

EL CAMINO DEL CIELO EN LENGUA MEXICANA (1611), DE FRAY MARTÍN DE LEÓN, Y LAS IDEAS HUMANISTAS SOBRE LA TRADUCCIÓN¹

Cristian Cámara Outes

Universidad de Valladolid (España)

cristiancamara@hotmail.com

RESUMEN

La época del humanismo y el Renacimiento significó una tentativa de renovación de las ideas que habían regulado la actividad traductológica durante un vasto periodo de la historia cultural europea. Este intento coincidió cronológicamente con los fenómenos históricos de la conquista y colonización de América, que desde un primer momento estuvieron estrechamente vinculados a una frenética actividad de traducción. En este trabajo nos proponemos examinar hasta qué punto las nuevas conceptualizaciones traductológicas, emanadas del humanismo, influyeron en la traducción de América, tomando como caso particular de estudio el libro *Camino del cielo en lengua mexicana*, del dominico fray Martín de León.

PALABRAS CLAVE: Teoría de la traducción. Colonialismo. América Latina. Martín de León.

ABSTRACT

The epoch of humanism and Renaissance meant an attempt to renew the ideas that had regulated translation for a vast period of European cultural history. This attempt coincided chronologically with the historical phenomena of the conquest and colonization of the Americas, which were from the very beginning closely linked with an unavoidable translation activity. In this paper we try to examine whether these new ideas about translation, arisen from the humanist doctrines, affected or not the translation in America, focusing in the book *Camino del cielo en lengua Mexicana*, written by the Dominican friar Martín de León.

KEYWORDS: Theory of translation. Colonialism. Latin America. Martín de León.

1. La teoría de la traducción retórico-humanista

Existe una difundida opinión acerca de la historia de la teoría de la traducción según la cual esta se habría limitado a ser, desde sus orígenes clásicos hasta bien entrado el

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

siglo XX, una mera repetición monótona de ciertos tópicos y citas consabidos. Entre Cicerón, san Jerónimo, Maimónides, Luis Vives y, digamos, José de Cadalso, “una misma teoría, con pequeñas variaciones y en diferentes idiomas y tiempos, es repetida de manera universal” (J. F. Ruiz Casanova 2000: 26). Esta teoría global estaría articulada por algunas dicotomías entrelazadas (traducción *ad sensum* y traducción “palabra por palabra”, traducción religiosa y profana, etc.), y asentada en última instancia en una serie de premisas filosóficas estables acerca de la naturaleza del lenguaje y el significado humanos.

Sin embargo, aun aceptando a grandes rasgos esta descripción, parece que existen motivos para creer que durante los siglos XV y XVI, al calor del impulso conceptual del movimiento humanístico, se produjo un positivo intento de renovación de la manera de considerar la traducción. En estos dos siglos, autores como Leonardo Bruni, Etienne Dolet, Juan Luis Vives, fray Luis de León, Fausto da Longiano y algunos otros, escribieron unos textos en los que introdujeron cambios fundamentales respecto de los conceptos básicos medievales de la tradición en la que operaban. En muchas ocasiones, esta renovación operó sobre los mismos términos y categorías que constituían la herencia doctrinal recibida, sobre todo vehiculada por los instrumentos conceptuales elaborados por la disciplina de la retórica. Pero al mismo tiempo los sometía a una torsión que en buena medida los tornaba irreconocibles, llenándolos de un nuevo contenido teórico, que excedía las implicaciones lingüísticas, semióticas, estéticas y filosóficas depositados en ellos.

La decantación y descripción de la especificidad retórica de la teoría de la traducción humanista se puede considerar suficientemente esbozada en una serie de trabajos de autores como Ernesto Grassi, Rita Copeland, Frederick Rener, Carlos Moreno Hernández, Emilio Hidalgo Serna y Mauri Furlan, entre otros, que hacen hincapie en la dependencia de la retórica en el intento de elaboración de una teoría de la traducción autónoma. Según Mauri Furlan, el elemento crucial de esta teoría retórico-humanista sería una renovada atención al elemento de la *elocutio*, de la *lexis* o *verba*, que se desenclava de sus atribuciones sistemáticas tradicionales para hasta llegar a ser la clave de bóveda de una reexaminación de las valencias epistemológicas y antropológicas autónomas del lenguaje: “la *elocutio* renacentista en la teoría de la traducción se propone producir arte textual en la lengua de llegada, pero ello a partir de la recuperación de todo el arte del modelo, persiguiendo una forma de fidelidad al pensamiento y a la expresión hasta entonces

impracticadas” (2002: 351). Así, cuando un autor como Vives asevera que existen tres tipos de traducciones, la traducción que atiende exclusivamente al contenido, la que atiende exclusivamente a la forma, y la que atiende *a la vez* al contenido y la forma, está realizando una operación de envergadura que atribuye a la forma lingüística capacidades de plasmación creativa inéditas. Esta capacidad de la forma de configurar de manera original el significado significaba una ruptura abismal con las concepciones medievales en las que el significado previo era lo único importante, y la forma lingüística era una mera “envoltura” que debía corresponder lo mejor posible a aquel: “La defensa de la interior virtud implica que la forma y la retórica juegan un triste papel, pues el protagonismo le corresponde a la *fidelitas* y a la *veritas*” (Guillermo Serés 1997: 34-35). En este sentido, en la práctica traductológica medieval la traducción equivalía a un ejercicio de glosa y exégesis, y toda la dimensión formal del lenguaje se condenaba como un obstáculo para la fidelidad o incluso una tentación voluptuosa: “la lengua es un impedimento de la fidelidad” (M. Furlan 2002: 133).

De este desplazamiento inicial se derivan una serie de rasgos de la teoría retórico-humanista de los que nos interesa resaltar hasta qué punto eran pertinentes (podemos adelantar: *hubiesen sido* pertinentes) en el contexto de la traducción de las lenguas amerindias. En primer lugar, la aparición de un interés inusitado por las lenguas romances, a consecuencia de la disolución de las relaciones jerárquicas de tipo vertical que mantenían atenazadas a estas respecto del latín y el griego, considerados hasta entonces como modelos inalcanzables de copiosidad y elegancia. Se abrió así la posibilidad, explorada en muchos casos, del reconocimiento de la diversidad y pluralidad problemática de las lenguas, de su carácter de vivencia originaria del mundo, no subordinable a ningún modelo exterior de corrección. En el extraordinario prólogo que escribe a su traducción del Cantar de los cantares, en el que apunta la sentencia enigmática de que la traducción debe conservar la “variedad de las significaciones” del original, fray Luis de León asevera:

Lo segundo que pone oscuridad es ser la lengua hebrea en que se escribió de su propiedad y condición lengua de pocas palabras y de cortas razones, y esas llenas de diversidad de sentidos. Y juntamente con esto por ser el estilo y juicio de las cosas en aquel tiempo y en aquella gente tan diferente de lo que se practica ahora, de donde nace parecemos nuevas y extrañas y fuera de todo buen primor las comparaciones de que usó este libro (...). Como a la verdad cada lengua y cada gente tenga sus propiedades de hablar, adonde la costumbre usada y recibida hace que sea primor y gentileza lo que en otra lengua y otras gentes parecería muy tosco (En Catteli, N. y Gargatagli, A. 1998: 180).

