FONDO HISPÁNICO DE LINGÜÍSTICA Y FILOLOGÍA

Teresa Bastardín Candón

Vocabulario indígena en la *Historia* de fray Bernardino de Sahagún

Peter Lang

FONDO HISPÁNICO DE LINGÜÍSTICA Y FILOLOGÍA

Este análisis lingüístico de la *Historia* sahaguntina conforma un verdadero diccionario de voces indígenas en el que se explican los sentidos contextuales y su seguimiento lexicográfico histórico. La información contenida permite rastrear la cultura nahua en la que se desenvuelve fray Bernardino, con especial atención a su formación humanística y a la labor franciscana en América, y sirve de testimonio documental sobre la finalidad lingüística de la obra, además de constatar la vitalidad y la función social de cada término indio recogido. Asimismo, se revisan las teorías sustratistas del español de América, centradas en el nivel léxico, y los trabajos de carácter histórico que tienen como objeto el estudio de la introducción y pervivencia del léxico amerindio en el español. Se valora, además, el peso lexicográfico de los indigenismos, desde los primeros glosarios hasta las más recientes recopilaciones, con las referencias lexicográficas históricas textuales, los procedimientos de trasmisión indigenista de cada lengua, y su adaptación fonética y morfológica.

TERESA BASTARDÍN CANDÓN, doctora en Filología Hispánica, profesora del Área de Lengua Española de la Universidad de Cádiz. Su línea de investigación se centra en el ámbito dialectológico, especialmente referido a las variedades históricas americana y andaluza, con publicaciones al respecto en revistas nacionales e internacionales.

Vocabulario indígena en la *Historia* de fray Bernardino de Sahagún

FONDO HISPÁNICO DE LINGÜÍSTICA Y FILOLOGÍA

Vol. 16

Colección dirigida por
Juan Pedro Sánchez Méndez & Mª Teresa Echenique Elizondo

PETER LANG
Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

Teresa Bastardín Candón

Vocabulario indígena en la *Historia* de fray Bernardino de Sahagún

PETER LANG
Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

Bibliographic information published by die Deutsche Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche National-bibliografie; detailed bibliographic data is available on the Internet at ‹http://dnb.d-nb.de›.

ISBN 978-3-0343-1432-9 pb.
ISSN 1663-2648 pb.

ISBN 978-3-0351-0598-8 eBook
ISSN 2235-6711 eBook

© Peter Lang AG, International Academic Publishers, Bern 2013
Hochfeldstrasse 32, CH-3012 Bern, Switzerland
info@peterlang.com, www.peterlang.com

All rights reserved.
All parts of this publication are protected by copyright.
Any utilisation outside the strict limits of the copyright law, without the permission of the publisher, is forbidden and liable to prosecution.
This applies in particular to reproductions, translations, microfilming, and storage and processing in electronic retrieval systems.

Printed in Switzerland

A mis padres

Índice

Nota preliminar 9
Abreviaturas 11

I. El autor en su contexto histórico-cultural 13

1. El autor y su época 13
1.1. Contexto histórico 13
1.2. La formación humanística de fray Bernardino de Sahagún 18
1.3. Fray Bernardino de Sahagún y la labor franciscana en América 22

2. El autor y su obra 26
2.1. La necesidad evangélica 26
2.2. Tradición indigenista 29
2.3. Su obra 31

3. *La Historia General de las cosas de Nueva España* 34
3.1. Manuscritos 34
3.2. Descripción del *Códice Florentino* 36
3.3. Ediciones 46
3.4. Estudios lingüísticos 48
3.5. Proceso de elaboración 50
3.6. Finalidad lingüística 55

II. Análisis léxico de la obra: los indigenismos 69

1. Introducción 69
2. La significación indigenista de la obra 71
3. El camino hacia el indigenismo léxico 74
4. La adopción del indigenismo léxico 79
4.1. Mecanismos 81
4.1.1. Definiciones 81
4.1.2. Equivalencias 84

4.1.3. Coordinaciones 90
4.1.4. Explicaciones 91
4.1.5. Descripciones 92
4.1.6. Empleo habitual 93
4.2. Adaptación fonética de los indigenismos 104
4.3. Adaptación morfológica de los indigenismos 109
4.4. Clasificación onomasiológica de los indigenismos 112
4.5. Aporte léxico de cada lengua 129
4.6. Vitalidad sincrónica de los indigenismos 130

III. Vocabulario indígena 137
1. Organización de los materiales 137
2. Lexicón de indigenismos 141
3. Lexicón de topónimos y antropónimos 569

Bibliografía 811

Nota preliminar

El siglo XVI, pasado los años más convulsos de la conquista, ofrece el contexto propicio para que funcionarios, misioneros, historiadores europeos, e incluso algunos miembros letrados indígenas, rescataran del olvido, a través de la escritura, las tradiciones más antiguas. El interés de la Corona por determinar, con la mayor exactitud posible, las características de la naturaleza y de la sociedad, paulatinamente anexionadas al imperio, facilita la proliferación de relaciones, crónicas e historias, en muchos casos asignadas a funcionarios nombrados para tal efecto. Si personajes como Fernández de Oviedo, cronista oficial, transcribe su *Historia general y Natural de las Indias* como relación centrada en la descripción de la naturaleza americana que los conquistadores relataban, otros, como nuestro fraile, basan su historia en la recuperación del denominado discurso idolátrico, para transcribir todo el saber del mundo indígena como medio no solo de erradicación de malas costumbres, sino de comprensión del espíritu que mueve el alma del indio para poder llevarle el mensaje evangélico de salvación.

La *Historia general de la cosas de Nueva España* se ciñe a la tradicional concepción de la historia, entendida como el resultado del aprendizaje a partir de preguntas formuladas a testigos, pero la labor de fray Bernardino excede los objetivos de cualquier historiador, por razón de su investigación, que profundiza, como ninguna otra, en la cultura indígena, aunque sus fines no sean directamente científicos, sino religiosos. Esta finalidad etnográfica amortigua la creación literaria del texto cronístico, por la intención descriptiva e informativa y por la metodología enciclopédica de sus noticias que pretende acercarnos, a través del léxico indígena, la cultura y la forma de vida de un pueblo en un entorno desconocido para la mentalidad europea. La relevancia y riqueza indiscutible de su vocabulario, como uno de los aspectos más sobresalientes de la *Historia*, con particular interés en el uso de la lengua náhuatl, se refleja en la extensa nómina de voces que se incluyen y estudian, y que revela la finalidad lingüística que el franciscano le atribuye, aunque su propia condición de observador y los procedimientos usados en la presentación del indigenismo léxico permitan comprobar la

vigencia y vitalidad de las voces. La crónica sahaguntina supone un testimonio inexcusable en el análisis histórico del americanismo léxico, por su contribución, en su contexto cronológico, de finales del quinientos, y por su adscripción al imperio azteca, al estudio de la geografía y la estratigrafía de las voces.

Nuestra aportación se centra en un estudio léxico, de carácter diacrónico y contenido documental, que pretende dar pistas esclarecedoras del grado de aindiamiento de nuestra lengua en el nuevo continente y más específicamente, en la obra de Sahagún, historiador de Indias, con una convivencia prolongada en la nueva sociedad colonial. Hemos sometido a análisis el texto castellano del *facsímil* del *Códice Florentino*, manuscrito bilingüe que permite el cotejo con el texto náhuatl y que se considera la versión más acabada de la obra[1].

Su formación humanística y la labor franciscana en América son aspectos que ayudan a comprender la finalidad lingüística de la obra, propia de una tradición indigenista asumida por las órdenes religiosas en el Nuevo Mundo y anticipada en sus diferentes escritos que conectan con ella. El análisis del *Códice Florentino* proporciona datos documentales fiables que sustentan la revisión necesaria de las teorías sustratistas aplicadas al léxico y la constatación de la pervivencia del indigenismo en el español, justificada en su incorporación a través de los diferentes procedimientos de trasmisión y de sus adaptaciones fonéticas y morfológicas en los campos nocionales más representativos de estos préstamos. El catálogo de voces, fundamentalmente nahuas, conforma un verdadero diccionario, en el que se recoge el lema en la lengua, con indicación, si procede, de su forma castellana, y en el que se explican, como comentario de cada artículo, los sentidos contextuales y su seguimiento lexicográfico histórico. La información ofrecida sirve además de testimonio documental sobre la cultura en la que se desenvuelve fray Bernardino y la vitalidad y la función social de cada término.

1 Manejamos la edición facsímil Sahagún (1979). Existe un ejemplar en la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla y otro en la Academia de la Historia, en Madrid. Los contextos citados mantienen las grafías originales, aunque modificamos las mayúsculas y puntuamos con las reglas actuales para favorecer su lectura. El corchete [...], además de su referencia al texto omitido, lo usamos para introducir aclaraciones contextuales que faciliten la comprensión.

Abreviaturas

afer.: aféresis
Am. Cent.: América Central
Am. Mer.: América Meridional
Am. Trop.: América Tropical
Am.: América
And.: Andalucía
ant..: antónimo
Ant.: Antillas
antic.: anticuado
Ap.: apéndice
apoc.: apócope
ar.: arahuaco
arc.: arcaico
Arg.: Argentina
aum. desp.: aumentativo despectivo
Bol.: Bolivia
c.: caribe
Can.: Canarias
Car.: Caribe
cast.: castellano
Col.: Colombia
comp.: compuesto
Cub.: Cuba
Ch.: Chile
der.: derivado
des.: desusado
dim. apr.: diminutivo apreciativo
dim. desp.: diminutivo despectivo
doc.: documentación
Ec.: Ecuador
Esp.: España
f.: folio
fig.: figuradamente
Filip: Filipinas
fr.: fraseología
gent.: gentilicio
Guat.: Guatemala
hist.: histórico
Hond.: Honduras
imp: impersonal
ind.: indefinido
L.: libro
loc.: locativo
m.: maya
Méx.: México
N. Méx.: Nuevo México
n.: náhuatl
n. pr.: nombre propio
Nic.: Nicaragua
onom.: onomatopeya
P.: prólogo
P. Rico: Puerto Rico
Pan.: Panamá
Per.: Perú
pl.: plural
pos.: posesivo
pr. p.: pronombre personal
prep.: preposición
R. Dom.: R. Dominicana
rar.: raro
refl.: reflexivo
reg.: registra / regional
rev.: reverencial
S. Dom.: Santo Domingo
S.: sumario
Salv.: El Salvador

sin.: sinónimo
sing.: singular
t.: taína
top.: topónimo
tx. n.: texto náhuatl
Ur.: Uruguay
v.: véase
var. / vars.: variante / variantes
Ven.: Venezuela
zap.: zapoteca

El símbolo * indica que la voz ha sido tomada del texto náhuatl.

I. El autor en su contexto histórico-cultural

1. El autor y su época

1.1. Contexto histórico

El nacimiento de fray Bernardino de Sahagún[2] coincide con el inicio de un siglo marcado por profundas transformaciones en el terreno social y político, con la consolidación de los estados, y en el ámbito religioso, con la expansión de distintas corrientes renovadoras que priman una nueva forma de cristianismo, más cercano a la primitiva Iglesia y con la mirada puesta en las Sagradas Escrituras. Mientras las tesis luteranas conmueven Europa, en España, los esfuerzos reformistas del Cardenal Cisneros y la presencia de humanistas como Luis Vives y otros erasmistas hacen circular las nuevas tesis religiosas.

En este contexto, hay que situar el traslado de la orden franciscana a las nuevas tierras descubiertas, gracias, fundamentalmente, a la labor emprendida por fray Francisco de los Ángeles y fray Martín de Valencia, los llamados frailes del Santo Evangelio, observantes de la regla de San Francisco, cuyas ideas reformistas, con una reinterpretación apocalíptica y milenarista del descubrimiento y evangelización de las nuevas tierras, mantienen no pocas conexiones con la labor etnográfica de los franciscanos en América[3].

El sistema administrativo y de gobierno tradicional franciscano aplicado al nuevo contexto mexicano y la libertad de acción, con

2 Además del testimonio histórico de fray Gerónimo de Mendieta (1973), contamos con los estudios biográficos de D'Olwer (1952), Ballesteros Gaibrois (1973), Vicente Castro y Rodríguez Molinero (1986), o León Portilla (1987), por citar algunos de los más conocidos.

3 Sobre las ideas mileranistas y erasmistas de estos frailes y su influencia en América pueden verse, entre otros, Martín Hernández (1985) o Paniagua Pérez (2000). La aplicación de estas ideas a la obra de Sahagún se muestra en D'Olwer (1952), López Austin (1974), y en la serie de trabajos de Baudot (1974, 1983, 1997). Una postura crítica la hallamos en Bustamante García (1989).

autonomía y flexibilidad de sus miembros, constituyen factores fundamentales en el temprano afianzamiento de la Orden, que pudo dar inicio a su trabajo de apostolado desde prácticamente su llegada a México (Escandón, 2000: 403)[4].

Cuando fray Bernardino llega a tierras mexicanas, en 1529, el panorama no era alentador. La destrucción de la civilización indígena y, sobre todo, los abusos cometidos contra los propios indios ocasionarán enfrentamientos continuos entre los diversos sectores de la sociedad novohispana y propiciarán que los franciscanos se conviertan en protectores de los indios[5]. Con la segunda Audiencia, de 1530, se abrió un nuevo periodo de paz bajo la presidencia de Sebastián Ramírez de Fuenleal, no del todo normalizado, como demuestran las reiteradas peticiones y recomendaciones de los religiosos ante la corte y el propio Consejo de Indias[6]. Estas solicitudes obtuvieron, en ocasiones, el favor del Emperador, con ordenanzas y cédulas que prohíben el maltrato del indio[7]. Asimismo, en 1537, el Papado interviene en el asunto indiano,

4 La bula *Alias felicis* de León X y la *Omnimoda* de Adriano VI concedían amplias facultades a los religiosos de San Francisco en su tarea misional. Asimismo, hay que recordar que, en la custodia del Santo Evangelio, fray Martín de Valencia gozaba de una autoridad equiparable a la del propio ministro general de la Orden. Véase Mendieta (1973: 122-124).

5 Las ordenanzas de Granada (1526) proponen un modelo de contacto pacífico con los naturales; a ello dedican sus esfuerzos los doce primeros cuando se oponen a los excesos de las propias autoridades mexicanas. La defensa de Antonio de Ciudad Rodrigo ante la corte, en 1528, y el enfrentamiento de fray Juan de Zumárraga con la primera Audiencia de México testimonian la férrea oposición franciscana ante estos atropellos y provocaciones.

6 Duverger (1993: 129) comenta este constante envío de cartas, peticiones y advertencias de los misioneros, con casos como el de Francisco de Soto, de 1546, que se niega a instituir el repartimiento perpetuo o el de Francisco de Bustamante, en 1561, que defenderá al indio. Fray Bernardino se hace eco de esta situación en la Nota del autor del Libro XI: "y después en la guerra y en los trabajos con que fueron afligidos después de la guerra murieron gran cantidad de gente en las mjnas y haziéndolos esclauos, lleuándolos captiuos fuera de Su tierra y fatigándolos con grandes trabajos en edificios y en mjnas, y después que eStas vejaciones Se remediaron con auer reclamado los religioSos al emperador Carlo qujnto" (L. XI, f. 399v.).

7 Las *Leyes Nuevas* firmadas por Carlos V, el 20 de noviembre de 1542, y, posteriormente, en Valladolid, en junio de 1543, prohibían la esclavitud y la concesión de nuevas encomiendas, al tiempo que reducían los repartimientos ya existentes. En el contexto de México, el intento de aplicación provocó una agitación que duró

con las bulas *Veritas Ipsa* y *Sublimis Deus*, que reafirmaban las aptitudes de los indios para la cristianización y la ilegitimidad de la esclavitud.

A estos problemas se añade el que provocan las prerrogativas concedidas a los frailes menores, con continuas disputas con el Cabildo de México que, ya en 1525, denunciaba la intromisión de los religiosos en los asuntos civiles (Aracil Varón, 2000), y también con las autoridades eclesiásticas de la Nueva España, que veían peligrar sus privilegios ante las amplias facultades del clero regular. Los desacuerdos en los métodos que se planteaban con las otras órdenes religiosas y, muy especialmente, con los dominicos, y la diferencia de opinión en torno al indio[8], constituyen otro de los puntos de fricción que enfrentaron a los religiosos de México. Las discusiones en torno a la administración de los sacramentos, el bautismo masivo según el método abreviado propuesto por los franciscanos, y la admisión de indígenas para el sacerdocio propiciaron importantes regulaciones a lo largo de toda la centuria[9]. Asimismo, el recelo y la duda ante las conversiones, y la sospecha de pervivencia de prácticas idolátricas abrieron un periodo, entre 1524 y 1536, en el que se celebraron procesos inquisitoriales contra los idólatras y ocasionaron la convocatoria de los concilios eclesiásticos mexicanos de 1555, 1565 y 1585, que toman en cuenta las disposiciones tridentinas

---

hasta 1546 y terminó, a pesar de los esfuerzos del visitador Francisco Tello de Sandoval y del propio Bartolomé de las Casas, con la revocación de buena parte de estas.

8 Sobre esta polémica pueden verse los clásicos trabajos de Borges (1960) y Xirau (1973). La opinión sahaguntina sobre este asunto se resume en estas palabras: "Pues es certíSsimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedientes del tronco de Adám como nosotros. Son nuestros próximos, a qujen somos obligados a amar como a nosotros mjsmos [...] vemos por experiencia agora que son ábiles, para todas las artes mechánjcas y las exercitan, son tanbién ábiles, para deprender todas las artes liberales y la sancta teología [...]. Pues no son menos ábiles para nuestro chriStianjsmo, sino en él deujdamente fueren cultiuados" (Pr. L. I, f. 2v.-3r.).

9 La abierta oposición de muchos de los religiosos ante la formación de un clero indio se manifiesta claramente en las críticas vertidas hacia el Colegio de Tlatelolco. Fray Bernardino escribió sobre el Colegio en la Nota del autor digna de ser notada (L. X, cap. 27). A pesar de su actitud más comprensiva con el indígena, como consecuencia del trato con los colegionales y de la naturaleza de su propia investigación, no se muestra tan optimista con la idea de formar un clero indio, ni con su cristianización, más por una consideración negativa del entorno físico, que afecta por igual a españoles e indígenas, y por la errada labor de los religiosos en la creación de la nueva sociedad, que por prejuicios raciales. Véase Escandón (2000).

y prohíben las traducciones de las Sagradas Escrituras en lengua indígena. En 1571, el establecimiento de la Inquisición en Nueva España afectó a muchos de estos religiosos sospechosos de herejía y supuso un cambio importante en la organización religiosa, con una progresiva pérdida de poder para las órdenes mendicantes[10]. El recuerdo del culto antiguo y la continuación de los modos de vida indígenas representaban, con la lengua como uno de los principales escollos, problemas de difícil solución para estos frailes, que perciben la imposibilidad de asimilar la nueva religión, especialmente, en lo que toca a la administración de los sacramentos del matrimonio y la penitencia[11], ni siquiera favorecida por el fomento de los ritos cristianos, ayudados, en muchos casos, por el uso de la música y el canto en las celebraciones[12].

10 No hay que olvidar que la Orden había asumido facultades inquisitoriales en los primeros años, a través de fray Martín de Valencia y, posteriormente, con el obispo Zumárraga.

11 Sahagún asume la dificultad que acarrea el desconocimiento de la lengua: "y para Saber con qual avían hecho la cerimonja que vsauan quando tomavan muger legítima, fue neceSario reboluer y saber muchas cerimonjas y ritus idolátricos de su infidelidad y como sabíamos poca lengua, casi nunca bien caýmos en la cuenta como agora lo auemos entendido" (L. X, f. 78v.); y su importancia en materia de evangelización, con especial atención a los peligros del sincretismo religioso: "en eSte lugar tenjan vn templo dedicado a la madre de los dioses, que la llamauan Tonantzin, que qujere dezir nuestra madre […], y agora que eStá allí edificada la yglesia de nuestra Señora de Guadalupe tanbién la llaman Tonantzin, tomada ocasión de los predicadores, que a nuestra Señora la madre de dios llaman Tonantzin […].. Y vienen agora a ujsitar a eSta Tonantzin de muy lexos, tan lexos como de antes, la qual devoción tan bien es Sospechosa porque en todas partes ay muchas yglesias de nuestra Señora y no van a ellas y vienen de lexos tierras a eSta Tonantzin, como antiguamente" (L. XI, f. 385r./v.). Véanse, asimismo, los comentarios del franciscano con respecto a la diosa *Toci*, 'nuestra abuela', identificada con Santa Ana (L. XI, f. 385v.-386r.), o sobre el dios *Telpuchtli*, como San Juan Evangelista, por su virginidad (L. XI, f. 386r.) y, de manera general, la Nota del autor en el capítulo duodécimo del Libro XI (f. 384r.-387v.).

12 Como reconoce Sahagún: "porque yo a más de quarenta años que predico por eStas partes de México, y en lo que más he inSiStido, y otros muchos comjgo, es en ponerlos en la creencia de la Sancta fe cathólica, por muchos medios, y tentando diuerSas oportunjdades, para eSto ansí por pinturas, como por predicaciones, como por repreSentaciones, como por colocotiones, y prouando con los adultos y con los pequeños. Y en eSto aun he inSiStido más en estos cinco años pasados, tándolos las cosas neceSarias de creer con gran breuedad y con gran claridad de palabras y agora en este tiempo deSta peStilencia haziendo experiencia de la fe que tienen los

Las mismas reservas muestran los religiosos ante el importante crecimiento del grupo de criollos, apoyados por el clero diocesano, y los propios españoles ordenados en México, como consecuencia natural de la oposición permanente entre los conceptos de misión e independencia que fundamentan su apostolado en América (Morales, 1988). La presión de los franciscanos tendrá su reflejo en las Constituciones Provinciales de 1569, que limitan las ordenaciones de criollos, mestizos e indios.

La misión pastoral en la Nueva España se apoya en el establecimiento de conventos y escuelas en los que adoctrinar a los indígenas[13], sin olvidar la gran obra social que supuso la creación de hospitales, el primero de ellos en Tlaxcala, en 1537, centros de salud fundamentales en los momentos de las grandes epidemias que azotaron a México en el siglo XVI y en los que fue frecuente la participación de médicos indios[14]. A los colegios iniciales de México, Texcoco, Tlaxcala y Huejotzingo, se unieron en pocos años muchos otros que lograron extender su labor por el territorio mexicano, en cuyo contexto, el establecimiento de escuelas para indios tuvo un precedente excepcional en la temprana escuela inaugurada por fray Pedro de Gante en la ciudad de Texcoco[15]. El ejemplo del franciscano flamenco fue pronto seguido por los doce misioneros que, en su diálogo con los indígenas, solicitaron la entrega de sus hijos para enseñarlos y adoctrinarlos, sin olvidar, como hemos dicho, la gran institución que fue el Colegio de Tlatelolco. Estos niños

---

que se viene a confeSsar antes de la confeSsión qual o qual responde como conviene" (L. XI, f. 398v.-399r.).

13 Sobre la actuación de los franciscanos en América, véase Abad Pérez (1992). La exposición de las distintas etapas por las que atraviesa la Orden se muestra en Escandón (2000).

14 Fray Bernardino, en tono pesimista, lamentará la falta de instrucción de los aborígenes en este ámbito: "y si vujera tenjdo atención y aduertencia a que estos indios vujeran sido instruydos en la grammática, lógica y philosophía natural y medicina pudieran auer socorrido muchos de los que han muerto, porque en esta ciudad de México vemos por nuestros ojos que aquellos que acuden a sangrarlos y purgarlos como conviene y con tiempo, sanan y los demás mueren y como los médicos y sangradores españoles que los saben hazer son pocos socorren a pocos" (L. X, f. 86r.).

