

Différences entre les textes nahuatl et espagnol sur Xipe Totec dans le *Codex Florentino*

Anne-Marie WOHRER
C.I.E.E.I.T.

C'est en lisant attentivement dans certains livres et chapitres de cet ouvrage tout ce qui touche au culte du dieu Xipe Totec que nous nous sommes rapidement rendu compte des différences qui apparaissaient entre les textes nahuatl et espagnol.

Ces différences, qui étaient souvent des divergences, se manifestaient dans la description des parures de la divinité, des officiants et des sacrifiés, ainsi que dans les récits du rituel. Nous avons dans un premier temps répertorié les plus importantes de ces différences en les comparant, quand cela nous semblait intéressant, à des données provenant de manuscrits "préparatoires" au *Codex Florentino* comme le *Codex Matritense del real Palacio*¹ et le *Manuscrito de la real Academia de la Historia*². Dans un deuxième temps, nous avons recherché leurs causes, opérations destinées toutes deux à estimer la valeur de chaque version comme source d'information.

Pour une meilleure compréhension de notre exposé, nous avons jugé utile de brosser à grands traits un portrait de la divinité et de son culte, à partir d'éléments recueillis bien sûr dans le *Codex Florentino* mais aussi dans les sources contemporaines de cet ouvrage.

¹ *Codex Matritense del Real Palacio*, in : *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 1905, vol. VI, pp. 1, 27-29, 38-39, pl. I, VIII, XI.

² *Manuscrito de la Real Academia*, in : *Florentine Codex*, 1979, vol. VIII, p. 83-84.



Fig. 1. *Codex Florentino*, préface au livre I, p. 12

Xipe Totec (Fig. 1), est une divinité dont la fonction originelle semble avoir été uniquement agraire. A l'époque postclassique, chez les Aztèques et autres ethnies du Mexique Central, deux nouvelles fonctions sont apparues aux côtés de la fonction originelle : l'une liée au métier des armes, l'autre liée à la production artisanale. Xipe était aux côtés de Huitzilopochtli une sorte de divinité de la guerre : empereurs et grands guerriers revêtaient ses attributs sur le champ de bataille ainsi que parfois la peau des victimes qui lui étaient consacrées. Xipe était aussi la divinité de la corporation des orfèvres.



Fig. 2. *Codex Matritense del real Palacio*, f. 250 r°

Son culte était célébré lors d'une très grande fête (Fig. 2) qui avait lieu pendant le deuxième mois de l'année, mois appelé **Tlacaxipehualiztli** "écorchement des hommes" dont il était le "saint patron". Au cours de cette fête avaient lieu deux genres de sacrifices : un sacrifice "de masse" avec arrachement du coeur pratiqué sur toutes sortes de victimes (femmes, hommes et enfants) et un sacrifice destiné à une élite guerrière, le **Tlahuahuanaliztli** "action de rayer une chose ou de creuser la terre³") que les Espagnols avaient assimilé au combat étrusque et romain du gladiateur (Fig. 3). Au cours de ce sacrifice, un prisonnier, militaire de haut rang capturé sur un champ de bataille, devait, attaché à une pierre, affronter en combat singulier deux chevaliers-aigles et deux chevaliers-jaguars et un cinquième chevalier, gaucher, s'il mettait les quatre premiers hors de combat.

³ MOLINA, 1970, p. 144.



Fig. 3. *Codex Florentino*, liv. IX, f. 7 r°



Fig. 4. *Codex Florentino*, liv. II, f. 19 v°

Ces deux genres de sacrifice concluaient avec l'écorchement de la peau des victimes (Fig. 4) et son revêtement par des guerriers ou des dévots de la divinité (Fig. 5) qui paradaient dans les rues de la ville et se livraient à des simulacres de combats. A la fin du mois avait lieu la première fête de la végétation de l'année et au début du mois suivant appelé **Tozoztli**, les peaux écorchées étaient enterrées.