Con lo cual fray Luis hace entrar en crisis la idea de un modelo de corrección único, a la vez que introduce como explosivo criterio hermenéutico el de la “extrañeza”, que se vincula por primera vez en su texto con la necesidad de traducir “palabra por palabra”. Si bien esta combinación resulta bastante peculiar en el contexto renacentista, se podría argüir que tiene puntos de contacto con la estrategia de “extrañamiento” que ha defendido el teórico contemporáneo Lionel Venturi.

En segundo lugar, estrechamente relacionado con lo anterior, podemos mencionar la valorización de la denominada lengua común, de la lengua real de la comunicación cotidiana en el día a día. Es el denominado “uso”, contrapuesto al estilo sublime de las codificaciones literarias, que se considera ahora capaz no solo de belleza sino incluso de conservar y reverberar la palabra divina, como ocurre en las cartas de Martín Lutero en defensa de sus traducciones de la Biblia. En tercer lugar, aparece la exigencia inexcusable de un perfecto dominio tanto de la lengua de partida como de la materia de que se trate, lo que en términos humanistas tiene un sentido de conocimiento filológico-enciclopédico que es comparable a la traducción cultural, a la necesidad sentida de ser conscientes de la diferencia cultural que comparece en las lenguas, más allá de su mera estructura gramatical, “de ahí que un aspecto fundamental del humanismo es la copresencia de culturas y el diálogo entre ellas, el cambio de perspectiva, la pluralidad” (C. Moreno Hernández 2013: 100).

Finalmente, la comprensión de la historicidad del lenguaje como elemento radicalmente socavador de cualquier pretensión de verdad absoluta, pues como dice E. Grassi, “la palabra poética pone al descubierto, ilumina, la historicidad del hombre (...). Es declaración del ente en el contexto de una concreta interpelación histórica” (E. Grassi 1993: 34-35).

Todo ello conjuntamente redundando en lo que podemos denominar una quiebra (incipiente) de la fundamentación platónica y teológica de la verdad. La epistemología platónica inevitablemente postulaba una idea de verdad absolutamente ajena a las esferas de la polis y de los lenguajes. En este sentido, la teoría retórica-humanística de la traducción implicaba (quizá sin quererlo) consecuencias inevitablemente nietzscheanas y perspectivísticas: “la necesidad de mantener una relación comunicativa con los otros en la inevitable contingencia de la vida humana, vida a la que hay que dotar de sentido y

dignidad mediante decisiones acordadas con los demás en un marco abierto de posibilidades (C. Moreno Hernández 2013: 102).

En resumen, a pluralidad de las lenguas como consignaciones inconmensurables de la verdad, la historicidad indepurable en la que nos sitúan de entrada y de manera inevitable en nuestra apertura misma al mundo, la verdad plural y pluriglósica que comportan, son algunos de los puntos principales de la constelación que conforma la teoría retórico-humanística de la traducción, cuya configuración coincidió cronológicamente, como hemos dicho, con el encuentro intercultural que siguió al descubrimiento del Nuevo Mundo.

Esta idea retórico-humanística de la traducción tuvo importantes consecuencias culturales. En particular, podríamos mencionar que la constitución de las literaturas “nacionales” europeas durante el siglo XVI fue un resultado de la traducción del corpus petrarquista a las diferentes lenguas romances de acuerdo con los principios de emulación competitiva dispuestos por esta noción de traducción. Sin embargo, considerado de una manera general, estoy de acuerdo con la apreciación del profesor Moreno Hernández de que “la recuperación humanística de la retórica se frustró” (Id.: 113). Tanto la constitución de una teoría de la traducción como disciplina autónoma de base retórica como la ruptura epistémica global con el logocentrismo resultaron incumplidos durante todo el ciclo clasicista. Este resultado negativo era posiblemente inevitable, dado que la retórica misma arrastraba en origen una supeditación logocéntrica. La mayoría de los teóricos renacentistas de la traducción se refieren de manera constante a Cicerón, lo citan, discuten con él, intentan recuperar el sentido prístino de sus declaraciones. Pero esta referencia los desviaba de sus propósitos esenciales. La retórica aristotélica y la retórica romana en su conjunto son dependientes del gesto platónico de supeditación del lenguaje a la verdad. Este gesto tiene lugar por primera vez en el *Crátilo*, un diálogo de juventud anterior a la constitución de la teoría de las ideas, en el que por primera vez se interrumpe la consideración típicamente sofística de que la verdad (en tanto que *peitho*, persuasión) es un acontecimiento del lenguaje.

Además es necesario apuntar hasta qué punto todos los rasgos señalados para la teoría retórico-humanista tienen también un aspecto oscuro y desasosegante, del que ya los mismos humanistas fueron conscientes, pero que estalló con toda crudeza y violencia en la

cosmovisión barroca. Es decir que, si por un lado, se reconoce el carácter plástico, dinámico y metafórico de la verdad, al mismo tiempo se desprovee de cualquier sustento firme y estable a las representaciones humanas sobre el mundo. Nuestra opinión es que los humanistas no tenían intención de llegar a estos extremos, y que se sistieron desasosegados por las conclusiones a las que les conducían sus premisas. En cuanto a la teoría de la traducción contemporánea, que debemos considerar que nace en 1813 con el texto fundamental de F. Schleiermacher *Sobre los diferentes métodos del traducir*, sin duda esta retomó algunas de las intuiciones humanistas, pero hay que concluir que se estableció a partir de otra tradición, sin puntos reales de contacto con la retórica humanista.

2. Martín de León en el contexto de la “escena de la traducción” en América

En las últimas décadas los denominados estudios de traducción han sufrido una profunda transformación en un sentido claramente enriquecedor. En buena medida, esta transformación de ha alcanzado por la vía de la problematización de una serie de categorías que antes se consideraban evidentes de suyo. En el curso de esta ampliación y enriquecimiento los estudios de traducción se han dotado de un conjunto de instrumentos de análisis que, en nuestra opinión, los hacen capaces de reemprender ventajosamente el estudio de los contextos interculturales del pasado. Este es sin duda el caso de la conquista y colonización del Nuevo Mundo, respecto del cual hace tiempo que se siente la necesidad de tratarlo situando en el centro de atención la cuestión de la traducción y todo lo que implica (Georges L. Bastin 2013: 131).