15 Fray Bernardino evocará estas primeras escuelas: "luego que venjmos a esta tierra a plantar la fe, juntamos los muchachos en nuestras caSas como está dicho, y los començamos a enSeñar a leer y escreujr y cantar" (L. X, f. 82r.). Sobre la educación de los niños indios, véanse Gómez Canedo (1976 y 1988), y Solano (1992).

permitieron llevar a cabo un intercambio lingüístico que favoreció los métodos catequéticos, al establecer un sistema de traducción que subsanaba los posibles errores de los frailes al verter las ideas teológicas cristianas al idioma indio[16].

1.2. La formación humanística de fray Bernardino de Sahagún

Salvo la noticia que proporciona Mendieta (1973: 187), no se disponen de datos que confirmen la estancia de fray Bernadino de Sahagún en la Universidad de Salamanca. No obstante, la sólida formación humanista que refleja el conjunto de su obra corrobora el peso de un bagaje intelectual propio de un centro que acoge los frutos más relevantes del pensamiento renacentista[17].

Sus *studia humanitatis*, representados en la escuela de teología y gramática, suponen una renovación teórica y metodológica que abre nuevas vías al conocimiento y prepara el camino para la proyección

16 No solo en lo referente al idioma, como confirma Sahagún en varios pasajes: "Juntábanse gran copia dellos, y después de haberse enseñado un rato, iba un fraile con ellos, o dos, y subíanse en un cu, y derrocábanlo en pocos días, y, ansí, se derrocaron en poco tiempo todos los cúes, que no quedó señal de ellos, y otros edificios de los ídolos dedicados a su servicio. Estos muchachos servieron mucho en este oficio; los de dentro de casa ayudaron mucho más para destripar los ritus idolátricos que de noche se hazían, y las borracheras y areitos que secretamente y de noche hazían a honra de los ídolos" (L. X, f. 79r.). Incluso justifica la actitud de sus predecesores: "NeceSario fue destruyr las cosas ydolátricas y todos los edificios idolátricos, y aun las costumbres de la república que estauan mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con cerimonjas idolátricas, lo qual auja casi en todas las costumbres que tenja la república con que se regía, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerlos en otra manera de policía que no tuujeSse njngún resabio de cosas de idolatría" (L. X, f. 74r./v.). Sobre esta primera actitud franciscana de destrucción de elementos paganos, véase Duverger (1993: 154).

17 Véanse Jiménez Moreno (1938), León Portilla (1966), Ballesteros Gaibrois (1973), Garibay (1975), Vicente Castro y Rodríguez Molinero (1986), con matizaciones referidas a fechas y contenidos de sus estudios. No obstante, algunos investigadores consideran que pudo estudiar en algunos de los seminarios franciscanos de la época (Espino Martín, 2000). Sobre la creación de centros de enseñanza para la formación de misioneros y funcionarios cualificados enviados a los territorios anexionados a la Corona, con mención de los de Tierra de Campos, véanse León Portilla (1998) y Morocho Gayo (2000).

americana de la institución y de los hombres que se instruyeron en ella. Las enseñanzas del padre Vitoria y la creación de la escuela teológico-jurídica lograron aportar soluciones a los problemas fundamentales que surgen tras el descubrimiento del Nuevo Mundo, con la legitimación del derecho de gentes y la creación de normas humanitarias que inciden en el mejor trato del indio. Las reformas didácticas en la enseñanza de lenguas inician un camino marcadamente filológico que, puesto al servicio de la labor evangelizadora, permitirá la elaboración de obras como la que ahora nos ocupa[18].

Fray Bernardino debió de conocer los resultados más relevantes que nacen de esta nueva concepción[19]. Los tratados gramaticales de los italianos, entre los que destaca el de Lorenzo Valla, o las artes nebrisenses, junto a los antiguos manuales medievales[20], proporcionaron a nuestro franciscano los sólidos conocimientos lingüísticos que le permitirían ejercer su labor docente como maestro de latinidad en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco[21]. Las obras de Nebrija, Francisco de Vergara y más tarde la del Brocense, de tendencia filológica comparativa, pusieron

18 Si el aprendizaje de las lenguas clásicas como vehículo fundamental de la cultura y del uso eclesiástico continúa la tradición didáctica medieval, las nuevas propuestas renacentistas recuperan para su estudio las obras de los autores clásicos y antiguos con la intención precisa de recobrar la pureza original de unas fuentes convertidas en llave de acceso del saber y pilar fundamental de toda la civilización cristiana. Véase Espino Martín (2000).

19 La importancia que Sahagún concede a las fuentes bíblicas queda patente en el Apéndice del Libro I: "la verdera lumbre para conocer al verdadero dios y a los dioses falsos y engañosos consiente en la inteligentia de la diujna escriptura, la qual poSsee como vn preciosíSsimo thesoro, muy claro y muy puro, la yglesia cathólica, al qual todos los que se qujeren saluar son obligados a dar todo crédito por ser verdades reueladas y procedientes de la eterna verdad que es dios" (Ap. L. I, f. 42r.); "Por relation de la diujna escriptura sabemos que no ay nj puede aver más dios que vno [...]. Síguese de aquj claramente que [...] *Acxumocujl* no es dios" (Ap. L. I, f. 42v.).

20 El *Grecismus*, de Eberardus Bethune, el *Catholicon*, de fray Juan de Balbis, el *Comprehensorium*, de Iohannes Grammaticus, el *De modis significandi*, de Thomas de Erfurt, el *Doctrinale*, de Alexander Villa Dei, etc.

21 Como él mismo reconoce: "procuramos luego de ponerlos en el estudio de la grammática, para el qual exercicio se hizo vn collegio en la ciudad de México, en la parte de Sanctiago del Tlatilulco [...]. Yo fuy el que los primeros quatro años trabajé con ellos y los puse en la intelligencia de todas las materias de la latinjdad" (L. X, f. 82r.).

a su disposición los instrumentos adecuados para el estudio y análisis de las lenguas, que Sahagún supo aprovechar en su aprendizaje de la indígena y en la composición de sus obras propiamente lingüísticas. Pero, sobre todo, es en el terreno de la lexicografía donde el franciscano recoge, de manera más clara, el legado de sus predecesores y contemporáneos que cultivaron ampliamente la disciplina, con la creación de vocabularios en varias lenguas, como el de Palencia y el de Nebrija, sin que puedan olvidarse los léxicos latino, griego y hebreo de la *Biblia Complutense*. Sin duda, fray Bernardino cuenta con fuentes fundamentalmente lexicográficas que debieron ser de gran tradición en la escuela salmantina[22]. Las tendencias humanísticas de su época se reflejan asimismo en la importancia que el sahaguntino concede a la retórica, como manejo de la palabra y arte de la persuasión, y recuerda el impulso que, desde el quinientos, recibe la disciplina, presente en las aulas universitarias de Salamanca de la mano de maestros como Fernando Alonso de Herrera. Resultado de este especial interés sería el libro de la *Rethórica y Philosophía moral y Theología de la gente mexicana*. Sus estudios clásicos, presentes en tantos pasajes de la *Historia*[23], y el peso

22 Las similitudes en el uso y la definición de los vocablos patrimoniales que se observan entre su *Historia* y el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Covarrubias parecen mostrar el legado léxico común de una época preocupada por la propiedad de los vocablos. Véanse algunos ejemplos de este diccionario (s. v. *alquerque*, *ostión* o *espátula*), y compárense con los contextos sahaguntinos: "era juego como de dados, hazían en vn petate vna cruz pintada, toda llena de quadros, semejantes al iuego del *alquerque o* castro" (L. VIII, f. 292r.); "estas conchas son cóncavas y anchas [...] algunas dellas, por de dentro, tienen vn esmalte que representa diuerSas colores, eStas son aquellas en que se hazen las perlas, que por otro nombre se llaman *ostiones*" (L. XI, f. 216v.); "tiene el pico como paleta de bodicario, que ellos llaman *espátula*" (L. XI, f. 174v.).

23 Basta con señalar las constantes comparaciones que establece entre ambas culturas, india y clásica: "muy próSpera ciudad que se llama Cholula, a la qual por su nobleza, edificios y grandeza, los españoles, en viéndola, la pusieron nombre Roma. Parece que el negocio deStas dos ciudades llevaron el camino de Troya y Roma" (Pr. L. VIII, f. 249v.-250r.); "fundaron la ciudad de México, que es otra Venecia" (Pr. L. VIII, f. 250r.). Significativas son, asimismo, las identidades que se establecen entre las divinidades clásicas e indígenas: "Vitzilobuchtli, otro Hércules" (L. I, f. 10r.); "Tezcatlipuca, otro Iupiter" (L. I, f. 10r.); "Chicomecoatl, es otra diosa Ceres" (L. I, f. 10v.); "Chalchiuhtli ycue, es otra Iuno" (L. I, f. 11r.); "Tlaçulteutl, es otra Venus" (L. I, f. 11r.); "Xiuhtecutli, es otro Vulcan" (L. I, f. 11v.); "Tezcatzoncatl, el dios del vino, otro Bacco" (L. I, f. 12v.).

de la tradición occidental permiten considerar su obra como continuadora de la labor enciclopédica, iniciada en la época helenística, con un claro antecedente en la *Summa* aristotélica, y buscar similitudes que establezcan conexiones certeras con obras clásicas[24].

Apesar de las muchas referencias librescas que puedan aducirse, lo fundamental es su espíritu abiertamente renacentista y el afán de conocimiento de las más antiguas culturas, a partir de sus textos primitivos. La ausencia de datos escritos sobre la civilización que trata de describir no le impide emprender y dedicarse a esta difícil tarea, al acudir a la fuente fundamental del saber prehispánico, sus informantes, ancianos experimentados, que proporcionan las antiguas pinturas depositarias de la tradición india[25].

Fray Bernardino actúa como un verdadero filólogo que pretende llegar al conocimiento a través de la palabra. El valor antiguo de las voces, en sus acepciones etimológicas o metafóricas está siempre presente en sus comentarios; a este propósito parece ajustarse, asimismo, su temprana recopilación de los veinte himnos sagrados, que Sahagún incluye ya en sus *Primeros Memoriales*; pero, tal vez, el ejemplo más ilustrativo de esta mentalidad sea la revisión del *Libro de la Conquista*,

24 Fundamentalmente, la obra de Terencio Varrón, *Antiquitate rerum humanorum y divinarum*; y la *Naturalis historia* de Plinio el Viejo. Entre las enciclopedias medievales destaca la de San Isidoro de Sevilla, *Originum sive etimologiarum*, por su concepción y estructura parecidas, y por la importancia que la lengua adquiere en ambas. Otras conexiones se refieren a la obra de Bartholomaeus Anglicus, *De propietatibus rerum*; de Flavio Josefo, *De antiquitatibus*; y, respecto a las ilustraciones, el *Ständenbuch* de Jost Amman, y la de Johan von Cube, *Hortus sanitatis*. Véase Hernández de León Portilla (2000: 583-584).

25 Citas: "con estos principales y gramáticos, también principales, platiqué muchos días, cerca de dos años, sigujendo la orden de la mjnuta que yo tenja hecha. Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escriptura que ellos antiguamente vsauan, y los gramáticos las declararon en su lengua" (Pr. L. II, f. 55v.); "Según que affirman los viejos, en cuyo poder eStauan las pinturas y memorias de las cosas antiguas, los que primeramente venjeron a poblar a eSta tierra deSta Nueua España venieron de hazia el norte, en demanda del paraýso terrenal" (Pr. L. VIII, f. 249v.); "Según lo que dixeron y supieron los naturales viejos del nacimjento y principio del diablo que se dezía Vitzilobuchtli" (L. III, f. 202r.); "los occidentales, como Son los de Mjchoacan, etc., no saben los viejos dar razón si adorauan a eSte dios de la luxuria llamado Tlaçulteutl" (L. VI, f. 30v.).

que Sahagún efectúa en 1585, y que parece destinar a un programa de formación lingüística claramente renacentista[26].

1.3. Fray Bernardino de Sahagún y la labor franciscana en América

Sin olvidar su misión pastoral, integrada en la labor evangélica de su Orden, la principal actividad de Sahagún está extrechamente ligada al Colegio de Tlatelolco, donde residirá largos periodos de su estancia en México, y ejercerá su labor docente e investigadora. El Colegio, escuela de latinidad destinada a los jóvenes de la nobleza indígena, fue desde muy pronto un espacio de intercambio cultural y lingüístico que propició el acercamiento y mejor conocimiento de las civilizaciones autóctonas, con el desarrollo de unos métodos propios y una importante labor de estudio y plasmación escrituraria que producirían los mejores trabajos sobre la lengua y la cultura nahuas[27]. La oposición de amplios sectores de la sociedad novohispana y los propios problemas internos no alterarán el espíritu abierto y de colaboración que el Colegio de Tlatelolco mantendrá, desde su fundación, así como la fundamental ayuda que prestarán sus colegiales indios, por medio del aprendizaje cultural y lingüístico que los frailes emprendieron para la tarea de sistematización del idioma aborigen y del conocimiento de sus antiguedades[28].

26 Como prueba la estructura de la obra, a tres columnas, y confirma el propio Sahagún: "También me moví a enmendar este tractado porque tengo propósito que en acabando el arte y vocabulario de la lengua mexicana (en que ahora voy entendiendo) leer á nuestros religiosos el arte de esta lengua mexicana, y también el vocabulario, y esta conquista, leyendo la lengua propia mexicana como allí está escripta, y las faltas que lleva aumentadas (*sic*, por enmendadas) en la segunda columna" (citado por Bustamante García, 1990: 385).

27 Sobre las distintas etapas del Colegio, véase Hernández de León Portilla (1993).

28 Sahagún no dudará en reconocer el gran auxilio que estos alumnos trilingües prestaron a la institución y dejará constancia de aquellos que lo ayudaron en su tarea: "hemos recebido y aún recebimos, en la plantación de la fe en estas partes, grande ayuda y mucha lumbre de aquellos a qujen hemos enSeñado la lengua latina" (L. X, f. 81v.); "en todos estos escrutinjos vuo gramáticos colegiales. El principal y más sabio fue Antonjo Valeriano, vezino de Azcaputzalco, otro poco menos que este fue Alonso Vegerano, vezino de Quauhtitlan, otro fue Martín Jacobita, de que arriba hize mención, otro Pedro de San Buenauentura, vezino de Quauhtitlan. Todos espertos en tres lenguas, latina, española y indiana. Los escriuanos que sacaron de buena letra todas las obras son Diego Degrado, vezino

Desde muy pronto, los franciscanos lograron un alto grado en la alfabetización y normalización del idioma, que les permitió la temprana traducción y elaboración de obras en la lengua[29]. Solo tres años después de que el Colegio entrara en funcionamiento salía a la luz el primer impreso del Nuevo Mundo, la *Breve y más compendiosa doctrina cristiana en lengua castellana y mexicana* (1539), de fray Juan de Zumárraga; poco después, fray Alonso de Molina publicaba su *Doctrina cristiana breve traducida en lengua mexicana* (1546). Estas obras, en las que con toda probabilidad intervinieron los trilingües de Santa Cruz, son solo algunos de los escritos de carácter doctrinal que se escribieron en el Colegio. Desde años antes, la necesidad de traducción de los textos sagrados había dado sus frutos[30].

No menos ejemplar fue el esfuerzo de estos misioneros en la tarea de inquirir acerca de la lengua y cultura de los indios. El método, que

---

del Tlatilulco, del barrio de la Conceptión. Bonifacio Maximjliano, vezino del Tlatilulco, del barrjo de Sanct Martín, Matheo Seuerino, vezino de Suchijmjlco, de la parte de Vllac" (Pr. L. II, f. 56r.); "Y ellos por ser entendidos en la lengua latina, nos dan a entender las propriedades de los vocablos y las propriedades de su manera de hablar" (L. X, f.84r.). Los nombres de estos colegiales los encontramos en los *Coloquios*, escritos, asimismo, en el Colegio. Posiblemente, el franciscano contaba con un equipo de trabajo más o menos fijo, de la misma manera que fray Alonso de Molina que contó con la colaboración de Hernando de Ribas.

29 Como comenta Sahagún: "eSta gente no tenja letras nj caracteres algunos nj sabían leer nj escreujr, comunjcáuanse por imágines y pinturas y todas las antiguallas suyas y libros que tenjan dellas estauan pintados con figuras y imágines, de tal manera que sabían y tenjan memorias de las cosas que Sus antepaSsados aujan hecho y aujan dexado en Sus anhales por más de mjll años atrás, antes que vinjeSsen los eSpañoles a esta tierra. DeStos libros y escrituras los más dellos se quemaron al tiempo que se destruyeron las otras idolatrías, pero no dexaron de quedar muchas ascondidas que las hemos visto y aún agora se guardan, por donde hemos entendido sus antiguallas" (L. X, f. 81v.-82r.).

30 La participación de los colegiales en estas actividades resulta incuestionablemente valiosa: "Porque si sermones y postillas y doctrinas se han hecho en lengua indiana que puedan parecer y sean limpios de toda herejía, son los que con ellos se ha compuesto, y ellos, por ser entendidos en la lengua latina, nos dan a entender las propiedades de su manera de hablar; y las incongruidades que hablamos en los sermones o escribimos en las doctrinas ellos nos las enmiendan, y cualquier cosa que se ha de convertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto, escrebir congruamente en la lengua latina ni en romance ni en su lengua. Para lo que toca a la ortografía y buena letra no hay quien lo escriba, sino los que aquí se crían" (L. X, f. 84r.).

combinaba la antigua tradición pictoglífica prehispánica, con textos en ambas lenguas, náhuatl y latín, ha dejado obras tan importantes como el *Códice Mendoza*, el *Mapa de México-Tenochtitlan* y el *Libellus de medicinalibus indorum* o *Códice de la Cruz-Badiano*, sin olvidar la temprana muestra de textos retóricos recogida por fray Andrés de Olmos, en 1533, ni la serie de crónicas indigenistas de los frailes etnógrafos. En el terreno propiamente lingüístico, el *Arte* de Olmos, iniciado en el Colegio, y el propio de Molina, junto a sus vocabularios, los primeros para el Nuevo Mundo, son muestras suficientemente representativas de la intensa actividad investigadora y escrituraria llevada a cabo en Tlatelolco.

Estas obras se vieron sometidas al examen eclesiástico y oficial[31]. Ni siquiera la del propio Sahagún se vio libre del análisis inquisitorial, a pesar de su reconocimiento y de su participación en este asunto[32]. La

31 Véanse las noticias que recogen Ricard (1947: 148), Castro y Castro, (1988: 487), Zaballa (1990: 37), y Bustamante (1990: 114), a propósito del examen de estas obras. La prohibición del Santo Oficio tocante a la traducción de textos sagrados impidió la publicación de la obra de fray Arnaldo de Basaccio, *Evangelios y Epístolas de las misas de todo el año*; Molina debió corregir un pasaje de su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, de 1571; y fray Maturino Gilberti tuvo de someterse a un proceso de diecisiete años que tiene como punto de partida la publicación de sus *Diálogos de doctrina cristiana en lengua tarasca*, de 1559.

32 Los *Sermones de Dominicas y de Santos en lengua mexicana*; y la *Psalmodia* y los *Coloquios* pasaron el examen eclesiástico en 1578, y obtuvieron licencia de impresión en 1583; menos suerte tuvieron otras, como la *Postilla*, aunque su divulgación en forma manuscrita pruebe el margen de actuación de los frailes novohispanos. Véanse Bustamante García (1990: 67 y 68) y Zaballa (1990: 49). No obstante, es la *Historia* la más polémica del franciscano. Sobre la oposición de sus compañeros de Orden nos informa fray Bernardino, en el Prólogo al Libro II (f. 56r.). Véanse las distintas interpretaciones que aducen Baudot (1983), Vicente Castro y Rodríguez Molinero (1986), Zaballa (1990), Bustamante García (1990: 364-365). La intervención más firme llega con la Cédula Real de 1577, en la que, de manera explícita, se ordena su incautación, un mandato que se reiterará a lo largo de los años siguientes (León Portilla, 1999: 126). La razón de esta confiscación se encuentra en la polémica en torno a la conveniencia de conservar elementos de la civilización conquistada, por el recuerdo que estos escritos suscitan en el indígena. Esta opinión generalizada en amplios sectores de la sociedad novohispana, tanto de frailes como de conquistadores, encuentra, sin embargo, su mayor defensa en el Consejo de Indias. Con Carlos V y con Felipe II, se suceden las Reales Cédulas destinadas a requerir información acerca de las cosas de indios;

estrecha participación en las actividades del Colegio convirtió a fray Bernardino en uno de los grandes conocedores de la lengua indígena. La labor del sahaguntino dentro de su Orden va a estar estrechamente relacionada con su competencia lingüística. El conocimiento de la naturaleza y propiedad de sus vocablos, unido a su buen juicio doctrinal, dotaban a fray Bernardino de una especial habilidad para la detección de idolatrías y la traducción sin errores, lo que lo hizó merecedor del favor y confianza de su Orden, con encargos continuos relativos al problema lingüístico, como su labor de intérprete[33], o como la revisión de libros, de la que el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, de 1555, de fray Alonso de Molina, sirve de ejemplo de su revisión y examen, así como el referido a la consulta del Santo Oficio sobre libros religiosos traducidos en lenguas indígenas y sobre la conveniencia de su uso por los propios indios[34].

Este reconocimiento es, además, el que alienta la defensa y apoyo de su obra. En 1569, los visitadores de la Provincia del Santo Evangelio escriben a Juan de Ovando, con noticias sobre los dos religiosos más adecuados para escribir en la lengua mexicana, fray Alonso de Molina y fray Bernardino de Sahagún, y con el ruego de que les permitan continuar esta labor; y en 1576, el arzobispo Moya de Contreras, consciente del valor y utilidad de estos textos en lengua de indios, recomendaba al rey la historia de fray Bernardino, por su dominio de la lengua mexicana. Un año más tarde y en respuesta a la Cédula Real que pedía los escritos del franciscano, reiteraba su recomendación por su elegante lengua y por la ayuda que supondría para la Inquisición. Su dominio del idioma, que

---

aunque las autoridades metropolitanas fueron cada vez más reacias a permitir consignar por escrito y en lengua indígena todo lo referente al pasado prehispánico.

33 En 1539, actúa de intérprete en el proceso llevado a cabo contra el cacique de Texcoco, don Carlos Chichimecatecotl, y traduce el discurso que don Juan de Zumárraga leyó en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, el 22 de junio del mismo año, con motivo de la abjuración de los indios Atlabcatl, juez de Tlaltelolco, y su amigo Francisco. Intervino, asimismo, como intérprete de uno de los encubridores de los ídolos de México, Puxtecatl Tleitoltla, celebrado el 22 de septiembre de 1539 (D'Olwer, 1952: 34, Vicente Castro y Rodríguez Molinero, 1986: 102), con lo que se comprueba que para esas fechas Sahagún era conocido y apreciado por su perfecto dominio de la lengua.

34 En esta consulta Sahagún muestra una actitud sumamente prudente y juiciosa, a pesar de su decidida defensa del empleo de las lenguas aborígenes Véase la cita que recoge Zaballa (1990: 28).

lo hacía equiparable al propio Molina, es reconocido asimismo por Mendieta, en su informe sobre los franciscanos del Santo Evangelio, que envía al presidente del Consejo de Indias, en 1570[35].

