale el agua sobre la cabeza, diciendo: ‘Recibe y toma el agua del señor del mundo, que es nuestra vida, y es para que nuestro cuerpo crezca y reverdezca.’ (Sahagún 1: 433 [1995])

La siguiente tabla nos permite observar las diferencias entre la traducción de Sahagún y la de García Quintana:

Tabla 2: Oraciones I

<u>Sahagún</u> (1: 433)	<u>García Quintana</u> (201, 203)
4a “. . . tu madre, tu padre, el gran señor y la gran señora . . .”	4b “. . . tu madre, tu padre Ometecuhtli, Omecíhuatl . . .”
5a “. . . Fueste criado y engendrado en tu casa . . .”	5b “. . . Tú fuiste fundido (soplado), fuiste barrenado en tu casa . . .”
6a “. . . que es el lugar de los dioses supremos, del gran señor y de la gran señora . . .”	6b “. . . en el lugar de la dualidad . . .”
7a “. . . Hízote merced nuestro hijo Quetzalcóatl, que está en todo lugar . . .”	7b “. . . te permitió [existir] el Dueño del cerca y del junto, nuestro príncipe, Quetzalcóatl . . .”
8a “. . . juntate con tu madre la diosa del agua, que se llama Chalchihuitlicue y Chalchihuatlónac . . .”	8b “. . . junto al agua, junto a tu madre Chalchihuitlicue, Chalchihuatlónac . . .”

Tabla 2: Oraciones I

9a “. . . Ves aquí con qué has de vivir sobre la tierra para que crezcas y reverdezcas . . .”	9b “. . . hela aquí para que vivas, para que tengas movimiento sobre la tierra, para que tú crezcas, para que tú reverdezcas . . .”
10a “. . . Dicho esto, luego le daba a gustar el agua, llegándole los dedos mujados a la boca, y decía desta manera. . .”	10b “. . . Luego le daba a probar el agua y le decía, . . .”
11a “. . . Cataquí el agua celestial. Cataquí el agua muy pura que lava y limpia nuestro corazón, que quita toda suciedad . . .”	11b “. . . He aquí el agua azul clara, el agua amarilla que baña, que limpia nuestro corazón. A ella corresponde el fortificar, a ella corresponde el integrar . . .”
12a “. . . Recibe y toma el agua del señor del mundo, que es nuestra vida, y es para que nuestro cuerpo crezca y reverdezca . . .”	12b “. . . dignate recibir la venerable agua del Dueño del mundo; es nuestro mantenimiento, nuestro alimento . . .”

Pormenoricemos las traducciones:

En la frase 4a, en vez de utilizar los nombres de los dioses, así como aparecen en el náhuatl, (Ometecuhtli, Omecíhuatl, o “ume tecutli, ume cioatl”, como aparecen en el códice mismo) (Sahagún, *Florentine* Libro VI, folio 172), Sahagún elige “gran señor,

gran señora,” o sea, una forma más genérica de denominarlos. En este pasaje, emplea dos veces esta fórmula retórica, cuya parte masculina también se acomoda fácilmente al dios católico.

En la frase 5a el franciscano emplea el participio “criado.” Criar, cuya etimología nos lleva al latín *creare*, tiene, entre otras, la siguiente definición en el *Diccionario de la lengua española*: “Dicho de Dios: Dar ser a algo que antes no existía. *Dios crio* [sic] *el mundo*” (“criar,” def. 11). La connotación bíblica aumenta con el siguiente participio elegido por Sahagún, “engendrado” (5a). El verbo “engendrar” aparece por primera vez en la primera página de la Biblia: “Abraham engendró á Isaac. Y Isaac engendró á Jacob. Y Jacob engendró á Júdas y á sus hermanos” (*El Nuevo Testamento*, Mateo 1.2). Los cognados del verbo “engendrar” sirven de allí en adelante para trazar las líneas generacionales de los protagonistas de las religiones de Abrahán. En contraste con la connotación muy católica en la traducción de Sahagún, en la frase 5b, la traducción previamente discutida de García Quintana compara al bebé con una piedra preciosa, barrenada y posiblemente soplada en la vida.

El lugar en que pasó el engendramiento, según la traducción de Sahagún en 6a, es el “lugar de los dioses supremos,” y no en el “lugar de la dualidad” (6b). En una apostilla García Quintana aclara que este lugar es *Omeyocan* (213). *Omeyocan*, como vimos en el capítulo cinco, es el hogar de Ometecuhtli y Omecíhuatl, la divinidad suprema en sus aspectos masculino y femenino. Este concepto de la dualidad, tan indispensable para los mesoamericanos, viene reemplazado por “los dioses supremos” en la traducción sahauntina.

La frase 7a, “[h]ízote merced nuestro hijo, Quetzalcóatl, que está en todo lugar,” recuerda la merced de un dios omnipresente. Remitimos al lector al capítulo cuatro, a la sección sobre la traducción de la obra al castellano, para una discusión más amplia sobre este tema. Es interesante notar que, para caracterizar a Quetzalcóatl, Sahagún eligió la palabra “hijo,” mientras García Quintana utilizó “príncipe.” Ni la versión inglesa de Anderson y Dibble, ni el diccionario náhuatl, ha ayudado a esta autora a resolver la diferencia. Al escoger la palabra “hijo,” acaso Sahagún hace un paralelo entre Quetzalcóatl y Jesús, hijo de Dios. Aunque en la cosmovisión monista nahua existía una sola fuerza divina, *teotl*, y como tal, todo era divino, para el lector cristiano, la palabra “hijo” resaltaría el carácter divino de Quetzalcóatl. La palabra “príncipe,” en contraste, alude más al carácter real o majestuoso del dios.

Procediendo a la frase 8a, vemos que Sahagún escribió “juntate con tu madre la diosa del agua, que se llama Chalchihuitlicue y Chalchihuitlatónac.” En la frase 8b, García Quintana no hace referencia a la diosa del agua, sino que dice “junto al agua, junto a tu madre Chalchihuitlicue, Chalchihuitlatónac.” Comparemos la traducción inglesa de Anderson y Dibble: “And now arrive with thy mother, Chalchihuitlicue, Chalchihuitlatonac” (Sahagún VII: 202 [1970]). En las últimas dos traducciones, no hay una diosa intermediaria; *el agua misma* iguala a *Chalchihuitlicue*. En otra ocasión, en el capítulo 32 del Libro VI del *Códice florentino*, Sahagún traduce: “Síguense otras oraciones con que la partera oraba a la diosa del agua, llamada Chalchihuitlicue y Chalchihuitlatónac” (Sahagún 1: 417 [1995]). Aunque no disponemos de otra traducción española de este último capítulo, podemos comparar la frase con la traducción inglesa: “Behold, here is another way in which the midwife prayed as she prayed to the goddess

Chalchiuitl icue. She said to her: ‘Our lady, Chalchiutl icue, Chalciuhtlatonac . . .’” (Sahagún VII: 176 [1970]). En inglés, la diosa es Chalchiuitl icue. Según Sahagún, la diosa es *la del agua*, llamada Chalchiuhtlicue y Chalchiuhtlatónac.

Pormenorizemos un ejemplo más; según la traducción de Anderson y Dibble, en seguida después del parto, en el primer baño del bebé, “[t]he midwife addressed the goddess Chalchiuitl icue, the water. She said to her: ‘Lady, our lady Chalchiutl icue, Chalciuhtlatonac . . .’” (Sahagún VII: 175 [1970]). Vemos que, para estos autores, la diosa y el agua son idénticas; son una sola cosa. Sahagún presenta esta traducción: “la partera hablaba con la misma agua, y decía: ‘Piadosísima señora nuestra que os llamáis Chalchiuhtlicue, Chalchiuhtlatónac . . .’” (Sahagún 1: 416 [1995]). Aquí sí leemos que la partera se dirige directamente al agua, utilizando los nombres honoríficos, pero no aparece la palabra “diosa” misma. En el folio 149 del manuscrito del Libro VI del Códice florentino, adyacente a estos nombres honoríficos, se puede ver la palabra náhuatl “*inteutl*.” Hemos visto que esta palabra se traducía a “dios” o “diosa.” En esta frase en que la partera habla directamente con el agua, Sahagún optó por no incluir la palabra “diosa.”

Con respecto a esta discusión sobre el agua y la diosa, Maffie hace la siguiente observación:

Certain activities are typically associated with a specific deity or patron/ patroness: for example, spinning and weaving with Tlazolteotl-Ixcuina. . . . Tlazolteotl-Ixcuina and spinning and weaving consist of one and the same forces and processes. Tlazolteotl-Ixcuina is *not* the *goddess* of spinning and weaving. Chalchiuhtlicue (‘she of the jade skirt’) similarly denotes the forces and processes comprising

springs, rivers, lakes, and sea. Chalchiuhtlicue is *not* the *goddess* of springs, rivers, lakes, and sea. (90).

La diferencia entre “la diosa del agua, llamada Chalchiuhtlicue y Chalchiuhtlatónac,” y “tu madre Chalchiuhtlicue, Chalchiuhtlatónac,” o “the goddess Chalchiuhtlicue” es ontológica; ¿existe una diosa discreta, o es el agua misma la madre, la diosa? En el mundo animista de los nahuas, recordemos que *teotl* se encuentra en su forma más animada “in the vivifying potency of water” (22). Las fuerzas y los procesos que comprenden manantiales, ríos, lagos y mar a que se refiere Maffie arriba son una manifestación por excelencia de *teotl*, la fuerza divina. La fórmula “diosa del agua” es una figura retórica que alude a los dioses grecolatinos con quienes Sahagún equipara a los dioses mexicas; europeíza una manifestación específica de *teotl* e intercepta la inmediatez de la presencia divina de *teotl* en el agua.