Es verdad que contamos en este campo con algunos estudios de importancia que han comenzado a balizar el terreno y señalar fructíferas líneas de investigación. I. Zamora Ramírez nos informa de que entre los años 1524 y 1572 se contabilizan en el área mesoamericana un total de ochenta textos de diferente índole, lingüísticos y religiosos, diccionarios, gramáticas, sermonarios, cartillas, catequismos de doctrina cristiana, etc. La mayor parte de ellos son monolingües (en lenguas indígenas), pero también bilingües, trilingües y pictográficos. Después de algunas vacilaciones iniciales, la Corona dictaminó en 1550 la obligación de enseñar a los indios la lengua castellana y de que aprendiesen en esta lengua la doctrina católica, para evitar posibles ambigüedades y confusiones del

dogma. Pero para estas alturas ya era evidente que la evangelización tendría que realizarse en las lenguas indígenas, y fue esta la posición que abrazó resueltamente la Iglesia. Entre las diferentes lenguas dentro del hervidero lingüístico que representaba la región a principios del siglo XVI, se decidió utilizar de manera prioritaria el náhuatl, y el quechua, en el Virreinato del Perú, como lenguas imperiales implantadas en gran parte del territorio controlado por Aztecas e Incas. Así, los concilios mexicanos de 1555, 1565 y 1585, y los concilios limenses de 1556, 1561 y 1572, establecieron las posiciones oficiales de la iglesia en lo referente a la política lingüística y de traducción. Por un lado estas disposiciones instaban a los clérigos y misioneros a aprender las lenguas indígenas y publicar en estas lenguas obras gramaticales y doctrinales. Pero por otro establecían un férreo sistema de trabas y regulaciones respecto del material que podía acceder a las prensas, por el temor de que en estas traducciones descontroladas pudiese distorsionarse la ortodoxia.

Estos temores doctrinales estaban en buena media condicionados por la Reforma luterana en Europa y la respuesta articulada en el Concilio de Trento. Pero además de la obsesión de la jerarquía eclesiástica con la ortodoxia, existían otros elementos que dificultaban enormemente la tarea de la traducción. Entre ellos podemos mencionar la absoluta disparidad de las dos culturas que se encontraban, entre las que apenas existía un terreno de entendimiento e inteligibilidad mutua, y la ausencia de un sistema de escritura en las culturas amerindias, que repercutía inevitablemente en todas las representaciones culturales respecto del almacenamiento, codificación y transmisión del saber.

Dentro de esta problemática inicial podemos situar la conocida polémica que tuvo lugar entre los partidarios de dos estrategias traductológicas contrapuestas que podemos denominar, de acuerdo con G. Toury, adaptación y acomodación. En el sistema de Toury ambos términos refieren dos posibilidades completamente preliminares, situadas en el nivel de las concepciones inconscientes sociales respecto de lo que es una buena traducción. La adaptación implica orientación prioritaria hacia la cultura de llegada, a su sistema amplio de valores y géneros textuales, mientras que la acomodación implica orientación prioritaria hacia la cultura de destino. Esta disputa estalló con toda su intensidad en el Nuevo Mundo, cuando los misioneros intentaron resolver el problema de cuál debía ser la manera de superar la colosal distancia cultural, e inculcar en los nativos contenidos doctrinales que no tenían ninguna posible correspondencia en su estructuración

de la realidad, como los de subjetividad, divinidad y pecado estudiados por J. García Ruiz para el ámbito lingüístico quiché (1992: 10). I. Zamora Ruiz traza con toda precisión las coordenadas que adquirió la discusión en América:

Quando los frailes emprendieron la traducción de los catequismos tuvieron que elegir entre la introducción de una nueva terminología para los conceptos básicos del cristianismo o reutilizar los términos utilizados por los indígenas (...). Por un lado, el uso de la terminología indígena facilitaría que los indios asumiesen la nueva religión como algo propio pero, por otro lado, se correría el riesgo de que el vocablo conservase partes de su antiguo contenido, lo que daría lugar a una confusión de ideas cristianas y paganas. La otra opción era que se introdujesen nuevos conceptos mediante el uso de términos en castellano para evitar posibles interpretaciones erróneas. De este modo no había lugar a interpretaciones confusas pero también se presentaría la nueva religión como algo venido de fuera, algo que no pertenece a los indígenas, por lo que el cristianismo se consideraría como una religión de extranjeros”(2012: 114).

En efecto, se trata de un debate que se presentó también en otros contextos geográficos de evangelización, y que en la práctica dio lugar a una casuística extremadamente variada de soluciones distintas de traducción. Algunos términos se mantuvieron, otros se parafrasearon, o se pusieron en latín, o bien se tradujeron con términos amerindios propios, previamente existentes o creados para la ocasión o modificados respecto de un término anterior. Estas situaciones dependieron de multitud de factores específicos y, en ocasiones, bastante espúreos, que dificultan que establezcamos conclusiones generales. Nos referimos a que, por ejemplo, como nos explica García Ruiz, los dominicos adoptaron en el área maya una posición “adoptacionista” a ultranza, abogando por la traducción de la palabra “Dios” mediante el término quiché de “qabovil” o “qabauil”. Con esta decisión pretendían oponerse a sus rivales franciscanos, que les disputaban la influencia sobre este territorio, y que habían optado por una posición acomodacionista más moderada (Dios como “Dios”). Sin embargo, como nos explica P. Burke, los mismos dominicos criticaron con dureza la estrategia extremadamente adaptacionista adoptada por el jesuita Mateo Ricci en China (traducía Dios como “Tianzhu”, “Señor del cielo”), mientras que numerosos franciscanos, como por poner un ejemplo Bernardino de Sahagún, adoptaron en su actividad misionera actitudes manifiestamente adaptacionistas.

Lo que queremos decir es la elección de una estrategia adaptacionista o acomodacionista no es un criterio suficiente para establecer la sensibilidad hacia lo ajeno dominante en un texto. Se suele asumir que la adaptación implicaría necesariamente una mayor apertura hacia el otro y la diferencia, pero esto no es un hecho, y depende de un

conjunto de factores que es necesario elucidar para cada caso, y a veces puede ocurrir precisamente lo contrario.

Como hemos dicho, lo que nos interesa es ocuparnos de un aspecto muy particular y concreto, como es el de la penetración o resonancia de las ideas traductológicas retórico-humanistas en el ámbito americano. Sabemos que las ideas humanísticas gravitan de un modo u otro sobre toda la empresa colonial, en una multiplicidad de aspectos muy interesantes y que sería sin duda fascinante de estudiar. Sabemos que en las crónicas de la conquista militar, empezando por la del propio Cortés, se recurre al mundo clásico como estrategia para conferir inteligibilidad a la novedad radical del Nuevo Mundo, o, por ejemplo, que Bernardino de Sahagún toma el modelo de virtud humana que atribuye a los indios de su formación humanística en Salamanca entre los años 1522 y 1529. Otro caso, profundamente interesante y preñado de consecuencias, es el de la célebre controversia de Valladolid de 1550-1551, en el que el supuesto representante del pensamiento escolástico y medieval, Bartolomé de las Casas, fungió como defensor de la universalidad de los derechos humanos de los indios, mientras que el supuesto representante del pensamiento humanista, Juan Ginés Sepúlveda, embebido de la ideología letrada que W. Mignolo ha calificado como “lado oscuro del Renacimiento”, fue incapaz de reconocer la racionalidad de los amerindios por estar excluidos de la tradición clásica y ser, por tanto, bárbaros, y de hecho poco más que animales.