2. El autor y su obra

2.1. La necesidad evangélica

La política lingüística en los siglos de colonización española estuvo marcada por un continuo debate en torno a la conveniencia del uso de una u otra lengua, castellana o indígena, fundamentalmente en el contexto de la evangelización americana[36]. La necesidad de una comunicación efectiva con la población autóctona que permitiese a los frailes predicar su doctrina y ejercer los ministerios de su religión obligó a considerar el aprendizaje de las lenguas aborígenes como el medio más eficaz para alcanzar con éxito los objetivos propuestos. A partir de los años sesenta, la documentación oficial revela un mayor acercamiento a la realidad lingüística del Nuevo Mundo, favorecida por la visión práctica que los frailes constatan en sus escritos. Baste recordar los diversos testimonios que manifiestan la dificultad de entendimiento a través de los gestos, los problemas suscitados en la utilización de intérpretes, y la dificultad, sin entrar en discusiones filosóficas, de los indígenas para aprender la lengua castellana[37].

35 Véanse las citas en Vicente Castro y Rodríguez Molinero (1986: 81), Zaballa (1990: 40 y 53), y Castro y Castro, 1988: 558), respectivamente.

36 Las numerosas disposiciones emitidas por las autoridades metropolitanas permiten reconstruir el camino seguido en torno al problema del idioma. Véanse, a este respecto, Solano (1992) y Frago Gracia y Franco Figueroa (2003).

37 De la primera opción, la comunicación gestual, ya tenían experiencia los primeros descubridores y pobladores de las Indias, como testimonia el propio *Diario* colombino. Igualmente ineficaz se mostró la segunda vía de entendimiento a través de los intérpretes, continuada a lo largo de los años conquistadores, como recuerda Sahagún, a propósito de Marina, "el qual indio el capitán don Hernando Cortés truxo conSigo, y Sabía ya de la lengua española algo. ESte, juntamente con Marina, eran intérpretes de don Hernando Cortés" (L. XII, f. 422r.). La escasa fiabilidad de las interpretaciones, equívocas o fingidas, de los nahuatlatos, provocan una

La imposibilidad de hacer entender a los indígenas mensajes de contenido religioso a través de señas y lo desacertado, no tanto por incompetencia teológica como por falta de pericia en el idioma, de las traducciones que proporcionan los intérpretes serán una constante en los escritos de estos frailes, preocupados por la urgente evangelización de la población aborigen. El adoctrinamiento general de la población en castellano o en latín, tampoco ofrecía mejores resultados. El propio Sahagún, en su obra *Coloquios y doctrina cristiana*, interpreta la incapacidad de los indios para aprender la doctrina en estas lenguas, pero manifiesta la labor de los franciscanos, con las experiencias de la Orden desde 1524, en México, por difundir la doctrina mediante este método de discusión con los indígenas.

La realidad se impuso ante lo irrealizable del proyecto y obligó al acogimiento de la vía indigenista como solución menos desacertada, de acuerdo con el pragmatismo y flexibilidad de la acción misionera en América (Gómez Canedo, 1976 y 1988)[38]. De esta manera, las peticiones de los frailes obtuvieron la aprobación general de la Orden, con un decreto de 1567, en el que se prescribe el estudio de las lenguas, y se vieron favorecidas por las propias resoluciones de la Corona, fundamentalmente, bajo el mandato de Felipe II, con Reales Cédulas como la de 1580, en la que confirmaba expresamente la mejor adecuación de la lengua de los naturales para la evangelización de los indios y prohibía la

temprana regularización, fundamentalmente en el ámbito jurídico, con la intervención decidida de la Corona y con normas que se dictan en las Ordenanzas de cada Audiencia. No obstante, estas medidas legislativas no lograron solventar los inconvenientes de esta práctica, como demuestra la Real Cédula de 1686, dirigida a las Audiencias de Indias, en la que se recomienda el aprendizaje del castellano como solución ante este problema de la comunicación por intérpretes. Véanse Solano (1975: 270, 1992: 31) y Galeote (2001: XVIII), con comentarios de fray Alonso de Molina. Sobre los diversos estadios de la interacción pueden consultarse los trabajos de Rosenblat (1964), Haensch (1984), Martinell Gifre (1988, 1992), y Rivarola (1990: 95-96).

38 No obstante, la política canónica, en lo concerniente a las lenguas indígenas, reflejaba lo adoptado en las disposiciones reales, y la obligatoriedad de enseñar el castellano a los indios se mantuvo durante todo el periodo. Los dominicos y agustinos recibieron orden formal de hacerlo en la carta dirigida a sus provinciales el 7 de junio de 1550. Una notificación similar debió de recibir la orden franciscana. Véase Ricard (1947: 138).

ordenación de sacerdotes que no conocieran las lenguas generales del territorio[39].

Las ventajas de esta propuesta eran evidentes para el indígena, pues, a pesar de la diversidad de lenguas[40], el grado de parentesco entre ellas y el bilingüismo existente en tiempos de la conquista resultan palpables[41], incluso como fruto del contacto cultural y lingüístico entre los pueblos[42]. Este contexto facilitaba enormemente la labor de aprendizaje y manejo de la lengua mexicana, aun con distinto grado de competencia lingüística, en el caso de los bilingües; y con diferencias internas, que apuntan a una variación dialectal que encuentra su norma en la mexicana. En definitiva, los franciscanos no hicieron sino valerse de una situación previa en la que el náhuatl se erigía como lengua de prestigio en las relaciones interculturales[43].

Para los religiosos, en cambio, las cosas no resultaron tan fáciles, pues no solo tuvieron que aprender lenguas, cuyo sistema era radicalmente diferente del de las suyas propias, sino que, además, por la

39 Véanse Ricard (1947: 137-138) y Gimeno Gómez (1991: 235-236).

40 Como refiere Sahagún, al describir los distintos grupos indígenas: "Estos que Se llaman ocujltecas biuen en el diStrito de los de Toluca, en tierra y térmjnos Suyos. Son de la miSma vida y coStumbre de los de Toluca aunque Su lenguaje es diferente dél, de los de Toluca" (L. X, f. 134v.); "Estos maçaoaques Son diferentes de los otros aunque eStán y biuen en vna comarca de Toluca y eStán poblados en el pueblo de Xocotitlan y Su lenguaje es diferente" (L. X, f. 134v.).

41 Son reiteradas las referencias en la obra sahaguntina: "DeStos chichimecas vnos auja que Se dezían nahuas chichimecas, llamándose de nahuas y de chichimecas porque hablauan algo de la lengua de los nahuas o mexicanos y la suya propia chichimeca. Otros auja que Se dezían otonchichimecas, los quales tenjan eSte nombre de otomjs y chichimecas porque hablauan la lengua Suya y la otomj" (L. X, f. 126r./v.); "Estos tolucas, y por otro nombre matlatzincas, no hablauan la lengua mexicana sino otra lengua diferente e eScura aunque a la uerdad también entre ellos nahoas o mexicanos y su lengua propria dellos no carece de la letra R" (L. X, f. 133v.); "[totonaques] su lenguaje muy diferente de otros aunque algunos dellos hablan la de otomj y otros la de los naoas o mexicanos y otros ay que entienden la lengua guaSteca" (L. X, f. 136r.).

42 Como constata la cita: "[los tamimes] venjan de su tierra a tratar y biujr con algunos mexicanos o naoas y con algunos otomjes con intento de oyr el lenguaje de los vnos y de los otros y ansí hablauan en alguna manera la lengua mexicana y la de los otomjes, venjan también a ver y deprender la policia de su biujr" (L. X, f. 122r.).

43 No extraña el calificativo de *bárbara* de las otras lenguas: "A eStos tales, en general llaman tenjme porque no hablan la mexicana y por eSto los llaman tenjme que qujere dezir gente bárbara" (L. X, f. 139r.).

urgencia de la predicación, debieron arropar verdades teológicas precisas, ignoradas o difícilmente equiparables, con vocablos desconocidos y extraños, portadores de una cultura ajena[44], que justifican la crítica de algunos frailes ante la utilización de lenguas indígenas en la predicación, más por un insuficiente dominio de la lengua, que por la falta de adecuación de los contenidos que se traducen, aunque el elevado número de de catecismos y doctrinas, y de gramáticas y vocabularios de las más importantes lenguas del territorio mexicano, que se elaboran en el siglo XVI, corroboren la mayor aceptación de esta postura[45].

2.2. Tradición indigenista

La *Historia General de las cosas de Nueva España* se inscribe dentro de la serie de trabajos que, en el contexto novohispano, se dedican al rescate y conservación de la antigua cultura indígena. Si bien el origen de estas recopilaciones se halla, como hemos visto, en las Cédulas Reales, en las que, de manera explícita, se ordena recoger todo lo perteneciente a los indios, el interés franciscano por conocer los modos de vida indígenas parece responder a un estado de ánimo general dentro de la Orden, que potencia el conocimiento de la cultura india mediante el requerimiento

44 Véanse las notas que incluye Duverger (1993) a propósito de la versión náhuatl de los *Coloquios*. También la *Historia* muestra esta dificultad, con pasajes que revelan la incorporación de los significantes castellanos en el texto náhuatl, ante la imposibilidad de verter al idioma indígena determinados contenidos religiosos. Zimmermann (1993: 13) ha justificado esta característica de los textos en lengua india desde una perspectiva etnolingüística consciente que rechaza el mantenimiento de visiones del mundo divergentes a través de la lengua.

45 Algunos estudiosos han denominado periodo de la *lingüística misionera* a la fase que media entre 1524 y finales del XVI, al poner de relieve la importancia de los religiosos en la labor de descripción y sistematización de los idiomas aborígenes en sus aspectos fonológicos, gramaticales y léxicos, con una mayor dedicación de los franciscanos en el terreno de la lexicografía, y de los jesuitas en los niveles morfosintáctico y fonológico, y en el acercamiento a la ortografía. Véanse Bustamante García (1987) y Collet Sedola (1994).

oficial de estas obras, elaboradas, en parte, en el favorable ambiente del primer centro investigador del Nuevo Mundo[46].

Fray Bernardino debió de recibir una clara influencia de sus contemporáneos que le habían precedido en la tarea de recopilación y sistematización de la antigua cultura. Las obras de fray Andrés de Olmos, con quien Sahagún compartió los primeros años de funcionamiento del Colegio, de fray Toribio de Benavente, la más específica de fray Francisco de las Navas, sobre el sistema fical prehispánico, sin olvidar, la *Relación de Michoacán*, cuyo manuscrito anónimo se atribuye a fray Martín de la Coruña pueden considerarse un precedente inmediato de la *Historia* sahaguntina[47].

El contenido de estas crónicas, no siempre conocidas de manera íntegra[48], responde básicamente a un mismo esquema: la historia antigua, con la exposición de sus genealogías, leyendas y tradiciones míticas; la religión, con sus dioses y ritos; y una descripción de la organización social y política de la antigua civilización indígena. Estas son, con variantes que amplían o complementan los temas, los ejes fundamentales sobre los que giran estas primeras obras seráficas de carácter etnográfico escritas para el Nuevo Mundo. Asimismo, estas obras, centradas en el México prehispánico, tuvieron en común la utilización de un método novedoso que implicaba la utilización de una técnica en la recogida de datos basada en un trabajo de campo que exigía la encuesta directa a informantes indígenas y, probablemente, la colaboración activa de indios bilingües en la tarea de composición. Como hemos visto, de indudable ayuda fue en estas investigaciones previas el testimonio valioso de la antigua tradición indígena, conservada en sus códices pictográficos e ideográficos y en el recuerdo de los *tlamatinime*, que perpetuaban la tradición oral prehispánica.

46 La curiosidad etnográfica de los franciscanos cuenta con antecedentes que se remontan al siglo XIII. Sobre estas obras, escritas a partir de las primeras exploraciones hacia el Extremo Oriente, véase Baudot (1997: 278).

47 Véase Baudot (2000: 366). Un trabajo colectivo sobre las crónicas de Indias y su función antropológica y etnográfica, con estudios sobre Fray Andrés de Olmos, Bernal Díaz del Castillo, Francisco de Burgoa, Hernán Cortés o el propio fray Bernardino de Sahagún, puede consultarse en Espina Barrio (coord.) (2002).

48 Una reconstrucción de la estructura de estas obras puede verse en Baudot (1983).

2.3. Su obra

La ingente obra sahaguntina y sus continuas correcciones, ampliaciones y redacciones, dificulta considerablemente su estudio y la convierte en una de las bibliografías más complejas de la literatura novohispana. La conservación de numerosas copias manuscritas, que representan distintas etapas de elaboración, y los cambios de títulos han venido a entorpecer aún más su identificación y clasificación. Asimismo, el parcial conocimiento de la lengua en la que fueron escritas supuso, durante años, un obstáculo añadido, que solo gracias a una importante labor de comparación crítica ha comenzado a esclarecerse. Tampoco el tiempo ha favorecido esta situación y, en los más de cuatro siglos transcurridos desde su aparición, muchos han sido los manuscritos perdidos o conservados fragmentariamente, y otros se han sufrido las consecuencias inevitables de continuos cambios de propietario y localización, con nuevos añadidos, notas o posteriores reencuadernaciones.

Su obra hay que encuadrarla dentro de la vasta produción bibliográfica de índole misional, llevada a cabo por las órdenes mendicantes en América. Esta intensa actividad busca ante todo la eficacia de los métodos de evangelización y hunde sus raíces en el estudio, descripción y sistematización de las lenguas y culturas aborígenes. Desde esta perspectiva, los escritos sahaguntinos adquieren una clara dimensión como obra de conjunto, que permite definir numerosos puntos de contacto entre ellos y, muy especialmente, con la *Historia*. Este importante nexo de unión, que se descubre claramente en el aprovechamiento de los materiales recopilados, se halla incuestionablemente unido al objetivo fundamental de lograr la conversión verdadera y firme de los indígenas y a su convicción de que esta no llegaría a realizarse sin el conocimiento profundo de la cultura y de la lengua en que se organiza y expresa[49]. De esta preocupación nacen dos tipos de textos, por una parte las obras destinadas a la predicación y evangelización de los indígenas, como manuales de trabajo en la misión pastoral americana; por otra, los

49 Al margen de la actual disposición y localización de los manuscritos, los escritos sahaguntinos revelan un plan global que conecta toda su producción, bajo el aspecto integrador de las necesidades evangélicas de su comunidad. Sobre las vinculaciones internas y externas de los manuscritos sahaguntinos, y sobre la historia de cada uno de ellos puede consultarse el estudio de Bustamante García (1990).

escritos dedicados a la formación de los propios misioneros, como obras de consulta y estudio para la tarea que van a desempeñar[50].

Obras doctrinales

Buena parte de estas obras tiene como punto de partida la misma orden recibida por Sahagún en relación a la *Historia* (véase el Prólogo al Libro II, f. 55v), aunque el arranque de estos textos debe situarse una década antes, en estrecha conexión con la investigación lingüística y etnológica emprendida por fray Bernardino en los años cuarenta, plasmada en la serie de textos retóricos de tradición prehispánica y en el *Vocabulario Trilingüe*, que aprovechó en estos escritos, fundamentalmente, en lo que concierne al modo de expresión del pensamiento indio. No hay que olvidar que estos textos representan el esfuerzo de Sahagún por ofrecer un contenido religioso ajustado a la lengua y la mentalidad del auditorio indígena. Se trata de la *Postilla de los Evangelios y Epístolas en lengua mexicana*; los *Sermones de dominicas y de santos en lengua mexicana*; la *Psalmodia cristiana*; el *Manual del christiano*; los *Coloquios y Doctrina cristiana*; la *Doctrina cristiana* o *Tratado de las Virtudes Teologales en Mexicano*; y los *Exercicios quotidianos*.

También se atribuyen a fray Bernardino una serie de textos doctrinales que no se diferencian, por su concepción, de otras obras de la época, y en los que el mayor logro reside en su traducción a la lengua india. Son, según informa Torquemada en su *Monarquía Indiana*, la *Declaración Parafrástica, y el Símbolo de Quicumque vult*; la *Declaración del mismo Símbolo, por manera de Diálogo*; la *Plática para después de el Bautismo de los Niños*; la *Vida y Canoniçación de San Bernardino*; *Lumbre Espiritual*; *Leche Espiritual*; *Bordón Espiritual*; *Espejo Espiritual*; *Espiritual y Manjar Sólido*; *Escalera Espiritual*; *Regla de los Casados*; *Fruta Espiritual*; *Impedimento de el Matrimonio*; *Los Mandamientos de los Casados*; *Doctrina para los Médicos*; *Tratado de siete Colaciones*, *muy Doctrinales y Morales*.

50 Véase la clasificación que propone Ricard (1947: 134). Para la obra sahaguntina, realiza una clasificación similar a la nuestra Zaballa (1990: 28-33). Puede consultarse, asimismo, el catálogo de obras franciscanas para la alfabetización y catequización de los indios y de los hispanos residentes en América de Sánchez Herrero (1988).

Obras de consulta y estudio

Las obras destinadas a la formación de los misioneros abarcan los textos dedicados al rescate y estudio de la cultura y la lengua indígenas, la mayoría en estrecha relación con la *Historia*, como reelaboraciones posteriores. Son el *Breve Compendio de los ritos idolátricos de Nueva España*; el *Sumario*; la *Relación de la Conquista*; el *Calendario Mexicano*; el *Arte Adivinatoria*; el *Vocabulario Trilingüe*; y el *Arte de la lengua mexicana*.

Una visión global de la obra sahaguntina muestra cómo el autor aprovechó los materiales recopilados sobre la materia indígena en la construcción de sus obras, con una temprana aplicación al campo específico de la evangelización, según se observa en el *Sermonario*, la *Postilla* y la *Psalmodia*. Asimismo, la cronología de la producción del franciscano permite observar cómo, en un primer momento, Sahagún se dedica a la elaboración de obras claramente doctrinales, escritas para el conocimiento y uso de los misioneros de México, con la pretensión de poner al servicio de sus compañeros el contenido y forma, en la lengua india, de la predicación evangélica. No obstante, los logros y las dificultades encontradas en esta labor debieron acentuar la preocupación de fray Bernardino por los métodos evangelizadores, lo que se traduce en la elaboración de obras en las que el descubrimiento de la idolatría y la manera de enfrentarla van acompañadas de importantes recopilaciones sobre la cultura y la lengua india. Es lo que se observa en los *Coloquios*, en los tratados derivados de la *Historia*, como el *Calendario* y *Arte Adivinatoria*, sin soslayar sus estudios meramente lingüísticos, como el *Vocabulario* y el *Arte*. Por último, cabe destacar la visión práctica que fray Bernardino confiere a toda su producción, como anunciábamos en la clasificación y testimonian los escritos destinados a la predicación de los indios, que partían del conocimiento y formación de los frailes acerca de la materia indígena para alcanzar el bagaje cultural y lingüístico necesarios en la evangelización.

3. La *Historia General de las cosas de Nueva España*

3.1. Manuscritos

La *Historia* sahaguntina se conserva en tres manuscritos fundamentales, que representan distintos momentos de elaboración y copia de la obra. Las propias referencias del franciscano y la de sus contemporáneos permiten suponer, además, la existencia de otras copias perdidas, aunque la identificación de estos escritos no siempre ha quedado suficientemente clara para la crítica.

Los manuscritos recogidos en los *Códices Matritenses* son los textos preparatorios de la obra, y, con diferente forma y estructura, atestiguan diversas fases de composición[51]: los *Primeros Memoriales* son una versión muy primitiva que responde a la minuta establecida por el autor y abarca cuatro capítulos: Dioses (*in teteo*), Cielo e infierno (*in ilhuicayotl ihuan in mictlancayotl*), Señorío (*in tlatocayotl*), y Cosas humanas (*in tlacayotl*)[52]; los *Segundos Memoriales*, también llamados *Primer Manuscrito de Tlatelolco* o *Memoriales complementarios*, de los que solo se conservan dos fragmentos, son una copia, revisada y corregida, de los primeros y están escritos en la lengua náhuatl; los *Memoriales en tres columnas*, y los *Memoriales con escolios*, copia en limpio de las partes completas de los anteriores, se acercan al proyecto final de Sahagún, con una disposición del texto en tres partes: la columna central en náhuatl, la izquierda destinada al castellano y la derecha para

51 El trabajo de descripción, identificación y sistematización de estos manuscritos, según su procedencia geográfica y su secuenciación cronológica, es el de Paso y Troncoso (1905-1907). Una descripción del contenido de estos códices, con transcripción de las anotaciones en castellano y náhuatl, se encuentra en Ballesteros Gaibrois (dir.) (1964). Más recientemente, se ha publicado una reproducción facsimilar de los textos correspondiente a lo que Paso y Troncoso llamó *Primeros Memoriales* (Anders, 1993), que cuenta, además, con un trabajo posterior de transcripción y traducción al inglés, publicado por la misma editorial (Sullivan, 1997). Sobre el carácter de copia de esta primitiva recopilación, véase Bustamante García (1990).

52 La mayoría de los investigadores consideran la posibilidad de que un quinto capítulo, no conservado, y dedicado a las Cosas humanas (*in tlalticpacayotl*), se recogiera ya en estos *Primeros* Memoriales (García Icazbalceta, 1981: 355-356).

las glosas al texto primitivo[53]; por último, los *Memoriales en español* son un conjunto de folios escritos en castellano, a todo lo ancho de la hoja, que los autores consideran como un primer intento de versión parafrástica. Abarca los veintidós capítulos del Libro I de la *Historia*, dedicado a los dioses, y los trece capítulos sobre los agüeros, que se incluyen en el Libro V del *Florentino*.

El *Códice Florentino* corresponde a un periodo posterior y presenta la versión más elaborada y completa de la obra. Se trata de un manuscrito bilingüe, redactado entre 1575 y 1577, según las referencias que existen sobre él (Temprano, 2001: 19-20). A pesar de ello, parte de la crítica sahaguntina ha sostenido la existencia de dos copias, de similares características, pero con una cronología e historia diferentes. La primera, elaborada entre 1575 y 1577, conocida como *Manuscrito Enríquez*, y hoy perdida; la segunda, realizada entre 1578 y 1579, recibe el nombre de *Manuscrito Sequera*, y se identifica con el *Florentino*[54].

Finalmente, contamos con un manuscrito con el texto castellano de la *Historia*, el *Códice Tolosa*, conocido también como *Códice Castellano de Madrid*, que parece ser una copia del anterior, aunque la mayoría de los estudiosos la consideran ajena al propio autor. El texto, escrito de una sola mano, presenta notables diferencias con respecto al Florentino. Se

53 Esta distribución solo se cumple en un número escaso de folios, pero la intención se recoge en la Nota del folio 160r. de los *Memoriales con escolios* (véase Bustamante García, 1990), y en la Nota Al sincero lector que encabeza la *Historia* (f. 3r.). En ella, Sahagún afirma que ha realizado una copia completa de los textos en náhuatl. El manuscrito, hoy perdido, tendría como base los *Matritenses* y contendría prólogos y notas, y se considera la base de la versión recogida en el bilingüe que se guarda en Florencia, la copia perdida de 1569.