En la frase 9a, vemos que la función del agua que el niño prueba es la de hacerle crecer y reverdecer, lo que podría significar refrescarse. Como se puede ver en la tabla arriba, la traducción paleográfica 9b tiene otro componente, que no está presente en la de Sahagún: “para que tengas movimiento sobre la tierra.” El movimiento, para los nahuas, era vida.

En la frase 10a, la partera “le daba a gustar el agua, llegándole los dedos mujados a la boca.” Esta representación evocativa con los dedos en la boca está ausente en la frase 10b de García Quintana, pero recuerda nuestra descripción del bautismo, cuando con sus dedos el Padre le pone un pellizco de sal en la boca del niño. La substancia sagrada es diferente, pero la imagen es parecida.

Si miramos la frase 11a en la tabla arriba, vemos que el agua, según la traducción de Sahagún, es “celestial” y “pura,” ambas palabras asociadas con el reino de Dios. La descripción 11b de García Quintana, en contraste, se refiere al “agua azul clara, el agua amarilla.”³⁶ Mientras esta agua, según la traductora, fortifica e integra, el agua descrita por Sahagún quita toda suciedad. El concepto simbólico de limpiar el corazón existe en ambas traducciones. Asimismo, la traducción paleográfica en su conjunto da a entender la idea de una limpieza espiritual, como reflejan las siguientes tres frases de García Quintana: “[Q]ue haga recto tu corazón” (203); “que ella destruya la manera [incorrecta] en que fuiste dado, . . . la maldad, lo no recto” (203); “[d]ondequiera que tú estés [el mal], tú eres arrojado del niño; déjale lugar; apártate” (203). Ciertamente parece que la función del agua incluye una limpieza espiritual; sin embargo, en los capítulos 37 y 38, Sahagún utiliza dos veces “agua celestial” (1: 433), una vez “agua muy pura”³⁷ (1: 433), y dos veces el verbo “purificar” (1: 434, 1: 436). En este contexto de lo que Sahagún llama un bautismo, las palabras connotan un ideal cristiano:

[B]aptism in water . . . signifies and effects the cleansing of the soul, death and burial of the old life that comes from Adam, and resurrection to the new life that comes from union with Christ. No words can tell more eloquently what transpires here than . . . [this] quotation . . . from Sacred Scripture: ‘I will pour out on you pure

³⁶ Cabe señalar que más adelante en las oraciones de la partera, García Quintana también traduce una frase como “el agua del cielo” (203). Sahagún utiliza “agua celestial” en esta ocasión también (Sahagún 1: 433 [1995]).

³⁷ La definición de “puro” más apropiada para el agua en el diccionario de la Real Academia Española es la quinta definición: “Libre y exento de imperfecciones morales.”

water and you shall be purified. I will cleanse you of all your stains and of all your idols, and I will give you a new heart' (Ez 36.25). (Canons, *Rite*)

Cabe resaltar que ninguna derivación de la palabra “pura” aparece en la traducción de García Quintana.

La frase 12a de la tabla arriba se trata del “agua del señor del mundo,” o como dice García Quintana en la frase 12b, “la venerable agua del Dueño del mundo.” En nuestro capítulo cuatro, en la sección de la traducción al castellano, ya analizamos la redacción de “señor” y “Dueño.” El agua, según Sahagún, “es nuestra vida, y es para que nuestro cuerpo crezca y reverdezca.” Reitera aquí los mismos dos verbos que empleó anteriormente. Por su parte, García Quintana traduce la misma frase como “nuestro mantenimiento, nuestro alimento,” en una frase que trasluce la cosmovisión nahua.

En este punto de nuestra descripción del baño ritual, volvamos brevemente a un pasaje citado en el capítulo seis. En ese capítulo, en el baño del bebé inmediatamente después del parto, vimos que “la partera tomaba el agua, echaba sobre ella su resuello, y luego la dababa a gustar a la criatura” (Sahagún 1: 417 [1995]). Sahagún sigue con la descripción de ese baño inicial: “Y también la tocaba el pecho con ella, y el cerebro de la cabeza, a manera de cuando se pone el olio y crisma a los niños” (1: 417). La crisma a que se refiere Sahagún es la “[m]ezcla de aceite y bálsamo que se usa para ungir en el bautismo” (“crisma,” def. 1), y el olio es el “[a]ceite consagrado que usan algunas Iglesias cristianas en los sacramentos” (“óleo,” def. 4). En esta descripción también, el franciscano compara el baño de un recién nacido con un bautismo.

Volvamos al baño ritual y nombramiento; después de ofrecer las oraciones que analizamos arriba, y después de darle al bebé el agua para probar y tocarle el pecho y la cabeza con el agua, la partera lo lavaba por todo el cuerpo, exigiéndole a todo lo malo que había en él de apartarse, de irse. Y con este ritual renacía el bebé: “Apártate dél, porque agora vive de nuevo y nuevamente nace este niño. Agora otra vez se purifica y se limpia” (Sahagún 1: 433-434 [1995]). García Quintana traduce este ritual de una forma muy parecida, pero sin emplear el verbo purificar: “[A]pártate. Ahora otra vez nace la criatura; otra vez se hace buena; otra vez se hace recta” (203). Como se dijo en la sección del significado del baño arriba, este rito es sobre todo una limpieza espiritual y un renacimiento.

Una vez bañada la criatura, la partera la ofrece cuatro veces a los dioses. Con estas cuatro ofrendas, levantando al niño hacia lo alto, la traducción paleográfica incluye cuatro veces las palabras “en redondo, al cielo.” En el capítulo 38 del mismo texto, la traductora utiliza las palabras “la ofrecía a los cuatro rumbos” (209). En el capítulo cinco de la presente tesis se nombraron los cuatro dioses principales que presiden los cuatro puntos cardinales. El *Códice Cospi*, un códice precolombino del grupo *Borgia*, incluye un capítulo en que los nahuas hacían sus ceremonias con ofrendas hacia los cuatro rumbos (Jansen 270). La ofrenda a las cuatro direcciones parece ser de suma importancia entre los nahuas. En la traducción de Sahagún, en ninguno de los dos capítulos sobre el baño ritual se menciona “en redondo” o “a los cuatro rumbos;” cuatro veces en el capítulo 37, y una vez en el 38, en el *Códice florentino* aparecen las mismas palabras: “hacia el cielo” (1: 434, 436). Mientras en

ambas traducciones la partera ofrecía el niño hacia el cielo, la traducción de Sahagún carece del aspecto de las cuatro direcciones tan fundamental a la cosmovisión nahua.

Cada vez que la partera ofrecía al niño, oraba a los dioses, como veremos en seguida. En el capítulo seis de la presente tesis, vimos la importancia del aliento y el soplo como fuerza creativa en las oraciones. En aquel capítulo examinamos las oraciones que la partera ofrecía en la ceremonia del baño inicial del bebé. La traducción de Sahagún de las oraciones de la partera en ese baño inicial carece del mismo énfasis en el aliento:

‘Dalde, señor, vuestros dones y vuestras inspiraciones, pues vos sois el gran dios, y también con vos la gran diosa. . . . Señora, que sois madre de los dioses y os llamáis Citlaltónac, y también Citalicue, . . . imprimáis vuestra virtud, cualquiera que ella es. Dalda; inspiralda a esta criatura. . . . ¡Oh, señores dioses y diosas celestiales, que estáis en los cielos. . . . Tened por bien de infundirle y en inspiralle vuestra virtud y vuestro soplo, para que viva sobre la tierra!’ (Sahagún 1: 434 [1995])

Comparemos aquí las palabras de la partera en una tabla que resalte las diferencias entre las dos traducciones:

Tabla 3: Oraciones II

<u>Sahagún</u> (1: 434)	<u>García Quintana</u> (203, 205)
13a “. . . Dalde, señor, vuestros dones y vuestras inspiraciones, pues vos sois el gran dios, y también con vos la gran diosa . . .”	13b “. . . Haz venir hacia acá tu saliva; haz venir hacia acá tu aliento. Tú eres la Persona, tú eres Ometechuhtli, tú eres Omecíhuatl . . .”

Tabla 3: Oraciones II

14a “. . . imprimáis vuestra virtud, cualquiera que ella es. Dalda; inspiralda a esta criatura . . .”	14b “. . . dignate en alguna forma darle tu aliento, que para este macehual sea tu aliento . . .”
15a “. . . Oh, señores dioses y diosas celestiales, que estáis en los cielos . . .”	15b “. . . vosotros moradores de los cielos, vosotros todos, vosotros príncipes de cielo, que estáis extendidos en los cielos . . .”
16a “. . . Tened por bien de infundirle y en inspiralle vuestra virtud y vuestro soplo, para que viva sobre la tierra . . .”	16b “. . . dignáos darle en alguna forma vuestro aliento, que para él sea vuestro aliento, para que viva en la tierra . . .”

Si miramos 13a y 13b, ya hemos discutido el uso de “el gran señor” en vez de los nombres del dios primigenio. Consideremos la definición más aplicable a la palabra “don:” “Bien natural o sobrenatural que tiene el cristiano, respecto a Dios, de quien lo recibe” (“don,” def. 3). “Inspiración” también tiene su connotación cristiana: “Ilustración o movimiento sobrenatural que Dios comunica a la criatura” (“inspiración,” def. 2). Vemos que “dones” e “inspiraciones” son palabras más asociadas con un Dios cristiano que los sustantivos comunes “saliva” y “aliento.” Si bien ambas palabras, “virtud” y “aliento,” comunican la idea de fuerza y vigor, la palabra “virtud” alude también a la bondad y la moralidad, sobre todo si tenemos en cuenta las virtudes teologales: “En el cristianismo, cada una de las tres virtudes, fe, esperanza y caridad, cuyo objeto directo es Dios” (“virtud teologal,” def. 1).

La frase 15a, “señores dioses y diosas celestiales, que estáis en los cielos,” es análoga a la oración del “Padre Nuestro que estás en el cielo” (*El Nuevo Testamento*, Mateo VI.9-13) de la Biblia. La traducción 15b de García Quintana no transmite la misma familiaridad con la oración cristiana tan reconocida.

