

TRADUCIENDO LOS CANTARES MEXICANOS: UN PROCESO DE CRÍTICA LITERARIA TRANSCULTURAL¹

DOI: 10.29327/210932.10.2-9

Sara Lelis de Oliveira

Facultad de Estudios Superiores de Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México
Naucalpan, Estado de México

saralelis@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-9471-7018>

RESUMEN: Este ensayo plantea la traducción como un medio de crítica literaria transcultural a partir de la práctica traductológica al portugués brasileño de 24 cantos de los *Cantares mexicanos*, manuscrito colonial en náhuatl clásico conservado en la Biblioteca Nacional de México. La traducción constituye, además de una profunda manera de leer e interpretar un texto, una operación lingüística que investiga los procedimientos de construcción de una lengua-cultura. Así pues, ésta nos permitió elaborar un discurso sobre la transculturalidad o *nepantlismo* identificado en dicho *corpus* del cancionero, y consecuentemente un discurso sobre tal acto traductivo una vez que la transculturalidad del texto, paradójicamente, nos ha proporcionado un proyecto de traducción que revertería hipotéticamente el *modus operandi* ejercido en la Nueva España mediante los cantares mismos. Para ello, presentaremos algunos ejemplos de los cantos (náhuatl-portugués) que demuestran los alcances de la traducción en la producción de ambos discursos.

PALABRAS CLAVE: *Cantares mexicanos*. Crítica literaria transcultural. Traducción. Náhuatl clásico. Portugués brasileño.

TRANSLATING THE *CANTARES MEXICANOS*: A PROCESS OF TRANSCULTURAL LITERARY CRITICISM

ABSTRACT: In this essay I propose translation as a *medium* of a transcultural literary criticism based on the traductologie practice into Brazilian Portuguese of 24 chants from the *Cantares mexicanos*, a colonial manuscript in Classical Nahuatl preserved in the Biblioteca Nacional de México. Translation constitutes, in addition to a profound way of reading and interpreting a text, a linguistic operation that investigates the construction procedures of a language-culture. Thus, it allowed me to elaborate a discourse on transculturality or *nepantlism* identified in the mentioned *corpus* of the songbook, and consequently a discourse on the translation act once the transculturality of the text, paradoxically, provided me with a translation project that would hypothetically reverse the *modus operandi* exercised in New Spain through the chants themselves. For this, I will present some examples of chants (Nahuatl-Portuguese) that demonstrate the scope of translation in the production of both discourses.

KEYWORDS: *Cantares mexicanos*. Transcultural Literary Criticism. Translation. Classical Nahuatl. Portuguese.

¹ La realización de este trabajo fue posible gracias al apoyo financiero del Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como a la Dra. Pilar Máynez, quien dirige nuestra investigación en la Facultad de Estudios Superiores de Acatlán.



CONSIDERACIONES INICIALES

Los *Cantares mexicanos* son un manuscrito conservado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México bajo la signatura MS 1628 *bis*. Se trata de un volumen con trece opúsculos coloniales, de los cuales será objeto de estudio de este ensayo el primero, el propio *Cantares mexicanos* que lo titula. Éste corresponde solamente a los folios 1 recto a 85 recto de esta obra de 258 folios, y resguarda cerca de 92 cantos en náhuatl clásico que resultaron de las estrategias musicales de catequización de los pueblos nahuas del y en el centro de México, donde se establecieron los misioneros españoles enviados a la llamada Nueva España tras la caída de México-Tenochtitlan y México-Tlatelolco en 1521.

Los 92 cantos de los *Cantares*, como nos referiremos al manuscrito de aquí en adelante, responden a un proyecto de colonización de lo imaginario, según la expresión de Serge Gruzinski (1988), que consistió en conocer a los nahuas para catequizarlos mejor en “su propia lengua”, cuyo nombre original se ignora, pero que se conoce desde el siglo pasado como náhuatl clásico. El náhuatl clásico más bien podría denominarse la lengua de los nahuas alfabetizada o náhuatl alfabetizado, o igualmente náhuatl colonizado o cristianizado, una vez que sufrió el traslado a las letras latinas y la depuración de los contenidos considerados idolátricos, esto es, contrarios a la religión católica en proceso de imposición. El náhuatl clásico, por ende, no constituye exactamente la lengua de los nahuas, sino su aprovechamiento y su respectivo proceso de reconfiguración en función de la conversión, la cual sí implicó la preservación de parte de la lengua-cultura nahua, pero asimismo cierta reorganización lingüística y semántica ↓ conforme a los modelos de pensamiento occidentales ↓ que puede observarse en las artes y los vocabularios de la lengua mexicana confeccionados en los siglos XVI y XVII.

Los cantos en náhuatl clásico, por su parte, reflejan el proceso de reconfiguración mediante la compilación de aquellos elaborados y entonados en el periodo prehispánico, dictados en la colonia por los profundos conocedores de las tradiciones orales de la cultura nahua, y su anotación y reescritura llevada a cabo probablemente por los alumnos del Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco, los denominados trilingües, quienes se encargaron de eliminar las expresiones “paganas” y sustituir a los númenes masculinos y femeninos nahuas por el Dios cristiano y las otras santidades del catolicismo. Tal estrategia empleada en los *Cantares* pudo haber sido supervisada por fray Bernardino de Sahagún (1499 – 1590), misionero franciscano especialmente preocupado por la permanencia de las idolatrías a través de los cantos que siguieron siendo entonados en el periodo colonial, y sobre todo uno de los “religiosos que entendían muy bien la lengua” (Concilios provinciales mexicanos, 2012, p. 82) que tuvieron el permiso de la Iglesia, según el Primer Concilio Mexicano (1555), para utilizar los cantares de los rituales nahuas siempre y cuando en contra de sus propias creencias.