54 El origen de esta hipótesis se apoya en la lectura que Cline (1973) realizó de la fecha que aparece en el Prólogo al Libro I (f. 1v.), 1579, lo que obliga a suponer un códice bilingüe anterior, no conservado, que se correspondería cronológicamente con las fechas señaladas; en la correspondencia mantenida en esos años entre las autoridades novohispanas, el autor y la metrópolis, acerca del envío de la obra; y en el comentario de fray Bernardino en el Prólogo del *Libro de la Conquista*, de 1585, en el que, de manera explícita, se nos habla de dos envíos de la obra, el primero a cargo del Virrey, el segundo, de manos del Comisario. No obstante, la identificación de esta copia puede realizarse sin la recurrencia a otro supuesto texto bilingüe, como hacen García Icazbalceta (1981) y León Portilla (1999), que consideran la posibilidad de que fuera la copia de 1569 la que enviara el Virrey; o Bustamante García (1990), que piensa que podría tratarse de los *Códices Matritenses*, conservados precisamente en la Península.

ha modificado la ortografía y la puntuación, se emplean con más frecuencias abreviaturas de palabras, en algunas partes de la obra el copista abrevia, omite y varía el texto, etc. No obstante, estas alteraciones, más frecuentes a medida que avanza la copia, no difieren de las que fray Bernardino introduce en su obra: resúmenes y comentarios generales sobre el contenido, que evitan la reproducción literal de ciertos pasajes, ausencia de los párrafos de carácter lingüístico, eliminación de elementos léxicos del náhuatl recogidos en la versión castellana, etc. A pesar de ello, la mano de Sahagún está ausente en este manuscrito y no se encuentran referencias explícitas del autor a esta copia en ninguno de sus textos[55].

3.2. Descripción del Códice Florentino

El *Códice Florentino* es un manuscrito bilingüe ricamente ilustrado, que se guarda en la Biblioteca Medicea-Laurentiana de Florencia, MS 218-220, de la Colección Palatina. La obra se divide en tres volúmenes, si bien se trata de una reencuadernación posterior que afecta notablemente a algunos textos e ilustraciones marginales, que han sufrido las consecuencias del nuevo gillotinado[56]. Al mismo tiempo que se realizó la nueva encuadernación, se enumeraron los folios en el extremo inferior derecho de cada hoja. Cada volumen sigue esta numeración continuada, diferente de la distribución original del manuscrito, con una paginación propia para cada libro del códice. El primer volumen contiene los libros I al V, el segundo, los Libros VI al IX, y el tercero, los Libros X al XII[57].

Por sus características formales, el *Códice Florentino* es un manuscrito sin cabecera o portada, que no permite conocer el título y

55 Véanse Cline (1973: 199), Dibble (Anderson y Dibble, 1950-1982: 22), Marchetti (1983), Bustamante García (1990: 335-346), y Temprano (2001: 28-29).

56 La descripción del manuscrito puede consultarse en Bustamante García (1990), con indicación de otros estudios anteriores.

57 Una referencia a la distribución original del manuscrito, en cuatro volúmenes, se encuentra en el Prólogo al Libro IX y en la carta dedicatoria a fray Rodrigo de Sequera, en latín, que se incluye al inicio del Libro VI (f. 3v.): el primer volumen recogía los Libros I al V, el segundo solamente el Libro VI, el tercero, los Libros VII al X, y el último recogía los Libros XI y XII. También en la carta dedicatoria a fray Rodrigo de Sequera, en latín, que se incluye al inicio del Libro VI (f. 3v.).

autoría de la obra. El folio inicial trae la signatura de la biblioteca en la que se conserva y la anotación superior *XXI. Anom*; el último folio, en su vuelto, consigna el lema franciscano *ChriStus viujt. ChriStus vincit. ChriStus regnat*. *FranciScus famulatur*. No obstante, el manuscrito original conserva, entre la cuarta hoja de guarda y el primer folio con el Prólogo, una tira marginal, resto de una hoja cortada, que contendría, en su recto, el título general de la obra[58], con el nombre del autor, y, en su vuelto, la carta dedicatoria a fray Rodrigo de Sequera, según se conserva en el *Manuscrito Tolosa*[59].

El manuscrito de Florencia presenta una estructura homogénea y más o menos fija, que atestigua el carácter unitario de toda la obra. Cada libro viene encabezado por un prólogo de presentación, a excepción del XII, al que se añade, en ocasiones, notas del autor. Asimismo, los libros I al V, de acuerdo con su temática más específicamente religiosa, se cierran con un apéndice que, en líneas generales, suponen una justificación y confutación del autor de los aspectos idolátricos que se recogen en estos primeros libros. Por otra parte, los títulos de los doce libros, con sus capítulos y párrafos correspondientes y su numeración original, han sido copiados en los distintos sumarios que se incluyen, si bien estos índices no son consecuentes con la distribución actual de los libros: faltan algunos capítulos o no se corresponden su número y sucesión con el cuerpo del libro, como muestra del cambio de ubicación de algunos materiales y, en general, de los distintos momentos de elaboración de la obra[60].

58 Sobre el título de la obra, como *Historia universal* o *general*, véanse las referencias que aducen García Icazbalceta (1981: 347 y sig.), Bustamante García (1990: 330), León Portilla (1999a: 99), Temprano (2001: 30).

59 La pérdida de este folio se ha puesto en relación con la entrega de la obra al duque de Florencia, puesto que la carta de Sahagún contradecía la política de Felipe II respecto a los trabajos etnográficos e históricos sobre Nueva España (Temprano, 2001: 25).

60 En total son ocho los sumarios que se incluyen en el códice. El primero, recogido en los folios 3v.-9v. del primer volumen, abarca los Libros I al V, con sus respectivos apéndices, una distribución que concuerda con su encuadernación primera. El segundo, en los folios 2r.-3v. del segundo volumen, recoge únicamente el Libro VI. El tercero, al inicio del Libro VII, folios 224r.-226v., incluye los Libros VII al XI, esto es, uno más de los que ocupaban el tercer volumen originario. A partir del Libro VIII, todos vienen encabezados por un sumario propio (folios 250v., 308r./v., 2r./v., 153r.-154r., 407r./v., respectivamente).

Salvo los prólogos y notas al lector, el resto del manuscrito, y con contadas excepciones, está escrito a dos columnas. La izquierda, con el texto castellano, la derecha, con la versión náhuatl. Rompe con esta estructura general parte del Apéndice del Libro I[61], los diecinueve primeros capítulos del Libro II (f. 57r.-69v.)[62], y el Apéndice del Libro IV (f. 323r.-325v.)[63]. No obstante, en los dos primeros casos, el mismo contenido, con su traslado a la lengua india, se atestigua a continuación, en su estructura habitual y con un desarrollo y ampliación notables; en el tercero, hay que recordar que la descripción de las cuentas calendáricas indias está suficientemente desarrollada en otros lugares de la obra, por lo que, estrictamente, solo queda sin traducción la confutación del autor que le sigue[64].

La mayoría de los dibujos que ilustran el códice se recogen, por razones que luego veremos, en la columna castellana. Las pinturas, más numerosas en algunos de los libros[65], han quedado, en ocasiones, inconclusas y sin la aplicación de color, trazadas en carboncillo o sepia. En algunas partes de la obra, el lugar destinado a estas ilustraciones

61 A dos columnas, latín y náhuatl, con una presentación de textos de la Sagrada Escritura.

62 En castellano, con el texto en el centro de la hoja. Recogen los meses del calendario mexicano y su correlación con el romano, indicada con letra y número en los márgenes izquierdo y derecho respectivamente, con anotaciones, en ocasiones, de la fiesta cristiana correspondiente (véanse f. 64v., 65r.), y un capítulo dedicado a los días *nemontemi* y a la descripción de las fiestas movibles.

63 En castellano, describe las tres cuentas calendáricas indias, con especial atención a la cuenta del arte adivinatoria. El texto parece ser una crítica particular a un tratado sobre este asunto escrito por uno de los religiosos de México, que suele identificarse con uno de los primeros frailes franciscanos, fray Toribio de Benavente, fray Martín de la Coruña o fray Francisco de las Navas. Véanse García Icazbalceta (1981: 383), Baudot (1983), y Bustamante García (1990: 311-313).

64 El que el primer fragmento se escriba en la lengua clásica responde, incuestionablemente, al hecho de ser vehículo de comunicación en el uso eclesiástico, aunque su traducción al idioma indio atestigua el carácter práctico que fray Bernardino le atribuye, puesto que podían ser utilizado en la predicación. En cuanto a los primeros capítulos del Libro II, creemos que fray Bernardino pudo incluir en esta ocasión una copia de sus materiales anteriores, posteriormente reelaborada, según la disposición de la obra.

65 Fundamentalmente, el Libro XI, aunque también recogen un notable número de dibujos los Libros IV y IX. En algunos, las ilustraciones son más abundantes en ciertas partes, como sucede en el Libro VI o en el VIII. Véase Hernández de León Portilla (2000: 582).

aparece en blanco. Esta característica, más acusada en los últimos libros, muestra la premura con la que se realizó parte de la copia del manuscrito.

Una observación semejante puede hacerse del texto castellano de la obra. En general, el manuscrito presenta las características propias de una copia rápida y los errores, anticipaciones, omisiones y repeticiones que se detectan en el texto, son numerosos, y, a menudo, corregidos con posterioridad, algunos de la mano del propio autor[66].

La letra, de trazo más cuidado en algunas partes de la obra[67], corresponde a distintos amanuenses[68] y, si bien acusa los defectos de una escritura rápida, no presenta problemas de lectura. En algunos folios, la escritura resulta densa y apretada, los trazos gráficos se empequeñecen y

66 Por citar algunos ejemplos, se encuentran en el texto añadidos, por omisión de un vocablo, escritos en el borde superior de la caja de escritura o en el margen izquierdo de la hoja: "vn inStrumento para matar peces, que Se llaman mjnacachalli que es como fisga, aunque no tiene sino tres puntas [triángulo [ ]mo tridente] con que hiere a los peces" (L. I, f. 27v.); "para que los njños que en el vientre [eStavan] no salieSsen sin beços, o sin narizes o *boqujtuertos* o bizcoz" (L. VII, f. 233r.). Son ejemplos de repeticiones: "o trompeçando Se le quedó algún pedaço *eStilla de eStilla* en el pie" (L. XI, f. 296v.); "paréceme que Son piedras pre[dras] cioSas", donde se ha superpuesto *preciosa* a la voz repetida (L. XII, f. 412v.). En ocasiones, las correcciones gráficas presentan un correlato fonético, que delatan una tendencia meridional, como en *regaço*, corregido sobre *regasso* (L. VI, f. 43r. y 43v.); *Suerte*, corregido sobre *Suelte* (L. VI, f. 43v.); "llorad con tristeça y suspirad, y *orard*" (*sic*) (L. VI, f. 47r.); *gimays*, parece corregido sobre h o S (L. VI, f. 48v.); *dardo*, superpuesta la –r, que no aparecía (L. VI, f. 54v.). Asimismo, resultan interesantes algunos cambios léxicos, probablemente, como recurso de variación estilística: "apagada está nuestra *candela*, fuéSenos nuestra *lumbre*" (L. VI, f. 42r.), con *lumbre* escrita sobre una tachadura; "y en el profundo tienen estacas muy agudas plantadas para que los que cayeren se *enclauen* en ellas" (L. VI, f. 48v.), corregido y superpuesto sobre *espeten*. Pertenecen a Sahagún las correcciones que aparecen en el Libro VII (f. 246v.), y las del Libro VIII (f. 268v./269r., 294v., 305r./v.). Véase Franco Figueroa (2001).

67 Compárese, por ejemplo, el Libro VI, con una redacción descuidada, y con muchos errores de copia, y el Libro IX, más uniforme en la escritura, tanto por el tipo de letra, como por el tamaño y el cuidado de su trazo.

68 El tipo de letra permite suponer, al menos, la intervención de tres amanuenses. La primera, de trazo más curvado, es la más general en todo el códice; la segunda, más redondeada y recta, alterna con la anterior desde el Libro VI; por último, en algunos prólogos y notas se observa una grafía distinta, algo inclinada a la derecha, que prueba su diferente cronología.

la distancia en el interlineado se reduce, seguramente por falta de previsión en la copia, y, fundamentalmente, por la glosa necesaria en la versión castellana, frente a la más reducida de la columna náhuatl, con enumeraciones de vocablos. Por el contrario, en otros fragmentos el tamaño de las grafías es mayor y abundan las ilustraciones, como consecuencia de la abundante información que queda sin traducir.

Los doce libros que componen el *Códice Florentino* ofrecen una visión completa y detallada de todos los aspectos de la cultura india, con una presentación jerarquizada, desde lo divino y sobrenatural hasta los elementos que conciernen al mundo humano y natural[69]. Junto a la importancia etnológica e histórica de la obra, su interés lingüístico se aprecia en cada uno de sus libros y estará muy presente en títulos, prólogos y notas[70]. De reiterado interés filológico es la relación de los cantares que se recoge en el Libro II, aunque sin traducción al castellano[71]; la serie de *huehuetlatolli* que componen el Libro VI, dedicado a la retórica, como se anuncia ya desde el título y se constata en algunos pasajes[72], aunque una muestra de estas pláticas indias las

69 La disposición de la obra se indica en el Prólogo al Libro I (f. 1r.-3r.), y en el Prólogo al Libro IX (f. 307v.).

70 Véase la Nota Al lector del Libro VII, con una justificación del estilo y una declaración sobre las intenciones filológicas de Sahagún. Véase nota 108.

71 Sahagún justifica el interés lingüistico de estos cantares en el Apéndice del Libro II: "Es cosa muy aueriguada que la cueua, bosque y arcabuco donde el día de oy este maldito aduersario se absconde son los cantares y psalmus que tiene compuestos y le cantan, sin poderse entender lo que en ello se trata, mas de aquellos que son naturales y acostumbrados a este lenguaje. De manera que seguramente se canta todo lo que él quiere, sea guerra o paz, loor suyo o contumelia [...] sin que de los demás se pueda entender" (Ap. L. II, f. 191r./v.), y en la nota del Libro X: "De esta manera ellos canctan cuando qujeren y se emborrachan quando qujeren y hazen sus fiestas como qujeren, y cantan los cantares antiguos que vsauan en el tiempo de Su idolatría, no todos, sino muchos, y nadie entiende lo que dicen por ser sus cantares muy cerrados. Y si algunos cantares vsan que ellos han hecho después acá de su conuertimjento, en que se trata de las cosas de dios y de sus sanctos, van enbueltos con muchos errores y heregías" (Libro X, f. 80r./v.).

72 *De la Rethórica, y Philosophía moral y Theología de la gente mexicana donde ay cosas muy curiosas tocante a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales*. Su Prólogo (f. 1v.), escrito en castellano, recuerda la importancia de la retórica y defiende la capacidad de los indios y la veracidad de su obra. Véase la nota 105. Sobre ambos aspectos insistirá en el Prólogo al Libro IX: "el sexto libro, que haze volumen por sí, trata de la rethórica y philosophía moral que estos naturales alcançauan, donde se pone muchas maneras de oraciones,

podemos encontrar en otros lugares de la obra[73]; y la relación de abusiones del Apéndice de este mismo libro V.

De carácter lingüístico es la importante información léxica y gramatical que Sahagún consigue de sus informantes indígenas, más abundante en la versión náhuatl, pero que también tendrá cabida en el texto castellano, en ocasiones, con indicaciones explícitas sobre el uso de las voces, que conciernen a distintos campos nociales de la cultura india y, en general, ofrecen una visión amplia de su organización social, política y religiosa, y de su sistema de valores, a partir del vocabulario. No obstante, esta información será más acusada en algunos de los libros, y, fundamentalmente, en los últimos, menos directamente relacionados con los aspectos religiosos e idolátricos.

Las primeras muestras claras de este contenido lexicológico las encontramos en el Libro IV, que describe la influencia de los astros en la vida de las personas, y ofrece un buen número de voces, en su mayor parte adjetivos, que indican las cualidades y características morales de los distintos tipos de personas[74]. El Prólogo de presentación de su Apéndice, en náhuatl y castellano muestra, asimismo, un importante valor lingüístico, por su carácter de texto escrito para ser leído, en segunda persona y con frecuentes llamadas de atención al auditorio

---

muy elegantes y muy morales, y aun las que tocan a los dioSes y Sus cerimonjas se pueden dezir muy theologales. En este mjsmo libro se trata de la eStimación en que Se tenjan los rethóricos y oradores" (Pr., L. IX, f. 307v.).

73 En el Apéndice al Libro III, a propósito de los rituales de enterramiento (f. 224v.-226r.) o de la entrada de los jóvenes indios en las instituciones del *telpochcalli* y el *calmecac* (f. 230r.-232v.); en el Libro V, que recopila las creencias tradicionales indias, e incluye una serie de pláticas de consolación realizadas por los *tonalpouhque* o adivinos (f. 332v.-333r.; 334r./v.), o en el IX, en los capítulos dedicados a las ceremonias de los mercaderes. Véase García Quintana (2000).

74 Su valor lingüístico se reconoce en la Nota Al sincero lector, "tienes también mucha copia de lenguaje tocante a eSta materia, entre ellos bien trillada y a noSotros bien occulta" (L. IV, f. 243v.), y se corrobora en pasajes como el que sigue: "porque el meSmo buScó la malaventura por Su vellaquería, Siendo deSobediente y Soberbio y deScuydado y en njnguna parte hallará contento y Siempre tendrá pobreza y malauentura y todos le menospreciarán y todos le tendrán en nada y nadie le terná por amjgo y ándaSe Solo y nadie le qujere a bien y en todo lugar le querran mal y todos le maldirán y es odioSo a todos y mjranle con malos ojos, por Ser público pecador y todos le maldizen por Ser Soberbio y vagamundo y por andar perdido y deSobediente a lo que Se mandaua y aconSeiaua y porque no cura de la buena criança" (L. IV, f. 245v./246r.).

indio, que refleja el criterio codificador de fray Bernardino, que no solo traduce y estudia la lengua india, sino que, además, construye algunos discursos en náhuatl[75].

El Libro VIII, dedicado a los reyes y señores, retrata en sus últimos capítulos la vida de la nobleza mexicana, su indumentaria, adornos, insignias, comidas y pasatiempos, los grados de la jerarquía en la sociedad y la educación de los hijos, y recoge no pocas voces de la vida cotidiana azteca. El mismo tipo de vocabulario será objeto de atención en el Libro IX, referido a los mercaderes, con inclusión de voces relativas al atuendo y atavíos de esta clase privilegiada del México prehispánico, y con atención a la mercancía, costumbres, dioses y ceremonias, aunque muchos de estos fragmentos no se traducen[76].

Mucho más abundante será esta información lexicográfica a partir del Libro X[77]. En este, se ofrece una lista de nombres de parentesco,

75 Cita: "voSotros los habitadores deSta Nueua España, que Soys los mexicanos, tlaxcaltecas, y los que habitáys en la tierra de Mechuacan, y todos los demás yndios, destas Indias Occidentales, sabed que todos avéys viujdo en grandes tinjeblas de infidelidad y ydolatría en que os dexaron vueStros antepaSsados, como eStá claro por vueStras eScripturas y pinturas i rritos ydolátricos en que auéys viujdo haSta agora. Pues oyd agora, con atención y entended con diligencia la mjsericordia que nuestro Señor os a hecho por Sola Su clemencia en que os a embiado la lumbre de la fe cathólica para que conozcáys que el Solo es verdadero Dios, criador y redenptor, el qual Solo rige todo el mundo. Y Sabed que los errores en que avéys viujdo todo el tiempo paSsado os tienen ciegos y engañados y para que entendáys la luz que os a venjdo conujene que creáys y con toda voluntad recibáys lo que aquj eStá eScrito, que Son palabras de dios, las quales os embía vuestro rey y señor que eStá en España y el vicario de dios, Sancto Padre, que eStá en Roma. Y eSto es para que os escapéis de las manos del diablo en que auéys viujdo haSta agora y vays a reynar con dios en el cielo" (Ap. L. IV, f. 36v.).

76 Cita: "los barbotes de ambar y las orejeras que se llaman quetzalcoiolnacochtli y nueStros báculos negros que se llaman xaoactopilli, y los auentaderos o ojeaderos de moscas que se llaman coxolecaçeoaztli y las mantas que hemos de traer que se llaman colotlalpilli y los mastles que se llaman también colotlalpilli" (L. IX, f. 311v.).

77 Su Prólogo advierte de este valor lingüístico: "y para dar mayor oportunidad y ayuda a los predicadores deSta Nueua YgleSia, en eSte volumen he tractado de las virtudes morales, Según la intelligencia y prática y lenguaje que la miSma gente tiene dellas […]. lleuo la orden de las perSonas, dignidades y oficio y tractos que entre eSta gente ay, poniendo la bondad de cada perSona y luego Su maldad, con copia de nombres SuStantiuos, adiectiuos y verbos (donde ay gran abundancia de lenguaje muy proprio y muy común entre ellos" (Pr., L. X, f. 1v.).

títulos y oficios, con las cualidades y características más relevantes que los definen, en los que se recogen un gran número de adjetivos y verbos en la lengua india. Una mención especial merece su último capítulo, un relato acerca de los distintos grupos indígenas, su origen y modos de vida, por su análisis etimológico de los gentilicios, y la caracterización en grupos según la lengua[78].

El Libro XI[79], una completa historia natural, que recoge con gran detalle la flora, la fauna, los minerales, y los accidentes geográficos del mundo náhuatl, presenta un valor lexicológico y etnológico que reúne, junto a la descripción de sus elementos, una importante información sobre el conocimiento de los aztecas y su interpretación de la naturaleza, referido, fundamentalmente, al aprovechamiento de sus recursos, o a las relaciones de pronósticos y agüeros atribuidos a los distintos animales. No obstante, a medida que avanza la lectura, las omisiones son cada vez más frecuentes. No se traducen los fragmentos tratados en otros lugares, y aquellos que el autor, de manera explícita, consideró de escasa importancia[80]. En general, estas omisiones afectan a variedad de temas[81],

78 Por citar algunos ejemplos: "*Michoaque* quando Son muchos y quando vno *mjchoa* y qujere dezir hombre o hombres abundantes de peces, porque en Su proujncia dellos allí es la madre de los peScados que es Mjchoacan" (L. X, f. 140r.); "EStе nombre mexicatl Se dezía antiguamente *mecitli* componjendóSeme que es *metl* por el maguey de *citli* por la liebre y, ansí, Se auja de dezir mecicatl y mudando la c en x corrúmpeSe y dízeSe *mexicatl* y la cauSa del nombre Según lo cuenta los viejos es que quando vinjeron los mexicanos a eStas partes traýan vn caudillo y señor que Se llamaua *Mecitli*, al qual luego después que naSció le llamaron *citli*, liebre, y porque en lugar de cuna lo criaron en vna penca grande de vn maguey, de aý adelante llamoSe *mecitli* como qujen dize hombre criado en aquella penca de maguey" (L. X, f. 141v.-142r.). Sobre los distintos grupos indígenas y su lengua pueden verse algunos ejemplos en el apartado 2.1.

79 Anuncia desde el título su valor lingüístico, *Que es bosque, jardín, vergel de lengua mexicana*, y se reitera en su Prólogo: "Ansí que el preSente volumen Se podrá tener o eStimar como vn tesoro de lenguage i vocablos desta lengua mexicana i vna recámara muj rica de las cosas que ai en eSta tierra" (Pr., L. XI, f. 152v.).

80 Según informa Sahagún: "eStas aues que se siguen están pueStas atrás" (f. 213r.); "eStas yeruas y flores que de aquj adelante Se siguen Son de poca importancia y Solamente Se pretende poner y Saber los nombres dellas en lengua yndiana y ansí muchas dellas Se dexaran de romançar" (f. 336v.).