En la frase sahumantina 16a de la tabla arriba, aparece un referente claro al soplo, al aliento como instrumento para crear vida. En esta traducción en general, sin embargo, las oraciones de la partera carecen del mismo énfasis en el aliento, que es el viento, uno de los cuatro elementos, para crear vida.

La cuarta y última vez que la partera levantaba al niño para ofrecerlo a los dioses, lo ofrecía directamente al Sol, diciéndole a este: “Mirad que es vuestra esta criatura y es de vuestra hacienda y patrimonio, que para esto fue criada, para os servir, para os dar comida y bebida” (Sahagún 1: 434 [1995]). Este *huehuetlatolli* que la partera dirigía al Sol era largo y estaba repleto de referentes militares (1: 434). Las oraciones, junto con la presentación al cielo de los instrumentitos de guerra, eran otra declaración pública del deseo de la comunidad de alimentar al Sol con sangre y sacrificio. Cuando levantaba la rodelita, el arco y el dardo hacia el cielo, según la traducción de Sahagún, decía: “Aquí están los instrumentos de la milicia, que son la rodela, etcétera, con que sois servido, con que os gozáis y deleitáis” (1: 434). Aquí García Quintana incluye de nuevo el principio del movimiento: “He aquí esto con lo que se mueve la noche, éstos, sus instrumentos, . . . el escudo, los dardos ligeros, delgados, esto con lo que se te regocija” (205). Esta frase, junto con la anterior 9b, expresan la importancia del movimiento en la edad del quinto Sol, 4-*Ollin*, o 4-*Movimiento*.

La oración de la partera termina con la frase “¡[o]h, señor piadoso, haced misericordia con él!” (1: 434). Interesantemente, en este caso la traducción paleográfica expresa la misma alusión cristiana: “Dígnate apiadarte de él, Persona, Señor” (García Quintana 205).

9.5 El baño ritual de las niñas

El baño ritual de una niña era parecido al de un niño. “Hay, empero, algunas cosas que difieren del bautismo de los varones” (Sahagún 1: 435 [1995]). Como ya vimos, los articulitos que aparejaban eran los de mujeres, es decir, el huso y la lanzadera, todo para tejer e hilar, y su *huipilito*. Todo se lo ponían en medio del patio y la partera comenzaba su ritual, ofreciendo a la niña hacia el cielo, y según García Quintana, a los cuatro rumbos, como ya vimos. Cuando le daba a la niña el agua para probar, la partera decía: “Esta es tu madre y padre de todas nosotras, que se llama Chalchihuitlicue” (Sahagún 1: 436 [1995]). Esta frase difiere en la traducción paleográfica: “He aquí a tu venerable madre, la madre de todos nosotros, Chalchihuitlicue” (García Quintana 209). Anderson y Dibble traduce la misma frase de esta manera: “Here is thy mother, the mother of all of us, Chalchihuitlicue” (Sahagún VII: 205 [1970]). Mientras para Sahagún, *Chalchihuitlicue* es madre y padre de solo las mujeres, según los otros traductores, *Chalchihuitlicue* es la madre de todos. La traducción de Sahagún incluye un aspecto masculino de la diosa, y limita su alcance como figura parental a solo mujeres. Esta frase sutilmente refuerza la índole patriarcal de la religión católica.

La partera le ponía agua en el pecho de la niña, y decía: “Ves aquí con que has de crecer y reverdecer, [el agua] la cual despertará y purificará y hará crecer tu corazón y tus hígados³⁸” (Sahagún 1: 436 [1995]). Consideremos la traducción de García Quintana del mismo pasaje: “Tómala, recíbela [el agua]; hela aquí para que crezcas, para que reverdezcas. Despertará, limpiará, hará reverdecer lo valioso, lo que se hace llamar valioso, éste, tu corazón, y principalmente tu hígado” (209). De nuevo vemos aquí la selección sahanguntina de la palabra “purificará,” versus “limpiará;” estas palabras son sinónimas, pero la primera tiene una connotación que resalta más el carácter espiritual del baño ritual. Solo la partera en la traducción paleográfica enfatiza dos veces que el corazón es valioso; ya vimos en el capítulo cinco que el corazón fue, para los mexicas, la ofrenda por excelencia al Sol, y las palabras de la partera refuerzan este hecho. ¿Pero qué hay del hígado? El hígado, según los nahuas, era la sede del *ihíyotl*, una entidad anímica, una fuerza insuflada al neonato, así como el *tonalli* y el *teyolía* que presentamos en el capítulo cinco (López Austin, *Cuerpo* 1: 258). El lavado del hígado y la insuflación del aliento de *Citlalicue*, *Citlallatónac* formaban parte del renacimiento del bebé: “La insuflación se producía en el momento en que el niño era ofrecido al agua; . . . es de suponer que, como en los casos del tonalli y del teyolía, se creyese que éste era un segundo nacimiento” (1: 258). El lavado del hígado, entonces, era una parte íntegra del ritual.

Luego la partera lavaba la niña por todas partes. Cuando le lavaba las manos, decía “lávaselas porque no hurte”, y le lavaba las ingles para que no fuera carnal (Sahagún 1: 436 [1995]). Aquí la traducción de García Quintana dice lo mismo de

³⁸ El significado de los hígados lo examinaremos en seguida.

manera más metafórica: “[lavaba] sus ingles, por que se decía que las limpiaba del polvo, de la basura” (209). Si recordamos la sección arriba sobre la visita del *tonalpouhqui*, en que vimos que “el polvo y la basura” significaban el pecado y la vida licenciosa, la insinuación aquí está clara: el pecado de las ingles era la carnalidad. Sin embargo, y para reiterar, para los nahuas, el acto sexual en si no era inmoral; era el exceso que contaminaba.

Una vez terminado el baño ritual, la partera envolvía a la niña en su mantilla y, entrando en la casa, la metía en la cuna ya preparada (Sahagún 1: 436 [1995]). Luego la partera invocaba la cuna: “Tú, que eres madre de todos, que te llamas Yoaltícitl, que tienes regazo para recibir a todos” (1: 436). La implicación aquí, como explica García Quintana en su traducción, es que *Yoaltícitl* tiene la capacidad de amparar a la niña (213). Esta traductora escribe que *Yohuáltícitl* es “madre de todos nosotros” (209), mientras Anderson y Dibble escriben: “Thou who art mother of all of us, thou who art Yoalticitl” (Sahagún VII: 206 [1970]). Sahagún optó por omitir el “nosotros” en esta formulación.

La partera sigue con la oración a *Yoaltícitl*: “Ya venido a este mundo esta niña, que fue criada en lo alto, donde residen los dioses soberanos, sobre los nueve cielos. Ha venido porque la envió nuestra madre y nuestro padre, el gran señor y la gran señora a este mundo para que padezca fatigas y trabajos” (Sahagún 1: 436 [1995]). Comparemos la cita con la traducción de García Quintana:

Tabla 4: Oraciones III

<u>Sahagún</u> (1: 436)	<u>García Quintana</u> (209, 211)
17a “. . . Ya venido a este mundo esta niña, que fue criada en lo alto, donde residen los dioses soberanos, sobre los nueve cielos . . .”	17b “. . . [mira] que fue hecha llegar la criaturita, que fue creada sobre nosotros, en el Omeyocan, en el lugar de las nueve confluencias . . .”
18a “. . . Ha venido porque la envié nuestra madre y nuestro padre, el gran señor y la gran señora a este mundo para que padezca fatigas y trabajos . . .”	18b “. . . porque se designaron enviarla hacia acá, a la tierra, nuestra madre, nuestro padre Ometecuhtli, Omecíhuatl. Padecerá trabajos, tendrá fatigas . . .”

En la frase 17a, el lugar que Sahagún traduce como “donde residen los dioses soberanos, sobre los nueve cielos,” García Quintana traduce en 17b como “en el Omeyocan, en el lugar de las nueve confluencias” (206). Para los nahuas, “donde residen los dioses soberanos” es el lugar de la dualidad, *Omeyocan*, o *umeiocan*, como está escrito en náhuatl en el *Códice florentino*.³⁹ Sabemos que *Omeyocan* es el hogar de la deidad *Ometecuhtli-Omecíhuatl*, a quien solo García Quintana menciona con sus dos nombres arriba. En la frase 18a, Sahagún elige de nuevo la figura retórica “el gran señor y la gran señora,” formulación que discutimos anteriormente. Los nueve cielos o las nueve confluencias nombrados en 17a y 17b de la tabla arriba se refiere al *axis mundi* con sus varias capas celestiales por encima de la tierra y sus varios inframundos; presentamos el *axis mundi* en el capítulo cinco de la presente obra.

³⁹ Sahagún, *Florentine* Libro VI, folio 180.

Burkhart asevera que la tierra misma se encontraba encima de nueve capas de inframundos, y debajo de trece niveles celestiales (*Slippery* 47). En *Time, History and Belief*, Hassig aclara que “while most of central Mexico believed in a 9-level Topan (heaven), the Aztecs added four more to produce one of 13 levels” (65). La autora de esta tesis no sabe qué concluir de la formulación “los nueve cielos” arriba, dado que todos los informantes de Sahagún eran de la Triple Alianza. Con respecto a la palabra “confluencias,” López Austin difiere de García Quintana sobre la traducción:

La autora [García Quintana] traduce ‘lugar de las nueve confluencias,’ mientras que yo [López Austin] prefiero ‘los nueve pisos.’ Ambas versiones son correctas; pero creo que la segunda es más explícita, y que puede apoyarse en el verbo *nepanoa* (*nitla*) en su significado de ‘echar una cosa sobre otra.’ Esto daría a *chicunauhnepanyocan* el sentido literal de ‘lugar de los nueve sobrepuestos.’ (*Cuerpo* 1: 226, n. 9)

Los nueve cielos sahguntinos describen la palabra náhuatl *chicunauhnepanyocan* igual de bien que las nueve confluencias, pero nuevamente, la terminología es más familiar para un católico.⁴⁰

La partera terminaba su ceremonia con una suplicación a la cuna: “¡Oh, tú que eres su madre, recíbela! ¡Oh vieja, mira que no empezcas [sic] a esta niña; tenla en blandura” (Sahagún 1: 436 [1995]). Luego ponía la niña en la cuna. Los padres de la criatura tomaban esta última oración de la partera para cuando ellos colocaban a la niña en la cuna posteriormente: “This [prayer] was a ritual of surrender which the parents were supposed to repeat every time they laid their child in the cradle. Saying

⁴⁰ La palabra *chicunauhnepanyocan* se encuentra en Libro VI, folio 180 del *Códice florentino*.

