

CANTOS “IDOLÁTRICOS” EN LA NUEVA ESPAÑA: CUESTIONES DE EPISTEMOLOGÍA Y TRADUCCIÓN. EL CASO DE LOS *CANTARES MEXICANOS*

Sara Lelis¹

Pilar Máñez¹

¹FES Acatlán (UNAM)

Resumen: Este artículo reflexiona sobre el concepto de “idolatría”, categoría epistemológica con la cual los misioneros españoles en la Nueva España interpretaron los cantos en lengua mexicana que formaban parte de la tradición oral en Mesoamérica. Dicha interpretación se ubica en el ámbito de la traducción cultural, resultado de la estructuración de la cultura originaria a partir de modalidades de conocimiento asociadas al dominio. Se destaca, en este campo, el proyecto evangelizador de fray Bernardino de Sahagún, probable supervisor y suscriptor de los *Cantares mexicanos*, manuscrito compuesto de cantos en el llamado náhuatl clásico cuyo texto conserva la cultura predominante y las interpolaciones propias de su interacción con el Occidente. Esas ocurrieron en castellano, pero igualmente en náhuatl clásico, por lo que reflejan la compleja labor epistémica y traductológica que implicó la creación de neologismos para introducir nociones cristianas en la cultura nahua.

Palabras clave: *Cantares mexicanos*; Idolatría; Epistemología; Traducción

“IDOLATROUS” CHANTS IN NEW SPAIN: QUESTIONS OF EPISTEMOLOGY AND TRANSLATION. THE CASE OF THE *CANTARES MEXICANOS*

Abstract: This paper reflects on the concept of “idolatry”, an epistemological category with which Spanish missionaries in New Spain interpreted the chants in Mexican language that were part of the oral tradition in Mesoamerica. The said interpretation falls within the scope of cultural



translation, resulting from the structuring of the culture of the others under modalities of knowledge associated with the domain. In this context, stands out the evangelizing project of the friar Bernardino de Sahagún, probable supervisor and underwriter of the *Cantares mexicanos*, a manuscript composed of chants in the called Classical Nahuatl whose text preserves the predominant culture and the interpolations corresponding to its interaction with the West. These occurred in Spanish, but also in Classical Nahuatl, which reflects the complex epistemic and translation work that involved the creation of neologisms to introduce Christian notions in the Nahua culture.

Keywords: *Cantares mexicanos*; Idolatry; Epistemology; Translation

Introducción

Los misioneros franciscanos, enviados en los umbrales del siglo XVI de España a lo que sería Nueva España bajo la orden papal que decretaba la conversión a la religión católica de los nativos recién conquistados, fueron, sin duda, los primeros investigadores y preservadores de una buena parte de la cultura que se cultivó milenariamente en Mesoamérica¹. En este proceso designado “conquista espiritual” (Ricard, 2017, p. 33), fray Bernardino de Sahagún (1499 – 1590) figuró como uno de los más destacados responsables de la estrategia de rescate de la cultura y las tradiciones del Altiplano Central de México² a partir de 1547. Dicho rescate, motivado

¹ Término geohistórico acuñado en 1943 por el filósofo y antropólogo alemán Paul Kirchhoff para designar una superárea cultural prehispánica que corresponde, actualmente, a los siguientes países: “...la mitad meridional de México, todo Guatemala, Belice y El Salvador, la parte occidental de Honduras, la costa pacífica de Nicaragua y el noroeste de Costa Rica” (López Austin & López Luján, 2018, p. 75). Hasta la fecha algunos autores continúan revisando la demarcación territorial y precisando la definición de dicho término.

² Sahagún trabajó, específicamente, en las regiones del antiguo Tepepulco —hoy Tepeapulco—, en el sureste de Hidalgo (1558), Tlatelolco (1561; y después nuevamente en 1570-1577) y en México-Tenochtitlan (1565-1569). No obstante, para 1547 y 1553, el fraile había recolectado los que se convertirían en los Libros Sexto y Décimo Segundo del Códice florentino en lengua mexicana.

indudablemente por el proyecto evangelizador al que se suscribió, fue posible gracias a la reducción de sonidos a grafías latinas sobre la información proporcionada oralmente por los sabios, ancianos versados en diferentes materias de la cultura nahua, a los trilingües (que dominaban el náhuatl, el latín y el español), alumnos educados por fray Sahagún y otros misioneros en el Colegio Imperial de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco³. El objetivo era “conocer para convertir”, método ideado con antelación por fray Andrés de Olmos (1485 – 1571) con el propósito de identificar primero y abatir inmediatamente después los aspectos contrarios a la fe católica que intentaban inculcar entre los naturales.

El resultado más acabado de la referida estrategia que constituye, asimismo, la fuente más importante del México antiguo y colonial, fue el Códice florentino. Historia general de las cosas de Nueva España⁴ (1577). Se trata de un manuscrito en náhuatl clásico⁵ —lengua adoptada desde la década de los años veinte del siglo XVI para catequizar— con una versión castellana parafrástica paralela y numerosas láminas y viñetas decorativas incorporadas a lo largo de la obra. Está compuesto por doce libros que abarcan conocimientos diversos sobre la antigua cultura: dioses, rituales, mitología, astrología, retórica y filosofía moral, fauna y flora, vida

³ Primera institución de enseñanza superior en la Nueva España cuyo objetivo era educar material y espiritualmente los niños y jóvenes indígenas.