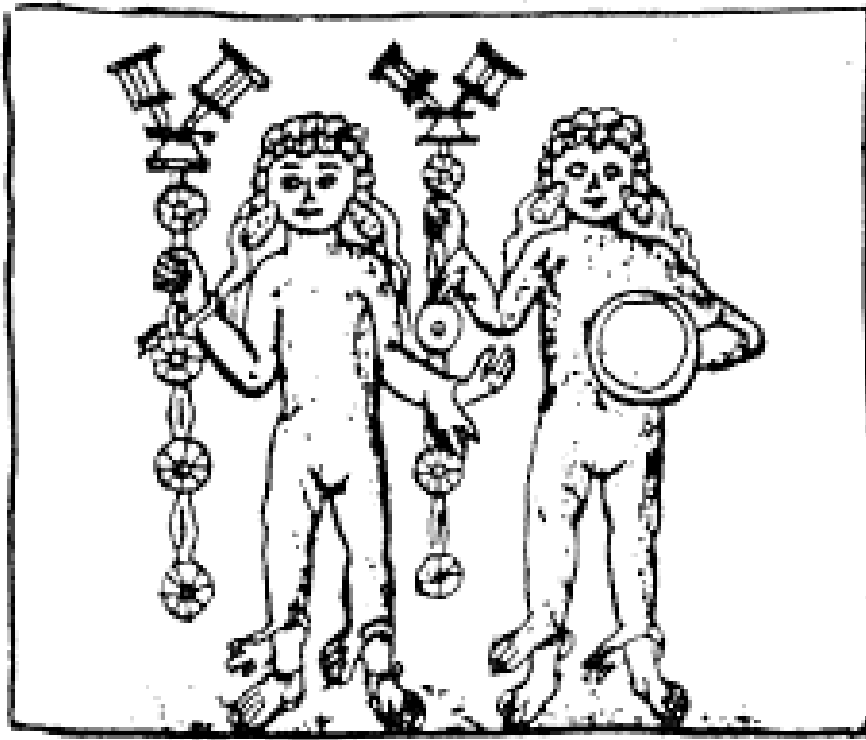


Fig. 5. *Codex Florentino*, liv. II, f. 126 r°.

1ere partie - les différences

Nous avons pris en compte, étant données les particularités propres à chaque langue, les différences qui se manifestaient dans le fond et non dans la forme du récit.

Parmi ces particularités, il nous faut citer ce que le Père Garibay (1971, I, 18) a appelé le *difrasismo* (idée rendue par deux syntagmes), la métonymie et l'usage de la métaphore, figures de rhétorique si fréquentes dans le nahuatl et explicitées clairement par Sahagún⁴.

Nous n'avons pas considéré l'absence de ces figures dans le texte espagnol comme significative. En revanche, la dimension exceptionnellement dramatique ou poétique donnée par le style du récit nahuatl, surtout quand l'équivalent n'apparaît pas dans la version espagnole, peut être significative : l'informateur -ou le rédacteur- a voulu mettre en relief l'importance d'un fait ou d'une succession de faits : nous en ferons état. De la même façon, nous ferons état de la qualité du style espagnol d'un récit, quand cela, comme pour le nahuatl, semble significatif.

Nous ne relèverons pas non plus les différences rencontrées dans le plan de l'exposé : des faits similaires sont présentés dans un ordre quelque peu altéré selon la version consultée.

Les différences seront présentées en trois volets : le premier consacré à la provenance de Xipe Totec, le deuxième à sa description, le troisième à son rituel.

A - Provenance de Xipe Totec

Elle apparaît dans le liv. I, chap. 18 (consacré au dieu Xipe Totec, f. 16 r°). La version espagnole est exceptionnellement plus précise que la version nahuatl. Il y est dit que le dieu est originaire de Zapotlan avec la précision supplémentaire qu'il s'agit de celui de Xalisco.

Cette omission dans le texte nahuatl a induit Charles Dibble et Arthur Anderson⁵ à commettre un contresens géographique dans leur traduction : ils ont confondu Xipe dieu de "ceux

⁴ *Codex Florentino*, 1979, vol. II, prologue au livre VII : *Otra cosa hay en la lengua que también dará disgusto al que la entendiere: y es que de una cosa van muchos nombres sinónimos: y una manera de decir o una sentencia va dicha de muchas maneras...*

⁵ *Ibid.*, 1970, vol. II, p. 39.

(habitants) de Zapotlan" avec Xipe dieu des Zapotèques (c'est-à-dire l'ethnie des...). Le Zapotlan du *Codex Florentino* est très probablement la ville appelée maintenant Ciudad Guzman dans l'état de Jalisco, dont le Musée d'Anthropologie contient une impressionnante collection de figurines en terre cuite de cette divinité.

B - Description de Xipe Totec

Elle présente des variantes non seulement selon la langue dans laquelle elle a été rédigée mais encore dans la même langue, selon le livre dans lequel elle est située.

Dans le liv. I, chap. 18, consacré à Xipe Totec (f. 16 r° et v°), la description qui apparaît dans le texte nahuatl s'inspire de très près du texte du f. 263 r° du *Codex Matritense del real Palacio* (les seules différences étant que dans ce dernier, le dieu ne porte ni de perruque sur ses cheveux ni de **ulli** "latex" sur ses lèvres, mais qu'en revanche il a des grelots aux jambes). Le dieu porte un **yopitzontli** sur une perruque, une peinture faciale qui simule des plumes de caille, ses lèvres sont couvertes de **ulli**, ses mains portent l'une, un bouclier rouge décoré de cercles, l'autre, un bâton à sonnaillles appelé **chicahuaztli**.

La description qui apparaît dans la version espagnole est plus complète que celle de la version nahuatl. Le corps est peint de deux couleurs, l'une, jaune, l'autre, fauve (*leonado*). Ces couleurs représentent la première (jaune), la peau morte du sacrifié, la deuxième (fauve, mais plutôt rose sur les pictographies), la couleur de la peau vivante du porteur. Le visage est "travaillé" ou "labouré" (*labrado*) et porte deux traits étroits du front à la mandibule. C'est la seule référence au masque en peau humaine qui apparaisse dans tout le *Codex Florentino* alors que ce masque est l'un des attributs déterminatifs les plus communs de ce dieu et que c'est sous cette forme qu'il figure dans la plupart des manuscrits pictographiques.

La chevelure, partagée en deux et tressée, semble être le seul exemple qui apparaisse comme genre de coiffure propre à Xipe dans le *Codex Florentino* et d'autres sources. De petits coquillages sont incorporés à la jupe verte qui recouvre les genoux ; enfin ultime différence avec la version nahuatl, le bouclier est jaune avec un bord rouge. La pictographie qui figure dans ce livre de la divinité ne correspond que très peu aux deux textes, elle a été rajoutée après et probablement sans que le **tlacuilo** ait pris connaissance de l'un ou l'autre texte.