‘[Thou who art] its mother, receive the baby!’” (Dodds Pennock 52). El ritual de entregar el cuidado de su hija a los dioses era un acto de sumisión ante la voluntad de estos, y de aceptar un destino que solo estos últimos controlaban (51).

Después de la ceremonia, se decía que la niña estaba puesta en la cuna en un ritual que se llamaba *tlacozulaquilo* (Sahagún 1: 437 [1995]). Todos regocijaban, comían y bebían pulque, se embriagaban. Dice Sahagún: “Y a esto llaman pillahuano” (1: 436). En el Libro II *del Códice florentino*, Sahagún describe esta fiesta: “Llamaban a esta fiesta pillahuano, que quiere decir ‘borrachera de los niños’. En esta borrachera todos bebían pulcre, hombres y mujeres, niños y niñas, viejos y mozos. Todos emborrachaban públicamente y todos llevaban su pulcre consigo” (1: 177). Es evidente que el baño ritual de un niño o de una niña, además de ser una ceremonia religiosa, era una celebración social.

Durante todo el baño ritual, las oraciones y el nombramiento del bebé que veremos en seguida, ardía una antorcha grande en el patio. Esta particularidad de la ceremonia demuestra cómo los nahuas invocaban a los cuatro elementos en el ritual; el fuego del hachón ardía a su lado, el agua ceremonial limpiaba y sostenía, el viento del aliento daba vida y animaba, y el lebrillo nuevo en el patio era la expresión de la tierra. Asimismo, en las oraciones se invocaba a *Chalchihuitlicue* (agua), *Tlaltecuhli* (tierra),⁴¹ *Tonatiuh* (sol - fuego)⁴² y el aliento (viento) de los dioses.

⁴¹ En el capítulo 8 vimos que, en referencia al cordón umbilical, el *Códice florentino* indica que “es cosa debida a Tlaltecuhli, que es la Tierra, y el Sol (1: 415). De *Tlaltecuhli* López Austin dice que se llama “Lady of the Earth” (*Tamoanchan* 241), y Maffie la llama “Earth-Lord-Lady, the great earth monster” (51).

⁴² *Tonatiuh*: “‘He who goes forth shining,’ the sun” (Carmack 115).

No hay duda de que se presentan algunos paralelos entre el baño ritual nahua y el bautizo católico. Dodds Pennock nos advierte con respecto al ritual:

It is tempting to parallel this bathing to Christian baptism, and in a sense this is a valid comparison – both are a rite of passage and confirmation of identity. Despite its spiritual overtones the bathing was more a social rite of passage than a religious dedication however, and so we must be careful not to ascribe too much familiarity to this ritual, despite the persuasive material similarities between baptism and the Aztec naming rite. (*Bonds* 50)

Aunque es cierto que los rituales de las dos religiones se parecen superficialmente, diferimos de la autora que afirma que no se trataba de una dedicación religiosa. Las múltiples citas anteriores demuestran la profunda religiosidad del ritual; sin embargo, esa religiosidad era mesoamericana, y son las estrategias retóricas de Sahagún las que la cristianizaron.

9.6 El nombramiento del bebé

En esta sección examinaremos otro de los ritos de incorporación del neonato al que se refiere el etnógrafo van Gennep, esto es, la ceremonia de nombramiento. El *Códice florentino* contiene la descripción del nombramiento del niño, pero carece de semejante descripción para la niña. Por consiguiente, es posible, pero difícil de aseverar que las niñas nahuas recibían una ceremonia de nombramiento. Cabe destacar que el proceso descrito en las páginas que siguen está orientado hacia un varón, y que, si existía una ceremonia de nombramiento para niñas, no sería igual.

Una vez acabado el baño ritual, le ponían nombre al niño, “de alguno de sus antepasados, para que [levantara] la fortuna y suerte de aquel cuyo nombre le [daban]. Este nombre le [ponía] la partera o sacerdotisa que le [había bautizado]” (Sahagún 1: 434 [1995]). Además del uso ubicuo de las derivaciones de “bautizar,” tenemos aquí el uso de “sacerdotisa,” la única variante del nombre “partera” que utiliza Sahagún. En el mismo pasaje, García Quintana emplea dos veces la palabra “médica” (205). El fraile leonés reconoce más bien la importancia ceremonial de la partera, lo que hoy definimos como la “[p]ersona dedicada y consagrada a hacer, celebrar y ofrecer sacrificios” (“sacerdote,” def. 2). Desde la perspectiva del sacerdote, la palabra “sacerdotisa” eleva el estatus de la partera y cristianiza su papel en la ceremonia.

Al darle su nombre al niño, la partera le hablaba como varón, exhortándole a que tomara sus instrumentitos de guerra para regocijar al Sol, y se le ataba su mantilla en el hombro (Sahagún 1: 435 [1995]; García Quintana 205). Cuando la partera “habla como varón con el niño” (Sahagún 1: 435 [1995]), participa en la dualidad agonal de su cultura: “In Sahagún’s account of the naming of a male baby, the midwife, crying his name and exhorting him to take up his warrior destiny, is described as having used ‘man’s talk’; in the public role which she fulfilled, this distinctive female was explicitly accorded a masculine persona” (Dodds Pennock 42). El papel público de la partera era muy diferente al papel casero de la mujer que proclamaba para una niña en su baño ritual, y esta figura pública reflejaba la dualidad de la cosmovisión nahua.

“[A]cabadas todas estas cerimonias” (Sahagún 1: 435 [1995]), en el patio del recién nacido, los jóvenes del barrio se juntaban. El fin del ritual, según la traducción de García Quintana, se marcaba con las palabras “ya concluyó lo divino” (207). La

traducción inglesa dice: “[I]t was said, the holy [ritual] had concluded” (Sahagún VII: 204 [1970]). La sección española del *Códice florentino* carece de la palabra “divino,” tal vez porque el franciscano no quería nombrar la ceremonia como un ritual divino; solo se puede especular. Los jóvenes entraban en la casa y cogían “el ombligo del niño” (Sahagún 1: 435 [1995]), que era una ofrenda alimentaria que representaba el cordón umbilical del niño (García Quintana 213). Salían de la casa, comiendo la ofrenda mientras huían con ella. Iban gritando el nombre del niño e incitándole a ir al campo de batalla, a ir a la guerra, a “regocijar al Sol y a la Tierra” (Sahagún 1: 435 [1995]). Le decían que iba a ser un soldado valiente, una águila, un tigre,⁴³ y que iba a morir en la guerra (1: 435). Vemos de nuevo que la destrucción predestinada de un niño se reconocía públicamente apenas nacía. Se decía que los jóvenes representaban a los guerreros; mientras huían con la ofrenda arrebatada, iban gritando a la gente de guerra, a los soldados, a que fueran a comer la ofrenda umbilical del recién nacido (Sahagún 1: 435 [1995]).

Una vez que “la partera o sacerdotisa había acabado todas las ceremonias del bautismo” (Sahagún 1: 435 [1995]), en seguida acostaba al niño en su casa. Como ya se comentó, la antorcha de teas seguía ardiendo delante durante toda la ceremonia.

En este capítulo hemos considerado dos ritos de incorporación practicados por el pueblo nahua para sus neonatos. Hemos visto cómo las particularidades de estas ceremonias responden a la cosmovisión nahua. Asimismo, hemos analizado las diferentes omisiones y estrategias retóricas que Sahagún empleó en la traducción

⁴³ La palabra que aparece en el náhuatl, “*ocelo*” (Sahagún, *Florentine* Libro VI, folio 174), y la que utiliza García Quintana, “*ocelote*” (207), son lo que hoy conocemos como el ocelote; por supuesto, los europeos del siglo XVI no conocían esa palabra, y Sahagún europeizó la traducción, utilizando la palabra conocida “tigre.”

española del *Códice florentino*, y hemos visto cómo estas estrategias resultaron en la cristianización tanto del baño ritual como del rito de nombramiento del recién nacido.

Conclusión

Bernardino de Sahagún era, por encima de todo, un misionero franciscano (León-Portilla, *Bernardino* 1 [1999]). Admite en el primer prólogo de su obra maestra que la meta de sus empeños en exponer la cultura nahua es la evangelización de este pueblo indígena: “Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, y que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos” (Sahagún 1: 31 [1995]). Argumenta en su *Arte adivinatoria* de 1585 que los primeros doce misioneros habían sido ingenuos al pensar que habían logrado la conversión rotunda de los indígenas en tan poco tiempo (Sahagún en García Icazbalceta, *Bibliografía* 382). Al fin y al cabo, no es sorprendente que la traducción del franciscano tenga una inclinación cristiana. Sus interpretaciones parafraseadas, expresiones connotativas y omisiones significantes convienen para sus lectores destinatarios.