Tenemos que dejar de lado todos estos aspectos y centrarnos en particular en la traducción y en aquello que las traducciones mismas nos dicen. Tenemos que intentar identificar y desbrozar en su sentido propio cual fue la “escena de la traducción” en los siglos XVI y XVII en América, tomando este término en el sentido que le dan N. Catelli y A. Gargali: “La escena de la traducción es el lugar imaginario donde se enjuicia, precisamente, la existencia de los otros. Se dirime esa existencia y la nuestra a través del rechazo o apropiación de una lengua, de un mundo, de un orden simbólico ajenos” (1998: 14). Teniendo en cuenta que para ello será necesario además recurrir las precisiones que aporta el término de “traducción como reescritura”, de A. Lefevere, que postula en esta escena no comparece una subjetividad solipsista y sustraída a una pureza inmarcesible, sino que de inmediato incorpora y está saturada de toda una serie de condicionamientos,

reglas sociales, prácticas de mecenazgo, normas lingüísticas y poéticas, etc., que determinan en gran medida la naturaleza del encuentro en el que participa.

Esta escena de traducción resultará absolutamente específica e intransferible, conformada por agentes, lectores, objetivos y textualidades completamente particulares, incomparables con los que en ese momento existen del otro lado del atlántico y en otros contextos geográficos e históricos distintos. La diversidad de estos componentes será la que determinará el conjunto de ideas sobre la traducción que, dentro del repertorio siempre amplio y dialógico que siempre ofrece una época determinada, podían activarse y aquellas que no, o al menos no eran susceptibles de alcanzar una posición dominante. Ahora bien, encontramos que esta escena particular de la traducción en América ha sido codificada en sus posiciones esenciales en el magnífico libro de Gertrudis Payás Puigarnau:

Las obras lingüístico-doctrinales del periodo colonial poseen rasgos que ponen en tela de juicio algunas de las bases teóricas de la traducción. En primer lugar, las traducciones hacia las lenguas indígenas son promovidas por lo que tradicionalmente en traducción se llama cultura de partida (...); en segundo lugar, resulta difícil por lo general saber cuál fue el texto y el autor original; en tercer lugar, se trata a menudo de traducciones a varias manos, hechas en colaboración con intermediarios indígenas; y, finalmente, el lector presunto en estas traducciones no se encuentra en la cultura de llegada (si por cultura de llegada entendemos aquí la de la lengua de llegada, es decir, la cultura indígena) sino en la propia cultura de partida. Se trata de textos producidos a instancias de la cultura dominante (...) para el uso de sus propios agentes (2010: 81-82).

Esta reflexión resulta extraordinariamente esclarecedora y pertinente para nuestros propósitos. No creemos que en ella se cuestionen las bases teóricas de la traducción, sino que al contrario se adaptan muy bien al modelo teórico de G. Toury, que es sin duda el más completo y elegante de los que disponemos hasta el momento. Se adapta a las posiciones previstas dentro de este modelo aunque señalando algunas de sus posibilidades extremas e incluso ya ligeramente aberrantes. La traducción en América, como ocurre en muchos casos, es una actividad cultural promovida por una élite minoritaria que tiene como objetivo fundamental transformar parcialmente los contenidos de la cultura de llegada. La particularidad o aberración referida reside en este caso, según el análisis de Payás Puigarnau, en el hecho de que la élite que promueve y produce la traducción no pertenece ni lingüística ni culturalmente a la cultura de llegada. En segundo lugar, en que estas traducciones se dirigen explícitamente a lectores de la misma cultura de partida, con el fin de adiestrarles en la tarea de aculturación forzosa. Y en tercer lugar, en el hecho crucial de que la actividad traductora no tiene como objetivo transformar algunos contenidos limitados de la cultura de llegada sino, de acuerdo con esta investigadora, efectuar la

erradicación o borradura completa de esta cultura en sus constituyentes raigales. Estos tres elementos (y sobre todo el tercero de ellos) son suficientes para explicar por qué la teoría retórico-humanista de la traducción no tuvo ninguna incidencia en América. La traducción fue un instrumento del proyecto político-cultural de la colonización, se traducían para transferir a las lenguas y culturas amerindias contenidos ajenos que exigían obediencia irrestricta. Este objetivo prioritario y casi obsesivo impedía de raíz, por ejemplo, la valoración positiva de la desafortunada pluralidad lingüística del Nuevo Mundo, o la consideración que pudiese configurar una experiencia valiosa de la dimensión de la trascendencia. La multiplicidad y la diferencia eran una vez más los obstáculos que se oponían a la transmisión de un mensaje de carácter esencialmente único e invariable.

Bueno, se dirá quizá que para este viaje no hacían falta tantas alforjas, y de que con esto no hemos añadido nada que nadie desconociese. Sin embargo, nos gustaría defender que lo que tiene de indudablemente positivo el modelo de análisis de Payás Puigarnau es que consigue transponer este estado de opinión general en los términos sistemáticos de la teoría de la traducción moderna. Además de que resulta extraordinariamente eficaz para explicar el funcionamiento de un enorme número de traducciones coloniales en sus rasgos más patentes de eurocentrismo y desprecio del otro (G. L. Bastin 2013: 134 y 146). En todo caso, nuestra particular propuesta de lectura es que este modelo funciona de manera impecable para explicar los presupuestos fundamentales sobre los que está construido el libro de Martín de León.

El volumen de Martín de León se compone de varias partes distintas que recorren todas las etapas y eventos que conforman de la vida espiritual de un cristiano. Después del prólogo con las aprobaciones y pareceres, viene una interesante discusión sobre la traducción del término de “Persona Divina” mediante el término náhuatl de “Teotlacatl” (del que tratamos más adelante). Después sigue un catecismo completo extenso que ocupa más de la mitad del total del volumen. Este catecismo está redactado exclusivamente en náhuatl, e incluye un resumen de la historia sagrada, la traducción del “Símbolo de la fe” de san Atanasio, los mandamientos, los pecados capitales, las virtudes y algunas otras partes (que podemos deducir por las glosas que acompañan al texto en el margen). A continuación, entre los folios 95 y 101, viene una exposición del calendario mexicano, con la explicación de todas las fiestas principales. Este texto es monolingüe, redactado únicamente

en castellano, también en texto seguido, igual que la parte anterior (es decir, no en dos columnas) y tiene como objetivo desenmascarar las “disimulaciones” de los indios, y advertir de las maneras en las que estos continúan celebrando sus antiguos ritos disfrazados: “este calendario mexicano pongo antes de los confesionarios para que los confesores vayan advertidos de sus cosas” (f. 95). A continuación siguen dos confesionarios, mayor y menor, después una “Prevención y modo para comulgar” (ff. 127-136v), un “Modo para hacer testamentos” (ff. 136v-141), un “Arte de bien morir” (ff. 141-154), unas “Reglas para servir a Dios nuestro señor” (f. 154-159), un “Modo de ayudar en Misa” (ff. 159-162) y para terminar un texto final de carácter histórico, con una breve crónica de la conquista de México y enumeración de todos los gobernadores y virreyes, con un elogio final del obispo fray García Guerra. Todos estos textos son bilingües en castellano y náhuatl, dispuestos en dos columnas enfrentadas, excepto el “Modo de ayudar en misa”, bilingüe en náhuatl y latín, y la crónica histórica, monolingüe en castellano, dispuesto en texto continuo. Sin embargo, salta a la vista que el lector evidentemente buscado de esta obra es castellano, y religioso, sobre todo predicadores y confesores, como se hace explícito en muchos pasajes del texto: “este calendario pongo en romance porque lo entiendan los ministros, y no tantos indios como lo entendieran en su lengua” (f. 96). A esta opinión quizá se podrían contraponer otros pasajes en los que parece apelarse a un lector más variado. Pero en todo caso siempre se deja ver un carácter fundamental respecto del sujeto indígena que no es en absoluto dialogante, sino de imposición de un modelo de subjetividad que se concebía como universal y exento de cualquier posibilidad de negociación.