Dans le liv. IX, chap. 15, f. 49 r°, consacré aux "Artisans qui travaillent l'or", les textes nahuatl et espagnol, très similaires, paraissent s'inspirer directement du f. 44 r° du *Codex Matritense de la Historia*⁶. La seule différence entre les textes nahuatl et espagnol est la désignation différente du collier en or : **euacozcatl** "bijou en peau humaine" dans la version nahuatl, **coacozcatl** "bijou-serpent" dans la version espagnole.

Le style du récit espagnol est assez élégant, précis, savant, avec l'usage d'expressions comme *almagrado* (rouge, couvert d'oxyde de fer), *enverdugado* ("panier" pour jupe à paniers⁷), *oro de martillo*, choix qui indiqueraient que Sahagún a particulièrement travaillé le texte.

Ce qui diffère dans la description de ce liv. IX par rapport à celle qui apparaît dans le liv. I (f. 16 r° et v°) et dans le f. 263 r° du *Codex Matritense del Real Palacio*, c'est la coiffure. Il n'est pas question ici du **yopitzontli** "chevelure de Yopi" propre à la plus commune des représentations de cette divinité chez les Mexicas, mais du **tlauhqueholtzontli** "chevelure en plumes de **tlauhqueholli**" coiffure en forme de couronne en plumes de l'oiseau emblématique de Xipe Totec, le **tlauhqueholli**⁸. Cette coiffure apparaît très souvent dans les manuscrits pictographiques du *Groupe Borgia* et autres et jamais dans le *Codex Florentino*. Elle y est cependant mentionnée à plusieurs reprises, en particulier dans le chapitre consacré à la parure des nobles quand ils partent pour la guerre (liv. VIII, f. 20 r°). Ainsi, pourquoi dans ce liv. IX, la coiffure du dieu est-elle le **tlauhqueholtzontli** au lieu du **yopitzontli** signalé

⁶ *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 1969, vol. III, p. 65-66.

⁷ Ce participe passé est à l'origine du nom français Vertugadin.

⁸ C'est l'oiseau *Ajaja ajaja*, échassier à plumes roses et rouges, de la famille des Plataleïdés.

partout ailleurs... l'informateur ou le rédacteur de ce passage seraient-ils différents de ceux qui ont travaillé aux autres descriptions ?

Nous signalerons aussi dans la description contenue dans ce liv. IX, la présence de l'ornement de nez en forme de croissant de lune, le **yacameztli** porté aussi par les dieux du *pulque* et par ceux de la végétation, les sandales rouges parsemées de plumes de caille ainsi que le bouclier "à cercle doré"⁹ (est-ce synonyme de "précieux" ?) propre, selon le narrateur, aux habitants de l'Anahuac mais qui n'apparaît pas dans les boucliers propres à Xipe que nous avons répertoriés dans un travail antérieur¹⁰. Cette description générale ne correspond à aucune des pictographies qui figurent dans cet ouvrage¹¹.

C - Rituel

La fête de **Tlacaxipehualiztli** est bien entendu consacrée à Xipe Totec mais aussi selon la version espagnole dans le liv. II, chap. 21, f. 18 r° et v°, au grand dieu des Aztèques Huitzilopochtli et c'est dans son temple qu'ont lieu les "sacrifices de masse".

1 - Préparation

La préparation est radicalement différente selon qu'il s'agisse de la version nahuatl ou de la version espagnole. Elle apparaît dans le chap. 20, f. 17 r° (liv. II) consacré au mois appelé

Quauitl eua, le premier de l'année qui précédait celui de **Tlacaxipehualiztli**.

Selon la version nahuatl, les futurs sacrifiés ainsi que ceux qui les avaient capturés sur le champ de bataille étaient présentés à la foule. Les futurs sacrifiés amenés au temple de *Yopico* étaient soumis à une sorte de simulation-répétition du sacrifice qui allait réellement avoir lieu le mois suivant. Le combat du gladiateur (**tlahuahuanaliztli**) ainsi que l'arrachement du cœur étaient simulés, cet organe étant matérialisé par une crêpe de maïs. Les captifs, qui recevaient des présents, étaient à quatre reprises habillés de vêtements de papier aux couleurs déterminatives de Xipe (le blanc et le rouge, couleurs des plumes du **tlauhquecholli**) et à chaque fois montrés à la foule avant d'être marqués de raies blanches en latex. La dernière tenue, rouge, était celle qu'ils revêtaient jusqu'au moment du sacrifice. Ceux qui les avaient capturés sur le champ de bataille se peignaient en rouge et recouvraient leur corps de duvet, mains et pieds couverts de plumes blanches de dindon. Ils se pavanaient avec les luxueuses insignes qui leur étaient prêtées jusqu'au sacrifice de leur captif. Ils levaient leur bouclier au soleil et faisaient résonner leur bâton-sonnaille appelé **chicahuaztli**.