Uno de los resultados de dicha autorización, según constatamos por intermedio de la traducción al portugués brasileño de los *Cantares*, es el conjunto de 24 cantos, dispuestos en los folios 16 verso a 26 verso del cancionero, que tiene como título traducido “*Aqui*

começam, se expressam os cantochões que entoavam no palácio real do México, Acolhuacan, Tlalhuacpan, com os quais se recreavam os sacerdotes-reis”². En el proceso de traducción identificamos un *corpus* prehispánico que sufrió intervenciones con fines catequéticos, es decir, composiciones de la nobleza en las cuales se introdujeron personajes del catolicismo con el objeto de alterar los referentes divinos de los nahuas. Por ello, atribuimos el mérito a la traducción, operación lingüística que en el caso en cuestión demostró su faceta como crítica literaria o, más precisamente, como crítica literaria transcultural, de acuerdo con los tres niveles de transculturalidad definidos por Ángel Rama: lengua, estructuración literaria y cosmovisión (2008, p. 47). La traducción constituye, además de una profunda manera de leer e interpretar un texto, un movimiento que investiga los procedimientos de construcción de una cultura. Así pues, nos permitió elaborar un discurso sobre la transculturalidad o más bien el *nepantlismo* de los 24 cantos de los *Cantares* que involucran las tres categorías de Rama, y principalmente proponer un discurso sobre la traducción en el que la transculturalidad del texto nos proporcionó un proyecto de traducción que revertiría hipotéticamente el *modus operandi* colonial en los cantos mismos.

TRANSCULTURALIDAD O NEPANTLISMO EN LOS CANTARES [F. 16V A F. 26V]

Los esfuerzos de fray Bernardino de Sahagún en la compilación de las tradiciones orales de los nahuas para conocer y eliminar su panteón son incuestionables, mismos que exigieron el conocimiento profundo de la lengua y la cultura originarias, la traducción de la doctrina católica al llamado náhuatl clásico y la educación de niños y jóvenes de la élite nahua sin los cuales no hubiese sido posible toda su empresa. Con todo, ante los métodos empleados hacia la reescritura de los cantos prehispánicos, es válido preguntar cuáles fueron los resultados obtenidos de esta conquista. En la traducción al portugués, como afirmamos en las consideraciones iniciales de este ensayo, identificamos 24 cantos transculturados a partir de la colecta de datos en la experiencia traductora. Ésta nos condujo al esbozo de una hipótesis acerca de tal transculturalidad o, más precisamente, del *nepantlismo*. La categoría, aplicada específicamente a los efectos de la catequización en los nahuas, es de carácter tanto antropológico como lingüístico, pero con respecto a nuestro *corpus* nos referiremos aquí tan solo a su dimensión en el lenguaje alcanzada por la traducción.

En náhuatl, *nepantla* significa “en el medio, en medio, o por el medio” (MOLINA, 2013, f. 69r), y el adverbio fue utilizado metafóricamente por un nahua anónimo para expresar su experiencia de conversión durante un diálogo con el fray Diego Durán (c. 1537 – 1588). “Padre, no te espantes porque todavía estamos *nepantla*” (DURÁN, 2006, p. 237) fue la respuesta del nativo cuando lo reprimió el dominicano por seguir practicando costumbres abominables por la Iglesia, por lo que le explicó que todavía se encontraban en proceso de asimilación de la religión católica y, por consiguiente, no habían abandonado a sus divinidades del todo, viviendo concomitantemente entre ambas las creencias.

2 Texto en náhuatl clásico: “*Nican ompehua in motenehua melahuac cuicatl in méhuaya tecpan Mexico Acolhuacan Tlalhuacpan inic im e[ll]elquizaya tlahtoque*”. Todas las traducciones del náhuatl clásico al portugués de este ensayo son de nuestra autoría.

La coexistencia de las tradiciones nahuas con las católicas en el cotidiano de los nahuas también fue constatada por Sahagún durante su actuación en la colonia. En la introducción de su *Psalmodia christiana, y Sermonario de los Sanctos del año, en lengua Mexicana*, de 1583, el franciscano considera un fracaso la conversión total de los nahuas al catolicismo en comparación a los resultados que había idealizado, en la que afirma:

Y a este propósito fe les há dado cantares de dios, y de fus Sanctos en muchas partes, paraq dexem los otros cantares antiguos, pero en otras partes, y en las mas porfian de boluer a cantar fus cantares antiguos en fus casas o en fus tepcas: (lo qual pone harta fofpecha en la finceridad de fu Fee Chriftiana, por que en los cãtares antiguos, por la mayor parte fe cantan cofas Idolátricas en vn eftilo tan obfcuro, que no ay quien bien los pueda entëder, fino ellos folos (SAHAGÚN, 1583, f. 2v).

La asertiva es de solamente siete años antes de su muerte, tras 60 años de catequización, demostrando la convivencia o mezcla de dos creencias distintas como respuesta al trabajo de reescritura de los antiguos cantos y, como se nota, de cantos netamente coloniales basados en el sistema cultural nahua y la religión católica.

La vivencia *nepantla* de los nahuas que constataron Sahagún y Durán todavía en el periodo colonial fue denominada *nepantlismo* por el historiador y filósofo mexicano Miguel León-Portilla (1926 – 2019), para explicar el fenómeno antropológico de transformación social desde la perspectiva de un individuo nativo que probablemente fue la de muchos. Para él, la tarea de aculturación en cuanto a la religión de los nahuas provocó la transculturación, por lo que indujo a que “muchos indígenas se quedaran sin rumbo, *nepantla*”, presos en el medio de las tradiciones católicas y nahuas, transitando eternamente entre las dos (LEÓN-PORTILLA, 1974, p. 33).

De acuerdo con el filólogo español Ramón Troncoso Pérez, el *nepantlismo* se trata, además de un tipo de transculturación, de una especie de sincretismo no armonioso, lo que indicaría que la catequización en el centro de México no alcanzó sus objetivos de devoción total entre todos los individuos (TRONCOSO PÉREZ, 2011, p. 393). Es decir, lo que se consideraba contrario a la fe católica no se extirpó completamente, y generó la yuxtaposición de dos culturas de principios religiosos discrepantes.