⁴ El *Códice Florentino* consiste en el manuscrito en náhuatl clásico escrito por los trilingües en diálogo con los grandes conocedores (sabios ancianos) de la cultura nahua. La *Historia general...*, de Sahagún, fue primeramente *Historia universal* así denominada por su autor. Esta consistió en la versión en lengua española del *Códice florentino* compilado. “Versión”, y no traducción, pues el texto en español tenía como público lector la Iglesia Católica. El texto en sí sería una traducción a nivel cultural, un texto configurado según categorías ajenas, y también una traducción parafrástica, es decir, enfocada en los contenidos y su relación con los vocablos en lengua mexicana.

⁵ “Náhuatl” fue el nombre que se le otorgó a lengua de los indígenas por los misioneros. El significado propuesto fue el de “lengua clara, comprensible” (Launey, 1992, p. 7). El náhuatl clásico, a su vez, se refiere al traslado de la lengua mexicana a las lenguas latinas, es la lengua de los manuscritos (Garibay, 2013, p. 315).

cotidiana de gobernantes (en náhuatl, *tlahtoanimeh*), entre otros aspectos que se despliegan, en ocasiones, a manera de listados, como sucede en el Libro Octavo.

El *Códice* reproduce, por lo general, las categorías y la organización de los diferentes rubros en que se disponían las enciclopedias antiguas y contemporáneas a la época. En efecto, el número de libros que contiene el manuscrito es igual al que dominaba entre las obras de la época. En el sistema numérico romano, “doce” era el número mediante el cual “la esfera celestial era medida, de los signos zodiacos, de las horas del día, y el número de meses en un año. El cristianismo le atribuyó un significado al número como un múltiple de tres y cuatro”⁶ (Ríos Castaño, 2014, p. 87, traducción nuestra).

Otra obra colosal de indiscutible importancia, posiblemente resultado de esta misma colaboración entre los sabios naturales de la zona del altiplano y el fraile leonés, es la que se conoce como *Cantares mexicanos*⁷ y que será el objeto principal de la reflexión propuesta en este artículo. Los *Cantares*, como se designará de aquí en adelante, es un manuscrito compuesto de 92 cantos⁸, la mayoría en náhuatl clásico, posiblemente compilado en Colegio de Tlatelolco por los ya mencionados colaboradores directos de Sahagún. La pervivencia de estas composiciones musicales entonadas por los naturales después de la conquista representó una de las mayores preocupaciones del franciscano, puesto que atentaban contra la catequización eficaz y “sincera” propuesta. En el transcurso de su sostenido trabajo como misionero en el territorio mexicano, ma-

⁶ Texto en inglés: “...celestial sphere was measured, of the Zodiac signs, the hours of the day, and the number of months in a year. Christianity attributed a spiritual meaning to the number as a multiple of three and four”.

⁷ Conservado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México (BNM) bajo la signatura MS 1628 bis. Se trata de las primeras 85 fojas de un volumen de 13 opúsculos conocido por el mismo título, *Cantares mexicanos*.

⁸ Este conteo deviene de la edición de Miguel León-Portilla (2011). En la de John Bierhorst (1985) se contabilizan 91 cantos, probablemente por considerar que el último canto del manuscrito [f. 83r a f. 85r] es la repetición del canto de los folios 54r a 55v.

nifestó su preocupación por la persistencia de los nativos en sus costumbres y creencias, como se advierte en algunos pasajes de su obra, especialmente en el apéndice del Libro Segundo del *Código florentino*. Llegó a establecer, incluso, una analogía entre esta práctica ritual considerada pagana y las procesiones de la España medieval (Broda, 2015, p. 175).

En la obra titulada *Psalmodia christiana y Sermonario de los sanctos del año, en lengua mexicana* (1583) —impresa solamente siete años antes de su muerte—, declara el fracaso de la empresa evangelizadora y la persistencia de los nativos en sus rituales (las negritas son nuestras):

...en otras partes, y en las mas **porfian de boluer a cantar fus cantares antiguos** en fus casas o en fus tecpas: (lo qual pone harta *f*ofpecha en la *f*inceridad 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 entēder**, *f*ino ellos folos: y otros cãtares vsan para perfuadir al pueblo à lo que ellos quieren, è de guerra, è de otros negocios que no fon buenos, y tienen cãtares compueftos para *ef*to, y no los quieren dexar. Para que *fe* pueda fácilmente remediar *ef*te daño, en *ef*te año de 1583 *fe* han *impref*fo *ef*tos cãtares, que *ef*tan en *ef*te volumen, que *fe* llama *P*falmodia Chriftiana en lengua Mexicana, para que del todo *ceff*fen los cantares antiguos (Sahagún, 1583, f. 2v-3f).

Con el término "idolatría", Sahagún se refirió a las creencias de los individuos originarios que no logró comprender a cabalidad, como él mismo lo admite, por su lenguaje oscuro e ininteligible. Estos cantos planteaban un reto lingüístico y conceptual al fraile quien, por otra parte, consideraba que constituían un medio idóneo para la conversión al sustituir su contenido original por el de la religión católica.

Los *Cantares*, en este contexto, consecuentemente representan un testimonio más de la introducción forzada del catolicismo en la Nueva España en el ámbito del proyecto “conocer para convertir” de Sahagún: un método de conocimiento sobre el Otro impulsado por el deseo de subyugarlo que, motivado por el proyecto de dominación instituido por la Iglesia y la Corona, se estructuró en las categorías de conocimiento de la tradición católico-occidental que imperaban en Europa. “Dios”, “religión”, “idolatría”, “pecado”, “demonio” fueron algunas denominaciones insertas en la traducción al náhuatl con las que éste y otros misioneros tradujeron a la fe religiosa que intentaban inculcar.