La version espagnole ne contient ni préparatif ni simulacre mais l'exécution immédiate du **tlahuahuanaliztli** "sacrifice du gladiateur", cela en contradiction directe avec la suite des récits nahuatl et espagnol du chap. 21. Est-ce une erreur commise par Sahagún, ou une erreur de pagination commise par le copiste ?

2 - Déroulement de la fête

Il est décrit dans les chap. 21 et 22 du livre II.

- Chapitre 21, feuillets 18, 19, 20, 21, 22, 23.

Dans la version nahuatl, la donnée la plus intéressante est la raison pour laquelle, après la mort du sacrifié, le corps du "parrain" (celui qui a fait un captif sur le champ de bataille pour l'offrir en sacrifice), comme le corps du sacrifié, est peint en rouge, puis enduit de duvet et de plumes. C'est en tant que sacrifié potentiel qu'il est ainsi apprêté : s'il a jusqu'à présent échappé à la mort, il est destiné, un jour ou l'autre, à "payer sa dette"¹², c'est-à-dire à mourir de façon glorieuse sur le champ de bataille ou au sacrifice, pour suivre le soleil dans son voyage. C'est pour cette raison que sa famille, après l'avoir félicité pour la capture d'un sacrifié l'accueille avec des larmes et le console, en quelque sorte par anticipation, de sa mort.

⁹ *Florentine Codex*, 1959, vol. IX, p. 69.

¹⁰ Notre thèse doctorale qui sera publiée fin 1998.

¹¹ Ni dans ceux que nous avons consultés pour notre thèse doctorale.

¹² *Florentine Codex*, *op. cit.*, 1981, vol. III, p. 49.

Il est mentionné dans cette version de nombreux traits qui ne figurent pas dans la version espagnole : certains captifs haranguent la foule avant le sacrifice ; le prêtre principal de la cérémonie porte la tenue de Xipe ; lors des simulacres de combats qui opposent les porteurs de la peau, les Xixipeme (Fig. 5) à des poursuivants, ces derniers essaient de pincer le nombril des Xixipeme. Enfin si les Xixipeme arrêtent un poursuivant, ils l'emmènent au temple de Yopico et ne le libèrent que contre le paiement d'une rançon. Il est aussi dit que le cœur et le sang aspiré dans la poitrine du sacrifié sont donnés comme nourriture et boisson au soleil et que le cœur est une "nourriture divine". Dans cette version seulement, le cinquième chevalier, qui éventuellement affronte le sacrifié au combat du gladiateur est bien sûr gaucher comme dans la version espagnole mais personnifie en plus le dieu Opochtli, l'un des dieux de la pluie et de la pêche, vénéré à Texcoco.

Le récit nahuatl de ce sacrifice, pathétique, émouvant et poétique, empreint d'une dramatisation extrême, fait probablement partie des plus beaux textes écrits dans cette langue. La version espagnole, simple, claire et précise, semble être un résumé assez fidèle du nahuatl, bien que le plan suivi ne soit pas rigoureusement le même. Elle n'est pas, comme l'autre version, chargée d'un contenu véritablement dramatique.

Deux différences d'importance très relative se manifestent ici : ce sont des jeunes gens (*mancebos*) qui poursuivent les Xixipeme (l'identité des poursuivants n'est pas précisée en nahuatl) ; une réflexion personnelle empreinte d'une connotation un peu péjorative, connotation très rarement employée par Sahagún transparaît dans l'emploi du terme *farsa* pour désigner le rituel du **Tlacaxipehualiztli** (liv. II, f. 23 v°).

Ces deux récits diffèrent de celui du *Manuscrito de la Real Academia*¹³. Dans ce texte, dont le ton est aussi pathétique que celui de la version nahuatl du *Codex Florentino*, Motecuhzoma donne provisoirement au "parrain" en signe d'autorisation de sacrifice une coupe (probablement le **cuauhxicalli**). Juste avant l'exécution du **tlahuahuanaliztli**, c'est le **Cuetlachhuehue**, traduit ici par "vieil ours" (et non le "parrain" comme dans le *Codex Florentino*, f. 21 r°) qui présente la coupe d'**octli**¹⁴ au captif et qui, quand le captif l'a bue, la lève vers l'Est. Dans le *Codex Florentino*, c'est le captif qui lève la coupe vers les quatre points cardinaux. Enfin, ce sont les "gardiens du feu" qui rayent les candidats au sacrifice "du gladiateur" dans le *Manuscrito de la Real Academia*. Dans aucune des deux versions du *Codex Florentino* n'est précisé le nom ou la charge de celui qui raye les futurs sacrifiés, que ce rituel ait lieu pendant le mois précédent appelé **Quauitl eua** (liv. II, f. 17 r°) ou pendant celui de **Tlacaxipehualiztli** (liv. II, f. 18 r° et v°, 21 r°, 22 r°, 23 r°).

- Chapitre 22, feuillets 24, 25, 26

Nous exposerons les différences qui se manifestent au cours des derniers rituels de ce mois. Bien que le texte nahuatl soit beaucoup plus précis que l'espagnol, les deux textes sont assez similaires à l'exception d'un épisode à la fin du chapitre qui n'apparaît que dans la version nahuatl.

Le récit nahuatl du rituel appelé **Aiacachpixolo** "on sème les sonnailles", sorte de fête des premières fleurs, est très poétique, il y est fait grand usage du *difrasismo* pour décrire les offrandes de fleurs ; le récit des agissements d'un personnage, sorte de messenger du "parrain" appelé **Tetzompac**, y est très vivant.