81 Los métodos de caza: "vn caçador vio la manera que tiene en caçar las aues o anjmales que están encima los árboles, como aquj escrito en la letra" (f. 229v.); las supersticiones y agüeros: "deStas culebras cuentan ciertas Supersticiones, como en la letra eStán puestas" (f. 236r.); las propiedades de las distintas especies: "gusanos

y aunque muy frecuentemente remite al texto náhuatl, en otras ocasiones, no se incluyen indicaciones precisas. A partir del párrafo sexto del capítulo duodécimo se abrevia considerablemente el texto castellano y se dejan de traducir largos pasajes, sustituidos por notas del autor, aunque en el propio texto náhuatl, sobre el primer renglón de cada párrafo, se ofrece una definición del término indio que sirve de entrada, o se traduce en la columna náhuatl, en ocasiones, con una llamada de atención a la lengua india[82]. Después y hasta el final del libro solo aparece el texto en náhuatl.

El Libro XII, sobre la conquista de México, con un marcado interés lingüístico para el autor[83], resulta mucho más breve en la columna castellana, y el texto, con muchos espacios, se ocupan con ilustraciones. Igualmente, Sahagún dará indicaciones precisas sobre la omisión de algunos pasajes[84]. Esta característica del texto no impide, sin embargo, la traducción de algunos fragmentos de gran valor lingüístico, con largas descripciones, como la de los atavíos entregados a Cortés, o las

---

que llamamos cienpiés, nj más nj menos como los de Castilla, pónense en la letra las facciones y condiciones deStos gusanos, ay muchos y muy buenos vocablos" (f. 243r.), "pónese en eSta letra las propiedades de los cipreces esteriores, donde ay muchos vocablos que quadran a todos los árboles" (f. 263r.), "el azeyte deStas arañas es muy medicinal para muchas enfermedades, como eStá en la letra" (f. 244v.), por citar algunas.

82 Citas: "en eSta letra Se ponen las calidades de los camjnos por lenguaje proprio para que Se sepan los vocablos proprios para hablar en esta materia" (L. XI, f. 388r.); "en eSta letra Se pone las maneras de caSas que Se vsan entresta gente, con todas Sus calidades, por vocablos proprios, para poder hablar en eSta materia" (f. 390v.).

83 En la Nota Al lector: "aunque muchos an escrito en romance la conqujsta desta Nueua España, según la relación de los que la conqujstaron, qujsela yo escreujr en lengua mexicana no tanto por sacar algunas verdades de la relación de los mjsmos jndios que se hallaron en la conqujsta quanto por poner el lenguaje de las cosas de la guerra y de las armas que en ella vsan los naturales, para que de allí se puedan sacar vocablos y maneras de dezir proprias para hablar en lengua mexicana cerca desta materia" (L. XII, f. 406v.).

84 Citas: "en todo lo restante desde capítulo no se dize otra cosa Sino la orden que lleuauan los españoles y los yndios amjgos quando entraron en México" (L. XII, f. 429r.); "en toda eSta letra que Se Sigue no Se dize otra cosa Sino la manera como hazían la eStatua de Vitzilobuchtli de masa, de diuersas lecumbres y como la pintauan, y como la componjan y como después ofrecían delante della muchas cosas" (L. XII, f 437r.).

enumeraciones que proporcionan información lingüística sobre las cosas de la guerra[85].

Desde una perspectiva lingüística, el mayor interés de la obra lo presenta el cotejo de ambas versiones, náhuatl y castellana. Sahagún abrevió y omitió en su traducción buena parte de los contenidos recogidos en la lengua azteca. Si la relación de los cantares del Apéndice del Libro II (f. 191r.-198v.) se explica por el carácter idolátrico de estas muestras de la tradición indígena, el resto de los pasajes no traducidos responden a un criterio de selección que elimina, fundamentalmente, el contenido estrictamente lingüístico. La premura con la que hubo de concluirse la obra explica, además, que este recurso sea más frecuente en las últimas partes de la *Historia*. Ciertamente, el análisis de los distintos libros que la integran muestra que esta es una práctica usual, que aumenta a medida que avanza el manuscrito, y, sobre todo, a partir del Libro VIII, que es el que da paso a la presentación del mundo humano y natural, dentro de la organización jerárquica que se asume. La temática de estos libros, con una relación menos directa con los aspectos religiosos de la cultura azteca, presenta, indudablemente, un mayor interés lexicológico, con la inclusión de voces relativas a los más variados aspectos de la sociedad azteca. No obstante, Sahagún no procedió arbitrariamente, ni suprimió la información lexicográfica de manera aleatoria, como muestran sus comentarios, que dan a conocer los vocablos más importantes para su labor evangelizadora, con un análisis detallado de la forma y el significado de muchas de estas voces, y con una sistematicidad en el método que se comprueba en las alusiones indígenas pertinentes, por su vigencia cultural y lingüística, y con la exclusión de los términos ya recopilados en otras partes de la obra.

85 Citas: “tomaron muchas escopetas, y muchas valleStas y muchas espadas y muchas alabardas y muchos capacetes y cosoletes y cotas y muchas dargas y lanças y muchas rodelas” (L. XII, f. 451v.). De valor filológico son las palabras dichas por Motecuçoma a Hernán Cortés, y con una importante carga etnológica tenemos la enumeración de los meses mexicanos, que se incluye en el capítulo vigésimo octavo. Véanse los folios 431v.-432v. y f. 458v.-459v.

3.3. Ediciones

La mayoría de las publicaciones de la *Historia* han tomado como base su manuscrito castellano[86]. Tanto la edición de Bustamante (1829-1830), como la Lord Kingsborough (1830-1831) tomaron como fuente sendas copias del *Códice Tolosa*, presumiblemente, por la facilidad de adquisición de un texto de interés casi exclusivo para los historiadores, pero con matices reivindicativos de la cultura autóctona[87]. Esta circunstancia trae como consecuencia el olvido del *Códice Florentino*, la versión más completa de la *Historia*, y en la que la mano del autor resulta indiscutible. Con ello, se perdió además la posibilidad de análisis que proporciona el cotejo de la versión náhuatl del manuscrito bilingüe. No ayudó tampoco a la propagación de la versión española del códice de Florencia la dificultad de consulta, por razones de conservación, impuesta por la Biblioteca en la que se guarda (Temprano, 2001)[88]; ni la opinión de la crítica con respecto a su calidad, como corresponde a una época preocupada por la pureza y unidad del idioma, a causa de los numerosos errores, fonéticos y morfosintácticos del manuscrito, que delatan, en su mayoría, las dificultades de aprendizaje de una lengua extraña, y los resultados de una copia hecha al dictado[89].

La mayor parte de las ediciones posteriores se han realizado sobre estas primeras, aunque cotejadas y corregidas de forma crítica. La

86 Sobre las ediciones de la *Historia*, véanse Bustamante García (1990), y García Quintana (1999).

87 A partir de la edición príncipe de la obra, a cargo de Carlos María de Bustamente, la *Historia* sahaguntina se convierte en un testimonio esencial de la historia de México puesta al servicio de intereses nacionalistas, en un contexto político y social que reivindica el pasado indígena como seña de identidad (Solís Vicarte, 2000).

88 Este inconveniente se ha resuelto parcialmente con las ediciones facsimilares; y con la existencia de microfilmes de la obra en varios centros, como la Library of Congress.

89 A los errores de copia vistos, se suman algunas inconcordancias morfosintácticas: "*eran muy buen medio este* para sacarlos de la inffection de la idolatría" (L. X, f. 78r.); "se aSsentaua en *el más honrrada lugar*" (L. II, f. 75r.); "*otras anjmales fieros*" (L. XI, f. 197r.); y confusiones de sonidos, fundamentalmente, de las oclusivas: *terrocarte* (L. VI, f. 29r.); *cargantas* (L. II, f. 100v.); "romadizo o *cadarro*" (L. X, f. 102v.).

francesa, a cargo de Jourdanet y Siméon (1880)[90]; la de Ramírez Cabañas (1938); la de Acosta Saignes (1946); o la de Garibay (1956)[91]. En general, estas ediciones adolecen de las carencias propias de las publicaciones no filológicas: se ha modernizado la ortografía y los términos en náhuatl, que presentan variantes, se han unificado.

Desde los años cincuenta se observa un mayor interés por los escritos en la lengua india, que se traduce en la atención prestada a los que se consideran los textos documentales de preparación de la obra, las fuentes de Sahagún. La traducción al aleman de algunos pasajes de los *Matritenses* (Schultze-Jena, 1950 y 1952), la versión inglesa a partir del texto náhuatl del *Florentino* (Anderson y Dibble, 1950-1982), y, fundamentalmente, los trabajos de Garibay[92] y su escuela, que tienen su reflejo en la serie de publicaciones con los textos de los informantes de Sahagún (León Portilla, 1958a, Garibay, 1958, 1961, López Austin, 1969) muestran una labor de recuperación y revalorización de estos documentos, no ajena a ciertos intereses políticos y nacionalistas.

Las diferentes perspectivas de análisis de la obra sahaguntina fueron mostrando la necesidad de contar con una edición fiel de la *Historia*, que evitara las constantes intromisiones de los distintos editores y ofreciera a la crítica la versión íntegra. La posiblidad de esta consulta la proporcionó la edición facsímil del *Códice Florentino*, realizada por el Gobierno mexicano en 1979 (Sahagún, 1979), aunque difícilmente asequible por su corta tirada[93]. No obstante, gracias a la edición mexicana, López Austin y García Quintana (1982 y 1988) llevaron a cabo la primera

90 Sobre esta edición se realizó una traducción parcial al inglés, con los Libros I al IV (Bustamante, 1932).

91 Existe otra edición (Garibay, 1975) que reproduce básicamente la anterior, pero a la que se han añadido las notas que Bustamante insertó en su edición. Ambas cuentan con varias reediciones. Citamos por la de 1985.

92 Desde años antes, Garibay había demostrado su interés por los textos en náhuatl de los escritos sahaguntinos no recogidos en la versión castellana. En estos trabajos, el investigador demostraba las divergencias que se apreciaban entre ambos textos y planteaba la necesidad de traducir nuevamente la versión india. Véanse Garibay (1944, 1946-1947, 1948, 1952, 1953).

93 El Club Internacional del Libro la editó, en facsímil, a partir del manuscrito de Florencia, en 3 vols. (Sahagún, 1994). El *Códice Florentino*, en edición facsímil, también aparece en la publicación de la Editorial Libro Mas Cultura y Editorial Aldus, en 4 vols., con una disposición que reproduce la original de la obra, con introducción y estudio de Miguel León Portilla (Sahagún, 2002).

transcripción completa del texto castellano del *Florentino*, con la ortografía modernizada y los términos del nahuatl adaptados, con el fin de dar a conocer la obra a un público amplio y no especializado. Más respetuosas son las publicaciones de Temprano (1990, 2001)[94], que mantiene las grafías originales en casi todos los casos en el texto castellano, aunque se castellanizan los vocablos latinizantes y se suprimen las repeticiones de sílabas o vocablos.

3.4. Estudios lingüísticos

El peso lexicográfico de la *Historia* se hace patente en los diferentes glosarios que completan las sucesivas publicaciones. Desde que Bustamante (1829-1830) incluyera en la edición príncipe una nómina de voces indias relativas a la flora, con su correspondiente castellanización y el término latino, según la clasificación de Lineo, esta práctica lexicográfica se ha convertido en un recurso habitual compartido por todos los editores de la obra, con progresivos avances en el recuento, identificación y análisis de las voces del corpus. Siméon (Jourdanet y Siméon, 1880) no solo amplía el listado de términos de Bustamante, con la inclusión de todas las voces empleadas en la *Historia*, sino que, además, corrige las transcripciones erróneas de su edición, y realiza un análisis filológico de las mismas. Esta publicación marcó la pauta para ulteriores trabajos que incluyen, casi sin excepción, el recuento de estos términos, con algún añadido, como los de Ramírez Cabañas (1938) o Acosta Saignes (1946), que recogen, además, la lista de nombres propios, o Garibay (1956, 1975), que atiende a la fraseología, y realiza, asimismo, un análisis completo, con la etimología y la explicación de las voces.

La riqueza léxica del texto se ha visto, asimismo, reflejada en las distintas obras descriptivas de carácter lingüístico que la toman como fuente, aunque con distintos criterios y finalidades, como el *Arte de la lengua mexicana* de Carochi, de 1645, que parece haber consultado una de las versiones del *Libro de la Conquista* y, con bastante probabilidad,

94 A partir de ésta, la Biblioteca Cervantes ha elaborado una edición digital, en 2004, de consulta en la Red.

una copia del libro de la retórica[95]. La lexicografía amerindia cuenta hoy, además, con el diccionario náhuatl de Siméon, en el que, de manera inequívoca, se da entrada a buena parte del corpus; y con el *Gran Diccionario del Náhuatl* (*GDN*), que aprovecha buena parte del trabajo recopilatorio de Máynez (2002), de todas las voces náhuas de la versión castellana del *Códice Florentino*, con un cincuenta por ciento de voces incluidas, de las que un treinta por ciento corresponden a términos no inventariados antes en corpus de este tipo. Otros estudios se centran en la catalogación de las concordancias del texto náhuatl del *Códice Florentino*, como el de Law (1970-72), y con su tratamiento informático, el de Eisinger (1988).

La importancia de la obra sahaguntina en los estudios léxicos de nuestra lengua es patente, asimismo, desde los inicios de la lexicografía hispanoamerica. Los diccionarios de Santamaría (1942-1943, 1983), que incluyen un elevado número de voces indias, toman como fuente indiscutible a nuestro franciscano y consigna no pocos americanismos, algunos que, de origen y empleo dudoso, se han perpetuado en obras posteriores[96]. Desde una perspectiva histórica, destaca el trabajo de Boyd-Bowman (1972) sobre el léxico hispanoamericano del siglo XVI, que aprovecha el manuscrito del Libro XII de la *Historia*, e incluye muchas de las voces empleadas por el franciscano en su versión castellana. También la Real Academia de la Lengua Española ha procurado su inclusión en el *Corpus Diacrónico del Español* (*CORDE*), con base en la edición de Temprano (1990).

Desde una perspectiva del análisis filológico y lingüístico, hay que citar los estudios de Torres Fernández (1987), sobre la prosa del sahaguntino; Campbell y Clayton (1988), que abordan la contribución propiamente lingüística del franciscano; y los de Bustamante García

95 El autor utilizó además la colección de los *Cantares mexicanos* conservados en el manuscrito 1628bis, de la Biblioteca Nacional de México, que contiene el *Calendario* y el *Arte Adivinatoria* de Sahagún. Véase la introducción a la edición de la obra de León Portilla (1983).

96 Véanse en *SM*, s. v. *urrona*, que define como 'unos animalillos que se crían en el agua', y que creemos debe ser *urrora*, esto es, *horrura* 'lama', voz de ascendencia noroccidental; o s. v. *tlamatón*, mala lectura por *ilamaton* 'mapache', ambas con documentación de Sahagún. Asimismo, la entrada *ciervoleón*, también con registro en nuestro fraile, no se justifica y se trata simplemente de una traducción literal del náhuatl *maçamiztli*, que no debió de tener un uso real en la lengua hablada. Véase la nota 130.

(1987) y Karttunen (1988), que definen esta aportación desde una perspectiva histórica y según los parámetros de la tradición lingüística de la época. También Alvar (1992) analiza la lengua de fray Bernardino, con atención a sus referencias etnográficas y al valor antropológico de su estudio léxico; y Máynez (1989, 1998, 1999) recupera la dimensión lexicográfica de la obra y dedica algunos de sus trabajos al análisis lingüístico de las voces indias, como los que atienden a los procedimientos morfosintácticos empleados en la adopción de los términos náhuas, o a la clasificación onomasiológica de las voces. Finalmente, desde una perspectiva histórica y dialectal son los trabajos de Frago (1994, 1995, 1999) y Franco Figueroa (2001), que atienden al estudio histórico de los americanismos de la obra, o los nuestros dedicados al análisis del vocabulario sahaguntino (Bastardín Candón, 2005, 2007, 2010, 2011).

3.5. Proceso de elaboración

El proceso de composición de la *Historia* y la identificación de los distintos manuscritos representan dos de los aspectos más complejos en el estudio de la obra. Desde sus primeras recopilaciones en lengua náhuatl, de mano de sus informantes indígenas, hasta la versión definitiva que ofrece el *Códice Florentino*, las numerosas modificaciones, con continuas enmiendas, añadidos y redacciones dan cuenta de la minuciosa labor de búsqueda y sistematización de unos contenidos que adoptarán, finalmente, una forma acorde con los tradicionales moldes de la cultura europea (Hernández de León Portilla, 2000).

Estas distintas fases se reflejan en los documentos recogidos en los *Códices Matritenses*, con abundantes anotaciones, glosas y correcciones, muchas de la propia mano de Sahagún, que permiten reconstruir el camino seguido en la composición de la *Historia*. El estudio de Paso y Troncoso (1905-1907), el clásico de Jiménez Moreno (1938), y las revisiones de D'Olwer (1952), D'Olwer y Cline (1973), con la reformulación y ampliación de los resultados ofrecido por Glass (1978), y la más reciente de Bustamante García (1990), entre otros, han ido precisando la secuenciación temporal y la organización de la obra, sobre el examen crítico de los códices, una abundante documentación histórica, y una perspectiva global en la producción textual del franciscano. En

todas estas aportaciones se destaca la meticulosidad del sahaguntino en la distribución y la ordenación de la materia.

La manera en la que Sahagún concibe la *Historia* y la fecha de inicio formal de su investigación la conocemos a través del propio testimonio del franciscano en el Prólogo al Libro I. Su testimonio ha servido a la mayoría de los sahagunistas para fijar la fecha de inicio de sus investigaciones etnológicas en 1558, año en el que debió de recibir de su superior fray Francisco Toral, el mandato expreso de elaborar su obra. Tan solo Garibay (1975) ha mostrado una opinión contraria que fija, con una antelación de más de diez años, el comienzo de estas investigaciones, en 1547, cuando Sahagún, aún en Tlatelolco, lleva a cabo la recopilación de *huehuetlatolli*, refranes, metáforas y adagios, que posteriormente incluirá como Libro VI de su *Historia*. La propuesta de Garibay, si bien acertada en cuanto a la consideración de esta primera aproximación etnológica, ha encontrado su mayor objección en la ausencia aún en el franciscano de un proyecto de acercamiento global que asumiera la función explícita de un estudio sistemático e integral de la nueva cultura, por lo que parece más conveniente atribuir a esta temprana muestra de la tradición indígena un carácter de precedente, que encontrará su comienzo formal una vez que nuestro fraile, asentado ya en Tepepulco, establece el método de trabajo para los años siguientes (León Portilla, 1999).

Más recientemente, Bustamante García (1990: 405-407) ha puesto en duda el interés realmente etnológico que mueve a fray Bernardino al estudio y rescate de estos primeros textos. Considera que, si bien la serie de discursos recopilada por Sahagún puede ser aleatoriamente contemplada desde una perspectiva cultural, la intención primera del franciscano, al abordar la transcripción de estos textos en su lengua, responde a criterios estrictamente filológicos, propios de un humanista vulgar, y juzga más tardía la apreciación del franciscano del valor de la lengua como aproximación etnológica y el inicio consciente y sistemático de ese método relativista en el estudio del otro, que encuentra en el relato sobre la conquista su primer exponente.

No obstante, aunque para Bustamante García el interés puramente lexicológico del franciscano en esta temprana época lo muestra la serie de refranes, adivinanzas y frases hechas que cierran el *Libro de la Retórica*, hay que recordar que no existe un tipo de expresión lingüística más íntimamente ligada a la cultura de una comunidad que estas

unidades idiomáticas, en las que la referencia contextual y pragmática, que requiere su comprensión, dan buena cuenta del carácter individual y autónomo de unas expresiones, con evidentes dificultades para su traducción. La continuidad temática de éstas con los discursos que las preceden prueba el valor etnológico que comportan y justifica, desde esta perspectiva, su posterior inclusión en la *Historia*. Hay que tener en cuenta, asimismo, que la confección de su *Sermonario*, primer testimonio de su esfuerzo lingüístico puesto al servicio de su afán de misionero, prueba, ya para esta época, la asunción del valor fundamental de la lengua como medio más eficaz de penetración y conocimiento de la nueva cultura. El parecido formal y temático entre estos sermones y los textos retóricos prehispánicos recogidos por Sahagún no deja lugar a dudas sobre la dimensión etnológica que fray Bernardino les atribuye, cuando a partir de ellos logra construir un discurso retórico de carácter sagrado que encierra toda una serie de referencias culturales indias, en un intento de sincretismo religioso asentado en un sistema de valores, en buena medida compartido[97]. Sahagún pudo componer sermones desde la lengua y la mentalidad indígena precisamente por haber aplicado ese principio relativista al estudio filológico de la misma lengua y cultura.

El franciscano percibió muy pronto la importancia de la lengua como instrumento de aprehensión y configuración del mundo en los distintos pueblos. Si, en 1540, Sahagún era perfectamente capaz de redactar no solo en náhuatl, sino desde el náhuatl, antes debió de darse en el franciscano ese paso que va desde la mera traducción de unos significantes hasta la apreciación conceptual y simbólica que estos comportan en la propia cultura. En esta fundamental apreciación intervienen, como hemos dicho, el trato establecido con los nativos en las distintas comunidades indígenas en las que residió desde su llegada a México, y, sobre todo, sus años de maestro en el Colegio de Santa Cruz de

97 Esta finalidad justifica su recopilación de *huehuetlatolli*, incluidos como Libro VI de su *Historia*, como recurso en la construcción del discurso evangélico, adecuado, en forma y expresión, a la manera de hablar india (Hernández de León Portilla, 1993: 142), según corrobora Sahagún en el Prólogo al Libro XI, "No cierto es la menos noble joia de la recámara de la predicación euangélica el conocimjento de las cosas naturales, para poner exemplos i comparationes, como vemos el redemptor auerlo vSado, y estos exemplos i comparationes quanto más famjliares fueren a los oientes y por palabras i lenguage más vSadas entrellos dichas tanto Serán más efficazes i provechosas" (Pr. L. XI, f. 152v.).

Tlatelolco, donde comenzó a entender los secretos y propiedades de la lengua que estudiaba, gracias a la información que, de primera mano, los indígenas le proporcionaban, y a la labor de sus propios compañeros de Orden, asimismo, dedicados al conocimiento y rescate de la lengua y la cultura indígena.

Sahagún une a su marcado interés lexicológico un mayor celo por conocer el pensamiento, la configuración mental a la que los vocablos dan forma y que son claros exponentes de la historia social y cultural de los pueblos, aunque las primeras averiguaciones etnolingüísticas del franciscano se centran en los aspectos que directamente afectan a su labor evangelizadora. Este primer acercamiento debió, sin embargo, permitirle una comprensión más amplia del hecho, con la convicción de que todos los aspectos de la vida humana se encuentran impregnados de una serie de valores que no son sino la visión subjetiva de una realidad a la que moldeamos, según nuestro propio esquema conceptual y representativo del mundo. Así resulta la concepción de su *Historia*, con su requerimiento explícito.