Ahora bien, el concepto de traducción cultural identificado en la composición ya con la escritura alfabética de los *Cantares* y que adoptaremos en este trabajo “trata de la relación entre las condiciones de producción de conocimiento en una cultura dada y cómo un saber procedente de un contexto cultural se relocaliza y se reinterpreta según las condiciones en las que tiene lugar todo conocimiento” (Carbonell i Cortés, 1997, p. 48). Así pues, el concepto se abordará en dos sentidos. El primero, de la traducción como práctica ideológica por la cual Sahagún comprendió, interpretó y juzgó los cantos como “idolatría”. El segundo, de la traducción intralingual, que se refiere a la manera con la cual dichas composiciones musicales de diversos géneros y propias del pensamiento nativo fueron aprovechadas para incorporar y, por consiguiente, inculcar las concepciones de la religión católica inexistentes en la cultura nahua. Lo anterior dio origen a la reescritura de los cantos del manuscrito *Cantares*, cuyo texto conserva la cultura predominante en la propia lengua originaria y las interpolaciones propias de su interacción con el Occidente, por lo que refleja la compleja labor epistémica y traductológica que implicó la adopción de conceptos cristianos en español, pero también la creación de neologismos para introducir nociones cristianas en la cultura nahua.

Sahagún: traductor cultural

La formación intelectual y teológica de Sahagún en la Universidad de Salamanca y en la Orden de San Francisco determinó su interpretación y actuación como traductor cultural y evangelizador en la Nueva España. Las informaciones acerca de su instrucción son escasas, pero a grandes rasgos se podría ubicarla en el modelo educativo español del siglo XVI. En general, la formación de Sahagún estuvo moldeada por un conocimiento anterior circunscrito a la tradición medieval adoptado en la institución de Salamanca que orientó, en buena medida, su manera de nombrar y penetrar en lo particular del Nuevo Mundo. Su instrucción religiosa en la Orden de los frailes menores también fue determinante en sus acciones como misionero y en la concepción que tuvo sobre los indígenas, diferente de las concebidas por otras órdenes mendicantes que dudaban, incluso, de su capacidad intelectual⁹. La enseñanza suministrada por los franciscanos a los naturales consistió en la doctrina bíblica, el entrenamiento a la predicación y confesión, el conocimiento histórico de métodos proselitistas utilizados hasta la época —sobre todo de musulmanes— para la conversión de “idólatras”: educación de niños, divulgación de la fe cristiana y remoción de todo lo contrario al catolicismo (Ríos Castaño, 2014, p. 47). Sahagún fue uno de los misioneros más preparados para emprender el trabajo de catequización y educación de los naturales, ordenado por la Corona y por el Papa al ser enviados al Nuevo Mundo por solicitud de Hernán Cortés (Ricard, 2017, p. 73-74). También lo fueron Pedro de Gante, Andrés de Olmos y Juan de Gaona, entre otros, que se caracterizaron por su sólida formación académica y las obras lingüísticas, antropológicas y catequéticas que legaron.

⁹ Miguel León-Portilla sostuvo que entre las preocupaciones de ciertos misioneros estaban la que “concernía a la capacidad intelectual de los indios, si la tenían realmente como seres racionales y, por consiguiente, si eran o no aptos para recibir la fe y los sacramentos del cristianismo” (2010, p. 281).

Bernardino de Sahagún arribó a Nueva España en el año de 1529, convocado por Antonio de Ciudad Rodrigo (¿? – 1553), fraile franciscano que había permanecido los cinco años anteriores en el Nuevo Mundo y había regresado a España para reclutar a jóvenes franciscanos que intervendrían en los proyectos misioneros de evangelización. En la barcada del viaje, Sahagún tuvo la oportunidad de entrar en contacto con los nahuas llevados a España por Cortés para ser presentados ante el rey en 1528. Con ellos, debió haber establecido contactos preliminares con la lengua y cultura denominada “náhuatl”, como sugiere Joaquín García Icazbalceta (1866).

Desde los primeros años de su estancia en el territorio amerindio, Sahagún se percató de la escasa eficacia que se había logrado en la conversión de los nativos, que se reducía a la destrucción material de esculturas que representaban a sus deidades y de códices —manuscritos figurativos— y a la imposición del bautismo, en numerosas ocasiones, por aspersion. No obstante, los indígenas continuaban con las prácticas propias de su cultura en privado:

Pero quedaron solapados en que no detestaron ni renunciaron todos sus dioses con toda su cultura, y así fueron bautizados no como perfectos creyentes como ellos mostraban, sino como fieras que recibían aquella fee sin dejar la falsa que tenían de muchos dioses (Sahagún, 1583, p. 142).

El fragmento anterior revela que el acercamiento de fray Sahagún con la cultura indígena se sustentaba en ideologías preconcebidas de su formación europea y judeocristiana que moldeaban su visión de mundo. Los términos utilizados para caracterizar al Otro reflejan una interpretación cuyos límites se regían por la Iglesia en un amplio proyecto de conformación de individuos tanto en España como en los territorios que pretendían sojuzgar.