Certaines données relatives à l'épisode de l'enterrement des peaux n'apparaissent qu'en nahuatl¹⁵ : ceux qui ont capturé les sacrifiés revêtent leurs dépouilles ornées de drapeaux de papier sur les épaules et les mollets ; du haut du temple, ils encensent les quatre points

¹³ *Ibid.*, 1979, vol. VIII, p. 83-84. Traduction de C. Dibble et A. Anderson.

¹⁴ **Octli**, appelé aussi *pulque*. Boisson faite à partir de la fermentation de la sève d'agave.

¹⁵ *Ibid.*, 1981, vol. III, p. 58.

cardinaux puis descendent rapidement et déposent du *copal* dans un encensoir ; l'enterrement des peaux se déroule dans une atmosphère très chargée d'agressivité.

Toujours et uniquement dans le texte nahuatl, lors de la toilette rituelle¹⁶ qui a lieu après le sacrifice, le porteur de la peau ainsi que le "parrain" et sa famille se nettoient le visage en le frottant avec de la farine de maïs (en espagnol ils y ajoutent de l'eau) et se lavent le corps avec de l'eau et de l'**amolli** (substance végétale saponifère). Le nom d'aucune substance n'est mentionné dans le texte espagnol.

En nahuatl, il y a dans la description des agissements du **Tetzompac** "celui qui lave les têtes", envoyé par le "parrain" du captif dans les rues de la ville, plus de vitalité que dans la version espagnole qui en est une traduction presque littérale. Quand le mâât du sacrifié, le **tlacaxipehualizquauh** (f. 26 r°) est érigé, le "parrain" y pend, en plus du fémur orné de papier¹⁷ mentionné dans le texte espagnol, son gilet en corde (**mecaxicolli**) ainsi qu'une houpe de plumes de héron. Les vieilles personnes des deux sexes qui participent au banquet qui suit l'érection de ce mâât s'énivrent.

Enfin un rituel que nous avons été incapables d'interpréter n'apparaît que dans le texte nahuatl : un personnage revêtu des insignes du "parrain", accompagné de chants et dans la satisfaction générale, offre à quatre reprises (les quatre points cardinaux ?) du *pulque* blanc dans une courge, puis la menace et enfin en boit le contenu.

- Livre IX, chapitre 2, feuillet 6

Dans la version nahuatl, le chiffre de quatre cent sacrifiés est avancé, **centzon** cela peut aussi signifier "un grand nombre", pour la fête de **Tlacaxipehualiztli**. Le jour du sacrifice, les *pochtecas* revêtent des vêtements précieux que le **tlatoani** (Ahuitzotl dans ce cas) leur a donnés pour ne les mettre qu'à cette occasion. L'accent est mis sur le courage de certains sacrifiés (qui dansent jusqu'au dernier moment) contribuant ainsi à faire de cette célébration la fête de la bravoure et des vertus guerrières.

La version espagnole est un résumé de la version nahuatl : elle est moins précise et n'en a pas le caractère épique et lyrique. L'accent est mis sur le caractère théâtral de la fête (*eso era teatro*).

- Livre IX, chapitre 15, feuillets 48 v°, 49 r° et v°

Dans le texte nahuatl, le harcèlement qu'endure celui qui est "l'image" de Xipe Totec après le sacrifice est narré avec réalisme. On y trouve la seule référence à la présence d'une statue en pierre de ce dieu au temple de Toteco.

Le texte espagnol est un résumé du texte nahuatl plus précis, moins épique et moins vivant.

3 - Les Yopis

- Livre X, chapitre 29, feuillets 136 v° et 137 r°

Nous ne ferons qu'évoquer les passages relatifs aux Yopis dont le dieu principal était Xipe Totec . Dans la version espagnole, les Yopis parlent une langue "différente" de celle de Mexico ; dans la version nahuatl, ils parlent une langue barbare¹⁸, ce sont des **tenime** : "gens barbares, peu habiles, pires que les Otomis".

II - Les causes des différences

Certaines sont indépendantes de la volonté de Fr. B. de Sahagún, d'autres sont imputables à lui-même ou à ses collaborateurs : informateurs, rédacteurs (appelés *Gramáticos* ou *latinos*) et copistes.

¹⁶ *Ibid.*, p. 59.

¹⁷ C'est le **malteutl** : "dieu captif", in : *Codex Florentino*, 1979, vol. I, liv. II, f. 26 v°.

¹⁸ **Tenime** de **tenitl** : ainsi traduit par Dibble C. et A. Anderson, (1974, vol. 11, p. 187), mais ce terme signifie aussi "étranger".

A - L'écart temporel

C'est la principale cause des différences entre les deux textes. Dans la difficile construction du *Codex Florentino*, une longue période s'écoule entre la réalisation du texte nahuatl et celle du texte espagnol selon la phrase qui conclue le livre VI, f. 215 v°:

Fue traduzido en lengua española por el dicho padre Fr. B. de Sahagún, después de treynta años que se escriujo en la lengua mexicana: este año de mjll y quinientos y setenta y siete.

Les raisons de ce décalage temporel, d'ordre idéologique et d'ordre matériel seront succinctement résumées.