Para ello, fray Bernardino elaboró una minuta, a partir de un cuestionario directo presentado a sus informantes[98]. Los autores que han analizado los *Primeros Memoriales* destacan, precisamente, el valor de este método propio que permitió un acercamiento excepcional a la cultura, a través del sistema pictográfico tradicional y en la lengua india. Pero, sobre todo, interesa ahora subrayar, como todos hacen[99], la organización sistemática de conceptos, articulada a partir de diferentes campos nocionales, que se percibe ya en esta primera etapa de elaboración de la *Historia*. Las nóminas de voces, con glosas explicativas, acreditan el reiterado interés lingüístico, aunque lo recogido por fray Bernardino en Tepepulco excede en mucho la mera referencia léxica, no solo por la inclusión de materiales de valor histórico y etnológico, sino además, por la visión global de la cultura que estos ofrecen. Si se tiene en cuenta, además, que, para este momento, la obra cuenta con un apoyo institucional claro, que la relaciona con la serie de obras etnográficas escritas por los frailes seráficos, será más lógico, a nuestro juicio,

98 Sobre la importancia del método elegido por fray Bernardino pueden consultarse, entre otros, León Portilla (1983) y López Austin (1974).

99 Véanse Nicholson (1973), León Portilla (1999 y 1999a) y Bustamante García (1990). Resume sus logros Hernández de León Portilla (2000: 577).

postular la tesis contraria, con el reconocimiento ya en estos primeros textos de un sistema de investigación integral que abarca en extenso todos los aspectos de la cultura india, organizados a partir de su vocabulario. No se trata, pues, en los *Primeros Memoriales*, aunque su estructura lo refleje, de la base de una obra esencialmente lexicográfica, más bien el primitivo esquema que representa el manuscrito de Tepepulco supone el fundamento inicial de un estudio integral, lingüístico, pero también histórico y etnológico de la civilización mexicana, sucesivamente ampliado en las posteriores etapas de gestación de la obra.

Los *Primeros Memoriales* representan, no obstante, un estado muy primitivo de la investigación sahaguntina. La siguientes etapas de elaboración de la *Historia*, llevada a cabo en Tlatelolco y en San Francisco de México, supone, en este sentido, una ampliación de la obra sobre la base de estos primeros textos, pero ni su estructura general, ni su sistema organizativo varían sustancialmente, aunque se incorporen nuevos materiales, se amplíen los ya recogidos o se reubiquen algunos de ellos. La nueva versión de la *Historia* destaca, fundamentalmente, por la distinta ordenación de algunos temas, y por la extensión de su contenido. No cabe duda de que la nueva disposición se vio afectada por su progresivo conocimiento de la cultura y el consecuente cambio de actitud hacia los varios aspectos que la integraban, según la propia cosmovisión india reflejada en los textos, y de acuerdo con una tradición medieval y renacentista aprendida que condiciona, asimismo, su estructura, pero no se percibe en estos textos un nuevo enfoque con respecto al método y fin de la obra. El mismo método etnológico-histórico-filológico-lingüístico, según lo define León Portilla (1999a: 84), que se observa en la traza inicial de la obra sigue estando presente en esta versión, y es la que se aprecia en el *Códice Florentino*, que aprovecha buena parte de los textos de estos manuscritos[100].

En conclusión, fray Bernardino conoce ya desde el inicio de sus investigaciones el valor etnológico de una lengua a la que había dedicado

100 Una comparación entre los *Códices Matritenses* y el *Florentino* ha sido llevada a cabo por Anderson (1994), sobre el manuscrito de Tepepulco, y Dibble (1999), con respecto a los materiales de Tlatelolco. León Portilla (1999), que comenta los resultados de estos estudios, realiza un recuento detallado de los materiales que Sahagún aprovecha en el códice bilingüe, y que distribuye en distintas categorías, según su carácter etnológico, histórico, filológico o lingüístico.

años de estudio, y, por esta razón, asume en su método de trabajo una perspectiva etnolingüística, de conocimiento de la cultura a partir de su vocabulario, esto es, actúa como un verdadero filólogo que pretende el conocimiento a través de la lengua. Este método le permitió penetrar en un complejo universo cultural de gran valor para sus fines evangelizadores, y su interés etnológico y lingüístico se amplió, por ello, a medida que avanzaban sus investigaciones.

3.6. Finalidad lingüística

La *Historia* sahaguntina presenta un reconocido valor lingüístico que hemos ido adelantando en los capítulos precedentes. Ningún estudioso de su obra puede soslayar, a pesar de las diversas perspectivas de análisis, el interés lexicológico de un autor, que ha sido considerado como el primer gran etnólogo y lingüista de la lengua azteca. De hecho, y a pesar del encuadre fundamentalmente etnológico con el que se ha querido ver la *Historia*, la mayoría de los investigadores no duda en señalar la dificultad que entraña deslindar lo propiamente lingüístico de lo etnológico en la investigación de estos frailes, preocupados por el conocimiento integral de la nueva cultura.

El objetivo lingüístico de su composición cuenta, además, con un testimonio temprano de excepción en el padre Mendieta (1973: 186)[101]. La cita será el punto de partida de una serie de referencias bibliográficas que clasifican los escritos del franciscano como una obra fundamentalmente lingüística. Habrá que esperar al siglo XVIII, con el descubrimiento de los manuscritos fundamentales de la *Historia*, para esclarecer, en parte, la cuestión de la naturaleza de la obra de la mano del propio autor, según se advierte en la nota Al sincero lector que antecede al Libro I del *Códice Florentino*[102]. De las palabras de Sahagún se colige

101 Cita: "Los cuales libros también compuso con intento de hacer un Calepino (como él decía) en que se diese desmenuzada toda la lengua mexicana (que es de maravilloso artificio) en su propiedad y naturaleza, según los mesmos indios la usaban, viendo que se iba ya corrompiendo por la mezcla de la nuestra por la conversación española con que los indios iban perdiendo su modo natural y curioso de hablar y tomando nuestra barbaridad con que la hablamos, por no la entender de raíz".

102 Cita: "quando eSta obra se començó, començose a dezir de los que lo supieron que se hazía vn Calepino, y aun hasta agora no cesan muchos de me preguntar en que

que, si bien el autor niega el carácter lexicográfico de su obra, por la falta de autoridad de las fuentes manejadas, esto no anula la finalidad lingüística, que, por otra parte, se constata en la propia estructura con la que se concibe la obra, a tres columnas, castellana, náhuatl, y con glosas explicativas la última, según se muestra en el Prólogo al Libro I (f. 3r).

La realización de este proyecto no culminó, como recuerda el franciscano, pero, coincide en su descripción con los *Memoriales con Escolios* de los *Códices Matritenses*. Se trata de notas con explicaciones de las voces autóctonas, numeradas, según la tradición nebrisense[103]. Algo de este primitivo esquema se descubre a lo largo del manuscrito, con indicaciones gramaticales y semánticas que cumplen la función de estas primitivas glosas, como muestran los comentarios en el análisis morfológico de *achiotl* o *achiotetl* (s. v.), los ejemplos de *tlacatl* y sus compuestos (s. v.), o las referencias explícitas a la variación formal de número en *pinotl* (s. v.), *chinquitl* (s. v.), *chochontli* (s. v.) y sus plurales *pinome*, *chinquime* y *chochontin*; y las aclaraciones de sentido en términos como *atzcalli* (s. v.), *chopilotl* (s. v.), *nahualli* (s. v.) , *quammoloctli* (s. v.), *teotl* (s. v.), *tlacatecolotl* (s. v.), *tlapalli* (s. v.).

Junto con estas anotaciones, dispersas a lo largo de la obra, el estudio filológico del franciscano destaca, tanto desde un punto de vista formal como desde una perspectiva semántica, en la precisión con la que anota las variantes recogidas, a tenor de los mecanismos de formación de la lengua, o de la distinta adaptación fonética en la representación gráfica

---

> térmjnos anda el Calepino. Ciertamente fuera harto prouechoso hazer vna obra tan vtil para los que qujeren deprender esta lengua mexicana, como Ambrosio Calepino la hizo para los que quieren deprender la lengua latina y la significación de sus vocablos. Pero ciertamente no ha aujdo oportunjdad, porque Calepino sacó los vocablos y las significationes de ellos, y sus equivocatjones y methάphoras, de la lectión de los poetas y oradores y de los otros autores de la lengua latina, autorizando todo lo que dize con los dichos de los autores, el qual fundamento me ha faltado a mj, por no auer letras nj escriptura entre eSta gente, y ansí me fue imposible hazer Calepino. Pero eché los fundamentos para qujen qujsiere con facilidad le pueda hazer, porque por mj induStria se an escripto doze libros de lenguaje propio y natural desta lengua mexicana, donde allende de ser muy guStosa y prouechosa escriptura, hallarse han también en ella todas las maneras de hablar y todos los vocablos que eSta lengua vsa, tan bien autorizados y ciertos, como los que escriujó Vergilio y Cicerón, y los demás autores de la lengua latina" (Pr. L. I, f. 3r.).

103 Un análilis de los materiales que se incluyen en estos *Memoriales* puede verse en Máynez (1999).

de los mismos, como en los pares *ayonanacatl* o *ayonacaquilitl* (s. v.), *chiancuetla* o *chiencuetla* (s. v.), *citli* o *teci* (s. v. *citli*), *huaxin* o *huaxquahuitl* (s. v.), *mamaxtle* o *mamaxtlaquilitl* (s. v. *mamaxtla*), *mizquitl* o *mizquiquahuitl* (s. v.), *oactli* o *oacton* (s. v.), *quequexqui* o *quequexquic* (s. v. *quequexquic*), *teonacaztli* o *teonacazquahuitl* (s. v.), *tetla* o *teahui* (s. v. *tlatli*), *texocotl* o *texocoquahuitl* (s. v.), *tzapotl* o *tzapoquahuitl* (s. v.), *xaltomatl* o *xaltomaxihuitl* (s. v.). En ocasiones, con indicación del uso hablado, o de las variantes diacrónicas por razón de la adopción castellana, como se observa al hablar del instrumento llamado *chichtli*, que decían *chich* (s. v.), o de los topónimos *Cozcaapan* (s. v.), *Tepeacac* (s. v.), o *Panotlan* (s. v.), nombrados *Coaapan* (s. v.), *Nuestra Señora de Guadalupe*, o *Pantlan* o *Panuco.*

El interés lingüístico se constata, asimismo, en la extensa nómina de voces indígenas que se registran en la obra, sin más justificación que la propiamente idiomática. Se trata de términos como *acoatl* 'culebra de agua' (s. v.), *aitzcuintli* 'nutria' (s. v.), *colotl* 'alacrán'(s. v.), *cueyatl* 'rana' (s. v.), *etzatl* 'avispa' (s. v.), *tolmimilli* 'juncia' (s. v.), entre otros muchos, en los que la aparición del significante náhuatl no está condicionado por la necesidad de nominalización del referente propia de una clasificación etnológica, pues la identificación resulta fácil para el receptor, incluso, cuando el término patrimonial es desconocido, como sucede con el gusano *coyayahual* (s. v.), o presenta una adscripción geográfica dialectal precisa, como en *caltollin* (s. v.)[104].

Pero, para fray Bernardino, la veracidad de la *Historia* descansa en la colaboración inequívoca de los narradores autóctonos[105], que no

104 Véase Bastardín Candón (2007).

105 Cita: "En este libro se vera muy claro, que lo que algunos emulos an afirmado que todo los escripto en estos libros ante deste y despues deste son fictiones y mentiras: hablan como apassionados y mentirosos: porque lo que en este libro esta escripto no cabe en entendimjento de hombre humano el fingirlo nj hombre viujente pudiera fingir el lenguaie que en el esta: y todos los indios entendidos si fueren preguntados afirmaran que este lenguaie es el propio de sus antepasados y obras que ellos hazian" (Pr. L. VI, f 1 v.). En algunos casos, incluso, se anotan los nombres de los colaboradores, como hemos visto, y muestra, esta otra cita: "lo sobre dicho fue examjnado. Los médicos mexicanos cuyos nombres se siguen: Ioan Pérez, de Sanct Pablo, Pedro Pérez, de Sanct Joan, Pedro Hernández, de San Joan, Joseph Hernández, de San Ioan, Miguel García, de San Sebastián, Francisco de la Cruz, Xivitonco, Balthasar Juárez, de San SebaStián, Antonjo Martínez, de San Ioan" (L. X, f. 115v.).

siempre facilitan las voces indias en sus relaciones[106], pero que actúan eficazmente como informantes de su realidad, y proporcionan un exacto y vasto conocimiento de sus elementos culturales, que justifica la correcta interpretación y descripción de las voces indígenas que se incluyen[107]. Estos contribuyeron, además, en la propia narración e imprimieron a la obra el sello de la conversación oral, haciendo hincapié en el nivel diastrático del lenguaje, con la intención precisa de huir de la literaturización del texto, del estilo libresco que poco o nada tiene que ver con la lengua hablada. Esta misma pretensión es la que permite la repetición continuada, con dobletes léxicos y paráfrasis a lo largo de toda la obra, no como muestra de su erudición y conocimiento de la lengua náhuatl, sino de su preocupación por el rigor científico de su legado lingüístico[108].

La acumulación de sinónimos será, en este sentido, una constante a lo largo de toda la obra. Los ratones de agua se denominan indistintamente *aquimichin* o *atoçanme* (s. v.), el tejón, *mapachtli*, *cihuatlamacazqui* o *ilamaton* (s. v.); la hierba acuática *achochoquilitl* recibe, además, el nombre de *ahuexocaquilitl* (s. v.), y la medicinal *ololiuhqui*, se nombra también como *xixicamatic* (s. v.); asimismo, la *horrura* 'especie de lama', voz de ascendencia occidental, se conoce

106 Sahagún deja constancia explícita de esta carencia léxica en alguna ocasión: "En esta placeta matauan dos mugeres y llamauan a la vna *Nancotlaceuhquj*, de la otra no se pone nombre" (Ap. L. II, f. 171v.).

107 Cita: "ESta relación arriba pueSta de las yeruas medicinales y de las otras cosas medicinales arriba contenjdas, dieron los médicos del Tlatelulco Santiago, viejos y muy esprimentados en las coSas de la medicina, y que todo ellos curan públicamente" (L. XI, f. 332v.).

108 Cita: "Razón tendrá el lector de deguStaSse en la lectión deSte Séptimo libro, y mucho mayor la tendrá Si entiende la lengua yndiana iuntamente con la lengua española, por en lo español el lenguaje va muy baxo [...]. ESto es porque los mjsmos naturales dieron la relación de las coSas que en eSte libro Se tratan muy baxamente, Según ellos las entienden, y en baxo lenguaje [...] y vna manera de dezir o vna Sentencia va dicha de muchas maneras. ESto se hizo apoSta, por Saber y escreujr todos los vocablos de cada coSa y todas las maneras de dezir de cada Sentencia. Y eSto no Solamente en eSte libro, pero en toda la obra. Vale" (Pr. L. VII, f. 223v.); "No se deue ofender el lector prudente en que se ponen Solamente vocablos y no sentencias en lo arriba puesto y en otras partes adelante porque principalmente se pretende en eSte tratado aplicar el lenguaje castellano al lenguaje indiano para que se sepan hablar los vocablos propios desta materia de vicijs et virtutibus" (L. X, f. 4v.).

como *tecuitlatl*, *acuitlatl*, *açoquitil* o *amumuxtli* (s. v.), con una enumeración de voces que prueba la recurrencia a este mecanismo de ampliación léxica, como también sucede al referir los distintos nombres de los perros americanos, como *chichi*, *itzcuintli*, *xochcocoyotl*, *tetlamin* o *tehuitzotl* (s. v.); incluso con alusiones a las diferencias de matices que se aprecian entre los significados de estas voces, como sucede con los nahuatlismos *amilotl* y *xohuilin* (s. v.), ambas como designaciones de un tipo de pez blanco, y con referencias a un vocabulario más especializado, propio de los distintos gremios de oficiales, como se observa al hablar de la piedra llamada *xoxouhqui tecpatl*, que los lapidarios dicen *tecelic* (s. v.), o de las conchas, nombradas por las médicas *ticicaxitl* (s. v.), lo que muestra su fina capacidad de observación lingüística y etnológica[109].

En muchas ocasiones, además, la remisión al texto náhuatl que acompaña el registro de estas voces, o la explicación a partir de sus componentes etimológicos, confirman la finalidad del uso interno de la obra, ya que estos presuponen un conocimiento previo de la lengua que solo podía haber sido alcanzado por sus propios compañeros de Orden. Mal podía entenderse la explicación de la voz *azcamolli* (s. v.) como denominación de la hormiga *tzicatl*, porque "En algunas partes las comen" (L. XI, f. 247v.), sin el conocimiento previo de los dos términos que entran en composición, *azcatl* 'hormiga' y *molli* 'guiso', o el nombre *atapalcatl* (s. v.) de una especie de pato silvestre, "porque quando qujere lluuer vn día antes, y toda la noche haze ruydo en el agua con las alas, baiendo en el agua con las alas" (L. XI, f. 190v.-191r.), a partir de las voces *atl* 'agua' y *tapalcatl* 'tiesto, fragmento de teja o vasija rota'. Este mecanismo de aclaración léxica se repite en las designaciones de plantas, animales, sustancias y alimentos, como la grama *çacamamaztli*, llamada también *teocalçacatl* (s. v.), "porque con él techavan los cuyes" (L. XI, f. 334v.), según se deduce de los elementos del compuesto, *teocalli* 'templo', *çacatl* 'planta rastrera'; la misma base etimológica la encontramos en el nombre del ave *çacatlatli* o *çacatlaton* (s. v.), diminutivo de *çacatla* 'campo de hierba', que Sahagún explica "porque anda por las

109 Los ejemplos son abundantes en la obra, como prueban otros de los contextos que recogemos, s. v. *miahuatototl* o *xopantototl*; *teooctli* o *macuioctli*; *cococxihuitl*, *cococpatli* o *huitzocuitlapilxihuitl*; *hehuetzqui* o *huepantontli*; *quauhtzaccayotl* o *huapaltzaccayotl*; *etzapotl*, *eheyotzapotl* o *quauhtzapotl*; *aztapilli* o *tolmimilli*; *atlapalli* o *aztlacapalli*; *quauheloquiltic*, o *quauheloxochitl* o *cexochitl*; *ahuaton* o *tlalcapoli*; *quauhconetl* o *quauhpilli* o *quauhcelic*.

çauanas entre el heno" (L. XI, f. 203r.). Asimismo, el ave *amanacochtli* (s. v.) que "tiene las Sienes blancas como papel. Es como si dixeSsen, aue que tiene orejeras de papel" (L. XI, f. 190v.), toma su nombre de *amatl* 'papel' y *nacochtli* 'orejera'; y el ocre tiene entre sus denominaciones la voz *caxtlahuitl* (s. v.), de *caxitl* 'cazuela', *tlahuitl* 'ocre rojo', por su uso en la elaboración de estos utensilios, "porque embarnjzan con ella a las escudillas y SalSeras" (L. XI, f. 382v.).

Esta pretensión, asentada en un claro criterio de funcionalidad, condiciona asimismo la selección léxica a la que Fray Bernardino somete la versión castellana de la *Historia*, de acuerdo con criterios de vigencia cultural y lingüística, con la exclusión de aquellos vocablos que resultan innecesarios por su escasa frecuencia o por lo especializado de su empleo, pero sobre todo, por su interés moral y religioso, como reconoce el propio Sahagún, a propósito de algunos capítulos, y con la intención precisa de evitar la repetición innecesaria, cuando el contenido ya ha sido tratado en otras partes de la obra (1). El vocabulario técnico de los diferentes oficios de la sociedad azteca, lapidarios, oficiales de pluma, plateros, no encuentran cabida en el texto castellano, pero se justifica por su uso cotidiano en su ámbito más específico (2); la indumentaria azteca y sus atavíos, con largas enumeraciones en la versión náhuatl, se acorta en la castellana, por estos mismos motivos, aunque su valor etnológico lo anote el propio Sahagún cuando recuerda la habilidad de las mujeres indias en la confección de estas mantas (3); incluso los adjetivos que caracterizan la fisonomía se abrevian, con constantes remisiones al texto náhuatl (4):

(1) todo lo que dize esta letra son las cerimonjas que se hazían en eSta fiesta que se llama toçoztontli, declarose en su lugar en el segundo libro, que trata de las fiestas que se hazían a los dioses, allí se podrá ver (L. IX, f. 357v.)

(2) La sentencia deste capítulo no importa mucho nj para la fe nj para las virtudes porque es prática meramente geométrica, si alguno para Saber vocablos, maneras de dezir exqujsitas podrá preguntar a los officiales que tratan este officio que en toda parte los ay (L. IX, f. 358r., De la manera de labrar los plateros); En eSta letra se pone la manera que tenjan los lapidarios de labrar las piedras, no se pone en romance porque como es cosa muy vsada y siempre se vsa en los pueblos principales desta Nueua España, qujen qujsiere entender los vocablos y esta manera de hablar podralo tomar de los mesmos indios (L. IX, f. 363v.); En eSta letra se ponen todos los instrumentos que vsauan estos officiales de la pluma y también agora los vsan donde qujera que están, por eSso no se declara en la lengua española.

> Qujen qujsiere verlos y Saber sus nombres de los mesmos officiales lo podrá saber y verlos con Sus ojos (L. IX, f. 369v.)
>
> (3) vsauan las señoras vestirse los vipiles labrados y tejidos de muy muchas maneras de labores, como van aquj declarado en la lengua (L. VIII, f. 280r.); ataujos de hombres como de mugeres, ansí para principales como para comunes, como se cuenta en la letra (L. IX, f. 316r.); hazían las armas y diujsas y rodelas dellas, de que vsauan los señores y principales que eran de muchas maneras y de muchos nombres, como en la letra está explicado (L. IX, f. 368v.); no se explican más mantas que las dichas porque comúnmente las demás las vsan todos, pero es de notar la abilidad de las mugeres que las texen, porque ellas pintan los labores en la tela, quando la van texiendo y ordenan los colores en la mjsma tela, conforme al debuxo, y aSsí la texen, como primero la han pintado, diferenciando colores de hilos como lo demanda la pintura (L. VIII, f. 266r./v.)[110]
>
> (4) que no tenja tacha corporal, nj era corcovado, nj gordo demasiado, y que era bien proporcionado y bien hecho en su estatura (en la letra se ponen otras particularidades que contienen muy buenos vocablos) (L. IX, f. 343v.).

A pesar de todo, esta abundante información lingüística cumple con la intención primordial en la labor lexicográfica sahaguntina, el mejor conocimiento de la lengua aborigen. Fray Bernardino indagó, durante años de conversación con sus informantes indígenas, todos los secretos de la lengua y los recogió en su *Historia*. La información lingüística se completa con la inclusión de extensas nóminas de voces, que proceden por acumulación enumerativa, al referir, por ejemplo, los nombres de los distintos tipos de plumas ricas (véase, s. v. *çaquan*), los de las flores, silvestres y campesinas (véase, s. v. *atzatzamolxochitl*), las diferentes denominaciones del atuendo y los adornos de los indios (véanse, s. v. *nochpallaxochio*, *petztic*, *xoxouhqui tencololli*, *teocuitlacopilli*), las referidas a la alimentación (véanse, s. v. *chilnequatolli*, *exococo-lotlaoyo*), e incluso, las de los grados y funciones de los oficiales de la organización social azteca (véase, s. v. *tlalcochcalcatl tecutli*). No son pocas, asimismo, las noticias sobre términos polisémicos que, a menudo, refieren el sentido metafórico de los términos, como *huappapalotl* (s. v.), 'especie de mariposa' y 'hoja madura del bledo', *cuetlaxochitl* (s. v.), 'flor' y 'enfermedad', y *mamalhuaztli* (s. v.), 'constelación' e

110 Se trata de las mismas mantas que Sahagún considera sospechosas de idolatría.

'instrumento para producir fuego'[111]; ni las referencias que atienden a la estructura morfosintáctica del náhuatl, e incluyen nombres y sus variantes, verbos y frases en la lengua (véanse, s. v. *ixtli*, *tlahanua*), y, en ocasiones, oraciones completas (1). Con ello, la obra deja de ser una mera recopilación de vocablos destinadas al conocimiento pasivo de sus lectores y revela la función codificadora para la que también había sido pensada[112]:

> (1) En su tiempo también aconteció vna maraujlla en México, en vna casa grande donde se juntauan a cantar y a baylar porque vna viga grande que estaua atrauesada encima de las paredes cantó como vna pesona este cantar: *veya noqueztepole, vel xomjtotia, atlantiuetztoce*, qujere dezir, guay de ti, mj anca, bayla bien que estarás echada en el agua, lo qual aconteció quando la fama de los españoles ya sonaua en esta tierra de México (L. VIII, f. 252v.)