Si la obra no hubiera pasado al olvido después de su muerte, aquellos lectores destinatarios habrían sido otros misioneros españoles. Por consiguiente, la traducción de la obra al castellano era una parte íntegra del proyecto de Sahagún. Es curioso que el fraile haya optado por dejar el texto en náhuatl *in situ*. ¿Por qué mantener este texto potencialmente idolátrico si ya había hecho la traducción al español? Sahagún sin duda se habría dado cuenta de que el futuro lector que dominara el náhuatl podría aprender sobre los dioses, las ceremonias y otras creencias sin el filtro cristiano sahauntino. ¿No era esta una eventualidad peligrosa? Solo podemos especular sobre su decisión de mantener el texto en náhuatl, pero cabe recordar que Sahagún se educó en la cuna

española del humanismo, la Universidad de Salamanca. Su obra refleja el espíritu humanista renacentista que alentó la recopilación y preservación de otros lenguajes mundiales.

Seguramente también decidió dejar el texto en náhuatl *in situ* por razones didácticas. Su calepino, si lo habría terminado como deseaba, habría tenido un texto en náhuatl, uno en castellano, y una columna de anotaciones de carácter lingüístico. El náhuatl mismo habría de servir como una herramienta de aprendizaje para los futuros misioneros. Al igual que las traducciones de obras cristianas como la *Psalmodia christiana* al náhuatl, Sahagún pretendía que la lengua indígena en su *Historia universal* fuera una herramienta evangélica. Recordemos que los franciscanos no trataron de hispanizar a los indígenas; la evangelización y vida religiosa en las comunidades se llevaba a cabo en lenguas indígenas, y cuanto mejor los misioneros aprendieran el náhuatl, mejor podrían reconocer y erradicar las “idolatrías.”

Sahagún realizó la traducción del texto al español en la segunda mitad del siglo XVI. La traducción de García Quintana y la de Anderson y Dibble solo se realizaron cuatrocientos años después, en 1969. El contexto histórico y cultural de las traducciones de García Quintana y de Anderson y Dibble difiere enormemente de los de Sahagún. Sin embargo, el diccionario de la Real Academia Española de 1970 todavía no incluía una definición de la palabra “bautismo” para ritos de pasaje que no fueran cristianos (“bautismo”). Asimismo, ninguno de los tres traductores contemporáneos nombrados anteriormente optó por derivaciones del término “bautismo.” Ambas traducciones emplearon únicamente derivaciones de “baño,” o del inglés, “bath.” En la actualización de 2019 del diccionario de la Real Academia

Española en línea, existe una definición más amplia de la palabra “bautismo:” “En diversas religiones, rito de purificación por agua” (“bautismo,” def. 3).

En el diccionario Covarrubias del siglo XVII, existe una única y larga definición de la palabra “baptismo,” que comienza de la siguiente manera: “BAPTISMO, por antonomasia se ha de entender del Bautismo, y lavatorio espiritual, Sacramento de la ley de gracia, y puerta de los demas Sacramentos en el qual se figura la muerte y Passion de nuestro Redemptor Iesu Christo...” (262). A pesar de este único sentido de la palabra, fray Bernardino optó por utilizar la palabra. Dada la tremenda importancia del bautismo para los frailes milenaristas, es extraordinario que haya elegido el término para describir el rito nahua. Desde su perspectiva, describir una ceremonia indígena que fue algo similar al bautismo católico con esta misma palabra era un gran elogio.

Otra instancia sorprendente en la traducción de Sahagún es el uso de la palabra “sacerdotisa.” Indicamos en el capítulo anterior que esta palabra no aparece en el diccionario de la época. La idea de una mujer como lideresa espiritual, ordenada como sacerdotisa, no existía en el catolicismo del siglo XVI, ni tampoco existe hoy.⁴⁴ Aquí también, a los ojos de Sahagún y los lectores que pretendía, el uso de la palabra “sacerdotisa” era un gran enaltecimiento de la lideresa ceremonial indígena.

Es igual de sorprendente que Sahagún equipare Cihuacóatl, la mujer culebra que, además de estar asociada con la creación de los humanos, estaba también asociada con herir e incluso comer a niñitos en la noche, con Eva, la primera mujer en la Biblia. Sin embargo, como vimos, el fraile también identifica a la diosa nahua como el Diablo. En la cosmovisión nahua, las energías generativas y las destructivas femeninas

⁴⁴ En 2010, el Vaticano anunció que ordenar a una mujer es uno de los crímenes canónicos más graves en la Iglesia, a la par del abuso sexual de un niño (Bourgeois 23-24).

existen en una sola diosa, mientras en la religión de Sahagún, Eva y el Diablo son dos entidades distintas. El Diablo toma la forma de una serpiente, y Eva es tentada por esa serpiente y llevada al pecado (Sanders 5). La discrepancia entre una única diosa de energías tanto creativas como destructivas, por un lado, y una mujer pecadora tentada por el Diablo-culebra por el otro, da como resultado en una postura inconsistente por parte de Sahagún. Un análisis más detallado de este caso y otros en los que Sahagún demuestra inconsistencias en sus analogías de los dioses contribuiría en gran medida a nuestra comprensión del proceso y de las complicaciones en su metodología comparativa.

La traducción sahaduntina de la descripción del baño ritual nahua equipara la ceremonia indígena al sacramento cristiano, y, de hecho, la ceremonia nahua parecía haber tenido varios aspectos en común con el bautismo. Unos elementos en común incluían: el agua preciosa vertida en la cabeza que para limpiar espiritualmente, el soplo de el o la celebrante recordando el aliento de lo sagrado, la degustación del niño de una sustancia sagrada, la vestimenta que se le ponía al niño o a la niña al final de la ceremonia, la vela que se encendía para la ceremonia, las oraciones y el conjuro que rechazaban lo malo o lo sucio, y finalmente, las palabras y acciones repetidas un número relevante de veces.

Si bien el franciscano comunica estas similitudes, también resalta varias diferencias. Detalla las oraciones de la partera, a veces muy diferentes a las del sacerdote celebrante en un bautismo. Describe también la parafernalia tan distintiva, es decir, las herramientitas de guerra del varón o las de tejer e hilar de la hembra, y el lugar tan poco santificado, el patio de la casa. Registra también las cuatro veces que la

partera presentaba al niño como ofrenda al Sol, una acción diferente en su número y en su destinatario a la acción de la ofrenda bautismal.

Sin embargo, la cristianización que Sahagún aplica a su traducción de la descripción del baño ritual resulta en la disminución de lo particular de la ceremonia nahua. El fraile sí registra las cuatro veces que la partera levantaba al niño, pero omite las cuatro veces que lo ofrecía a los cuatro rumbos, las direcciones asociadas con los dioses Quetzalcoatl, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Xipe Totec. El uso sahoguntino de las palabras “dones,” “virtudes” e “inspiraciones” en sitios en que aparece “aliento” en la traducción de García Quintana, disminuye la importancia del aliento, del aire, como uno de los cuatro elementos que animaban y sostenían la vida.

En el capítulo 37, vimos que Sahagún emplea la figura retórica “nuestro hijo, Quetzalcóatl, que está en todo lugar,” figura que recuerda al hijo Jesús del Dios omnipresente católico. En el capítulo cuatro, sección 4.4 de la presente obra, se presentaron otros casos en que el fraile elige la traducción “nuestro Señor, que está en todo lugar.” Esta autora no ha encontrado semejante ejemplo en la obra sahoguntina que incluyera a lo femenino. Estos tropos literarios refuerzan la idea de lo masculino como predominante, debilitando así el principio fundamental nahua de la dualidad.

En dos lugares de su traducción del siglo XX (203, 205), García Quintana incluye frases que corresponden al concepto del movimiento. La traducción del franciscano carece de estas referencias, hecho que resulta en una representación reducida de este principio fundamental nahua. Asimismo, al elegir la fórmula grecolatina “la diosa *del* agua” para caracterizar a Chalchiuhtlicue-Chalchiuhtlatónac, Sahagún altera el principio fundamental nahua del monismo con la diminuta preposición “de.”

Las influencias cristianas y europeas en la columna castellana de la descripción del baño ritual en el *Códice florentino* son a veces obvias, y otras veces bastante sutiles. Reconocer las varias figuras retóricas, e incluso las omisiones seleccionadas por Sahagún, es un paso esencial para profundizar nuestro conocimiento de los nahuas representados por el fraile. El análisis detallado de las varias secciones del código contribuiría considerablemente a una mejor comprensión de este mundo nahua. El proyecto de traducciones paleográficas de los nahuatlitos asociados con la revista electrónica *Estudios de cultura náhuatl* nos abre el camino a emprender semejante análisis comparativo de otras secciones de la obra magna de Sahagún.

Obras citadas

- Abram, David. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-Human World*. Pantheon Books, 1996.
- Aguilera, Carmen. "Cihuacoatl: Celestial Or Terrestrial." *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 19, no. 1, 2003, pp. 92-108.
- Aguirre, Beltrán G. *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*. México D.F., Fondo de cultura económica, 1992.
- Alcántara-Rojas, Berenice. "Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del 'otro' en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún." *Indios, Mestizos y Españoles: Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, editado por Danna Levin Rojo y Federico Navarrete, México D.F., Universidad Autónoma, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2007, pp. 113-165.
- Aristotle. *Prior and Posterior Analytics*. Oxford, Clarendon Press, 1965.
- - -, and H Rackham. *Politics*. London, W. Heinemann, 1959.
- Baert, Barbara. "The Annunciation and the Senses: Ruach, Pneuma, Odour." *Between Jerusalem and Europe: Essays in Honour of Bianca Kühnel*, edited by Bianca Kühnel, BRILL, 2015, pp. 197-216, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uvic/detail.action?docID=2063823>.
- Ballesteros Gaibrois, Manuel. *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*. León, España, Institución "Fray Bernardino de Sahagún," 1973.
- Barbero Richart, Manuel. "Los códices etnográficos: el 'Códice florentino.'" *Estudios de historia social y económica de América*, n.14, Alcalá, España, Universidad de

- Alcalá, Departamento de Historia II, 1997, pp. 349-379, <http://hdl.handle.net/10017/5990>.
- Barthes, Roland. "The Death of the Author." *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, edited by Vincent B. Leitch, Norton, 2001, pp. 1466-1470.
- Baudot, Georges. "Fray Toribio Motolinía denunciado ante la Inquisición por Fray Bernardino de Sahagún en 1572." *Caravelle* 55, no. 1, 1990, pp. 13-17, <https://doi.org/10.3406/carav.1990.2437>.
- - -. *Utopia and History in Mexico: The First Chroniclers of Mexican Civilization (1520-1569)*. University Press of Colorado, 1995.
- "Bautismo." *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española, Madrid, Espasa-Calpe, 1970.
- Beltrami, Giacomo C.. *Le Mexique*, France, 1830.
- Berdan, Frances. *The Aztecs of Central Mexico: An Imperial Society*. 2nd ed., Wadsworth Publishing, 2005.
- - -, and Patricia R. Anawalt. *The Essential Codex Mendoza*. University of California Press, 1997.
- Berton, Charles. *Dictionnaire des Cardinaux : Contenant des Notions Générales sur le Cardinalat*. France, 1857.
- Bierhorst, John. *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs: Translated from the Nahuatl, with an Introduction and Commentary*. Stanford University Press, 1985.
- Biondelli, Bernardino, editor. *Evangeliarium, Epistolarium et Ledionarium Aztecum sive Mexicanum, in Anticuo Codice Mexicano nuper Reperto*. Milán, Mediolani: Josephus Bernardoni, 1858.