El objetivo indudable es el de la erradicación de la idolatría como paso previo para la inculcación de la doctrina cristiana. Como hemos dicho, se trata del objetivo general y constante de las traducciones coloniales. Estos misioneros posiblemente estaban más que dispuestos a tolerar las manifestaciones culturales de los pueblos amerindios, siempre que estas no tocasen al núcleo de las concepciones religiosas. El problema es que en una cultura como la azteca todas las manifestaciones culturales estaban imbuidas de religiosidad, ningún elemento del arte (arquitectura, danza, decoración), el sistema político, la ordenación geográfica, la transmisión del pasado o la codificación temporal estaba exento de significado sacral. Por eso no había otro remedio para introducción del mensaje cristiano que la estrategia de *tabula rasa*.

El texto presenta una variedad de soluciones y estrategias de traducción de términos concretos, tanto de tipo adaptativo como de tipo acomodativo. Martín de León traduce los términos de “infierno”, “demonio”, “ángeles” (ilhuicatlitic), “pecado”, “cielo” (ilhuicac) o gloria (tlacayotl). No traduce en cambio “Dios”, “sacramentos”, “cristiano”, “Santa Iglesia”, “paraíso” o “gracia”. Sin embargo, una de los puntos más originales de este libro es que incluye un capítulo entero para justificar la traducción de la noción cristiana de “Persona Divina” por el neologismo náhuatl de “Teotlacatl”. El capítulo en concreto va situado casi al principio de la obra, antes del catecismo, y lleva el título de “Razones para satisfacer a la duda que en razón de este vocablo «Persona Divina», ha habido y su declaración, en la lengua mexicana, en este vocablo y término (Teotlacatl) con lo que queda averiguado ser el potíssimo (sic) y no haber otro que también lo signifique” (f. 4). Hay que decir que se trata de un abstruso tratado teológico-traductológico de cinco páginas de extensión, plagado de tecnicismos escolásticos y citas de Boecio y santo Tomás, que remite mucho más a las exégesis de las *enarratio* medievales que a los textos contemporáneos humanistas. Sin embargo, no es menos cierto que contiene un elogio innegable del término náhuatl, del que llega a decir que “este lo es tanto que lo significa y lo declara, con tanta y más propiedad que el que comúnmente usamos en romance” (f. 4v). A partir de este elogio, Fernando Gil y Esperanza López Parada han argumentado en sendos artículos de manera semejante una alabanza del talante respetuoso y tolerante del que haría gala Martín de León. Para Fernando Gil, “de Martín de León a Clavijero podemos trazar una línea constante de autores que descubrieron en la lengua náhuatl una capacidad expresiva que los dejaba maravillados (...). hay en este sentido –y con todas las limitaciones de la época- un real intento de inculturar el mensaje del evangelio en la cultura náhuatl, en este caso a través de la valoración de la capacidad expresiva de la lengua” (Fernando Gil 1999: 55). Por su parte, la profesora López Parada termina su artículo interesantísimo sobre las confluencias entre poder y traducción en la época colonial con unas consideraciones elogiosas dedicadas al libro de León: “Podríamos leerlo como un ejercicio de fascinación ante la peculiaridad expresiva del otro, como un gesto de transculturación temprana por parte de estos hechizados traductores que aceptan, declaran y prometen su convicción en la superioridad ajena de lo traducido” (2013: 156).

Sin embargo, nos parece que se trata de juicios excesivamente apresurados, y posiblemente condicionados por la convención que mencionábamos antes respecto de que

la estrategia adaptacionista conllevarse de suyo una valoración o posicionamiento positivo respecto de la lengua y la cultura ajenas. Si leemos con atención el libro de Martín de León creo que encontraremos un panorama muy diferente, más próximo en sus motivaciones al giro contrarreformista y la defensa de la integridad dogmática amenazada, aunque en este caso un tanto más capciosa. Lo fundamental de la estrategia dispuesta por Martín de León no recae en el elogio de la capacidad expresiva del término de “Teotlacatl”, sino ya en la misma codificación textual elegida. Es decir, el hecho de que se trate de una glosa minuciosa del significado propio del término de “Persona Divina”, y de la capacidad del término forjado en náhuatl para evocarlo o contenerlo. Dicho de otra manera, se elogia la capacidad de la lengua para proponer un equivalente de un significado previo, exterior a ella, y al que solo debe amoldarse. En ningún caso se le atribuye la capacidad de consignar un significado valioso y digno de reconocimiento de manera autónoma. Esto equivale a la denegación de la posibilidad de establecer relaciones horizontales entre las dos lenguas y la restitución de un tipo de consideración vertical y jerárquica. Ello en efecto no excluye que la lengua inferior pueda reflejar destellos de la verdad, que es propiedad de la lengua superior, pero en todo caso excluye que esta configure un espacio propio de verdad. La pluralidad en efecto es inaceptable en el contexto americano. Por tanto, la traducción en sí misma se vuelve sospechosa, en el sentido indudable de que la traducción introduce siempre la diferencia en el original. En la tercera parte de este trabajo esperamos desarrollar esta idea.

Finalmente, en nuestra opinión, el texto trasluce una opinión inocultablemente negativa e incluso en algunos momentos directamente racista acerca de la población indígena: “Primeramente es de advertir el poco talento que tienen estos naturales en saberse confesar, y pues Dios que los crio no les dio más, será bien que nosotros nos acomodemos (en enseñarles) a su corta capacidad y nos encojamos como otro Eliseo, haciéndonos como dice el apostol san Pablo, chicos con los chicos y pequeños, con los pequeños, y si chicos y pequeños, ningunos más que estos indios, ni de más rudos entendimientos para cosas de sus almas” (f. 103). Por mucho que uno intente mantener la conciencia de la distancia histórica inevitable, en pasajes como este y otros semejantes es inevitable decir que el libro de Martín de León es poco inspirador y transmite una sensación de frialdad humana.