El *nepantlismo* como categoría lingüística fue una propuesta del investigador mexicano Salvador Velasco para analizar discursos transculturales de cronistas originarios y mestizos de los siglos XVI y XVII. Según él, los términos “sincretismo” y “mestizaje” son insuficientes para abarcar los resultados de la conjunción de dos tradiciones, y propone el *nepantlismo* lingüístico como la categoría más adecuada para reflejar la experiencia de catequización de los nativos en los textos coloniales: “...es un espacio discursivo articulado por el sujeto historiográfico que se encuentra entre dos tradiciones culturales...” (VELASCO, 1998, p. 3-4). De hecho, el trabajo de catequización llevado a cabo en el cotidiano de los nahuas se manifiesta en los cantos nahuas de los *Cantares*, los cuales calificamos de cantos *nepantla* o transculturales debido a las intervenciones en la lengua-cultura y, en consecuencia, en la cosmovisión.

Un ejemplo del *nepantlismo* se observa en el Canto II de nuestro *corpus* de los *Cantares*, tercera estrofa, en la que se utilizan dos símbolos probablemente dirigidos a Huitzilopochtli, numen de la guerra y principal deidad de la élite mexicana, pero en su lugar figura Ipalnemohuani, literalmente del náhuatl “aquel por el medio del cual se vive” o, en portugués, “*Dono da vida*”:

Tabla 1: Ejemplo de *nepantlismo*

Fragmento en náhuatl [F. 17f]	Traducción al portugués
Man cuahuitototl yiehuaya zan tlacochtlintototl tiyapatlantihuitz Ipalnemoa[ni] o aya timoquetza- co [i]n mochial[o] imanca motzacual imanca timo- pohpohua ya zan timotzetzeloa ya huehuetitlan ye nican etc	És pássaro-macana, <i>ieuaia</i> , és pássaro-flecha. Vens voando, Dono da vida , <i>aia</i> , para pousar no lugar onde és esperado, onde está teu templo. Te purificas, te agitas junto aos tambores, aqui, <i>ouaia ouaia ouaia...</i>

Elaboración propia, 2022.

Esta suerte de ejemplo expone el intento de alteración de los referentes divinos utilizándose los artificios de la lengua-cultura nahua. El primero, el aprovechamiento de una metáfora referente a uno de los númenes principales y todo el contexto histórico que alude a él; el segundo, mediante un neologismo en náhuatl para referirse al Dios cristiano. La convivencia de ambos, por tanto, genera la coexistencia de las culturas que sí provocaría el “estar entre” dos cosmovisiones a través de la lengua, de la musicalidad de los cantos y de las propias letras a las cuales estaban acostumbrados.

La transculturalidad o el *nepantlismo* de los cantos identificado por medio del acto traductivo paradójicamente aporta hacia un ejercicio interesante de alteridad en la versión al portugués. Se trata de un trabajo hipotético de “reversión” del *modus operandi* colonial, puesto que entrevimos en el lenguaje de los cantos indicaciones a posibles deidades nahuas anteriores. Por ello, en la traducción optamos por enriquecer los cantos reubicándolos parcialmente en su contexto prehispánico, haciendo un trabajo de investigación de cuáles divinidades debieron haber ocupado el lugar que, tras la reescritura de los cantos, ahora ocupan el Dios cristiano y otras entidades del catolicismo. Discursaremos sobre el proceso en el punto siguiente.

EL MODUS OPERANDI COLONIAL A LA INVERSA: LA TRADUCCIÓN DEL PANTEÓN NAHUA AL PANTEÓN CATÓLICO

La labor misionera de catequización en náhuatl clásico implicó un gran desafío: la introducción del Dios cristiano, Dios único y verdadero, en un imaginario y sistema de creencias cuyos referentes religiosos eran múltiples y, para ellos, igualmente verdaderos. Se puede decir, entonces, que dicho desafío consistió en un ejercicio de traducción del Dios cristiano, así como de las varias entidades católicas, a una lengua cuya cultura comprendía la multiplicidad de númenes del panteón nahua.

El conjunto de 24 cantos ilustra exactamente dicha empresa de traducción. En ellos están presentes el Dios cristiano —casi siempre precedido de “*yehuan*”—, Jesucristo, Espíritu Santo, Santa María, así como expresiones en náhuatl clásico referentes al panteón nahua que fueron creadas y/o aprovechadas de la cultura nahua para facilitar la comprensión del nuevo dios y del panteón que debería comprenderse y aceptarse, no necesariamente en este orden: *icelteotl*, “único Dios”; *tota*, “nuestro padre”; *totatzin*, “nuestro reverenciado padre”; *tetatzin*, “reverenciado padre de todos”; *teotl*, “Dios”; Tloque Nahuaque, “el que posee lo cerca, el que posee lo junto”; Ipalnemoani, “aquel por medio del cual se vive”. Comúnmente llamados interpolaciones, estos personajes se introdujeron en su gran mayoría para sustituir a los númenes alabados por los tres pueblos nahuas de la Triple Alianza que anteriormente conformaban este *corpus* dándole sentido a la historia de su pasado en su respectivo contexto. La sustitución, por lo tanto, configura una especie de traducción en el sentido de que, para lograr la conversión, se hizo necesario establecer y/o crear paralelismos en mayor o menor medida entre dos panteones de distintos marcos conceptuales.

El *nepantlismo* de los cantos nos permitió ejecutar el *modus operandi* colonial a la inversa. El aprovechamiento de los cantos prehispánicos y su posterior reescritura en donde el panteón nahua se tradujo al panteón católico abre camino para que, en la traducción, se decida por mantener la colonización de los cantos o mitigarla mediante la investigación de las divinidades anteriores a través de expresiones lingüísticas o del contexto histórico. En este caso, optamos por mitigarla, ofreciendo una traducción que contrasta con el original evidentemente transculturado.

Para la traducción del panteón católico al panteón nahua operamos de la siguiente manera: consideramos las políticas traductivas expuestas por Sahagún en el *Libro de los Coloquios y Doctrina Christiana* (1524) y en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1577); la lógica de nominación de los númenes de la élite nahua y sus respectivas advocaciones presentes en el *Códice florentino* sistematizadas por las investigadoras Doris Heyden (1989) y Danièle Dehouve (2017), y principalmente trabajamos encima del contexto de los cantos. Según nos percatamos en el proceso traductivo, abstraernos del contexto nos llevaría a una traducción artificial y muy poco pragmática de las entidades católicas a los númenes del panteón nahua. Así pues, fue esencial analizar las situaciones concretas en las cuales figuran los personajes del cristianismo y traducirlos a las deidades nahuas según la función que fungen, las apelaciones, y las características indicativas en momentos específicos.