Sahagún est soumis aux fluctuations de la politique religieuse dictée par les autorités : le roi Felipe II, le *Consejo de Indias*, le Pape et en Nouvelle Espagne, le Provincial de l'ordre des Franciscains. Il est successivement encouragé dans la réalisation de son oeuvre, puis sanctionné (on lui saisit ses *escrituras*) et à nouveau encouragé (il les récupère).

Le texte nahuatl commencé dans les années 1540¹⁹ est terminé en 1569. Dans le prologue au livre I, Sahagún écrit qu'à cette date (1569), *aún no se ha podido romanizar...* c'est-à-dire traduire en espagnol. Le texte est rédigé en nahuatl, en accord avec la politique définie en 1547²⁰ par Fr. Francisco de Toral (prol. au liv. II, f.1 v°), Provincial des Franciscains, qui exige que soit écrit dans cette langue tout ce qui peut être utile à la conversion des Indiens et à la formation des missionnaires.

Mais la nomination en 1570 du nouveau Provincial, Fr. Alonso de Escalona, modifie les données. Hostile au travail de Sahagún et sous prétexte que le coût de son travail est contraire à la vocation de pauvreté de l'ordre²¹, le nouveau Provincial lui en supprime le financement. Sahagún, âgé de 70 ans, atteint de la maladie de Parkinson, incapable d'écrire²² ne peut seul terminer son travail de traduction et doit l'arrêter. Fr. de Escalona lui confisque ensuite ses *escrituras* et les répartit dans différents monastères sous le prétexte de les faire examiner²³. Ce n'est qu'en 1575, grâce à Fr. Miguel Navarro, que Sahagún les récupérera et grâce à Fr. Rodrigo de Sequera, Commissaire Général lui aussi, qu'il disposera des moyens matériels nécessaires pour terminer le texte espagnol et l'ouvrage écrit en deux colonnes tel que nous le connaissons. Fr. Rodrigo de Sequera compte envoyer l'ouvrage en Espagne à Juan de Ovando, président du Consejo de Indias qui en a exprimé le souhait.

Selon A. M. Garibay²⁴, Sahagún aurait passé sept ans à faire la traduction : commencée vers 1569, elle n'aurait été terminée qu'en 1582, après cinq ans d'abandon forcé²⁵. Toujours selon Garibay, Sahagún n'a pas vu son oeuvre terminée.

B - Le rôle de Sahagún

Pour ce travail de traduction Sahagún ne dispose d'aucun collaborateur espagnol²⁶ et l'aide qui peut lui venir de ses élèves du Colegio de Santa Cruz s'est fortement réduite avec l'épidémie de peste de 1576. Il en est l'unique auteur, et pour cette raison n'a peut-être pas pu y consacrer le temps et la minutie qui auraient été nécessaires.

¹⁹ LOCKHART, 1992, p. 6.

²⁰ BOSCH de SOUZA, *Breve Compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva-España usaban en tiempo de su infidelidad*, 1990, p. XXIX.

²¹ *Ibid.*, p. XXI-XXII.

²² A l'exception de trois signatures, rien ne semble avoir été copié de la main de Sahagún dans le *Codex Florentino*.

²³ BOSCH de SOUZA, *supra*, p. XXIII.

²⁴ GARIBAY, 1969, vol. I, p. 10-13.

²⁵ Selon BOSCH de SOUZA (*supra.*, p. XXIX), les deux premiers livres étaient déjà traduits en espagnol avant 1570, date du *Breve Compendio* (qui en est un résumé).

²⁶ KARTTUNEN, 1995, p. 115.

La traduction, bien qu'assez fidèle à l'original, n'est pas littérale : elle est une interprétation généralement simplifiée et abrégée du texte nahuatl plus étendu et plus complet, à l'exception du texte espagnol du chapitre 18 du livre I, plus important que le texte nahuatl. La dimension poétique et épique exprimée dans le texte nahuatl lors du récit du combat du gladiateur ou de la fête des premières fleurs n'est jamais rendue en espagnol. Selon le père Garibay (1971, II, 80), Sahagún ne comprend pas la forme de "l'original" nahuatl : il la mutile ou la comprime dans sa traduction à l'espagnol.

Le style espagnol est inégal : parfois *lindo y sabroso* selon Garibay (1969, I, 10), *pausado, sencillo, sobrio...* selon Nicolau d'Olwer (1990, 142-43). Mais il peut aussi contenir de nombreux barbarismes et de fautes de syntaxe à tel point que Francisco del Paso y Troncoso préférera éditer la version du *Manuscrito de Tolosa* tant il trouvait *grotesco a veces* (Dibble, 1982, I, 17) l'espagnol du *Codex Florentino*.

Sahagún lui-même reconnaît dans le prologue au livre VII que son style laisse à désirer dans certains passages²⁷. Il explique que la faute en est attribuable au faible niveau des connaissances indigènes en la matière de ce livre (astrologie) :

Razón tendrá el lector de disgustarse en la lección deste septimo libro: y mucho mayor la tendrá si entiende la lengua indiana juntamente con la lengua española: porque en el español el lenguaje va muy bajo y la materia de que se trata en este ... libro va tratada muy bajamente... y así traduzco en lengua española en bajo estilo, y en bajo quilate de entendimiento.