- Blanchard, W. S., and Andrea Severi, editors. *Renaissance Encyclopaedism: Studies in Curiosity and Ambition*. E-book, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2018, www-itergateway-org.ezproxy.library.uvic.ca/resources/renaissance-encyclopaedism.
- Brading, D. A. *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*. New York, Cambridge University Press, 1993.
- Brown, Dennis. "Jerome and the Vulgate." *Classical and Medieval Literature Criticism*, edited by Lawrence J. Trudeau, vol. 157, Gale, Literature Resource Center, 2013, pp. 355-379, <https://go-gale-com.ezproxy.library.uvic.ca/ps/i.do?p=LitRC&u=uvictoria&id=GALE%7CH1420115503&v=2.1&it=r&sid=LitRC&asid=95c4ec38#>.
- Browne, Walden. *Sahagún and the Transition to Modernity*. University of Oklahoma Press, 2000.
- Boone, Elizabeth Hill. *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*. University of Texas Press, 2000.
- Bourgeois, Roy. "The Ordination of Women in the Catholic Church: Arguments for Teachers and Students in Catholic Schools to Consider – Part 2 The Case for." *International Studies in Catholic Education*, vol. 7, no. 1, pp. 15-27, doi: 10.1080/19422539.2014.998496
- Bueno García, Antonio. "Del traductor invisible al que se deja ver. Estudio de la presencia del traductor en la traducción monástica." *E-humanista*, vol. 28, 2014, pp. 477-486.

- Burkhart, Louise M.. *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. University of Arizona Press, 1989.
- Bustamante García, Jesús. *Fray Bernardino de Sahagún: Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*. México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Cajete, Gregory. *Look to the Mountain: An Ecology of Indigenous Education*. Kivakí Press, 1994.
- Canons Regular of St. John Cantius. "Rituale Romanum. Apostolic Constitution of Pope Paul V on the Roman Ritual." *Sancta Missa*, 2007, www.sanctamissa.org/en/resources/books-1962/rituale-romanum/04-the-apostolic-constitution-of-pope-paul-v.html.
- Canons Regular of St. John Cantius. "Rituale Romanum. Rite for baptism of children." *Sancta Missa*, 2007, www.sanctamissa.org/en/resources/books-1962/rituale-romanum/09-baptism-of-children.html.
- Caraccioli, Mauro J. "A Problem from Hell: Natural History, Empire, and the Devil in the New World." *Contemporary Political Theory*, vol. 17, no. 4, Palgrave Macmillan UK, 2018, pp. 437-458, doi:[doi-org.ezproxy.library.uvic.ca/10.1057/s41296-018-0211-x](https://doi.org/10.1057/s41296-018-0211-x).
- Carmack, Robert M., Janine Gasco, and Gary H. Gossen. *The Legacy of Mesoamerica: History and Culture of a Native American Civilization*. Prentice Hall, 1996.
- Carrasco, David. *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*. New York, Oxford University Press, 2001, doi:[10.1093/acref/9780195108156.001.0001](https://doi.org/10.1093/acref/9780195108156.001.0001).

- Castañeda de la Paz, María. "Historia de una casa real. Origen y ocaso del linaje gobernante en México-Tenochtitlan." *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, Online since 31 January 2011, doi: 10.4000/nuevomundo.60624.
- "Católico." *Diccionario de la lengua española, edición del tricentenario*. Real Academia Española, actualización 2019, <https://dle.rae.es/?w=católico&m=form>.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Don Domingo de San Anton Muñón. *Diario*, París, Bibliothèque nationale de France Département des Manuscrits. Mexicain 220, fol. I, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8562411r/f6.double.shift>.
- - -, Susan Schroeder, and Francisco López de Gómara. *Chimalpahin's Conquest: A Nahua Historian's Rewriting of Francisco López de Gómara's "La conquista de México."* Stanford University Press, 2010, doi:10.11126/stanford/9780804769488.001.0001.
- Chipman, Donald E. *Moctezuma's Children: Aztec Royalty Under Spanish Rule, 1520-1700*. University of Texas Press, 2005.
- Cline, Howard F.. *Missing and Variant Prologues and Dedications in Sahagun's Historia General: Texts and English Translations*. México D.F., Estudios de cultura náhuatl, 1971, pp.237-251.
- Corominas, Joan. "Espirar." *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos, vol. 2, 1976.
- Cortés, Rocío. "The Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco and its Aftermath: Nahua Intellectuals and the Spiritual Conquest of Mexico." *A companion to Latin American literature and culture*, edited by Sara Castro-Klaren, Oxford, Blackwell, 2008, pp. 86-105.

- Covarrubias, Sebastián de, Luis Sánchez, and Universidad Complutense (Alcalá de Henares). *Tesoro de la lengua castellana, o española*. España, 1611. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5319460667&view=1up&seq=1>.
- “Criar.” *Diccionario de la lengua española, edición del tricentenario*. Real Academia Española, actualización 2019, <https://dle.rae.es/?w=criar&m=form>.
- “Crisma.” *Diccionario de la lengua española, edición del tricentenario*. Real Academia Española, actualización 2019, <https://dle.rae.es/?w=crisma&m=form>.
- Deloria, Jr V., et al. "Spirit & Reason; the Vine Deloria, Jr. Reader." *Reference and Research Book News*, vol. 15, no. 1, 2000, ProQuest, search.proquest.com.ezproxy.library.uvic.ca/docview/199528209?accountid=14846.
- Del Piero, Raúl A.. "Antonio López de Priego y el patriotismo mexicano del siglo XVIII." *Revista Iberoamericana*, vol. 24, no. 48, 1959, pp. 215-245.
- Díaz del Castillo, Bernal. *The Discovery and Conquest of Mexico, 1517-1521*. vol. V, Routledge, 2014, Oxfordshire, [doi:doi-org.ezproxy.library.uvic.ca/10.4324/9780203315316](https://doi.org/10.4324/9780203315316).
- “Divino.” *Diccionario de la lengua española, edición del tricentenario*. Real Academia Española, actualización 2019, <https://dle.rae.es/?w=divino&m=form>.
- Dodds Pennock, Caroline. *Bonds of Blood: Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*. Basingstoke, U.K., Palgrave Macmillan, 2011.
- “Don.” *Diccionario de la lengua española, edición del tricentenario*. Real Academia Española, actualización 2019, <https://dle.rae.es/?w=don&m=form>.

- Dorantes de Carranza, B.. *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España: con noticia individual de los conquistadores y primeros pobladores españoles*. México, D.F., Editorial Porrúa, 1999.
- Dow, James. "Central and North Mexican Shamans." *Mesoamerican Healers*, edited by Brad R. Huber, and Alan R. Sandstrom, University of Texas Press, 2001, pp. 66-94.
- Dupey García, Élodie. "El color en los códices prehispánicos del México central: identificación material, cualidad plástica y valor estético." *Revista española de antropología americana*, vol. 45, no. 1, 2016.
- Durand, José. "El ambiente social de la conquista y sus proyecciones en la colonia." *Historia Mexicana*, vol. 3, no. 4, 1954, pp. 497–515. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/25134345.
- Eherenman, Kimberly A.. "The Devil is in the Details: How Fray Bernardino de Sahagún's Trilingualism Missed the Mark in New Spain." *Multilingualism in the Middle Ages and Early Modern age: Communication and Miscommunication in the Premodern World*, vol. 17, edited by Albrecht Classen, Berlin, De Gruyter, Inc., 2016, pp. 329-353. doi:10.1515/9783110471441-015.
- Eliade, Mircea. *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*. Harper, 1975.
- El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesu Cristo: traducido de la Biblia Vulgata latina en español*, R.MO. P. Felipe Scio de S. Miguel, New York, 1835, [babel-hathitrust-org.ezproxy.library.uvic.ca/cgi/pt?id=uc1.\\$b193418&view=1up&seq=7](http://babel-hathitrust-org.ezproxy.library.uvic.ca/cgi/pt?id=uc1.$b193418&view=1up&seq=7).

Espeset, Grégoire. "Daoism." *Religious Studies Review*, vol. 43, no. 1, 2017, pp. 33-37.

"Espirar." *Diccionario de la lengua española, edición del tricentenario*. Real Academia Española, actualización 2019, <https://dle.rae.es/?w=espirar&m=form>.

Eusebio, Itzá E. "Invención, colonización y memoria indígena en la narrativa de fray Bernardino de Sahagún." *Diálogo Andino*, no. 49, 2016, pp. 57-72.

Florescano, Enrique. *Historia de las historias de la nación mexicana*. México, D.F., Taurus, 2002.