De ser así, en el texto en portugués podrá observarse los siguientes criterios de traducción:

- (i) la eliminación de *icelteotl*;
- (ii) la eliminación de Dios y/o *yehuan Dios* e Ipalnemohuani en ocasiones puntuales;
- (iii) la sustitución de *totatzin*, *tota*, *tetatzin* por Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, Tláloc, Ometecuhtli y Mictlantecuhtli, y por Ometecuhtli y Omecíhuatl cuando acompañados de *yehuan Dios*;

- (iv) la traducción de *teotl* por “*dono*” y “*divino*”;
- (v) la sustitución de Tloque Nahuaque por Tezcatlipoca;
- (vi) la sustitución de Ipalnemohuani por “*deuses*”, Xochipilli, Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, y por Ometecuhtli y Omecíhuatl cuando acompañado de *yehuan Dios*;
- (vii) la sustitución de *yehuan Dios* por Ometecuhtli y Omecíhuatl o su versión como Ometéotl, por Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, “*deus supremo*”, Tláloc y Ometecuhtli cuando acompañado de *totatzin*;
- (viii) la sustitución de Santa María por “*deus supremo*”, Tezcatlipoca, Coatlicue y Huitzilopochtli;
- (ix) la sustitución de Jesucristo por Tezcatlipoca;
- (x) la sustitución de Espíritu Santo (*Spiritu Santo*) por Tezcatlipoca.

La eliminación de *icelteotl*, “Dios único”, no requiere muchas explicaciones. El sistema de creencias de los nahuas, aunque contaba con la idea de divinidad principal, numen supremo, se caracterizaba por su politeísmo, el cual *grosso modo* comprendía varias deidades que fungían como principales en contextos diversos. Sahagún mismo observa dicha particularidad del politeísmo nahua y lo anota en el capítulo 4 del *Libro de los Coloquios y Doctrina Christiana*:

Estas cosas dichas, amigos nuestros, todas las abemos visto con nuestros ojos y sabemos que pasan así y tenemos entendido que adoráis no tan solamente un Dios, pero mucho cuento y las estatuas de piedra y de madera las tenéis por Dioses. Al uno llamáis Tezcatlipuca, a otro Queçalcoatl, al otro Vicilubuchtli etc. y a cada uno llamáis dador de la vida y del ser y conseruador della (SAHAGÚN, 1986, p. 83).

Icelteotl, por tanto, abarcaría la idea de único Dios cristiano creador y dador de la vida, caso que no se aplicaría a la complejidad de los númenes nahuas y su actuación específica en situaciones diversas de la sociedad nahua.

La eliminación de “Dios” e “Ipalnemohuani” del texto en portugués en ocasiones puntuales tiene que ver con el ejercicio de interpretación en la traducción. En algunos momentos, precisamente dos, identificamos que ambos personajes son efectivamente interpolaciones, es decir, al parecer fueron introducidos en el texto solo para que se pronunciara el nombre del Dios cristiano que se pretendía inculcar. Las eliminaciones ocurrieron en los Cantos III y XXI, respectivamente en las estrofas 2 y 2. Por ejemplo, en la estrofa 2 del Canto XXI, el fragmento se entiende perfectamente con la ausencia de dicha expresión que vendría luego de “*canto*”:

Tabla 2: Ejemplo de eliminación de “Ipalnemohuani”

Fragmento en náhuatl [F. 25r]	Traducción al portugués
In mach noca ompolihuiz in cohuayotl mach noca ompolihuiz in icniuhyotl in onoya yehua niYoyontzin ohuaye on cuicatillan on in Ipalnemoani ohuaya ohuaya	Por ventura por mim perecerá a irmandade? Porventura por mim padecerá a amizade? Fui embora, sou Yoyontzin, <i>ouaie</i> , para o lugar do canto , <i>ouaia ouaia ouaia...</i>

Elaboración propia, 2022.

Totatzin, *tota* y *tetatzin* fueron traducidos, además de los epítetos “*nosso venerado pai*”, “*nosso pai*” y “*venerado pai de todos*”, por Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, Ometecuhtli y Mictlantecuhtli, y por Ometecuhtli y Omecíhuatl³ (“*nosso venerado pai, nossa venerada mãe*”) cuando acompañados de *yehuan Dios*. El paralelismo de la noción de padre con los referidos númenes fue sistematizado por Dehouve, quien recalca que Quetzalcóatl y Ometecuhtli y Omecíhuatl asumen el papel de padre y madre por ser procreadores (2017, p. 22), y Mictlantecuhtli por residir en la morada de la muerte (2017, p. 28). Tezcatlipoca, al caracterizarse también como “padre reverenciado, el poseedor de los niños” (HEYDEN, 1989, p. 84), representa una faz o resulta una de las advocaciones de Ometéotl así como Quetzalcóatl (HEYDEN, 1989, p. 85)⁴, ajustándose coherentemente a los contextos que, en efecto, indican su presencia en el canto. La variación de los númenes en la traducción se explica, por lo tanto, al contexto en los cuales se presentan cada uno de los númenes o por alguna indicación lingüística o atributo particular en la estrofa en que figuran. La traducción por Tezcatlipoca se debe por ser el numen supremo, en el cual nos detendremos a continuación, y Quetzalcóatl por ser el numen esperado luego de su partida de Tula.