3. El hechizo y la enajenación. Sobre el *Arte de la lengua mexicana* de Horacio Carochi (1645)

Por tanto, a tenor de lo dicho, parece justificado llegar a la conclusión de que no podemos incluir a Martín de León en la nómina de los “hechizados”. Martín de León no fue un admirador de la riqueza expresiva de la lengua náhuatl, ni su empeño fue el de salvar la riqueza cultural del mundo indígena por sí misma, sino un funcionario de la empresa colonial que se preocupaba por cumplir con la máxima eficacia posible la tarea encomendada, y que escogió cuidadosamente los instrumentos de que disponía para ello. Su libro forma parte de una serie de textos que, en el contexto de un encuentro intercultural de dimensiones posiblemente nunca vistas, aplicaron una estrategia de lectura y traducción que tendía a la reducción y borratura del otro.

Ahora bien, hechizados los hubo, y quizá no fueron pocos. Los traductores coloniales, en última instancia, eran hombres, es decir, seres impredecibles y capaces de sorpresa, e incluso de contravenir aquello en lo que creían más fervientemente. Y además fueron hombres forzados a vivir en una situación extrema de desarraigo e inseguridad existencial, de desplazamiento y exilio. Si bien esta situación es incomparable con la experiencia radical de desastre del mundo cultural novoamericano, de destrucción fulminante de las bases materiales mismas en las que asentaba toda su entramado ideológico, no es menos cierto que estos hombres se vieron forzados también desde muy pronto a renegociar su identidad. También ellos desde muy pronto se vieron forzados a vivir “en medio”, “nepanta”, entre el mundo al que pertenecían, y al que no querían abandonar, pero del que les separaba un vasto océano, y el mundo nuevo en el que se residían, en el que habían nacido, pero que en muchas ocasiones excedía su capacidad de comprensión. Todo ello hacía que se viesan obligados en cierta medida a salir de sí mismos en el intento de forjarse una nueva identidad que conciliase tensiones contradictorias.

Así Payás Puigarnau llama nuestra atención sobre un interesante error o deslizamiento. Se trata de una mínima equivocación que se le escapa a fray Alonso de Molina en el primer diccionario español-náhuatl de que tenemos noticia, de 1545. Alonso de Molina, llegado en la niñez al Nuevo Mundo y perfecto bilingüe cultural, sitúa la

palabra náhuatl “tameme”, “porteador”, “alguien que carga fardos”, en la columna del castellano. Según la autora, este error de atribución implicaría un deslizamiento significativo, un registro sismográfico de movimientos y corrientes que generalmente no llegan a la superficie de los textos. Nos recuerda que, como dice S. Gruzinski, “no eran «culturas» las que se encontraban, sino fragmentos de Europa, de América y de África, fragmentos y descargas que al entrechocar unas con otras no permanecían intactas mucho tiempo” (En Payás Puigarnau 2010: 99).

Walter Mignolo habla sobre la fascinación por la retórica náhuatl que sintieron autores como Juan de Torquemada, Andrés de Olmos y Bartolomé de las Casas (2003: 111). Joachim Michael y Beatriz Aracil Varón han estudiado el caso del teatro de masas en lengua náhuatl como caso específico de escritura híbrida en la que confluyen procedimientos retóricos de las dos tradiciones (J. Michael 2008; B. Aracil Varón, 2012). Y en general se suele tomar el prólogo del libro VI de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de Bernardino de Sahagún, como ejemplo insuperable de un discurso que ha caído presa de la seducción de la ajenidad. En todos estos casos no se trata de saber si un traductor participó o no participó de la estructura de poder colonial. En efecto, ninguno de ellos tuvo otra opción que hacerlo. Todos los traductores participaron y pusieron todo lo mejor de su saber y sus escritos al servicio de una relocalización de la cultura que debía servir los intereses de una fuerza colonial. La cuestión está en saber si, al mismo tiempo que participaban en la estructura del poder colonial, les ocurrió otra cosa, algo que no estaba previsto y que no debía ocurrir, y a lo que quizá se resistieron.

En este último apartado de nuestro trabajo vamos a tratar brevemente algunos rasgos destacados de la obra *Arte de la lengua mexicana*, publicado en México en 1645, por el jesuita Horacio Carochi. Nuestro objetivo es el de efectuar un contraste con las premisas que trabajan en el libro de Martín de León, y señalar un cierto margen dentro del programa oficial de traducción promovido por la Corona y los altos estamentos eclesiásticos. En este margen encontramos textos en los que vuelven a aparecer ideas afines a las que proponían los autores humanistas mencionados en el primer punto.

Para empezar, hay que decir que Carochi tiene en mente un tipo especial de lector, diferente de aquel al que se refieren Martín de León y la mayoría de los textos coloniales gramaticales y eclesiásticos. En primer lugar, el lector al que se dirige Carochi de manera

explícita en varios lugares de su libro es un “estudioso de las lenguas”, es decir un filólogo o lingüista, alguien movido por un interés hasta cierto punto abstracto por las estructuras gramaticales y semánticas de una lengua dada. Es decir, para decirlo de una vez, un humanista o un filohumanista. Este lector ideal de Carochi sitúa al libro al margen de los objetivos e intereses concretos de la conquista y la sujeción de las poblaciones indígenas, y le permite un tipo de consideración descriptiva más sosegada: “Con lo dicho hasta aquí, advertirá el estudioso de la Lengua las muchas fuentes, que se le descubren; para poder hacer de ellas multitud de varios vocablos, con que fecundarse en el idioma; que con propiedad, limpieza y expedición, podrá con seguridad hablar (1759: 152). Este lector ideal diseñado por Carochi es además un hablante individual que tiene el deseo de apropiarse de la lengua de una manera única y creativa, de crear de mensajes nuevos más que la repetir previos, y que además está interesado mucho menos en las reglas gramaticales que en el uso común de la lengua. Hablando sobre un tipo de verbos que denomina “verbos frecuentativos”, Carochi dice, “daré una breve razón de ellos, así porque no se pueden dar reglas fijas, y generales para su formación, y significación, como porque esto mejor lo enseñará el uso, y práctica; sin lo cual todo será una confusión, y ninguna inteligencia (98). De acuerdo con estos intereses, aparece otra gran diferencia del manual de Carochi respecto del catecismo de León, que es que el primero hace de su objeto de estudio la totalidad del lenguaje. Mientras que León solo se refiere a la lengua de la vida espiritual de un hablante, la gramática de Carochi dibuja la totalidad de interacciones en las que puede verse involucrada una persona, tanto sociales como íntimas, y en ocasiones sugiere contextos de una proximidad emotiva:

Tlaçaco, es adverbio, de que se usa, el que con admiración cae en la cuenta de algo, en que no había reparado; o al menos se le confirma alguna verdad: V. gr. “Tlaçaco, ca nelli, in tlein quitoa nonanic, ca ye tlaneciz”; “Válgame Dios, o ay tal, es verdad, lo que me dijo mi mujer, que ya había de amanecer”. Hui es exclamación, hola, que es esto, con que nos admiramos de algo, o con que nos quejamos. “Hui nican oticatca nocniuhtzine!” “Hola, qué es esto?, que aquí estabas, amigo mío”. (183)