- - -. "Sahagún y el nacimiento de la crónica mestiza." *Relaciones 91*, vol XXIII, verano 2002, pp. 76-94. https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/091/pdf/Enrique_Florescano.pdf

Forrest, Ian. *Trustworthy Men: How Inequality and Faith made the Medieval Church*. Princeton University Press, 2018.

Foucault, Michel, and Frédéric Gros. *Œuvres*, vol 2, Paris, Éditions Gallimard, 2015.

Fuchs, Barbara, 1970, and MyiLibrary. *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2004, doi: 10.1017/CBO9780511486173.

García Icazbalceta, Joaquín. "Noticia de una obra en Tarasco." *Anales del Museo Michoacano*, año I, Morelia, 1888, pp. 62-64, www.archive.org/details/analesdelmuseomi11888muse/page/n69.

- - -, and Agustín Millares Carlo. *Bibliografía mexicana del siglo XVI: catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, con biografías de autores y otras*

- ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México.* Fondo de Cultura Económica, México, 1954.
- García Quintana, Josefina. "El baño ritual entre los nahuas, según el *Códice Florentino*." *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 8, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1969, pp. 189-214.
- García Quintana, María José. "¿Por qué hacer una traducción del florentino al español?" Romero Galván et al., *El Universo*, pp. 41-48.
- Garibay K., Angel María. *Historia de la literatura náhuatl*. Vols. 1 & 2, México D.F., Editorial Porrúa, 1953.
- Garrett, J. T., and Michael W. Garrett. "The Path of Good Medicine: Understanding and Counseling Native American Indians." *Journal of Multicultural Counseling and Development*, vol. 22, no. 3, 1994, pp. 134-144.
- Gelb, Ignace J.. *A Study of Writing*. University of Chicago Press, 1963.
- Gennep, Arnold van. *The Rites of Passage*. Translated by Monica B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee, London, Routledge & Paul, 1960.
- Gonzales, Patrisia. *Red Medicine: Traditional Indigenous Rites of Birthing and Healing*. University of Arizona Press, 2012.
- Hassig, Ross, and American Council of Learned Societies. *Time, History, and Belief in Aztec and Colonial Mexico*. University of Texas Press, 2001.
- Hernández de León-Portilla, Ascensión. "De pícaros y malqueridos: huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)." *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 42, 2011, pp. 451-458.

- Herrera y Tordesillas, Antonio de, Barcía Carballido y Zúñiga, y Andrés González de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar oceano*. Volume 4. Madrid, Imprenta real de Nicolas Rodriguez Franco, 1730.
- Humboldt, Alexander von. *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América: Láminas*. México, Smurfit Cartón y Papel de México, 1995.
- Hunt, Eva, 1934. *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*. Cornell University Press, 1977.
- "Inamic." *Gran diccionario náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, <<http://www.gdn.unam.mx>>.
- "Inspiración." *Diccionario de la lengua española, edición del tricentenario*. Real Academia Española, actualización 2019, <https://dle.rae.es/?w=inspiración&m=form>.
- Jansen, Maarten, and Gabina A. P. Jiménez. "Renaming the Mexican Codices." *Ancient Mesoamerica*, vol. 15, no. 2, 2004, pp. 267-271.
- Jerome, Saint. *Oeuvres Complètes De Saint Jérôme*. Paris, Louis Vivès, 1877.
- Johansson K., Patrick. "La imagen en los códices nahuas: consideraciones semiológicas." *Estudios de Cultura Náhuatl*, 2001, pp. 69-124.
- Johansson, Patrick K.. "Las estrategias discursivas de Sahagún en una refutación en náhuatl del libro I del *Códice florentino*." *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 42, 2011, pp. 139-165.
- Klor de Alva, Jorge, H B. Nicholson, and Keber E. Quiñones. *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*. Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, 1988.

- Knab, T. J., and Thelma D. Sullivan. *A Scattering of Jades: Stories, Poems, and Prayers of the Aztecs*. University of Arizona Press, 2003.
- Las Casas, Bartolomé de. *Colección De Tratados, 1552-1553*. Buenos Aires, Talleres s.a. Casa Jacobo Peuser, Ltda, 1924.
- Lee, Jongsoo. "The Europeanization of Prehispanic Tradition: Bernardino de Sahagún's Transformation of Aztec Priests (Tlamacazque) into Classical Wise Men (Tlamatinime)." *Colonial Latin American Review*, vol. 26, no. 3, 2017, pp. 291-312.
- León Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagun, First Anthropologist: Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*. Translated by Mauricio J. Mixco. University of Oklahoma Press, 2002.
- - -. *Bernardino de Sahagún: Pionero de la antropología*. Primera edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Nacional, 1999. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/catalogo/ficha?id=363>.
- - -. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Histórica, Seminario de Cultura Náhuatl, 1959, www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/filosofia/nahuatl.html.
- - -. "Los aztecas: disquisiciones sobre un gentilicio." *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 31, 2000, pp. 616-616.
- - -. "Primeros años de Sahagún en Tlatelolco." Romero Galván et al., *El Universo*, pp. 7-21.
- - -. "Significado de la obra de fray Bernardino de Sahagún." *Estudios de historia novohispana*, no. 1, 1966, pp. 9-12.

- Lockhart, James. *Nahuatl as Written: Lessons in Older Written Nahuatl, with Copious Examples and Texts*. vol. 88, no. 6, Stanford University Press, 2001.
- Lockhart, James, and American Council of Learned Societies. *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford University Press, 1992.
- López Austin, Alfredo. *Cuerpo Humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.
- López Austin, Alfredo. *Tamoanchan, Tlalocan: Places of Mist*. University Press of Colorado, 1997.
- López, J. "Carta número 236." *Epistolario De Nueva España: 1505-1818*, vol. 4, Francisco del Paso y Troncoso, México D.F., Porrúa, 1939, pp. 150-179.
- López de Gómara, Francisco. *Historia de las Indias y Conquista de México*, vol I. Zaragoza, 1552. México D.F., Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1978.
- Lupher, David A., 1947. *Romans in a New World: Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*. University of Michigan Press, 2003.
- Maffie, James. *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. University Press of Colorado, 2014.
- Magaloni Kerpel, Diana, and Cuauhtémoc Medina. *The Colors of the New World: Artists, Materials, and the Creation of the Florentine Codex*. Getty Research Institute, Los Angeles, 2014.

- Martínez Baracs, Rodrigo. "Anales De Cuauhtitlan, Paleografía y Traducción De Rafael Tena." *Relaciones Estudios De Historia y Sociedad*, vol. 35, no. 140, 2014, pp. 335-341.
- Matos Moctezuma, Eduardo. *Vida y muerte en el templo mayor*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Máynez, Pilar. "El *Códice florentino*. Su transcripción y traducción." Romero Galván et al, *El Universo*, pp. 49-55.
- Máynez, Pilar. "Paleografía y traducción del náhuatl al español del 'Arte adivinatoria.'" *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 42, 2011, pp. 403-418.
- Máynez Vidal, Pilar. "El trabajo doctrinal y lingüístico de fray Bernardino de Sahagún." *Diferentes perspectivas de la obra de fray Bernardino de Sahagún*. Lina Zythella Ortega Ojeda, coordinadora. México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, pp. 14-23.
- McDonough, Kelly S., 1970. *The Learned Ones: Nahua Intellectuals in Postconquest Mexico*. University of Arizona Press, 2014.
- Medina, Cuauhtémoc. Introduction. *The Colors of the New World: Artists, Materials, and the Creation of the Florentine Codex*, by Diana Magaloni Kerpel and Cuauhtémoc Medina, Getty Research Institute, 2014, pp. ix-xi.
- Medina Lima, Constantino. *Libro de los guardianes y los gobernadores de Cuauhtinchan (1519-1640)*. México D.F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 1995.
- Mendieta, Gerónimo de, 1525-1604, et al. *Historia eclesiástica indiana*. México, D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

- Mignolo, Walter. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista." *Historia De La Literatura Hispanoamericana 1*. Manuel Alvar et al., Luis Iñigo Madrigal, coordinador, Madrid, Ediciones Cátedra, 1982, pp. 57-116.
- Motolinía, Toribio, and Georges Baudot. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid, Editorial Castalia, 1985.
- Nicolau d'Olwer, Luís, 1888-1961. *Fray Bernardino de Sahagún, 1499-1590*. Historiadores de América, vol. 9, Mexico D.F., Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1952.
- O'Gorman, Edmundo. "La invención de América." Citado en *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista*. Emma Martinell Gifre, editora, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.
- "Óleo." *Diccionario de la lengua española, edición del tricentenario*. Real Academia Española, actualización 2019, <https://dle.rae.es/óleo#KdQmdoo>.
- Olivier, Guilhem, and Susan Romanosky. "Chalchiuhtlicue." *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*. Oxford University Press, 2006. <<https://www-oxfordreference-com.ezproxy.library.uvic.ca/view/10.1093/acref/9780195108156.001.0001/acref-9780195108156-e-101>>.
- Oltra Perales, E. *Fray Bernardo De Sahagún: Sabio Humanista, Apóstol Inquieto*. Valencia, Unión Misional Franciscana, 1988.
- Ortiz, Teresa. "From Hegemony to Subordination: Midwives in Early Modern Spain." *The Art of Midwifery: Early Modern Midwives in Europe*, edited by Hilary Marland, London, Routledge, 1994, doi-org.ezproxy.library.uvic.ca/10.4324/9780203991527.