Tabla 3: Ejemplos de traducción de “*totatzin*”, “*tota*” y “*tetatzin*”

Fragmento en náhuatl [F. 22r]	Traducción al portugués
Xochitzapocalco amalacoxochi[tl] o timani a ye xochitzapoicpalli ipan aya tiya onca[n] totatzin yehuan Dios aya Icelteotl a ohuaya etc	Na sala dos sapotis floridos está a <i>amalacoxóchitl</i> . Tu permaneces sobre o trono de sapotis floridos, <i>aia</i> , tu foste até aí, nosso venerado pai, Ometecuhtli , <i>ouaia ouaia...</i>
Fragmento en náhuatl [F. 18v]	Traducción al portugués
O anca iuhquin chalchihuitl ohuaya zan ca yuhquin cozcatl in quetzallin patlahuac ipan ye nicmatia yectli ye mocuic aya tota Dios Ipalnemoani ica non-nahuia ica nonnitotiya huehuetitlan o xopancalaitiqui ye niYoyontzin huiya a noyol quimati ohuaya ohuaya	Portanto, como jade, <i>ouaia</i> , somente como joia rara, larga pluma de <i>quetzal</i> . Convém eu conhecer a bondade, o teu canto, <i>aia</i> , nosso pai, Ometecuhtli . Por isso, me alegre, por isso, dançava ao redor dos tambores, dentro da casa de primavera. Sou o venerado Yoyontzin, <i>uia</i> . Meu coração sabe disso, <i>ouaia ouaia ouaia...</i>
Fragmento en náhuatl [F. 18r]	Traducción al portugués
A in ilhuicatlitic oncan tonoc o in Dios in tetatzin nepapan xochitl tocontimaloa aya [i]n cahuiya ha yya yyaha ohuaya etc	No interior do céu te reclinás, Tezcatlipoca, venerado pai de todos . Tu glorificas diversas flores, <i>aia</i> , exalam o perfume, <i>ah iia iaha ouaia ouaia ouaia...</i>

Elaboración propia, 2022.

La traducción de “*teotl*” por “*dono*” y “*divino*” se justifica por la simplificación de la traducción de dicho vocablo en náhuatl por “Dios”. Fray Bernardino de Sahagún y fray Jerónimo de Mendieta (1525 – 1604) problematizan el concepto en náhuatl al decir que

3 La pareja también se identifica con Huehuetéotl y Xiuhtecuhli, dios del fuego (LEÓN-PORTILLA, 2017, p. 172), pero no hubo contexto propicio en la traducción.

4 Véase también en LEÓN-PORTILLA, 2017, p. 142.

los nahuas utilizaban “*teotl*” para adorar a los animales (hasta las mariposas, langostas y pulgas), a las plantas, al Sol, al mar, a los elementos de la naturaleza, etc., y también a cualquier criatura del bien y del mal (SAHAGÚN, 2021, p. 239)⁵. De ser así, optamos por la traducción de “*teotl*” por “*dono*”, dueño, cuando compone la frase “*tilhuicateotl*”, literalmente “eres Dios del cielo”, la cual en el caso en cuestión se podría referir a Tezcatlipoca —y al Dios cristiano— en su calidad de Ilhuicahua’ Tlalticpaque’, es decir, de poseedor del cielo y de la tierra (HEYDEN, 1989, p. 84). La segunda opción, “*divino*”, la adoptamos en la frase “*titeotl*”, literalmente “eres Dios”, en el propósito de abarcar toda la extensión del concepto en náhuatl y, sobre todo, de no centrarlo en el vocablo “Dios” cuya intención en los cantos reescritos era referirse sola y específicamente al Dios cristiano⁶.

Tabla 4: Ejemplos de traducción de *teotl*

Fragmento en náhuatl [F. 19r]	Traducción al portugués
Ala y yanque ac mach on mach on hue[y] tehua on tilhuicateotl in yehuan Dios i quexquich moxochiuh quexquich mocuic icayan nonteahuiltiya y in coyapan o in nicuicanitl a ohuaya etc	Ala! Protegem-se da chuva. Quem, por acaso, por acaso, é grande [como] tu? És dono do céu, Tezcatlipoca. Quantas são tuas flores? Quantos são teus cantos? No lugar vasto alegrava a todos, sou cantor, <i>ouaia ouaia...</i>
Fragmento en náhuatl [F. 23r]	Traducción al portugués
Iztac huexotla ya iztac tolin y ye imanica Mexico nica[n] huiya timatlalaztatototl tipatlantihuitz tehuan titeotl Spiritu Santo ohuaya etc	No salgueiral branco, o tule branco está no México, aqui, <i>uia</i> . És garça azul, tu vens voando, és divino , Huitzilopochtli, <i>ouaia ouaia ouaia...</i>

Elaboración propia, 2022.

La sustitución de Tloque Nahuaque, literalmente “el poseedor de lo cerca, el poseedor lo junto”, por Tezcatlipoca se explica por el *Libro de los Coloquios* y el *Códice florentino*. En el texto en náhuatl del fragmento del *Libro de los Coloquios* aquí citado en español, consta que el verdadero “Dador de la vida” (Ipanelmohuani) y el verdadero Tloque Nahuaque no eran Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Mixcóatl, Tláloc, Xiuhtecuhtli, Miclantecuhtli, Cihuacóatl, Piltzintecuhtli o Cintéotl sino el Dios cristiano. En el Libro Sexto de su *Historia general*, capítulo II, de manera más precisa, Sahagún caracteriza Tezcatlipoca como el numen supremo de los nahuas y el texto en náhuatl del *Códice florentino* lo nombra Tloque Nahuaque además de Tlcatl, Ipalnemohuani, Yohualli-Ehécatl, Totecoc, Titlacahuan (f. 5r). De manera aún más específica, tenemos en el

5 Véase también en Mendieta, 1997, p 196.

6 Según lo anota el historiador Robert Ricard, “llegó el escrúpulo de no hacer uso nunca de la palabra náhuatl ‘*teotl*’, sino de la castellana ‘dios’, para que quedara bien precisa la diferencia entre las divinidades del paganismo y el dios único de los cristianos” (2017, p. 131-132). Las dos ocurrencias de *teotl* en los cantos demuestran un momento de transición entre la adopción del vocablo a fin de direccionarlo apenas al Dios cristiano y su interrupción, ya que en el *corpus* abunda el vocablo “Dios”.

capítulo II del Libro Tercero del *Códice florentino* que Tloque Nahuaque no solo designa a Tezcatlipoca como también tiene varias de las características del Dios cristiano:

Y también de Titlacahuan decían que no era visible, era como la noche, [como] el viento. Algunas veces lo llamaban, [y] como la sombra hablaba. Ciertamente lo que uno conoce de sí, [él] lo sabe. Mucho invocaban, rogaban, clamaban: “Dueño de lo que está aquí, de lo cercano, todo-poderoso, mediante el cual vivimos. Titlacahuan, sé misericordioso conmigo, sé indulgente, hazme caso, danos lo necesario, [danos] la fuerza con tu dulzura, con tu aroma. Pues se sufre, pues [uno] se cansa en este mundo que acaba. Ten piedad de mí, dame sabiduría, soy tu huérfano, soy pobre, soy necesitado⁷ (*Códice florentino*, 1577, f. 7v, traducción nuestra).