> *Coatl yçomocaian, amoiotl ycaoacaian, atapalcatl ynechiccanaoaian, aztapilcue cuetlacaian*, qujere dezir, este es lugar de culebras, lugar de mosqujtos y lugar de patos y lugar de juncias (L. II, f. 94v.).

El interés por conservar la pureza de la lengua y su riqueza expresiva, propia de cualquier humanista, se halla en consonancia con su labor evangelizadora. Si el estudio del idioma indio permite a fray Bernardino conocer la cultura del pueblo que trata de cristianizar, los usos aprendidos serán puestos al servicio de esta misma labor, como instrumento de comunicación básica y como herramienta fundamental en la construcción del discurso evangélico. Sahagún, consciente de la importancia del idioma, tratará de salvaguardar su riqueza significativa, siempre de acuerdo con su preocupación fundamental que, como asume en varios pasajes de su obra, se centra en el adoctrinamiento de los indios[113].

111 Véanse otros ejemplos en el vocabulario, s. v. *amolli*, *ololiuhqui*, con referencia a distintos tipos de plantas.

112 El párrafo décimo, capítulo segundo, del Libro XI, dedicado a las partes exteriores e interiores de las aves, es un buen ejemplo de un ejercicio de construcción morfosintáctica del náhuatl, donde pueden verse abundantes ejemplos, como el que recogemos para *ixtli*.

113 El Prólogo al Libro I se abre con la conocida metáfora del médico y el enfermo: "El médico no puede acertadamente aplicar las medeçinas al enfermo Sin que primero conozca de qué humor o de qué causa proçede la enfermedad. De manera que el buen médico conuiene sea docto en el conocimiento de las medeçinas y en el de las enfermedades, para aplicar conueniblemente a cada enfermedad la medeçina

Fray Bernardino no olvida el principal objetivo de su investigación lingüística, y atiende, fundamentalmente, a las necesidades evangelizadoras de su Orden. Conoce la dificultad de los religiosos para entenderse con los indios y pretende ofrecer a sus compañeros de un importante material lingüístico útil para el ejercicio de sus funciones que superara el nivel básico de entendimiento y presentara la lengua náhuatl en todas su manifestaciones, incluidas las pertenecientes al discurso retórico o a la lengua literaria. La intención es explícita y queda recogida en el Prólogo al Libro I de la *Historia*, con la conocida imagen de la red barredera que arrastra a su paso lo que encuentra[114], pero la exhaustividad del método se comprueba, asimismo, en los numerosos usos figurados y en las frases hechas que saca a colación a propósito de las voces recogidas en su clasificación etnológica, con largas explicaciones que proporcionan un entendimiento exacto de estos sentidos secundarios.

De esta forma, sabemos que la voz *quimichin* (s. v.) 'ratón' ha adquirido el valor de 'espía' porque como aquellos "no dexan cosa que no destruyan por muy guardado que esté" (L. XI, f. 172r./v.), que el nombre *maquizcoatl* (s. v.) se aplica a los *chismosos*, o *chismeros*, como dirá Sahagún[115], porque estas culebras "dizen que tienen dos lenguas y dos cabeças" (L. XI, f. 234r.); y que el término *techalotl* (s. v.) 'especie de ardilla' adquiere el significado de 'ladrón', porque este animal "todo quanto puede auer come aunque se le defienden no a mjedo nj por eSso lo dexa y come lo que eStá guardado" (L. XI, f. 165v.). Del mismo

---

contraria. Los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conuiene tengan esperitia de las mediçinas y de las enfermedades espirituales: el predicador de los viçios de la república para endereçar contra ellos su doctrina, y el confessor para sauer preguntar lo que conuiene y entender lo que dixeren tocante a su officio" (Pr., f. 1r.). La misma comparación la encontramos en fray Alonso de Molina (Galeote, 2001: 7). Sobre la recurrencia a este método, véase Benito Ruano (2000: 22).

114 Cita: "Es esta obra como vna red barredera para sacar a luz todos los vocablos desta lengua con sus propias y methaphóricas significaçiones, y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas buenas y malas, es para redemir mill canas, porque con harto menos travajo de lo que aquí me questa, podrán los que quisieren saber en poco tiempo muchas de sus antiguallas y todo el lenguaje desta gente mexicana" (Pr. L. I, f. 1v.).

115 La voz era antigua ya en *Autoridades* y en Terreros. Sobre este aspecto del vocabulario sahaguntino puede verse nuestro estudio Bastardín Candón (2010).

modo, el gusano *nextecuilin* (s. v.), que tiene pies pero anda de espaldas, dio nombre a las personas desordenadas; la flor *texoxoli* (s. v.), hermosa, pero sin aroma, a aquellos que aparentan más de lo que son; y la cebolla *maxten* (s. v.), que crece en manojos, prestó su nombre a aquellos que engendran muchos hijos.

Por las noticias de Sahagún, conocemos, asimismo, que el tratamiento de respeto y cortesía de los reyes aztecas se sustenta en imágenes que tienen como base su función protectora, a partir de una comparación que encuentra en el mundo natural una certera representación en las denominaciones de distintos tipos de árboles, como el *ahuehuetl* o el *puchotl* (véase, s. v. *ahuehuetl*), o en los adjetivos que pueden aplicárseles, como *cehuallo* 'sombrío' (s. v.) o *malacayo* 'frondoso' (s. v.). El mismo sentido de amparo explica la creación de fraseología a partir del término *aaztli* 'ala' (s. v.), no ajeno a otras lenguas, porque con ella "cubren a sus hijos" y por eso, "se dize *yiahazitlan qujmaquja injpilhoan*, qujere dezir mete a sus hijos debaxo de las alas. DízeSe de los que amparan a los pobres en sus necesidades" (L. XI, f. 211r.). La propia caracterización de los distintos grupos indígenas da pie al empleo de estos usos figurados, como *cuextecatl* (s. v.), aplicado a la persona alocada. La traducción de los discursos o *huehuetlatolli* actúan de ejemplo de este lenguaje retórico indígena, con constantes comparaciones con la naturaleza (1), y con la inclusión de un vocabulario que recoge términos de carácter abstracto, con los sentidos figurados y metáforas de mayor uso, según se observa por la propia etimología de estas voces, como *eticapol* (s. v.), *huihuilaxpul* (s. v.), *xocotexpol* (s. v.), referidos a las personas débiles, lentas o pesadas; *ixtotomac* 'loco' (s. v.), *cuecuetz* 'osado, desvergonzado' (s. v.), o *titlanixiquipilli* 'persona falsa, encubridora' (s. v.).

(1) y entretanto que tenéys el oficio de hazer Sombra y amparar a la gente, como haze el árbol llamado puchotl y el árbol llamado aueuetl, a cuya Sombra Se acojen no Solamente los hombres pero también los anjmales (L. VI, f. 128r.)

que Soys Sombra y abrigo y Soys como vn árbol que Se llama puchotl, que haze gran Sombra (L. VI, f. 119r.)

El njeto o njeta es amado, es querido, es estimado, procede de Sus antepaSados como las espinas en que nascen, o como el ripio de la piedra, o como los hijos de la maçorca ahijada que Se llama cacamatl (L. X, f. 7r.).

Sahagún ha entendido la dificultad a la hora de interpretar una segunda lengua que, con la fuerza interior humboldtiana, simboliza la idiosincracia de un pueblo, su peculiar manera de ver y aprendeher el mundo, como corroboran sus palabras, cuando comenta, a tenor de las confesiones y los distintos actos idolátricos, "que los frailes ni saben lenguaje para se los preguntar, ni aun lo entenderán aunque se lo digan" (Pr., f. 1r.). Su extenso conocimiento del náhuatl le ha permitido comprender la deficiencia de la traducción de unos términos que esconden, tras su significado referencial, un valor interpretativo y simbólico que remite a un fondo cultural y religioso aún intacto. Sabe bien que la religión azteca permea todos los aspectos de su sociedad, dirige todas las manifestaciones de la vida, pero que, también, se plasma y se oculta en el lenguaje. Tan solo una aproximación etnológica a través de la lengua permitirá descubrir y refutar la velada idolatría que se oculta tras ellos.

Los usos metafóricos, los sentidos figurados, todo el vocabulario de una lengua es el reflejo lingüístico de una particular interpretación del mundo y, en el caso del náhuatl, de su especial relación con la divinidad. Las distintas calidades de las tierras, las sustancias y su origen, los nombres de animales y plantas, o los distintos grados de la jerarquía social azteca, todos los elementos del mundo natural y cultural, presentan unos nombres lingüísticamente motivados, precisamente, por el carácter sagrado que se le otorga. Fray Bernardino trató de ofrecer siempre, junto a ese importante acervo léxico de la *Historia*, un análisis detallado de sus étimos, precisamente como manera de captar el valor de cada vocablo, con explicaciones sumamente detalladas, como aquellas que refieren la transferencia de nombres por similitud del referente u otras que remiten a un fondo cultural y sagrado que descubre la importancia del conocimiento de la lengua para su labor de evangelización[116].

La constatación necesaria entre el significado denotativo y etimológico y la interpretación simbólica o el sentido religioso del

116 De esta manera se llega a establecer la correspondencia entre *Tonantzin* o *Cioacoatl* 'diosa madre' y 'mujer de la culebra', y Eva: "En estas dos cosas parece que esta diosa es nueStra madre Eua, la qual fue engañada de la culebra y que ellos tenjan noticia del negocio que paSsó entre nueStra madre, Eua, y la culebra" (L.I, f.14v.).

vocabulario en general[117] se hace patente en las voces que refieren los elementos naturales del mundo náhuatl o sus accidentes geográficos, como muestra al hablar de los ríos o los montes, *atoyatl* y *altepetl* (véase, s. v. *atoyatl*), con su comentario sobre la errada cosmogonía india; de los arroyos o *pinahuatl* (s. v.), con explicación de su nominación; del viento del oeste, llamado *tlalocayotl* (s. v.), porque sopla desde *Tlalocan*, o paraíso terrenal; o del propio Occidente, el *Cihuatlampa* (s. v.), como punto cardinal, con referencia al hogar de las mujeres difuntas. Asimismo, su equivocada cosmología está presente en sus comentarios, al hablar del *ilhuicaatl* (s. v.), el mar, que obliga al cambio de nombre, porque su base etimológica no refleja la realidad. Incluso, las apreciaciones semánticas en determinadas voces, corroboran su interés por conocer esta posible conexión religiosa, cuando comenta el sentido literal de su sinónimo *teoatl* (s. v.).

No faltan, tampoco, el registro y explicación de un vocabulario significativo por una función religiosa atribuida, frecuente en el referido a animales y materiales, que se refleja con claridad en el sentido literal de términos como *yaotequihua* (s. v.), el mensajero del dios del infierno, como denominación de la lechuza, o en *xihuitlteoxihuitl* (s. v.), la turquesa de los dioses. No resultan tan claras, salvo por la explicación proporcionada, otras voces de etimología más general, como *yollotototl* (s. v.), a partir de *yollotl* 'corazón' y *tototl* 'ave', "porque los abitadores de aquella proujncia dizen que los coraçones de los difuntos o sus ánjmas se bueluen en aquella aua" (L. XI, f. 179r.); o aquellas que se explican por el recuerdo de la antigua religión, con una relación entre el significado de los étimos y su simbología, a partir de su imagen ideográfica, como vestigio de la cultura antigua, como *ehecatototl*, de *ehecatl* 'viento' y *tototl* 'ave', "porque tiene vnas rayas negras por la cara a a manera de los que se componjan con rayas negras por la cara a honrra del ayre" (L.XI, f.190r.); o las mantas *ome tochtecomayo tilmatli* (s. v.) y *ehecacozcayo* (s. v.), con dibujos que simbiolizaban el dios del viento, la tinaja, y el del vino, con una espiral de caracol.

117 La distinta concepción del mundo y, en concreto, de las relaciones sociales, en la cultura india tiene su reflejo en el vocabulario, con distintas voces para denominar al 'sobrino', *machtli* (s. v.) o *pilotl* (s. v.), según lo haga el hombre o la mujer; o con nombres diferentes para el 'suegro', si el yerno o nuera está vivo o no, en cuyo último caso, será *miccamontatli* (s. v.), por ejemplo.

La propia representación adquirida en los ritos ceremoniales tiene presencia en los textos, y corrobora el esfuerzo del franciscano por ofrecer el significado etimológico de estas voces, como manera de captar el valor simbólico de cada divinidad. En la fiesta dedicada al dios *Paynal*, cuyo significado etimológico es 'ligero, apreSsurado', "hazían vna proceSsión con él bien larga y todos yuan corriendo a mas correr […]. En esto repreSentauan la prieSsa que muchas vezes es neceSsaria para resiStir a los enemigos" (L. I, f. 13v.); y en el mes *Xocotl Vetzi*, en las ceremonias dedicadas al dios del fuego, *Ixcoçauhquj*, literalmente, 'cara amarilla', "los que tenjan esclauos para echar en el fuego viuos adereçauanSe con sus plumajes y ataujos ricos y tiñjanse el cuerpo de amarillo que era la librea del fuego" (L. II, f. 61v.). Del mismo modo sucederá con los sacerdotes y seguidores de *Tlatlauhqui Tezcatlipuca*, 'ídolo colorado', "porque Su ropa era colorada y lo mjSmo veStían Sus Sacerdotes y todos los de aquella comarca Se embixauan con color" (L. X, f. 138v.)[118].

118 Sahagún llama la atención sobre la necesidad de eliminar este vocabulario: "todas estas mantas arriba dichas son Sospechosas, la manta que se llamaua yxnestlacujlolli y otra manta que se llamaua olin, que tenja pintada la figura del sol, con diuersas colores y labores" (L. VIII, f. 266v.); "Destas quatro diosas tomavan toman sus nombres las mugeres mexicanas que son Tiacapan, Teicu, Tlacu, Xuco. Convjene quitárselos" (Ap. L. I, f. 49v.); "eran súbditos deste o compañeros los diablos que llamavan quatrocientos conejos: Yiauhtencatl, Aculhoa, Tliloa, Patecatl, Izqujtecatl, Toltecatl, Papaztac, Tlaltecaioa, Vme tochtli, Tepuztecatl, Chimalpanecatl, Colhoatzincatl, hasta oy duran estos diabólicos nombres entre los principales" (Ap. L. I, f. 52r.). Véase Zimmermann (1993: n. 13).

II. Análisis léxico de la obra: los indigenismos

1. Introducción

La revisión teórica y metodológica del concepto de sustrato supuso una valoración más justa del fenómeno, que logró modificar algunas de las afirmaciones indigenistas más conocidas sobre el español de América, fundamentalmente a partir de los trabajos de Alonso (1939) y Malmberg (1964). No obstante, en el terreno léxico, la aplicación de los nuevos fundamentos teóricos trajo consigo una consideración desigual de este dominio lingüístico y la negación de la influencia léxica como fenómeno estricto de sustrato, que no afecta en sí mismo al sistema de la lengua (Lope Blanch, 1969; 1992), hasta la revisión crítica de Zimmerman (1995), que confirmó su importancia en la comprensión del fenómeno.

La peculiar fisonomía del español americano se ha sustentado, en parte, en un vocabulario diferencial de origen indígena que se aprecia en su sola confrontación con el léxico peninsular, y que perfila la propia geografía lingüística americana, con un mayor relieve en las caracterizaciones realizadas dentro de las grandes áreas dialectales, e incluso de los límites territoriales de los distintos países[119]. La enorme distancia que separa la realidad léxica del caudal de voces indias que recogen las diferentes obras lexicográficas[120], y la apreciación más objetiva del peso

119 La constatación de influencias indigenistas diferentes dentro de los propios dominios supone reconocer el préstamo léxico como elemento que permite el establecimiento de isoglosas léxicas, de las que derivarán sucesivas divisiones diatópicas (Zamora Munné, 1992). Como ya afirmó Rosenblat (1958: 12), la mayor riqueza de voces indígenas se encuentra en el habla regional o local de los distintos países americanos.

120 Recuérdense las observaciones de Morínigo (1964), y los estudios de Rosenblat (1958) y Lope Blanch (1969). Sobre la inclusión de americanismos en los diccionarios generales y regionales de la lengua, véanse Haensch (1980, 1994), Chuchuy (1994), Alvar Ezquerra (1982). Una visión más objetiva la ofrece la serie de *Diccionarios Contrastivos del Español de América* (Haensch, 2004), y algunas de las obras lexicográficas de carácter exhaustivo más recientes, como las de Lara,

de los indigenismos en el conjunto del vocabulario americano[121], no impiden admitir la relevancia de este nivel de lengua como producto del contacto lingüístico y cultural entre ambos pueblos.

Desde una perspectiva histórica, la introducción y pervivencia del léxico amerindio en el español de América ha constituido uno de los puntos clave de cualquier propuesta de investigación en la lingüística hispanoamericana de corte diacrónico. A partir de la documentación de archivo son las publicaciones de Boyd-Bowman (2003), Zamora Munné (1976), Hugo Mejías (1980), y Franco Figueroa (1991), etc., para los primeros siglos de la colonización, que se centran en textos que se alejan del ideal de escrituralidad al que aspira la mayoría de los escritos indianos (Oesterreicher, 2004).

No menos prolífico ha resultado esta investigación a partir de las fuentes históricas y literarias, a pesar de la cautela que exige el manejo de corpus de este tipo, porque los términos incluidos en las páginas de los historiadores de Indias no siempre presuponen su asimilación, vitalidad y generalización, y se justifican por razón de pervivencia etnológica o, como en el caso de nuestro fraile, por necesidad en la práctica doctrinal, y de manera general por su necesaria inclusión en el discurso histórico, conforme a su objetivo informativo, que exige la aparición de un vocabulario autóctono, capaz de captar y nombrar la nueva

---

para México, entre las que destaca la de 2010 (*DEM*). De gran interés ha sido la publicación del *Diccionario Académico de Americanismos* (*DAA*), en 2010, que recoge, con un criterio diferencial, las voces y sentidos más usuales del español de América (López Morales, 2005).

121 Véanse los trabajos de Lope Blanch (1969), Alba (1976), o Sala *et al*. (1977, 1982). No obstante, si en el habla culta los términos indígenas son escasos, el vocabulario de índole rural o popular muestra una importante presencia de estas voces, como índice de variación dialectal (véase Moreno de Alba, 1992). Incluso los trabajos de disponibilidad léxica, que destacan la unidad básica del vocabulario hispánico, acorde con el proceso globalizador actual, reconocen la presencia de formas divergentes que se asumen y divulgan por todo el mundo hispánico, con vocablos de clara impronta americana que se incorporan al vocabulario pasivo de toda la comunidad hablante, y con una evidente variación léxica diatópica y diastrática que se mantiene, más en las áreas rurales que en las urbanas, con presencia de indigenismos regionales en el campo, y de anglicismos y adaptaciones en la ciudad (véanse López Morales, 2001: 22-23; Lope Blanch, 2000). De gran interés en este aspecto son los materiales publicados del *Proyecto de estudio coordinado de la norma lingüística culta de las capitales de Hispanoamérica y de España*., del que contamos, además, con un corpus general en soporte electrónico.

realidad[122]. El vocabulario de civilización de Friederici (1947), los estudios históricos de Buesa Oliver (1965), y Buesa Oliver y Enguita Utrilla (1992), los numerosos trabajos monográficos que analizan el vocabulario cronístico (Alvar, 1970 y 1990, 1972; Baldinguer, 1983; Enguita Utrilla, 1979, 1980, 1984, 1991, 1992, Sáez Godoy, 1982, Romero Gualda, 1983, Franco Figueroa, 2006, etc.), o los más recientes de Bravo-Gracia y Cáceres Lorenzo (2011, 2013) han aportado un valioso material para la investigación histórica del léxico que, analizado con criterios adecuados, capaces de discernir entre los usos discursivos y las muestras reales del vocabulario[123], resultan de no poca importancia para la investigación histórica del léxico, más allá de la datación y registro de las voces (Lapesa, 1991)[124].

2. La significación indigenista de la obra

Por su momento de creación y por su localización geográfica, la *Historia* sahaguntina resulta un documento imprescindible para comprobar algunas de las teorías sobre los indigenismos léxicos americanos, como la presencia cuantitativamente más elevada de voces que el tiempo no ha conservado; la vitalidad que estos pudieron tener en la sincronía de la escritura o, por el contrario, su pervivencia meramente histórica o etnológica; la competencia establecida con otros, bien de igual origen amerindio, bien procedentes de la lengua conquistadora; o su proceso de adaptación fonética y morfológica a las normas del español.

No obstante, si la incorporación de términos indígenas en las crónicas de Indias no siempre evidencia su adopción como parte integrante

122 En el caso de los misioneros de América, la transferencia léxica que supone el acercamiento a las lenguas aborígenes no tiene por qué representar la integración plena de los indigenismos en la sociedad novohispana (Lipski, 1994: 81).

123 Estos criterios se muestran en Zamora Munné (1976, 2002) y Martinell Gifre (2001).

124 Lapesa propone la elaboración de un diccionario histórico de indoamericanismos, que aún no se ha hecho, aunque una contribución importante a este futuro proyecto es el vocabulario coordinado por Alvar Ezquerra (*VA*, 1997), que compila las voces indígenas registradas en las Crónicas de Indias.

del sistema de la lengua receptora, en mayor medida, el elevado número de indigenismos que se registra en la obra de nuestro fraile no puede ser valorado como un testimonio real de la penetración de estas voces en el habla de los colonizadores de la época, porque a los condicionantes propios de cualquier texto cronístico, se une, en el caso de la *Historia*, el carácter lingüístico que Fray Bernardino atribuye a su obra y las peculiares características que el método conlleva.

Asimismo, Sahagún es consciente de la resonancia de sus escritos más allá del contexto geográfico y cultural de México. Cuando el franciscano se queja por la falta de ayuda y de favor recibida para acabar la traducción castellana de la obra y las escolias, afirmará:

> si se acabase, sería vn 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 Nueua y Vieja España (Pr. L. I, f. 3r.)[125].