Se trata, en primer lugar, de la actuación de Sahagún sobre un principio de universalidad que indujo la traducción del Otro mediante categorías que se creían comunes a todos los seres humanos.

Dicho principio se refiere a la creencia religiosa en un Dios e historia de la humanidad únicos: “La doctrina cristiana afirmaba que la humanidad estaba vinculada a la naturaleza una vez que los individuos pertenecían a la especie humana y, a lo largo de la historia, por Dios haber creado a todos iguales y dotado a todos de un alma inmortal que podría guiarlos para la vida eterna”¹⁰ (Ríos Castaño, 2014, p. 62, traducción nuestra). La perspectiva de Sahagún hacia los “pueblos descubiertos”, en este sentido, no podría ser otra que la salvación de aquellos individuos que no conocían al verdadero dios y vivían en pecado:

Es, cierto, cosa de grande admiración que haya nuestro señor Dios tantos siglos ocultado una selva de tantas gesses idólatras, cuyos frutos ubérrimos sólo el demonio los ha cogido, y en el fuego infernal los tiene atesorados; ni puedo creer que la Iglesia de Dios no sea próspera donde la sinagoga de Satanás tanta prosperidad ha tenido, conforme aquello de San Pablo: abundará la gracia adonde abundó el delito (Sahagún, 2016, p. 17).

Salvación y curación constituyeron los objetivos de la misión catequética las cuales se fundamentaban, asimismo, en los preceptos de igualdad propios del catolicismo, y que eran ajenas a las creencias mesoamericanas. La traducción y organización de los componentes propios del mundo indígena, por lo tanto, se establecieron por medio de una relación analógica y también de equivalencias entre vocablos castellanos que aludían a dicho universo¹¹.

Los cantos, según esa lógica, solamente podrían enderezarse a deidades falsas porque los indígenas no conocían al llamado ver-

¹⁰ Texto en inglés: “*Christian doctrine affirmed that humankind was linked through nature because individuals belonged to the human species, and within history, because God had created all equal and endowed all with an immortal soul that could guide them to eternal life*”.

¹¹ Sobre el tema puede consultarse a Máynez (2002).

dadero y único Dios. Esa supuesta universalidad entre los seres humanos, establecida por un sesgo bastante definido de apropiación del Otro, desplazó hermenéuticamente la cultura en la fase de reconocimiento. Hubo un proceso de traducción cultural en el que la experiencia ajena interiorizada fue reescrita en la cultura que la sujetaba a través de modalidades de conocimiento que se adecuaban a la intención de la “aculturación espiritual”. El resultado fue una cultura indígena que, desde su propia organización, se redujo y, en ocasiones, se tergiversó. En contraparte, su resultado final fue la transculturación de contenidos mediante un evidente esfuerzo lingüístico-conceptual.

Sahagún, se puede decir, fue un traductor cultural que, en el contexto de la conquista espiritual, representó el conocimiento indígena mediante categorías predominantemente católicas en español y, en náhuatl, por medio de neologismos creados para inculcar en la mente de los catequizantes la religión que él consideraba verdadera: *icelteotl*, “Dios único”; *yectenehua*, “bendecir”; *cemihca* “para siempre”; *cuatequi* “bautizar”; *tlamazoualtiztli*, “crucificado”; *tlaneltoquiliztli*, “fe”; *tlatlacolpeuhcayotl*, “pecado original”; *nechipaualoyan*, “purgatorio” son algunos de ellos (Johansson, 2019, p. 436-437).

La interpretación condenatoria de ciertos componentes culturales del mundo indígena por Sahagún, paradójicamente, motivó su rescate; el fraile aun cuando estuviese alejado de la cosmovisión náhuatl, debido a su origen y formación, preservó parte considerable de la cultura colonizada mediante un riguroso método de acopio que, de otro modo, no hubiera sobrevivido. Los cantos que dispuso compilar por escrito son una muestra de su propósito por identificar puntualmente lo que consideraba ser adoración a los “demonios” mesoamericanos. Al transcribirlos con grafías latinas, pretendió escudriñar el lenguaje idolátrico, según él, y extirparlo mediante la inclusión de elementos medulares de la religión católica. Los *Cantares*, manuscrito resultante de su proyecto colonizador, representa un testimonio importante

de transculturación de su enciclopedia doctrinal constituida por sermones, doctrinas, epístolas y salmos.

Conocer para convertir: compilación de los *Cantares*

Al inicio de su proyecto de evangelización, Sahagún intentó eliminar ciertos aspectos de la lengua y de la cultura nativas que remetieran a la antigua religión a partir de la estrategia "conocer para convertir". Es decir: conocerlas con el fin de eliminar las idolatrías e implementar los nuevos valores católicos. El conocimiento de su universo y la catequización ocurrirían en la propia lengua náhuatl, un conocimiento que, al ser adquirido por los misioneros, facilitaría la conversión de los nativos al catolicismo. En este proyecto, como ya se ha dicho, se entendía que mediante el acceso al mundo indígena se podría identificar lo prohibido en los cantos tradicionales que los frailes consideraban paganos con el fin de sustraerlo:

Lo "malo" y los "fuera de tino", en la perspectiva cristiana, fue destruido después de haber sido debidamente "refutado", mientras que lo "bueno", en esta misma perspectiva, se conservaba y transcribía de nuevo en manuscritos especialmente elaborados para alojarlo. Entre los textos "buenos" conservados, algunos fueron despojados de sus alusiones paganas, y a veces interpolados para que el cauce del torrente expresivo indígena, sutilmente desviado, pasara por el molino evangelizador, o que dichos textos se cantaran, bailaran o recitaran sin perjuicio para la religión recién establecida (Johansson, 2005, p. 517-518).