El Dios cristiano y Tezcatlipoca eran invisibles, los que conocen el corazón y los pensamientos de los hombres, los que imparten justicia, los que todo ven, los que castigan, los que sostienen el cielo y la tierra⁸, los que ocupan el lugar de autoridad⁹, entre otros atributos.

Tabla 5: Traducción de “Tloque Nahuaque”

Fragmento en náhuatl [F. 17r]	Traducción al portugués
Oc xonmocuiltonocan itloc inahuac in Dios aya Ipalnemohuani ayoppa teuctihua o a in tlalticpac ye anquicnocahuazque in quenman o amomacehual a ohuaya ohuaya.	Por ora, deleitai-vos próximo, junto a Tezcatlipoca, aia... Não duas vezes se é senhor neste mundo: algum dia desamparareis os seus servos? A ouaia ouaia...

Elaboración propia, 2022.

La traducción de Ipalnemohuani al portugués, literalmente “aquel por medio del cual hay vida”, además de Tezcatlipoca, asumió otros númenes según el contexto. Lo traducimos por “*Deuses*” en el Canto I, estrofa 1, por interpretar que el cantor, al empezar el ritual, brinda de manera general las instrucciones para alegrar a todos los númenes que serán citados en el ritual. En gran parte de los contextos de guerra, sobre todo en los casos de énfasis sobre alguna batalla específica de la Triple Alianza, lo traducimos por Huitzilopochtli, literalmente “colibrí zurdo”, por ser propiamente el numen de la guerra, a quien se dirigían en estos momentos, o por cualquiera otra indicación más específica como *cuauhuitotl*, “pássaro-macana”, *tlacochtlintotl*, “pássaro-flecha” o *xiuhtotl*, literalmente “ave turquesa”, utilizado para describir al numen en cuestión. La traducción por Xochipilli, literalmente “noble florido”, sucedió en dos ocasiones en que representa el que ofrece las flores. Por fin, la última opción de traducción fue por Ometecuhtli y Ome-

7 Texto en náhuatl: “*Auh ihuan in Titlacahuan quitoaya, amo itoni, zan iuhquin yohualli, i ehecatl in quienman aca quinozaya, zan iuhqui cehualli tlatoaya, huel teitic tlamati, mati, cenca tzatzililoya, tlatlauhtiloa, ilhuiloa, Tloquee, Nahuaqueie, Ipalnemoanie, Titlacahuane, xinechmotlaocolili, ma xinechmotlaocolili, ma xinechmomaquili, in notechmonequi in nonenca, in nochicahuaca, in motzopelica, in mahuiyaca ca ye mihiyohuia, ca ye mociyahui, ye ompa onquiiza in tlalticpac, ma xinechmocnoititli, ma xinechmocnomachiti, in nimocnotlacauh in nitoxonqui, in nioazonqui*”.

8 En la cosmogonía nahua, el cosmos se divide en tres partes: el cielo, llamado entre los nahuas *Chicnauhtopan* (“los nueve que está sobre nosotros”) o *ilhuicatl*; *tlalticpac* (“sobre la Tierra”), espacio de los seres humanos y todas las criaturas; y el inframundo, cuyo vocablo en náhuatl es *Chicnahuhtictlan* (“los nueve del lugar de la muerte”), también titulado “infierno” por los misioneros (LÓPEZ AUSTIN, 2016, p. 33).

9 En náhuatl, la autoridad (el gobierno) se expresa por el difrasismo “*in petlatl in icpalli*” (MONTES DE OCA, 2013, p. 177), traducido al portugués como “*esteira de palha, trono*”. Había el petate de águila y el petate de ocelote, ambos hechos con los restos mortales de estos animales (SAHAGÚN, 2021, Tomo 2, p. 56).

cíhuatl cuando ésta se encuentra acompañada de “*yehuan Dios*” ya que, conforme anotó fray Jerónimo Mendieta en su *Historia eclesiástica* (1596), Ipalnemohuani era “el que nadie lo creó o formó” (MENDIETA, 1997, p. 196), atributo que se identifica con la dualidad creadora de los nahuas.

Tabla 6: Ejemplo de traducción de “Ipalnemohuani”

Fragmento en náhuatl [F. 21v]	Traducción al portugués
O a'tle iuhqui yaomiquiztli a'tle iuhquin xochimi-quiztli quitlazotlac o Ipalnemohuani huixahuee etc.	Nada como a morte de guerra, nada como a morte florida. Huitzilopochtli a amou, <i>uixauuee</i> . [Coro] Onde o verei? Quer o meu coração, <i>ouaia ouaia...</i>

Elaboración propia, 2022.

La traducción de “*yehuan Dios*” por la pareja creadora Ometecuhtli y Omecíhuatl encuentra sentido, en primer lugar, por la traducción palabra por palabra de dicha expresión en náhuatl: “ellos dios”. Es decir, la presencia de un pronombre sujeto en plural antes del vocablo “Dios” indica que en el fragmento en cuestión puede haber contado con más de un numen nahua. Coincidentemente o no, en varios de los contextos en los que figuran “*yehuan Dios*” tiene sentido la presencia del principio dual. En otros contextos, a su vez, “*yehuan Dios*” parece referirse a Ometéotl, la pareja en versión unificada a causa de otros elementos gramaticales del canto, como es el caso de la estrofa 6 del Canto II, y en otros su versión únicamente masculina, Ometecuhtli, acompañada de “*totatzin*”. Siguiendo las lógicas anteriores, se tradujo por Huitzilopochtli y Tezcatlipoca cuando los fragmentos corresponden a sus funciones. En una ocasión tradujimos “*yehuan Dios*” por el numen Tláloc, de la lluvia, precisamente por su atributo de numen del agua, de la fertilidad, del que hace brotar y reverdecir.