A partir de esta diferencia inicial entre ambos textos, el lector implicado y el objetivo propuesto, aparece la extraordinaria diversidad en su posicionamiento respecto de la lengua ajena. En cuanto que se suspende el objetivo colonial, reparecen ideas del repertorio retórico-humanista que hay que considerar que sin duda estaban vivas y circulaban en los ambientes letrados novohispanos. Así, por ejemplo, Carochi tiene una opinión completamente opuesta respecto de la “barbarie” de las lenguas indígenas. Sucede

que se reabre la posibilidad de una consideración de tipo “horizontal” entre las lenguas, con todo lo que ello implica de reconocimiento de una singular aprehensión del mundo. Lo que en una lengua es “barbarismo” en la otra puede ser “elegancia”, y no es posible establecer criterios absolutos de corrección, externos y previos a cualquiera de ellas. En el capítulo 8 de la segunda parte, “De los mexicanismos, y modos propios de hablar de esta lengua”, dice: “Como todas las lenguas tienen sus propios modos de hablar, que son en ellas elegancias, y fueran en otras barbarismos, así también la lengua mexicana tiene algunos mexicanismos, o modos propios de hablar, que siendo en ella elegancias, fueran en otra barbarismos” (139). Y a continuación vuelve sobre el uso común: “Y aunque el saber estos, se conseguirá mejor leyendo buenos autores, y tratando con los indios, con todo aquí pondremos los más ordinarios y recurrentes” (139). Vemos aquí operar de manera impecable una lógica humanista, en el sentido que hemos tratado de precisar en el primer punto, que postula que para hablar con corrección es preciso dominar los modismos propios. Para ello recomienda, de manera absurda, “leer los buenos autores”, que no tiene ningún sentido, porque no existen escritores náhuatl, a no ser que se refiera a los huethuetlali y otras formas expresivas orales cultas recopiladas por Sahagún entre otros. Y en segundo lugar, hablar con los “indios”, es decir asimilar el lenguaje común de la comunicación cotidiana, con todos sus giros y peculiaridades propias. Pero la verdad es que Carochi no se detiene aquí, en el reconocimiento de la legitimidad de lo ajeno, en pie de igualdad respecto de lo propio. Nuestro autor va mucho más allá, hasta entrar en un terreno ciertamente vertiginoso, en el que peligra la propia identidad y la integridad de la propia aprehensión del mundo. En un pasaje sobre lo que denomina “verbos referenciales” dice:

“Muchas ventajas a la verdad hace esta lengua por sus reverenciales, sino a todas, al menos, a muchísimas lenguas: porque el que usa de ellas, aun cuando expresa personas de altísimos respetos, y dignas de toda reverencia, o no manifiesta esta con palabras, o cuando más lo manifiesta con una o dos palabras. V. gr. Decimos en castellano: «que Dios en su omnipotencia crió por sí mismo todas las criaturas». Y no hallaremos aquí una sola palabra, con que manifestemos el especial respeto, y reverencia para con Dios, a quien aquí mentamos, o de quien hablamos. Cuando el mexicano manifiesta para con Dios este respecto no ya una, u otra palabra de las dichas, sino con todas desde la primera, hasta la última. Y así volviendo el mexicano la oración dijera: “In totecuiyotzin Dios in incehuelitiztatzino, inomatzinco oquimmchihuiltzino, oquimmoyocoliltzino in cemixquichtintzin in itlachihualtzin huan. En donde no hay voz, que no manifieste una especial reverencia para con Dios. (p. 91)

Espero que se vea el punto al que tratamos de llegar. Aquí no se elogia a la lengua mexicana por decir lo mismo, incluso si esto mismo se dice mejor, como ocurría con ocasión

del *Teotlacatl* de Martín de León. Aquí se elogia a la lengua mexicana por decir otra cosa, algo que el traductor no encuentra en su propia lengua. Finalmente, aquí el traductor entra en contacto con los límites del propio lenguaje, con el propio “indecible”, en términos de Walter Benjamin. A través del contacto o fricción con la lengua ajena, lo que se pone de manifiesto es la insuficiencia y pobreza de la lengua propia. Esta experiencia de la insuficiencia de la propia lengua es la experiencia central de la modernidad, el suelo mismo desde el que emerge, y a la que trató de dar respuesta tanto el humanismo como, varios siglos después, Nietzsche o Wittgenstein. Al tratar sobre los verbos reverenciales, y también en muchos otros lugares, Carochi hace experiencia de los límites de la propia lengua, y en ese mismo momento comienza a salir de sí y transformarse en otro. Ya no es solamente un europeo o un colonizador, sino que se ha transformado en un sujeto colonial, alguien híbrido y en permanente estado de construcción.

En este sentido, para Carochi es incluso la lengua castellana la que puede resultar bárbara, la que está en falta. Existe un ejemplo muy esclarecedor en el que Carochi trata sobre la confusión que se da en el castellano entre sustantivos activos y pasivos, una categoría gramatical que en castellano no existe y que es casi impensable: “Para la clara inteligencia pues de esto, es de saber que en castellano confundimos mucho algunas voces, y con una misma voz significamos algunas veces cosas muy diversas (...). No sucede así en esta lengua, que es muy menuda e individual en esto, dando para ello de unas voces, para significar unos términos, y de otras veces muy diversas, para significar otros” (p. 130). Se refiere con esto a palabras castellanas tan comunes como “salutación” o por ejemplo “muerte”. Como explica Carochi, en castellano decimos con una misma “voz” la “salutación” que hace la Virgen a santa Isabel, en la que ella es el elemento activo, la que saluda, que la visita que recibe del arcángel Gabriel, en la que ella es el elemento pasivo, la que es saludada. Lo mismo ocurre con la muerte, pues de repente a Carochi se le hace escandaloso que nombremos con una misma palabra la muerte que alguien le propia a otro, incluyendo “la muerte que me doy”, que la muerte que “me es dada”. Y con esto Carochi se ha hecho definitivamente ajeno, por lo menos a mí que, como hablante nativo del castellano, me cuesta concebir que sea necesario utilizar dos palabras, por mucho esfuerzo imaginativo que haga.

Es decir, para Carochi la diferencia esta “in re”, en las cosas mismas, en la realidad, tal y como cada lengua la reinventa y la configura de una forma particular. Repito otra vez que, en nuestro ejemplo anterior, Martín de León elogiaba la lengua mexicana por tener un “equivalente” adecuado para traducir el concepto de Persona divina. Aquí lo que colapsa es la idea de que exista un significado previo, constante e inmutable, que pudiera trasladarse desde unas lenguas a otras. Al perder este anclaje previo, las lenguas se saturan de historicidad, proliferan y se transmutan “sin significado previo y sin promesa”, Como dice M. Foucault (2001: 294) en un pasaje muy bello en el que define la experiencia propia del lenguaje en la episteme moderna.