Para los frailes, lo que era "bueno" en la cultura náhuatl consistía en todo lo que no era "malo" en la visión misionera. Lo que era "malo" se refería a los hábitos opuestos al catolicismo, como por ejemplo la ya mencionada adoración a las falsas deidades, los sacrificios humanos para que el Sol continuara existiendo y para

preservar la vida humana, la sodomía, y las innumerables guerras que los nativos sostenían entre sí (Bernal, 2015, p. 295).

Dicha clasificación entre “bueno” (en náhuatl, *cualli*) y “malo” (en náhuatl, *acualli*) —llevada a cabo sobre todo por Sahagún— era una estrategia parcial en contra de la catequización que ejercieron los frailes en los primeros años de periodo colonial (1521 – 1529), quienes destruyeron en buena medida los testimonios palpables de la idolatría. Con todo, para el franciscano la quema indiscriminada de códices, la destrucción de monumentos, y la prohibición completa de costumbres no allanaba el camino hacia la conversión, puesto que conocer la cultura ajena era fundamental en la ratificación del exterminio de las viejas prácticas y objetos demonizados.

Como reacción a las preliminares propuestas de educación de los nativos en esa coyuntura de catequización, el 6 de enero de 1536 se inaugura el Colegio de Tlatelolco, centro de enseñanza aprobado y financiado por la Corona. El grupo de profesores estuvo conformado por Bernardino de Sahagún, Alonso de Molina, Juan de Gaona, Juan Foucher, Arnaldo de Basaccio, Francisco de Bustamante, Andrés de Olmos y García de Cisneros (Ricard, 2017, p. 299). La educación sería la herramienta que se requería para la conversión de niños y jóvenes indígenas pertenecientes a la élite. La imposición de la nueva cultura y creencias sobre un imaginario menos imbuido de las tradiciones “paganas” permitiría, además, influir y abonar en la evangelización de adultos y ancianos.

Sahagún y sus compañeros aplicaron el mismo modelo utilizado en Occidente, pero al conjunto de asignaturas del *trivium* y del *quadrivium* agregaron la enseñanza de la moral y doctrina católica¹² y, además, ciertos conocimientos indígenas ancestrales. A todo ello

¹² En principio, el Colegio objetivaba un clero indígena (Mathes, 1982, p. 38). Sin embargo, fueron muchos los religiosos que se opusieron al alegar que los nativos no eran dignos o suficientemente idóneos por más entendidos que pudieran ser de las “cosas católicas” (Gómez Canedo, 1988, p. 189-191). La prohibición ocurrió en 1555, con un decreto del Concilio Mexicano. Para más detalles sobre la historia del Colegio, véase la revisión y análisis de diversas fuentes que realizó el historiador Carlos Tapia (2021) Segura en su artículo “El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Representación histórica de un proyecto fallido”.

se sumó la elaboración de importantes investigaciones ordenadas por las autoridades en las que los alumnos más distinguidos participaron al lado de sus mentores en un intenso proceso colaborativo: mapas, gramáticas, vocabularios, herbolarios y buena parte de las magnas enciclopedias antropológico-lingüística y doctrinal de fray Bernardino de Sahagún se realizaron en ese recinto.

De los objetivos específicos que alentaban la labor de esa institución:

...primero, formar elementos seculares poseedores de una fe cristiana firme y arraigada; segundo, preparar agentes de catequismo para instruir a los que no tuviesen acceso al Colegio, propósito que con el tiempo acabaría por ser el de formar sacerdotes indígenas; tercero, proveer de ayudantes e intérpretes a los religiosos no peritos en lenguas vernáculas. Entre estos tres objetivos, el último era evidentemente de carácter transitorio, pero más tarde, [...] tuvo otra realización distinta muy interesante en forma de actividades literarias (Kobayashi, 1974, p. 298).

El suministro de párvulos y ayudantes estuvo orientado, en primer lugar, a los hijos de nobles que frecuentaban el *calmécac*, uno de los centros educativos del periodo prehispánico¹³ en el que se enseñaban sus saberes tradicionales. Posteriormente, se extendió a otros jóvenes que no habían sido educados en dichos lugares. Las razones eran estratégicas, pues tras la formación en Tlatelolco los estudiantes serían enviados de regreso a sus tierras natales con el fin de propagar la cultura occidental entre sus familias. Dicha

¹³ Un otro se llamaba *telpochcalli* o casa de jóvenes, destinado a los hijos de los macehuales, devotos del dios Tezcatlipoca. A los *calmécac*, por lo general, acudían los hijos de la nobleza, devotos del dios Quetzalcóatl, pero había casos en que los hijos de los plebeyos o población común asistían al *calmécac* (*Códice florentino*, Libro Tercero, capítulo 4 del apéndice). Un caso posible es el de Antonio Valeriano, probable ayudante de Sahagún en la compilación de los *Cantares*, según se mencionará en los próximos párrafos.

medida contribuía con el trabajo de los frailes en una desmedida población de indígenas:

A los principios ayudáronnos grandemente los muchachos, así los que criábamos en las escuelas como los que se enseñaban en el patio, porque como al tono de lo antiguo criábamos los hijos de los principales dentro de nuestras escuelas; allí los enseñábamos a leer y a escribir y a cantar; y a los hijos de los plebeyos enseñábamoslos en el patio la doctrina cristiana [...]. Estos muchachos sirvieron mucho en este oficio, los de dentro de casa ayudaron mucho más, para destripar los ritos idolátricos que de noche se hacían, y las borracheras y areitos que secretamente de noche hacían a honra de los ídolos, porque de día estos espíaban en dónde se había de hacer algo de esto de noche [...] (Sahagún, 2016, p. 565).