Tabla 7: Ejemplos de traducción de “*yehuan dios*”

Fragmento en náhuatl [F. 23r]	Traducción al portugués
Tle zan nen nompehua noncuica ixpan in totatzin yehuan Dios Ipalnemoa[ni] huiya zan ninotolinia o aye o aye ohuaye.	De que adianta eu começar o meu canto diante deles, Ometecuhtli, Omecíhuatl, nosso venerado pai, nossa venerada mãe? Só me aflijo, <i>aie o aie ouaie.</i>

Elaboración propia, 2022.

La entidad católica “Santa María”, madre de Dios en la liturgia católica, aparece cinco veces en el texto en náhuatl. La tradujimos por cuatro númenes mesoamericanos distintos, según el contexto: por Tezcatlipoca o “*Deus supremo*” cuando el fragmento en cuestión es una plegaria, texto muy frecuente en el *Códice florentino* dirigido al referido numen; por Huitzilopochtli cuando es invocado en un contexto bélico; y por Coatlicue, literalmente “falda de serpientes”, madre de Huitzilopochtli, por sucederle al vocablo

ichpochtli, del náhuatl “doncella”, “virgen”, “mujer moza”, en este caso traducido por “*virgem*” en portugués.

Tabla 8: Ejemplo de traducción de “Santa María”

Fragmento en náhuatl [F. 19v]	Traducción al portugués
In cuauhpetlapan ocelopetlapan[n] ontlatlauhtilo ya a in Santa Maria ohuaya etc	Na esteira de águia, na esteira de ocelote Huitzilopochtli é invocado, <i>ouaia ouaia ouaia...</i>

Elaboración propia, 2022.

Jesucristo, hijo de Dios, tiene dos ocurrencias en todo el *corpus* y en ambas se tradujo por Tezcatlipoca a causa del epíteto *tlazopilli*, literalmente “el noble amado”, el cual designa uno de sus nombres de benevolencia (DEHOUE, 2017, p. 19).

Tabla 9: Ejemplo de traducción de “Jesucristo”

Fragmento en náhuatl [F. 22r]	Traducción al portugués
Teocuitlatonaticac y motzinitzcantzapocal in chalchihuahmalacoyoticac mochan yehuan tlazopilli Jesucristo Anahuac in tontlatoa yehua ohuaya etc.	Está rebrilhando como o ouro a tua sala de sapoti e de <i>tzinitzcan</i> . Os jades redondos reluzem em tua casa, Tezcatlipoca, nobre amado. No Anáhuac tu governas, <i>ouaia ouaia ouaia...</i>

Elaboración propia, 2022.

“Espíritu Santo” (*Spiritu Santo*) tiene una única ocurrencia en todo *corpus*. En la doctrina católica remetía a un pájaro (la paloma), al viento, al fuego y, en el fragmento en que aparece se refiere a un pájaro: “*És garça azul, tu vens voando...*”, por lo que lo traducimos por Tezcatlipoca debido a su adorno de pluma de garza (MORÁN ÁLVAREZ, 2017, p. 49) y, sobre todo, el contexto general del canto.

Tabla 10: Traducción de “Espíritu Santo”

Fragmento en náhuatl [F. 23r]	Traducción al portugués
Iztac huexotla ya iztac tolin y ye imanica Mexico nica[n] huiya timatlalaztatototl tipatlantihuitz tehuan titeotl Spiritu Santo ohuaya etc	No salgueiral branco, o tule branco está no México, aqui, <i>uia</i> . És garça azul, tu vens voando, és divino, Huitzilopochtli , <i>ouaia ouaia ouaia...</i>

Elaboración propia, 2022.

La ejecución del *modus operandi* colonial a la inversa en la traducción al portugués integra la intención de reconstruir del ritual de la élite nahua en cuanto a su faceta religiosa.

Como dijimos al principio, tratamos de analizar las situaciones concretas para acercarnos lo máximo posible a las divinidades nahuas que pudieron haber estado antes de la inclusión de los personajes católicos. Las hipótesis elegidas, no obstante, podrían ser perfectamente otras, puesto que una deidad nahua compartía tanto su nombre como algunos de sus atributos y algunas de sus funciones con varias otras deidades, conforme

ya han sostenido diversos investigadores¹⁰. Así pues, el dinamismo del panteón nahua no nos permite defender con certeza el numen al cual se referirían las entidades católicas en los cantos. La exclusión de las entidades católicas e inclusión de deidades nahuas, por otra parte, aportan de alguna forma a la coherencia de un ritual nahua prehispánico que, de ninguna manera, alababan al Dios cristiano.

CONSIDERACIONES FINALES

“La traducción es crítica” (2011, p. 31), recuperó el poeta, traductor y crítico literario brasileño Haroldo de Campos del escritor alemán Albrecht Fabri en “Preliminares a una Teoría de la Literatura” (1958). La asertiva, efectivamente, proviene de las reflexiones de los románticos alemanes rescatadas y relacionadas con la traducción por Walter Benjamin en su ensayo “La tarea del traductor”, donde el filósofo alemán afirma que ellos tuvieron una profunda conciencia de las obras de la cual tanto la traducción como la crítica son testigos (1996, p. 341). Dicha conciencia sería producto de una experiencia de traducción procesual y reflexiva, según continuó los razonamientos benjaminianos el pensador de la traducción Antoine Berman, misma que experimentamos en la traducción inédita del conjunto de 24 cantos de los *Cantares* al portugués brasileño.