Quant au contenu de la traduction, il dépend, et la citation précédente en est un exemple, surtout de la compréhension qu'avait Sahagún du texte indigène. Il a pu être insuffisamment informé et peut-être aussi a-t-il choisi de ne pas tout traduire par peur, en reconstruisant totalement le système religieux aztèque d'encourager les indiens à résister à l'évangélisation. Malgré sa maîtrise du nahuatl le franciscain, selon Garibay (1971, II, 77) *no entiende sus repertorios y a veces ni siquiera lee correctamente*. Il omet des rituels importants : comme celui du simulacre de sacrifice à la fin de la fête de **Quauhuítl eua** (qu'il remplace par un véritable sacrifice) et celui de la courge pleine d'**octli** blanc qui est menacée par le **Tetzompac** à la fin de la fête du **Tlacaxipehualiztli**. Il donne des informations contradictoires en présentant un fait, comme le sacrifice du gladiateur qui n'a lieu que pendant le mois consacré à Xipe comme s'il avait lieu aussi le premier mois. S'il lui arrive de ne pas rapporter toutes les données du texte nahuatl, il lui arrive en revanche d'en rajouter²⁸ dont on ne peut retrouver la trace dans la version nahuatl et qui proviennent de sources orales ou écrites, comme celles qui sont relatives à la description du dieu dans le livre I, au rôle de Huitzilopochtli dans la fête. Enfin, il modifie parfois l'ordre de présentation des événements.

C - Rôle des collaborateurs indigènes : informateurs, rédacteurs et copistes

Ils ne nous paraissent avoir joué qu'un rôle indirect dans les différences qui se manifestent entre la version nahuatl et la version espagnole. En revanche ils sont, les deux premiers, informateurs et rédacteurs, responsables des différences qui apparaissent entre divers passages du texte nahuatl traitant du même thème en ce qui nous concerne : description du dieu Xipe et de son culte. Nous avons signalé ces différences dans la première partie de cet exposé et nous allons ici très rapidement dire quelles peuvent en être les causes.

²⁷ Selon LOPEZ AUSTIN, 1974, p. 135-136, le livre VII est un échec personnel dû à une interprétation erronée du nahuatl.

²⁸ GARIBAY, 1969, vol. I, p. 11-12.

Les Informateurs

Considérés comme savants par leurs pairs, garants de ce que Garibay²⁹ a appelé "l'authenticité préhispanique" (parce que nés au XV^{ème} siècle), ce sont eux qui fournissent la "matière première" à partir de laquelle est bâti le *Codex Florentino*. Ils fournissent les réponses sous forme de *pinturas* (les manuscrits pictographiques) et de commentaires en nahuatl à la *minuta* (questionnaire) conçue par Sahagún. Les commentaires sont écrits en nahuatl en caractères latins à côté des pictographies, par les *latinos* ou *gramáticos* anciens élèves des franciscains.

Les "réponses" sont collectées et commentées en premier lieu à Tepepulco (Texcoco), puis emportées par Sahagún à Tlatelolco où il est nommé, (il les appelle ses *escrituras*³⁰) où elles sont examinées, enrichies et probablement modifiées par des informateurs locaux assistés des mêmes rédacteurs. Enfin ces *escrituras* suivent Sahagún à México lieu de la dernière étape d'élaboration du *Codex Florentino*. Elles y sont à nouveau examinées, enrichies et de nouveaux commentaires, rédigés par les fidèles rédacteurs³¹.

Malgré la garantie de véracité et de cohérence que pouvait donner le triple passage au crible des *escrituras*, des différences surgissent. Elles ont plusieurs causes : les informateurs proviennent de trois villes importantes et malgré tout rivales : Tepepulco, Tlatelolco et Mexico ; leur compétence, bonne volonté, compréhension de la question posée pouvait varier. Certains collaborateurs sont des experts, d'autres ne le sont pas ; bien qu'ils semblent tous avoir voulu parler, certains ont pu être réticents, d'autres se sont vu poser de mauvaises questions. Les réponses sont parfois maigres, parfois très complètes. Enfin, la plupart des collaborateurs ont, selon Anderson³², la vision de Tlatelolco-Tenochtitlan, fait qui peut grever le texte d'ethnocentrisme et porter atteinte à son objectivité. Ce sont les vertues des Mexicas qui sont glorifiées, et ce qui leur est étranger, rabaissé : la langue des Yopis qui est barbare et eux qui sont même "pires que les Otomis". Il semble y avoir plus d'impartialité dans le texte espagnol.

Cette inégalité se répercute dans la traduction.

C- Les rédacteurs *Gramáticos* ou *Latinos*

Ce sont des jeunes gens trilingues nahuatl-espagnol-latin, souvent nés après la Conquête de familles indigènes nobles et formés au Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Ils sont les fidèles collaborateurs de Sahagún qu'ils assistent dans toutes les étapes de son travail depuis Tepepulco jusqu'à Mexico. A Tepepulco ils écrivent les commentaires en nahuatl au bas des *pinturas* immédiatement après leur "lecture" par l'informateur et font de même d'abord à Tlatelolco, puis à Mexico où ils rédigent véritablement les textes. Leurs noms apparaissent dans le *Codex Florentino* (prol. liv. II, f. 1 v°, 2 r°) : Antonio Valeriano d'Azcapotzalco, Alonso Vegerano et Pedro de Buena Ventura de Cuauhtitlan, Martin Jacobita de Tlatelolco, trois villes renommées pour leurs traditions littéraires.