Algunos jóvenes se destacaron en el Colegio debido al experto manejo de las tres lenguas y a sus grandes contribuciones literarias que conocemos a la fecha, como fue el caso de Antonio Valeriano, a quien se ha atribuido el *Nican Mopohua* (1649), y quien se distinguió por su pericia en el latín. Así, los trilingües

no sólo compusieron gramática y vocabularios de las lenguas indígenas, sino que escribieron doctrinas cristianas, sermonarios, confesionarios, dramas edificantes y libros de piedad. También tradujeron al náhuatl varias obras espirituales de Europa. Dado su objetivo, todas estas obras tenían que redactarse en náhuatl (Kobayashi, 1974, p. 365).

Lo mismo pudo haber ocurrido con el manuscrito de *Cantares*¹⁴, el cual posiblemente se confeccionó por las manos de los trilingües y bajo la dirección de Sahagún:

...porque si sermones y postillas y doctrinas se han hecho en la lengua indiana, que pueden parecer y sean limpios de toda herejía, son precisamente los que con ellos se han compuesto, y ellos por ser entendidos en la lengua latina nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar, y las incongruidades que hablamos en los sermones, o las que decimos en las doctrinas; ellos nos las enmiendan, y cualquiera cosa que se haya de convertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto sin escribir congruamente en la lengua latina, ni en romance, ni en su lengua; para lo que toca a la ortografía y buena letra, no hay quien lo escriba si no es los que aquí se crían (Sahagún, 2016, p. 567).

¹⁴ Tres traductores de los *Cantares* defienden la probabilidad de que los colaboradores de Sahagún, bajo su supervisión, transcribieron los cantos al alfabeto latino. El primero, Ángel María Garibay Kintana: "El manuscrito debe provenir de una biblioteca franciscana en su origen primario. Es ciertamente de la documentación que se elaboró para Sahagún y bajo su mirada y pensamiento. Lo prueba el hallarse con el Calendario, que sustancialmente coincide con el que este mismo Padre aprovecha en su Libro II, como relación previa y breve de las fiestas" (Garibay, 1965, p. 153). El segundo, John Bierhorst: "...the collector was an acculturated Indian, probably in the service of Sahagún, over the years he may have recopied at least some of the texts, adding explanatory headings and occasional glosses; some of the work seems to have been done in Azcapotzalco, the rest in Mexico City; possibly the collector was the well-known Indian writer and political leader Antonio Valeriano; or, just as likely, several collectors were involved, including Valeriano" (Bierhorst, 1985, p. 9). El tercero, Miguel León-Portilla: "Parece, por tanto, muy verosímil que los *Cantares mexicanos* fueron compilados en buena parte por uno o varios estudiantes indígenas de fray Bernardino. La identidad del mismo puede rastrearse un poco. Al tiempo en que Sahagún investigaba en Tepepulco estuvieron con él Antonio Valeriano y otros tres discípulos suyos de Tlatelolco. El mismo Valeriano aparece mencionado en otra nota de los *Cantares mexicanos* antepuesta al que se intitula *tequihquixtilizcuicatl*, 'canto de redención de la gente', en la fiesta de San Felipe [f. 41r]" (León-Portilla, 2011, p. 183).

Dichos estudiantes fueron colaboradores idóneos en los trabajos de traducción cultural: explicaron a los frailes la cultura y lengua nahuas, y ayudaron a adaptar las categorías de su cosmovisión a la doctrina que sus maestros les intentaron inculcar. Prueba de ello es el texto de *Cantares*, el cual presenta intervenciones patentes como son las constantes interpolaciones e interferencias de hispanismos como “Dios” y “Santa María”, y de nociones procedentes de la fe y sacramentos cristianos: “único Dios”, “estimado padre de todos” y “confesar”, los cuales se forjaron a partir de neologismos en náhuatl clásico. Presentamos a continuación algunos ejemplos del conjunto de 24 cantos de los *Cantares*, de los folios 16v a 26v, confeccionados en el periodo prehispánico y reescritos en náhuatl clásico con base en el proyecto evangelizador:

Tabla 1: Intervenciones católicas en los *Cantares*

Intervención	Fragmento en náhuatl (Paleografía nuestra)	Traducción al español nuestra
Dios	<i>Xochincuahuitl timochiuh timaxelihui tihuitolihui o ya timoquetzaco in yehuan Dios i[n] ixpan timomati tehuan nipapan¹⁵ xochitla ohuaya ohuaya (f. 16v).</i>	Te representas como un árbol florido, esparces tus ramas, te tuercas. Vienes a levantarte delante de Dios . Te sientes bien junto a ellos, diversas flores y frutos, <i>ohuaya ohuaya</i> ...
Santa María	<i>Tel a onca mocococauh aya tel a onca motlama'cehual¹⁶ i ixpan in tichoca yehua in Santa Maria oncan mitzixima icelteotl in yehuan Dios a ohuaya ohuaya (f. 18r).</i>	Pero allá está tu riqueza, <i>aya</i> , pero allá está tu mérito. Delante de ella, de Santa María , tú lloras. Allá reconoces al único Dios, <i>ohuaya ohuaya</i> ...