- Ots, Capdequí J. M.. *El Estado Español En Las Indias*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2018. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-estado-espanol-en-las-indias-924275>
- Palmeri Capesciotti, Ilaria. “La fauna del libro XI del *Códice florentino* de fray Bernardino de Sahagún. Dos sistemas taxonómicos frente a frente.” *Estudios de cultura náhuatl*, 2001, pp. 189-221.
- Pardo, Osvaldo F.. *The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico*. University of Michigan Press, 2004.
- Paso y Troncoso, Francisco del. *Epistolario De Nueva España: 1505-1818*. vol. 4, Mexico City, Porrúa, 1939.
- Pérez Castellanos, Leticia. “El Museo Nacional de Antropología y sus visitantes.” *Gaceta De Museos*, no. 59, Nov. 2014, pp. 22 -37, <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/gacetamuseos/article/view/5573>.
- Pollnitz, Aysha. “Old Words and the New World: Liberal Education and the Franciscans in New Spain, 1536–1601.” *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 27, 2017, pp. 123-152.
- Poole, Stafford. “Church Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain.” *The Hispanic American Historical Review*, vol. 61, no. 4, 1981, pp. 637-650.
- Read, Kay A.. *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*. Indiana University Press, 1998.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española, edición del tricentenario*. Actualización 2019.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de*

1523-1524 a 1572. Traducción de Ángel María Garibay K.. México D.F., Fondo de cultura económica, 1986. <https://elplomero.files.wordpress.com/2018/07/ricard-robert-la-conquista-espiritual-de-mexico.pdf>.

Ríos Castaño, Victoria. "Domesticating the Nahuas: Sahagun's Cultural Translation of Nahua Gods and Ceremonies in Book I of *Historia universal de las Cosas de Nueva Espana*." *Romance Studies*, vol. 27, no. 3, 2009, pp. 211-222.

- - -. "From the 'Memoriales Con Escolios' to the Florentine Codex: Sahagún and his Nahua Assistants' Co-Authorship of the Spanish Translation." *Journal of Iberian and Latin American Research*, vol. 20, no. 2, 2014, pp. 214-228.

- - -. "Translating the Nahuas: Fray Bernardino de Sahagún's Parallel Texts in the Construction of Universal History of the Things of New Spain." *Bulletin of Latin American Research*, vol. 30, no. 1, 2011, pp. 28-37.

Rituale Sacramentorum Romanum Gregorii Papae XIII. Pont. Max. Iussu Editum., Romae, 2007.

Robertson, Donald. "The Sixteenth Century Mexican Encyclopedia of Fray Bernardino de Sahagún." *Cahiers d'Histoire Mondiale. Journal of World History. Cuadernos De Historia Mundial*, vol. 9, no. 1, 1965, pp. 617-627, <http://search.proquest.com.ezproxy.library.uvic.ca/docview/1298905812?accountid=14846>.

Roith, Christian. "Representations of Hands in the Florentine Codex by Bernardino de Sahagún." *Paedagogica Historica*, vol. 54, no. 1-2, 2018, pp. 114-133.

Romero Galván, José R. "Paleografía y traducción del náhuatl al español del capítulo I del libro X del 'Códice florentino.'" *Estudios De Cultura Náhuatl*, vol. 43, 2012, pp. 199-213.

Romero Galván, José R., Pilar Máynez 1958, and Biblioteca Nacional de México. *El Universo De Sahagún, Pasado y Presente: Coloquio 2005*, vol. no. 31, México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.

Rosas, de Oquendo, M., and Pedro Lasarte. *Sátira hecha por Mateo Rosas de Oquendo a las cosas que pasan en el Pirú, año de 1598*. Madison, Wis., The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990.

Roulet, Eric. *L'Évangélisation des Indiens du Mexique : Impact et réalité de la conquête spirituelle au XVIe siècle*, France, 2008.

Ruíz Bañuls, Mónica. "Los *huehuetlatolli*: modelos discursivos destinados a la enseñanza retórica en la tradición indígena." *Castilla: Estudios De Literatura*, vol. 4, no. 4, 2013, pp. 270-281, doi: <https://doi.org/10.24197/cel.4.2013>.

"Sacerdote." *Diccionario de la lengua española, edición del tricentenario*. Real Academia Española, actualización 2019, <https://dle.rae.es/?w=sacerdote&m=form>.

Sahagún, Bernardino de. "Arte adivinatoria de los mexicanos." Ver García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana*.

- - -. *Códices matritenses de la Real Biblioteca (Madrid), II-3280*. Biblioteca Digital Mexicana, Real Biblioteca, <http://bdmx.mx/documento/bernardino-sahagun-codices-matritenses>.

- - -. *Florentine Codex*. World Digital Library. Library of Congress. <https://www.wdl.org/en/search/?collection=florentine-codex>.
- - -. *Psalmodia christiana, y sermonario de los sanctos del año, en lengua Mexicana: compuesta por el muy R. Padre Fray Bernardino de Sahagún, de la orden de sant Francisco. Ordenada en cantares ò Psalmos: para que canten los Indios en los areytos, que hazen en las Iglesias*. México D.F., Pedro Ocharte, 1583.
- Sahagún, Bernardino de, Arthur J. O. Anderson, and Miguel León-Portilla. *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- Sahagún, Bernardino de, and Miguel León-Portilla. *Coloquios y doctrina cristiana: con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España, en lengua mexicano y española. Los diálogos de 1524*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, fundación de investigaciones sociales, 1986.
- Sahagún, Bernardino de, Arthur J. O. Anderson, and Charles E. Dibble. *General History of the Things of New Spain*. School of American Research and the University of Utah, 1970
- Sahagún, Bernardino de, y Bustamante, Carlos María de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México D.F., 1829. <https://www-biodiversitylibrary-org.ezproxy.library.uvic.ca/title/53787#page/5/mode/1up>.
- Sahagún, Bernardino de, y Angel María Garibay K.. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México D.F., Editorial Porrúa, S.A., 1956.

- Sahagún, Bernardino de, Alfredo López Austin, y Josefina García Quintana. *Historia general de las cosas de Nueva España: Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. Alianza editorial, Madrid, 1988, 1995.
- Sahagún, Bernardino de, Thelma D. Sullivan, and H. B. Nicholson. *Primeros Memoriales: Paleography of Nahuatl Text and English Translation*, vol. 200, pt. 2, University of Oklahoma Press, 1997.
- Saint Jérôme, "De viris illustribus," "Des hommes illustres." *Oeuvres complètes*, vol. III, traduit par abbé Bareille, Paris, Louis Vivès, 1878, pp. 270-338.
- San Francisco de Asís. *Regla bulada*, 1223. Directorio franciscano, <https://www.franciscanos.org/esfa/rb2r.html>.
- - -. *Testamento*, 1226. Directorio franciscano, <https://www.franciscanos.org/esfa/teste.html>.
- Sanders, Theresa. *Approaching Eden: Adam and Eve in Popular Culture*. Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2009.
- Searle, John R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, 1969.
- Selin, Helaine, and Pamela K. Stone. *Childbirth Across Cultures: Ideas and Practices of Pregnancy, Childbirth and the Postpartum*. vol. 5, Amherst, Mass., Springer Verlag, 2009, doi: 10.1007/978-90-481-2599-9.
- SilverMoon. "Towards a Pluritopical Understanding of Sahagun's Work." *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 42, 2011, pp. 167-192.
- Steinhart, Eric. "Spirit." *Sophia*, vol. 56, no. 4, 2017, pp. 557-571.

- Tena, Rafael. *Anales de Cuauhtitlan*. Cuauhtémoc C.P., México D.F., Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011.
- Theiner, Irene. “Desmontar, labrar y cultivar. estrategias traductoras de los franciscanos en la Nueva España del siglo XVI.” *Confluenze*, vol. 8, no. 2, 2016, pp. 120-140.
- Thouvenot, Marc. “Los memoriales con escolios en la obra de Fray Bernardino de Sahagún.” *El Universo De Sahagún: Pasado Y Presente*, 2011. Pilar Máynez et al., editores, 2014, pp. 33-58.
- Todorov, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*. Paris, Éditions du Seuil, 1982.
- “Tono.” *Diccionario de la lengua española, edición del tricentenario*. Real Academia Española, actualización 2019, <https://dle.rae.es/?w=tono&m=form>.
- Torquemada, Fray J. D, and Miguel León-Portilla. *Monarquía indiana: de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, Institución de Investigaciones Históricas, 1983.
- Toscano, Alejandra Moreno. “El siglo de la conquista.” *Historia general de México: Volumen I*, edited by Daniel Villegas, México, D.F., Colegio De Mexico, 1994, pp. 289–370, doi:10.2307/j.ctv47w8sq.8.
- Townsend, Richard F. *The Aztecs*. 3rd ed., London, Thames & Hudson, 2009.
- “Trascendental.” *Diccionario de la lengua española, edición del tricentenario*. Real Academia Española, actualización 2019, <https://dle.rae.es/trascendental?m=form&e=>.

Ugnow, Jenny, and Maggy Hendry, editors. "Marina, [Malintzin, Malinche.]" *The Palgrave Macmillan Dictionary of Women's Biography*, 4th ed., London, Palgrave Macmillan, 2005, p.383.

Universidad Nacional Autónoma de México. *Estudios de cultura náhuatl*. Seminario de cultura náhuatl y Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones históricas, 1959.

Vetancurt, Agustín de. *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las indias*. En México, por doña Maria de Benavides, viuda de Iuan de Ribera, 1698.

Vicente, Castro F., and Molinero J. L. Rodríguez. *Bernardino de Sahagún: el primer antropólogo en Nueva España (siglo XVI)*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1997.

"Virtud teologal." *Diccionario de la lengua española, edición del tricentenario*. Real Academia Española, actualización 2019, <https://dle.rae.es/?w=virtud&m=form>.

Viveiros de Castro, Eduardo. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, no. 3, 1998, pp. 469-488.

Wood, Stephanie, editor. *Online Nahuatl Dictionary*. Wired Humanities Projects, University of Oregon 2000–2019. <https://nahuatl.uoregon.edu/content/eztli>.

Young, Sharon M., and Daniel C. Benyshek. "In Search of Human Placentophagy: A Cross-Cultural Survey of Human Placenta Consumption, Disposal Practices, and Cultural Beliefs." *Ecology of Food and Nutrition*, vol. 49, no. 6, 2010, pp. 467-484.