Les *Gramáticos* ajoutent les titres en nahuatl, polissent le style, ajoutent de magnifiques illustrations (ou pictographies) dans les douze livres du *Codex Florentino*. Il leur arrive d'omettre des données ou de mal les retranscrire, comme dans le liv. VIII selon A. López Austin (1974, 118, 139) et A. M. Garibay (1971, II, 78-79).

Rôle des copistes

Il s'agit de Diego de Grado et Bonifacio Maximiliano de Tlatelolco, Mateo Severino de Xochimilco, cités à plusieurs reprises par le franciscain, *Codex Florentino* (prol. au liv. II, f. 2 r°) et dans le *Breve Compendio...* (1990, prol. liv. II, p.18) ses anciens élèves au Colegio de

²⁹ GARIBAY, 1971, vol. II, p. 76.

³⁰ *Codex Florentino*, 1979, vol. I, prologue au livre II.

³¹ GARIBAY, 1969, vol. I, p. 11-12.

³² ANDERSON, in: *Florentine Codex*, 1982, vol. I, p. 40.

Santa Cruz de Tlatelolco, écrivent sous sa dictée les deux textes. Mais dans l'impossibilité de les rétribuer, Sahagún est obligé de s'en séparer pendant cinq ans, jusqu'à l'arrivée de Fr. R. de Sequera.

En observant attentivement la calligraphie des deux versions nous avons remarqué qu'il y avait eu un seul et même copiste pour le chapitre 18 du livre I, et les chapitres 21 et 22 du livre II, dans les deux versions. Il y a en revanche un copiste pour chaque version du chapitre 15 du livre IX. Les deux versions du livre X (f. 136 v^o) ne semblent pas avoir été écrites par le même copiste. Il semble, en ce qui concerne ses textes relatifs à Xipe Totec, qu'il y ait eu quatre copistes.

En conclusion, nous pouvons dire que le texte espagnol est une traduction honnête et fidèle bien que simplifiée du texte nahuatl. Il n'en a pas la qualité littéraire mais semble empreint de plus d'objectivité.

Ce travail de recherche nous a aussi permis de nous rendre compte de la multiplicité non seulement de l'image de Xipe Totec mais encore des pratiques rituelles qui lui étaient attachées dans le monde mexica.

Selon les descriptions de la divinité qui apparaissent dans les deux versions du *Codex Florentino* ainsi que dans les travaux qui lui sont préparatoires, nous pouvons sans exagération parler de "variétés" de l'image de Xipe au sein même de ce groupe de manuscrits. Nous sommes ainsi en mesure de compléter la liste des "styles régionaux" de représentations pictographiques de Xipe Totec, établie par Eduard Seler³³ en introduisant des variantes dans le style mexica. Nous pouvons aussi émettre l'hypothèse selon laquelle il y avait, au sein même du monde mexica, des variétés dans le rituel dont Xipe Totec était l'objet.

Ouvrages consultés

BOSCH de SOUZA, Guadalupe

1990 *Bernardino de Sahagún, Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva Espana usaban en tiempo de su infidelidad*, 69 p., Lince Editores, México.

Codex Matritense del Real Palacio

1905 in : *Historia General de las Cosas de la Nueva Espana*, vol. VI, édition de Francisco del Paso y Troncoso, vol. VI, Florence.

Codex Florentino

1979 3 vol. (fac-sim.), Gobierno de la República, México.

D'OLWER, Nicolau

1952 *Fray Bernardino de Sahagun (1499-1590)*, IPGH, n° 40, México.

Florentine Codex General History of the Things of New Spain

1950-1982 trad. d'Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble, 13 vol., University of Utah Press et School of American Research, Salt Lake City et Santa Fe.

GARIBAY, Angel María

1969 *Historia General de las Cosas de la Nueva Espana*, 4 vol., Porrúa, México.

1971 *Historia de la Literatura Nahuatl*, 2 vol., Porrúa, México.

KARTTUNEN, Frances

1995 "From courtyard to the Seat of Government: The Career of Antonio Valeriano, Nahua Colleague of Bernardino de Sahagun", *Amerindia* 19/20, pp. 113-120, A.E.A., Paris.

³³ SELER, 1900-1901, p. 102; 1963, vol. I, p. 134-135. Seler avait "défini" une image de Xipe propre aux manuscrits mixtèques et zapotèques, différente de celle qui apparaissait dans les manuscrits du Groupe Borgia ou dans les manuscrits mexicas.

LOCKHART, James

1992 *The Nahuas After the Conquest*, Stanford University Press, Stanford.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo

1974 "The research Method of B. de Sahagun", *16th Century Mexico, The Work of Sahagun*, a School of American Research Book, University of New Mexico Press, pp. 111-148, Albuquerque.

Manuscrito de la Real Academia

1979 *in: Florentine Codex*, vol. VIII, pp. 83-84.

MOLINA, Fr. Alonso de

1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México.

SELER, Eduard

1900-1901 *The Tonalamatl of the Aubin Collection*, 2 vol., Duc de Loubat, Berlin et Londres.

1963 *Comentarios al Codice Borgia*, 3 vol., FCE, Mexico.