¹⁵ Léase “*nepapan*”.

¹⁶ También puede leerse “*motlamahcehual*”.

<p>“<i>Icelteotl</i>”, Dios único</p>	<p><i>Tel a onca mocococauh aya tel a onca motlama'cehual i ixpan in tichoca yehua in Santa Maria oncan mitzixima icelteotl in yehuan Dios a ohuaya ohuaya</i> (f. 18r).</p>	<p>Pero allá está tu riqueza, <i>aya</i>, pero allá está tu mérito. Delante de ella, de Santa María, tú lloras. Allá reconoces al único Dios, <i>ohuaya ohuaya</i>...</p>
<p>“<i>Tetatzin</i>”, estimado padre de todos</p>	<p><i>A in ilhuicatlitic oncan tonoc o in Dios in tetatzin nepapan xochitl tocontimaloa aya [i]n cahuiya ha yya yyaha ohuaya etc</i> (f. 18r).</p>	<p>En el interior del cielo te extiendes, Dios, estimado padre de todos. Tú exaltas diversas flores, <i>aya</i>, exhalan el perfume, <i>yaha yya yyaha ohuaya</i>...</p>
<p>“<i>Yolmelahua</i>”, confesar</p>	<p><i>Teyolmelauh in tizaxochitl a in ihuixochitl in teyollon quimat[i] ay[a] yeehuaya a in cuauhxochitl a ica ye hui yehua chichimeca o in tepilhuan a etc</i> (f. 20v)</p>	<p>La <i>tizaxóchitl</i> confiesa el corazón de la gente. La <i>ihuixóchitl</i> conoce el corazón de la gente, <i>a yehuaya</i>. Con la <i>quauhxóchitl</i> ellos se van, los nobles <i>chichimecas</i>...</p>

Fuente: Elaborada por las autoras.

Las intervenciones católicas en los cantos prehispánicos, ya sean en español o en el náhuatl clásico, reflejan la compleja labor epistémica y traductológica de los misioneros lingüistas. “Dios” fue, quizás, el concepto de la cristiandad que más esfuerzos exigió del grupo de traducción. Inicialmente se tradujo por “*teotl*”, como se observa en el tercer ejemplo de la tabla, “*icelteotl*”, precedido del adverbio “*icel*” que significa “solo”, “solo uno”. Sin embargo, poco tiempo después se optó por su eliminación para evitar la asociación con las divinidades nahuas. Sahagún lo advierte: “porque a cualquiera criatura que vían ser iminente en bien o en mal, la llamaban *teutl*; quiere decir ‘dios’” (Sahagún, 2016, p. 603). Se adoptó, por ende, el término en español, “Dios”, la forma más común en el manuscrito, o su forma integrada al vocativo en náhuatl:

“*Diosé*”. La madre de Dios, “Santa María”, a su vez, obedeció a los mismos criterios de conservación del vocablo en español, evitando establecer cualquier equivalencia con las madres de los dioses del panteón nahua, no obstante está frecuentemente asociada con el vocablo “*ichpochtli*”, del náhuatl “doncella”, “mujer moza”, “moza virgen”.

Los neologismos en náhuatl que evocan nociones cristianas son dos en los ejemplos seleccionados. El primero, “*tetatzin*” o “venerado padre de todos”, está formado por el prefijo indefinido para personas, “*te-*”, el sustantivo “*tatli*”, padre, y el sufijo reverencial “*-tzin*”, aglutinación empleada para referirse a la noción del Dios cristiano como creador y padre de toda la gente, evocando al universalismo cristiano. El segundo, “*yolmelahua*”, significa literalmente “enderezar el corazón”, utilizado para remitirse a la idea de confesión en la religión católica que envolvía la declaración de errores o secretos y la consecuente corrección por parte del sacerdote.

Esos son solamente algunos de los ejemplos que se hallan no solo en dicho *corpus* sino también en las diversas composiciones musicales que conforman los *Cantares*, los cuales revelan la traducción cultural llevada a cabo por fray Bernardino de Sahagún y sus estudiantes que, motivada por la catequización, requirió un espinoso ejercicio epistemológico. La estrategia de establecer equivalencias entre los conceptos de los panteones nahua y católico no aseguraría la conversión fácilmente, pues la palabra configura, de hecho, una visión de mundo, y la lengua-cultura nahua no expresaba ni la realidad de un único Dios ni los conceptos derivados de la religión católica.

Conclusiones

Sahagún fue un misionero que cumplió a cabalidad con los propósitos de evangelización, pero también de preservación de la cultura náhuatl hasta donde le fue posible debido a su procedencia religiosa y a sus propios límites de comprensión. La creación

del mundo por “*Ipalnemohuani*”, literalmente “Dador de la vida”, quien se concebía como un dios dual, conformado por una parte femenina y otra masculina no era equiparable con la naturaleza única e indivisible del Dios cristiano. El politeísmo constituyó, por lo tanto, uno de los objetivos de destrucción de Sahagún, pues el cristianismo, además de creer en la existencia de un solo Dios, abominaba la presencia de otros. En esto consistió la “idolatría” en sí misma, y la traducción demuestra el propio paradigma de conocimiento puesto que a través de ella interpretaron el mundo ajeno a la vez que trataron de introducirle la cosmovisión católica.