La versión castellana de la *Historia* nace, de antemano, con una proyección externa, alejada del dominio geográfico y cultural de la lengua en la que se escribe inicialmente. Esta circunstancia debió de favorecer un tipo de traducción en la que, a falta de las equivalencias léxicas en la otra lengua, se precisa de la aclaración de los diferentes sentidos de las palabras indígenas, a través de la definición parafrástica o de extensas explicaciones sobre las voces, y de unos mecanismos capaces de acercar estos referentes a los lectores. Las constantes alusiones a la tierra de origen, con citas que recuerdan su procedencia leonesa (Frago Gracia, 1995), o aquellas otras de contextos geográficos más generales prueban el recurso a la comparación, mecanismo constante en la captación de lo desconocido, que identifica y da nombre a las cosas de América, pero que, a su vez, se muestra como el instrumento más eficaz que trata de acercar el sentido mediante analogías con referentes

125 Unos años más tarde el franciscano verá atendida su queja en la persona de fray Rodrigo de Sequera, comisario general de la Orden. Este repentino cambio de actitud, si bien puede deberse al espíritu más comprensivo con el mundo aborigen del nuevo comisario, se produce fundamentalmente por la propia presión que se ejerce desde la metrópolis, donde se reclama la obra sahaguntina: "porque los procuró el ylluStríSsimo señor don Juan de Ouando, presidente del Consejo de Indias, porque tenja noticias destos libros por razón del sumario que el dicho padre fray Miguel Nauarro auja lleuado a España" (Pr. L. II, f. 56r.).

conocidos, en un intento de aproximar la realidad del Nuevo Mundo a un público ajeno:

> ay vnos lagartillos del agua […]. EStos se crían también en los lugares húmedos, pienso es *vaqueruela* de Castilla (L. XI, f. 228r.)

> ay en eSta tierra vnos gusanos que en CaStilla la Vieja se llaman *carralexas*, se crían en las vinas, llámanlas tlalxiqujpilli (L. XI, f. 248v.)

> a la yerua que comen los cauallos en eSta ciudad de México llaman caltolli, házeSe en el agua, eS triangulada. En algunas partes de CaStilla Se llama *carrizo* (L. XI, f. 335r.)

> Vsauan de atambor y de tamboril, el atambor era alto, como hasta la cinta, de la manera de los de España en la cubertura (L. VIII, f. 267v.)

> A las avaneras de los ríos llaman atzcalli. Véndenlas y cómenlas, tienen la concha negra como las de España que se hazen en los ríos (L. XI, f. 216v.).

A pesar de todo, la *Historia* ofrece numerosas muestras que permiten seguir y valorar la incorporación del americanismo léxico y semántico. La certera visión lingüística de nuestro franciscano, con comentarios que prueban la vigencia de las voces, e, incluso, con testimonios de variantes a uno y otro lado del Atlántico; y la introducción de los términos en el texto castellano, con plena vitalidad y uso, permiten acercarse a la obra con objeto de comprobar, a partir de los criterios comentados, el grado de criollización léxica en la lengua de fray Bernardino, y, por ende, su extensión en el habla del México colonial, con la adopción de no pocos indigenismos, que conviven, en muchos casos, con la adaptación de los términos patrimoniales, como primer recurso de captación de la nueva realidad americana.

3. El camino hacia el indigenismo léxico

La adaptación de las voces patrimoniales al nuevo contexto americano resultó un mecanismo de nominación y asimilación recurrente, antes de que el contacto con los pueblos indígenas permitiera la adquisición del préstamo léxico como solución más general ante la insuficiencia léxica y referencial del vocabulario propio. Fray Bernardino corrobora esta incapacidad designativa, con comentarios que muestran la dificultad de encontrar una base comparativa en la realidad peninsular, al hablar, por ejemplo, del *quanmiztli* (s. v.), y al referir con precisión las desemejanzas que se advierten entre las especies, que no se ajustan a las características específicas de los animales con los que se compara, como sucede a la hora de describir al *camarón* o *chacalín*, al *gorrión* o *molotl*, o al *topo* o *tuza*, diferentes en forma y tamaño (1). La preocupación por la propiedad lingüística de estas denominaciones se ofrece, a propósito del *coyote* (s. v. *coyotl*), y refleja la indecisión que surge en esta nueva nominación, en especies como el *tlalcoyote* (s. v. *tlalcoyotl*), llamado *zorro* o *raposo*:

> (1) los *camarones* buenos críanSe en la mar y en ríos grandes, y en manantiales de los ríos, son mayores que los *camarones* de por acá, son colorados y muy sabroSos (L. XI, f. 215v.)
>
> ay *gorriones* en esta tierra, pero difieren de los de España porque son algo menores, aunque también traujejos como los otros (L. XI, f. 203v.)
>
> los *topos* deSta tierra son grandes, como grandes ratas, tienen el pelo bermejo, son carnudos, y gordas, de los pies bajos, casi rrastra la barriga (L. XI, f. 171v.).

A pesar de ello, no fueron pocos los términos europeos con los que se designan la naturaleza y los modos de vida indígenas, adaptados al mundo colonial[126]. La aplicación de los mecanismos lexicogenésicos resulta más abundante, no obstante, en la denominación de la fauna y de la flora americana, y, en este ámbito, más que en ningún otro, la

126 Véanse los trabajos de Morínigo (1953 y 1959: 233-241), Alvar (1970 y 1990, 1972, 1976, 1987, 1992), Enguita Utrilla (1979a, 1987), Rivarola (1990), Franco Figueroa (1991a), Frago Gracia (Frago y Franco Figueroa, 2003).

vacilación en el empleo de la voz castellana o indígena permite observar la progresiva incorporación de los indigenismos léxicos, que lograron imponerse, al menos en un contexto geográfico más específico, el de México, en nuestro caso, ante los vocablos patrimoniales[127].

En el terreno de la fauna, basta con citar las distintas denominaciones que reciben en la crónica sahaguntina los cérvidos americanos[128], como *adive*, *ciervo* o *venado*, con referencia, fundamentalmente al *mazate* (n *maçatl*) (1); o las de los felinos, como *léon*, *tigre*, *onza*, *gato cerval* o *gato montés*, para el *ocelote* (n. *ocelotl*) y otras especies indígenas (2); o las designaciones más generales de distintas especies como la voces *comadreja* para el *coçatli* (3); *cuervo* para el *cacalote* (véase, s. v. *cacalotl*, *cacalli*) o *escarabajo* para el *pinacate* (véase, s. v. *pinacatl*), por citar algunas:

> (1) andauan los demás teuchichimecas veStidos de otros pelleios de *venado* o de *adiues* (L. X, f. 124r.); ay *cieruos* en esta tierra de muchas maneras, viven en las montañas, son altos de cuerpo, tienen las piernas largas (L. XI, f. 169v.)
>
> (2) si acertauan a matar algún *león* o *tigre*, *gato montés*, conejos o venados le preSentauan el pelleio y la carne (L. X, f. 123r.); tenjan cargo de guardar *tigres* y *leones* y *onças* y *gatos ceruales* (L. VIII, f. 280v.)
>
> (3) la *comadreja* es delgadilla, tiene la colilla largujlla, tiene la cara manchada, es bermejuela, tie el pecho blanco (L. XI, f. 168r.) (tx. n. *coçama* o *coçatli*).

En el apartado de la flora, destacan, asimismo, otras voces como *ciruela*, que designa al *mazajocote* (véase, s. v. *maçaxocotl*); *ciprés* o *cedro* y *roble*, como nombre de algunas de las variedades de árboles americanos más conocidas como el *ahuehuete* (véase, s. v. *ahuehuetl*) o el

127 No obstante, piénsese en la expansión y consolidación de voces de menor empleo y extensión peninsular, referidas al terreno, como *barranca*, *ciénaga* o *páramo*; en la vitalidad aún hoy de términos como *tortilla*, o *frijol*; o en las voces que describen los distintos grupos indígenas, su atuendo y atavíos, su organización social, y sus actividades más frecuentes, como *manta* 'tela de algodón usada como prenda de vestir', *barbote*, *orejera*, *mandón*, *principal*, o *cuadrillero*, *rescatador*, por citar algunos ejemplos. Para algunos de estos usos en la obra sahaguntina, véanse Frago (1999) y Franco Figueroa (2001).

128 No todos presentan un uso y vitalidad contrastados, y hay que entenderlos como parte de un proyecto etnográfico y lexicográfico que requiere del establecimiento de equivalencias léxicas en ambas lenguas.

aguacagüite (véase, s. v. *ahuacahuitl*) (1); en ocasiones, incluso, con noticias sobre el uso de estas voces, como se obseva con *abeto*, denominación del *oyamel* (véase, s. v. *oyametl*), *peruétano*, con referencia al *chicozapote* (véase, s. v. *xicotzapotl*), o *cerezo* que nombra al *capulín* mexicano (véase, s. v. *capolin*):

> (1) vende todo género de leña, ciprés, *cedro*, pino (L. X, f. 61r.) (tx. n. *oiametl*, *ocutl*, *aueuetl*); ay en eSta tierra vnos árboles muy grandes y dízense cedros, tienen la hoia muy menuda, tienen agallas como de los cipreSes, aunque más pequeñas (L. XI, f. 264v.); vende la leña de *roble* y de pino y de fresno (L. X, f. 61v.) (tx. n. *aoatl*).

Igualmente productivo en este proceso de nominación fue el mecanismo lexicogenésico de la derivación. La sufijación, con preferencia por los morfemas diminutivos, fue, fundamentalmente, recurrente en la designación de las variedades autóctonas de la flora y de la fauna americana, con mayor número de ejemplos de –illo, como *perrillo*, probable denominación del 'perro de Chihuahua', que también recogen otros cronistas (1); *zorrillo*, un nombre que todavía hoy mantiene su vigencia en el ámbito americano, con el sentido de 'mofeta' (n. *epatl*) (2)[129]; *tortolilla*, con constatación de su uso histórico y de su empleo generalizado, según el comentario sahaguntino, que justifica el empleo del morfema, porque son de menor tamaño (véase, s. v. *cocotli*); o *cochinilla*, una voz que ya recoge Covarrubias, con referencia a las Indias (s. v. *grana*), y que nombra al insecto y a la sustancia colorante (3). El sufijo aumentativo –ota es el que se emplea en la voz *garzota*, como denominación del *aztate* (n. *aztatl*) o garza indígena, asimismo, con noticias sobre el grado de asimilación lingüística del término, y sobre el proceso de dialectalización léxica del español americano (véase, s. v. *aztatl*, *teoaztatl*):

> (1) comprauan gallinas y *perrillos* para comer (L. X, f. 130v.)
>
> (2) eStos otomjtes comjan los *zorrillos* que hieden (L. X, f. 131r.)

129 Según se recoge en el diccionario académico general, con referencia a El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, y Uruguay, y en el de americanismos, incluso con sentidos figurados como el de 'vehículo policial provisto de dispositivos para lanzar gases', con empleo popular en Chile.

(3) en cierto género de tunas Se crían vnos gusanos que que llaman *cuchinjllas* apegadas a las hojas y aquellos gusanos tienen vnos Sangre muy colorada. ESta es la *grana* fina (L. XI, f. 368v.).

Menos abundante fueron los compuestos de palabras, aunque este proceso de formación léxica ha dejado voces como *liquidámbar*, con referencia al bálsamo o al árbol que lo produce, el ocozol (1)[130]; y no podemos olvidar que las agrupaciones sintagmáticas, que aclaraban la posible ambigüedad en el empleo de las voces castellanas, supusieron un recurso ampliamente usado en los primeros tiempos, aunque no todos presupongan un testimonio del empleo habitual de estas construcciones. Muchos de estos nombres, no obstante, han perdurado, ya sin la referencia geográfica, como denominación de distintas especies americanas. El sintagma *de esta tierra* o *de la tierra* acompaña la descripción de las cerezas indígenas, los *capulines* americanos, como ya viera Alvar (1970 y 1990: 27), con datos de Bernal Díaz del Castillo (véase, s. v. *capolin*); de las *acederas*, nombre con el que se identificó el *jocoyol* mexicano (véase, s. v. *xoxocoyolli*); o del *ajenjo*, como denominación del *estafiate* (véase, s. v. *iztauhyatl*), planta de gran uso medicinal. Asimismo, el *ayote* fue la *calabaza de la tierra* (véase, s. v. *ayotli*); el *huisquelite*, el *cardo de la tierra* (véase, s. v. *huitzquilitl*); el *izote*, la *palma de la tierra* (véase, s. v. *icçotl*); y el fruto del *tejocote*, la *manzanilla de la tierra* (véase, s. v. *texocotl*). Incluso las voces indias, aclimatadas ya a la lengua, recibieron esta especificación, como la *batata*, que identifica, como no podía ser de otra manera, al camote mexicano (véase, s. v. *camotli*):

(1) no Se da allí cacao nj el veinacaztli, Sino *liqujdambar* o la reSina oloroSa que llaman suchiocotzotl (L. X, f. 135r.).

También llevaron este distintivo las sustancias y materiales, como el copal, llamado *incienso de la tierra* (véase, s. v. *copalli*) o *incienso*

130 En ocasiones, la aparición de algunas de estas voces en los diccionarios de americanismos responde a un registro libresco, que se perpetúa en la práctica léxicográfica, sin más apoyo documental que su aparición en obras literarias o históricas, como sucede con el término *ciervoleón*, que recoge Sahagún, más como traducción de la voz náhuatl *maçamiztli*, de *maçatl* 'venado' y *miztli* 'león', que como un uso real en la lengua de los colonos (véase, s. v. *maçamiztli*), pero que aparece en *SM*, y en Neves, con base en la documentación sahaguntina.

blanco (1), por sus mismas funciones en las ceremonias religiosas; el *aje*, con propiedades curativas y tintóreas, recibió el nombre, también con la adjetivación de color, de *ungüento amarillo de la tierra* (véase, s. v. *axin*) o, el menos específico, *tinta de la tierra* (2); y *navaja de la tierra* fue la denominación general del *itztetl*, instrumento cortante extraído de una especie de piedra de obsidiana (3). También las enfermedades indígenas encontraron su equivalente patrimonial, acompañadas del sintagma prepositivo, como el *nanahuate*, especie de bubas, que Sahagún reconoce como *sarna de la tierra* (véase, s. v. *nanahuatl*):

(1) vende también el betún que es como pez y el *encienSo blanco* (L. X, f. 57v.)

(2) también Se rebueluen eStos poluos con *tinta de la tierra*, pegado con su pluma, quando el enfermo no tiene calentura (L. XI, f. 320v.)

(3) se ha de tomar vna punta de *nauaja de la tierra* y punçar la cabeça (L. X, f. 100r.).

En algunos casos, estas denominaciones incluyeron una especificación geográfica más concreta, de acuerdo con el saber etnológico de estos hombres. Con referencia al área del antiguo imperio incaico se encuentran los *patos* o *ánades del Péru*, que Sahagún recuerda en sus continuas comparaciones con los elementos de la cultura azteca (véase, s. v. *quacoztli*); con acotación espacial aparece, asimismo, las *matas de Chile*, nombre impreciso de una hierba indígena comestible (1); y con circunscripción al propio imperio azteca, las *camisas de las mujeres de México*, en clara alusión al *huipil* (véase, s. v. *huipilli*). En otros casos, fueron las características más sobresalientes de plantas y animales las que proporcionaron el elemento diferencial que se fijó como designación lingüística en el habla de los conquistadores y de los colonos. Basta con recordar las distintas denominaciones del pavo americano, el *guajolote* de México, como *gallina de la tierra*, o como *gallo de papada*, porque, como explica Sahagún, "tienen gran papada y gran pechuga" (L. XI, f. 208v.) (2)[131]; o la precisión con la que anota, también a partir del mecanismo sintagmático, las desemejanzas con los frutos de Castilla, como sucede al hablar del *cacomite*, o *castaña de raíz (de hierba)*,

131 Véanse las distintas denominaciones que recoge Alvar (1970 y 1990: 28), algunas de ellas con pervivencia en diferentes zonas americanas.

parecidos tan solo en el sabor, según comenta el franciscano cuando precisa 'tiene Sabor como de castañas' (L. XI, f. 280v.) (3); o del *ananás*, diferente en el fruto de la *piña* europea, como reconoce Sahagún, cuando especifica la segunda como *piña fruta* (4)[132]:

(1) las yeruas comestibles como son las hojas de las *matas de Chile*, bledos, azederas, mastuerço, poleo y otras muchas yeruas buenas para comer (L. X, f. 70r./v.)

(2) ay vnas aues en el agua que se llaman atotoli [...], es tamaña como vn *gallo de papada* (L. XI, f. 181r.); gallinas [...] ora sean *de la tierra*, ora *de Castilla*, gordas, tiernas, nuevas, pollos y *gallos que tienen papada* (L. X, f. 63v.)

(3) los que vendían turrones de chian, *caStañas de raýzes* de yerua, raýzes como regaliz (L. VIII, f. 299v.)

(4) vnas raýzes que tienen comer de castañas, y *piñas fruta* y tzapotes amarillos (L. X, f. 59v.)

4. La adopción del indigenismo léxico

El acercamiento lingüístico que se establece desde el inicio de la conquista obliga a la búsqueda de la comprensión mutua, que favorecerá la adquisición de los indigenismos para llenar las áreas léxicas vacías, ante la incapacidad designativa del vocabulario patrimonial, y aún más cuando factores de índole social permiten ese progresivo acercamiento

132 La semejanza entre las especies, según apreciaron los nativos, proporciona algunas denominaciones que no suponen una novedad en la lengua de los colonos, sino que responden a la mera tradución de las voces del náhuatl. Es el caso del compuesto *perro de agua*, que Sahagún identifica con la *nutria*, "ay otro anjmal al qual llaman *perro del agua* porque viue en el agua. Estos son los que nosotros llamamos notrias" (L. XI, f. 171v.), a partir de *atl* 'agua' e *itzcuintli* 'perro'. La construcción ha mantenido cierta vigencia, al menos en México, como nombre genérico de estos mamíferos carniceros, según se recoge en los diccionarios generales de americanismos de Morínigo y de Neves (s. v. *perro*), en el mexicano de Santamaría (*SM*, s. v. *perro*), y en el diccionario académico (s. v. *perro*), aunque no se registra en su diccionario de americanismos (*DAA*).

idiomático y el traspaso de voces de una lengua a otra, entre los que destacan el papel fundamental de las relaciones de trabajo, establecidas por el régimen de encomiendas; y el mestizaje, fruto de las uniones cada vez más numerosas entre españoles e indias (Buesa Oliver, 1965)[133]; sin que pueda soslayarse el prestigio que acarreaba el empleo de muchos de estos indigenismos, con un valor simbólico que acreditaba el carácter experimentado de los primeros conquistadores (Zamora Munné, 1992: 978 y 2002: 202, Mejías, 1980).

Las lenguas del primer contacto, como fuente principal de los préstamos, proporcionan un importante caudal léxico que se incorpora definitivamente al habla de los conquistadores, y anula, en buena medida, la posible competencia que ofrecían los términos autóctonos[134]. Tan solo el encuentro con las grandes culturas prehispánicas, social y culturalmente más desarrolladas, y el mayor flujo migratorio que llega directamente desde España, sin pasar por el filtro antillano, permite la sustitución de algunos de estos indigenismos (Zamora Munné, 1992).

No obstante, el examen histórico de los indigenismos muestra un proceso de regresión, cada vez más acusado a medida que avanzan los siglos, que lleva a la desaparición de muchos de estos términos, sustituidos o no por sus equivalentes patrimoniales, o a la reclusión de un buen número de ellos a las hablas locales o regionales americanas, como consecuencia de las propias condiciones que impone la realidad extralingüística, con el avance social y cultural que conlleva la pérdida de los referentes, o de causas sociolingüísticas, basadas en la superioridad cultural del conquistador, y en su lealtad hacia la lengua materna (Mejías, 1980: 21). En el siglo XVII, la tendencia general será la de limitar la presencia de voces amerindias a aquellos casos en los que la ausencia de significantes o acepciones en la lengua hace estrictamente

133 Si en el nivel fonético y morfológico la escasa influencia indígena resulta de una hispanización lingüística que afecta, fundamentalmente, a la población mestiza, y, en menor medida, a la india, con una clara tendencia hacia la variedad más prestigiosa; en el nivel léxico, estos criterios no se aplican, precisamente, por tratarse de un vocabulario generalmente compartido por ambas partes (Zimmermann, 1995: 25).

134 Veánse Morínigo (1964), Alvar (1970 y 1990: 35), y López Morales (1990). Sobre la pervivencia actual de estos antillanismos en las hablas mexicanas y centroamericanas, de acuerdo con su vitalidad y pujanza históricas, véase Enguita Utrilla (1994). Sobre la aceptación generalizada de préstamos taínos, que son los de mayor amplitud diatópica, véanse, entre otros, los datos que aportan Mejías (1980: 19), Frago Gracia (Frago y Franco Figueroa, 2003: 46).

necesaria su acogida, como razón fundamental del préstamo léxico (Mejías, 1980: 19; Zamora Munné, 1992: 977).

4.1. Mecanismos

Los procedimientos de trasmisión indigenista, con los reiterados modelos de equiparación, comparación, largas paráfrasis, explicaciones de su utilidad, etc., recuerdan el camino que sigue la lengua de los colonos y de los viajeros, de los soldados y de los clérigos, cuando la lengua se aíndia para llamar con precisión las nuevas producciones americanas, hasta dar con el uso exclusivo del vocabulario indígena. Estos mecanismos de adopción reflejan los usos tradicionales y esperados en cualquier lengua que entra en contacto con otra y se repiten en cualquier lectura cronística[135].

4.1.1. Definiciones

Las definiciones, con paráfrasis explicativa (1)[136], o con recurrencia a la sinonimia o contraste léxico entre las dos lenguas (2), confirman el proceso de identificación conceptual entre el signo y el referente, con enunciados de función meramente designativa, a partir de una estructura básica común, de carácter atributivo, a menudo con construcciones de relativo redundante, modificados, en ocasiones, con construcciones adverbiales que recalcan el sentido aproximado de la relación establecida entre los dos sistemas involucrados:

> (1) comales *que* Son tortas de barro cozido para cozer las tortillas en ellas (L. X, f. 62r.)

135 Véanse los trabajos de Alvar (1970 y 1990), Lara (1975), Zamora Munné (1976), Enguita Utrilla (1979a), Buesa y Enguita (1992: 41-45).

136 En ocasiones, los mecanismos se duplican para explicar el sentido exacto de los términos y su equivalencia, como sucede con *maxtlatl*, "vna pieça de lienço muy curiosa que ellos vsauan para cubrir las partes baxas que llamauan *mastlatl*" (L. II, f. 86v.), o con *calpixque*, con su traducción y explicación: "principales personas conoScidas como los que llaman *calpixques* que regían a los demás" (L. X, f. 127v.).

zinzones *que* son auezitas pequeñas de diuersas colores que andan chupando las flores de los árboles (L. VI, f. 100r.)

tamales *que* son *como* vnos pastelejos redondos hechos de mahíz (L. I., f. 33v.)

tzooal *que* es comjda hecha de bledos con mjel (L. VII, f. 246v.).

(2) El temaçatl es cabra montesa (L. XI, f. 170v.)

chalchiujte *que* es la eSmeralda (L. X, f. 128v.)

vipiles *que* Son camjSas de las mugeres de México (L. X, f. 141r.);

ocutzotl; *qu* es reSina de pino (L. II, f. 65v.)

teponaztli *que* son atambores de madera (L. I., f. 23r.);

vctli *que* es vino de la tierra (L. I., f. 23r.)

axí *que* es la pimjenta deSta tierra (L. X, f. 50v.)

pulcre *que* es su vino (L. I, f. 28v.)

calmecac *que* era su monesterio (L. II, f. 94r.)

vlli: *que* es vna goma negra (L. I, f. 16r.).

tlamacazquj *que* es *como* diácono (Ap. L. III, f. 241r.)

coiutl *que* es *como* lobo (L. V, f. 345r.)

tlamacazto, es *como* acólito (Ap. L. III, f. 241r.)

tlenamacac, *que* es como sacerdote (Ap. L. III, f. 241r.)

yietl, que es *como* beleños de Castilla (L. II, f. 94r.).