Los resultados, conforme tratamos de demostrar en este ensayo, fue la constatación de un *corpus* transcultural, denominado precisamente de *nepantla*, que derivó de las estrategias musicales empleadas en el periodo colonial para alterar el referente divino de los nahuas. En este sentido, articulamos los datos extraídos de la traducción, los cuales revelan la conjugación de dos tradiciones culturales distintas, que apuntan hacia la crítica de Ángel Rama de que los textos coloniales son instrumentos ideológicos o, parafraseando sus palabras, productos culturales de los letrados. En nuestro estudio de caso, éstos serían los llamados trilingües que colaboraron, junto a los frailes, en el proceso de recopilación de las antiguas tradiciones con fines de catequización. Paradójicamente, identificamos que el texto colonial utilizado como herramienta catequizadora a través de la música constituye, hoy, el medio de por sí para llevar a cabo una traducción que reubica los cantos en su contexto prehispánico, esto es, de adoración a sus númenes masculinos y femeninos. En este sentido, aprovechamos el *modus operandi* colonial en contra de sí mismo, tal y como pensaron los misioneros en aras de extirpar el sistema de creencias de los nahuas de su imaginario, como una forma de regreso hipotético al pasado nahua. Los cantos, sin embargo, aun así no dejan de ser *nepantla* o transculturados, puesto que la traducción del náhuatl clásico será siempre la traducción desde una lengua colonizada, cuyo lenguaje ya no expresa del todo su cultura y su cosmovisión.

REFERENCIAS

BENJAMIN, Walter. La tarea del traductor. In: *Teorías de la traducción: antología de textos*. Trad. Hans Christian Hagedorn. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, p. 335-347.

¹⁰ Véase León-Portilla (1957), López Austin (1983) y Olivier (2004).

- BERMAN, Antoine. **A tradução e a letra ou o albergue do longínquo**. Trad. Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan y Andréia Guerini. Rio de Janeiro: 7Letras; Florianópolis: PGET/UFSC, 2012.
- Cantares mexicanos [manuscrito]. In: *MS 1628 bis*. México: Biblioteca Nacional de México, 85 f. Disponible en: https://catalogo.iib.unam.mx/F/SPDEG183L1QRDNYTAAKPR4APBB2FVRBKC3GSLGU2SHVKPDSF57-11152?func=full-set-set&set_number=009503&set_entry=000052&format=999 Accedido el: 20 ago. 2022.
- CAMPOS, Haroldo. Da tradução como criação e como crítica. In: *Da transcrição poética e semiótica da operação tradutora*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2011, p. 31-46.
- Concilios provinciales mexicanos**. Época colonial. Coordinación Pilar Martínez López Cano, ed. Alfredo Domínguez y Teresa Mondragón. México: UNAM, 2012.
- Códice florentino**. Textos nahuas de Sahagún. Edición facsímil publicada en línea por la Biblioteca Laurenciada, Florencia, y reproducida por la World Digital Library, 1577. Disponible en: <https://www.wdl.org/es/item/10096/view/1/1/> Accedido el: 23 ago 2022.
- DEHOUE, Danièle. Los nombres de los dioses mexicas. Hacia una interpretación pragmática. *Revista Trace*, Nuevo León, n. 71, 2017, p. 9-39. Disponible en: http://trace.org.mx/index.php/trace/article/view/27/pdf_1 Accedido el: 11 ago. 2022.
- DURÁN, Diego (Frei) (1581). **Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme**. Tomo I. México: Porrúa, 2006.
- GRUZINSKI, Serge (1988). **La colonización de lo imaginario**. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. Trad. Jorge Ferreiro. 1ª edición, 8ª reimpression. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- HEYDEN, Doris. Tezcatlipoca en el mundo náhuatl. *Revista Estudios de Cultura Náhuatl*, Ciudad de México, v. 19, 1989, p. 83-93. Disponible en: <https://historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn19/304.pdf> Accedido el: 11 ago. 2022.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1957). **La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual. *Revista Estudios de Cultura Náhuatl*, Ciudad de México, vol. 11, p. 11-36, 1974. Disponible en: <https://historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn11/147.pdf> Accedido el: 9 de ago. 2022.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. Nota sobre la fusión y fisión de los dioses en el panteón mexica. *Revista Anales de Antropología*, Ciudad de México, n. 20, 1983, p. 75-87. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/628> Accedido el: 9 de ago. 2022.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. El tiempo-espacio divino. *Revista Arqueología Mexicana*, Ciudad de México, n. 69, 2016, p. 23-39.
- MENDIETA, Fray Jerónimo (1596). **Historia eclesiástica indiana**. México: Conaculta, 1997.
- MOLINA, Alonso (Frei) (1571). **Vocabulario en lengua castellana/mexicana y mexicana/castellana**. 6ª edição, 1ª reimpressão. México: Editorial Porrúa, 2013.
- MONTES DE OCA, Mercedes. **Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- MORÁN ÁLVAREZ, Julio César (coord.), et. al. **De los dioses y sus atributos**. Un acercamiento a través de la cosmovisión nahua. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- OLIVIER, Guilhem (2004). **Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca**. Trad. Tatiana Sule. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- RAMA, Ángel (1984). **Transculturación narrativa en América Latina**. Buenos Aires: El Andariego, 2008.
- ROBERT, Ricard (1933). **La conquista espiritual de México**. Trad. Ángel María Garibay K. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- SAHAGÚN, Bernardino. (1524). **Coloquios y Doctrina Cristiana**. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fundación de investigaciones sociales, A.C, 1986.

SAHAGÚN, Bernardino. **Psalmódia christiana y Sermonario de los santos del año en lengua mexicana**. México: Casa de Pedro Ocharte, 1583.

SAHAGÚN, Fray Bernardino (1577). **Historia General de las cosas de Nueva España**. Barcelona: Linkgua, 2021. Edición de Kindle.

TRONCOSO PÉREZ, Ramón. Nepantla: una aproximación al término. In: **Tierras prometidas: de la colonia a la independencia**. Coordinación de Bernat Castany Prado. Madrid: Centro para la Edición de los Clásicos Españoles; Bellaterra [Sardañola del Vallés]; Universidad Autónoma de Barcelona, 2011, p. 375-398.

VELASCO, Salvador. Reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxochitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozomoc. In: **Conferencia de la Asociación de Estudios Latinoamericanos**. Chicago, 1998, p. 5-27.