Prácticamente hemos terminado ya con todo lo que queríamos decir. Queda tan solo añadir un detalle para redondear la lectura que proponemos del libro de Carochi. En su gramática Carochi ha hecho experiencia de la insuficiencia de la lengua propia. Esta experiencia es característica y definitoria en efecto de la modernidad. Ahora bien, esta experiencia ha sido vivida y expresada de modos diversos, bien como desasosiego y terror, o bien como exaltación y euforia. Lo que queremos decir para terminar es que esta experiencia fue vivida por Carochi como voluptuosidad. Es como un vértigo gozoso que asalta a cada paso en su libro, en cada página, en cada uno de los ejemplos que propone. Esto se comprueba ya en la misma disposición gráfica que dispone el autor. A diferencia de León, donde cada una de las lenguas ocupaba una columna separada y enfrentada, sin posibilidades de contacto o contagio entre ellas, en el texto de Carochi el náhuatl es más bien como una ulcerosidad o gangrena que le surgiese a la lengua castellana, en alguna de sus palabras, y desde allí creciese irrefrenable y se hiciese con todo el espacio:

La ordinaria significación de estos verbos es de algún ruido, o estrépito, que se hace, y que es diverso, según es la variedad de las cosas, que lo pueden causar, porque es diverso el ruido, que causan las nueces agitadas, del que causa la agua, que hierve, o la que gotea. Otras significan también, quebrarse, cortarse, o despedazarse de algunas cosas. Y se varían estos, según la variedad de cosas, que se cortan, o se quiebran. El acabado en ni, es neutro, significa simplemente el ruido, aunque la causa, que lo causa sea una, y el ruido también uno. El acabado en ca, es frecuentativo, neutro, e indica multitud de cosas, o pedazos, que causan este ruido, o grandeza, o vehemencia de él. V. gr. Poçoni, es hervir el agua, o la olla; popoçoca, es hervir mucho, y con vehemencia; popoçotza, activo, es hacer hervir, etc. Chipini, es gotear algo; chichipica, neutro, gotear mucho; y chichipitza, activo, es hacer que algo gotee, o destilar mucho estas cosas. Moloni, neutro, es manar la fuente, extenderse perfumes, o levantarse nubes; momoloca, neutro, correr a chorros, o borbollones, el agua, levantarse gran polvo, o cosa semejante, y momolotza, activo (aunque poco usado), será levantar este polvo, etc. (100).

Pero esto no ocurre una vez, como un hecho aislado en un punto de dificultades. Es constantemente así. Es el método Carochi. No tenemos tiempo ni espacio para citar estas

largas enumeraciones con las que está construido este texto. Basta con abrir cualquier página. En la página 107, dice que los nombres acabados en *-tl* mudan su terminación en *uh* para expresar posesión de primera persona, además de la regla general, que es añadir el prefijo *no-*. Así tenemos que *teotl*, “Dios”, se transforma en *noteuh*, “mi Dios”. ¿Suficiente? No para Carochi, para él esto es solo el comienzo: “petatl, estera, nopetl, mi estera; axcaitl, cosa, o alhaja, naxca, mi cosa, o alhaja, que me pertenece; ciacatl, sobaco; xayacatl, cara; yacatl, nariz, o punta de algo, noyac; itacatl, matalotaje para el camino, nitac; nacatl, carne (no la de mi cuerpo, que es nonacayo) nonac, mi carne, que como; nanacatl, hongo, nonanac; xonocatl, cebolla, noxonac...” (p. 107), y así *ad nauseam*, uno tras otro, huso, red, piedra de moler, estiércol, plata, oro, mano, mano derecha, mano izquierda, nombre, frente, hierba o verdura, hasta el agotamiento, y entonces viene un punto seguido, y pasamos a la siguiente enumeración.

Se diría que Carochi se ha infectado del rasgo del *horror vacui*, que caracterizaba a las artes decorativas mesoamericanas, y que consistía en la trepidación y acumulación de elementos formales sobre cualquier superficie. Los estudiosos nos dicen que el horror vacui formal se corresponde con una experiencia de lo sagrado que ve la inmanencia como feracidad y productividad inclausurables. Este es también el método Carochi de traducción, no la equivalencia sino, como decía fray Luis, “la variedad de las significaciones”.

Los indios que “disfrazaban” su devoción bajo los nombres del lenguaje de los conquistadores propiciaron un tipo de sincretismo que fue ya el germen de una nueva identidad definida por la conflictividad, el proceso, la contaminación y la hibridez. Habrá que considerar que estos *fidus interpretes*, como Molina, Sahagún y Carochi, al disfrazar contenidos cristianos bajo formas amerindias, pensando rendir su fidelidad a aquello que ya conocían, fueron también los agentes y los sujetos de la hibridación.

Bibliografía

Arcacil Varón, B. (2012). “Las sagradas escrituras en el teatro evangelizador franciscano de la Nueva España: Hacia una traducción cultural”. En Vega, M. A. *Traductores hispanos de la orden franciscana*. Lima, Universidad Ricardo Palma.

- Bastin, G. L. (2013). “La traducción en la conquista espiritual de Venezuela”. En Bueno, A. y Vega, M. A. *Traducción y humanismo*. Bruselas, Les éditions du hazard.
- Catelli, M. y Gargatagli, M. (1998). *El tabaco que fumaba Plinio*. Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Foucault, M. (2001). *Las palabras y las cosas*. México DF, Siglo XXI.
- Furlan, M. (2002). *La retórica de la traducción en el Renacimiento. Elementos para la constitución de una teoría de la traducción renacentista*. Barcelona, Universidad de Barcelona. Tesis de doctorado disponible en <http://hdl.handle.net/2445/41647>. [Consultado el 29/07/2016]
- García Ruiz, J. (1992). “El misionero, las lenguas mayas y la traducción. Nominalismo, tomismo y etnolingüismo en Guatemala”. En *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 77, n° 1. Disponible en <http://www.traduccionliteraria.org/1611/esc/america/garciaaruz.htm> [consultado el 1/07/2016]
- Gil, F. (1999). “Discusiones en torno al término «persona divina» en náhuatl. Fray Martín de León O. P. y su *Camino del cielo*”. En *Teología*, n. 74, pp. 29-68.
- Grassi, E. (1993). *La filosofía del humanismo*. Barcelona, Anthropos.
- León, M. de (1611). *Camino del cielo en lengua mexicana*. México, Imprenta de Diego Cortés Dávalos.
- López Parada, E. (2013). “Poder y traducción coloniales: el nombre de Dios en lengua de indios”. En *Revista chilena de literatura*, n. 85, pp. 129-156.
- Moreno Hernández, C. (2013). “Humanismo, retórica y traducción”. En Bueno, A. y Vega, M. A. *Traducción y humanismo*. Bruselas, Les éditions du hazard.
- Paredes, I. de (1759). *Compendio del Arte de la lengua mexicana del padre Horacio Carochi*. México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana.
- Payás Puigarnau, G. (2010). *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*. Madrid – Frankfurt am Main, IberoamericanaVervuert.
- Ruiz Casanova, J. F. (2000). *Aproximación a una historia de la traducción en España*. Madrid, Cátedra.
- Serés, G. (1997). *La traducción en Italia y España durante el siglo XV. La Ilíada en romance y su contexto cultural*. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- Zamora Ramírez E. I. (2012). *Los problemas de traducción del catequismo en América en el siglo XVI*. En Vega, M. A. *Traductores hispanos de la orden franciscana*. Lima, Universidad Ricardo Palma.