La calificación de los cantos tradicionales nahuas como idolatría resulta de un proceso de traducción de la lengua-cultura nahua en que se proyectaron e impusieron categorías procedentes del catolicismo y su universo occidental. Ese proceso, para nada desinteresado o neutral, obedeció a una visión del mundo asociada al propósito general de dominación. Con fines de catequización, la cosmovisión y la cultura nahuas fueron, de manera paradójica, natural y forzadamente interpretadas conforme a los parámetros occidentales y la doctrina católica. Se forjaron, a partir de la episteme de la similitud renacentista postulada por Michel Foucault (1966), concepciones que no existían y/o no se organizaban de la misma manera en la lengua y la cultura nahua.

Los *Cantares* reflejan textualmente ese emprendimiento de traducción cultural, es decir, del esfuerzo epistemológico para imponer dichas categorías de pensamiento, al conjugar dos tradiciones culturales distintas mediante el español y el náhuatl clásico. En el conjunto de cantos analizado, se observa el aprovechamiento de cantos prehispánicos en los cuales se introdujeron los conceptos en español que inaugurarían los valores de la nueva religión, pero también neologismos en náhuatl cuya reconfiguración originaría nociones cristianas a partir de sus propias concepciones. El procedimiento parece haber sido la base de la traducción cultural, siendo empleado en mayor o menor medida en los otros manuscritos coloniales supervisados por Sahagún. Así pues, demuestran la profundidad de la penetración en la cosmovisión nahua tanto en sus

aspectos positivos como negativos, algo que no debería perderse de vista en la traducción del náhuatl clásico a cualquier otra lengua.

Agradecimientos

Este artículo se concretó con el apoyo financiero del Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), a quienes agradecemos.

Referencias

Bernal, Rafael. *Mestizaje y criollismo en la literatura de la Nueva España del siglo XVI*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015.

Bierhorst, John. *Cantares mexicanos. Songs of the aztecs*. Stanford: Stanford University Press, 1985.

Broda, Johanna. “Cosmovisión como proceso histórico. El estudio comparativo del calendario anual de fiestas indígenas en Mesoamérica y los Andes”. In: Gámez Espinosa, Alejandra & López Austin, Alfredo. *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. Ciudad de México: FCE, Colmex, FHA, BUAP, 2015. p. 161-212.

Cantares mexicanos [manuscrito]. In: MS 1628 bis. México: Biblioteca Nacional de México, 85 f. 25/04/2020. Disponible en: https://catalogo.iib.unam.mx/exlibris/aleph/a23_1/apache_media/CNVT4T1JK3621B7RUDF8BISVU2EIXJ.pdf. Accedido el 25 abr. 2020.

Carbonell i Cortés, Ovidi. *Traducir al Otro. Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

Códice florentino. Textos nahuas de Sahagún. Edición facsímil publicada en línea por la Biblioteca Laurenciana, Florencia, y reproducida por la Biblioteca Digital Mundial, 1577. 13/05/2022. Disponible en: <https://www.wdl.org/es/item/10096/view/1/392/>. Accedido el 13. may. 2022.

Foucault, Michel (1966). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Traducción de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

García Icazbalceta, Joaquín (1866). *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América*. Publicado por V. Agüeros, 1898. Disponible en: <https://archive.org/details/apuntesparaunca00icazgoog/page/n15/mode/2up>. Accedido el 20 abr. 2020.

Garibay Kintana, Ángel María (1953-54). *Historia de la Literatura Náhuatl*. 3. ed. Ciudad de México: Editora Porrúa, 2007.

Garibay Kintana, Ángel María (1940). *Llave del Náhuatl*. Ciudad de México: Porrúa, 10. ed., 2013.

Gómez Canedo, Lino. *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. 2. ed. Ciudad de México: Porrúa, 1988.

Johansson K., Patrick. "El sentido y los sentidos en la oralidad náhuatl prehispánica". *Revista Acta Poética*, 26(1), otoño, p. 517-545, 2005. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018530822005000100023. Accedido el 23 abr. 2020.

Johansson K., Patrick. "Sed santos, santos, porque yo, vuestro Dios, soy santo Levít. 19. Estudio introductorio, transcripción paleográfica y traducción al español". In: *Cantares mexicanos III*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México y Fideicomiso Teixidor, 2019. p. 417-468.

Kirchhoff, Paul. "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales". *Revista Acta Americana*, p. 92-107, 1943. Impreso.

Kobayashi, José María. *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1974.

Launey, Michel. *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. Traducción de Cristina Kraft. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992.

León-Portilla, Miguel (Org.). *Cantares mexicanos*. Paleografía, traducción y notas Miguel León-Portilla. Ciudad de México: UNAM, Coordinación de Humanidades: Instituto de Investigaciones Bibliográficas: Instituto de Investigaciones Filológicas: Instituto de Investigaciones Históricas: Fideicomiso Teixidor, 2011.

León-Portilla, Miguel. “El indio vivo visto por los frailes en el siglo XVI”. *Revista Estudios de Cultura Náhuatl*, 41, p. 281-195, 2010. Disponible en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn41/851.pdf>. Accedido el 22 abr. 2020.

López Austin, Alfredo & López Luján, Leonardo (1996). *El pasado indígena*. 3. ed., 1. reimpresión. Ciudad de México: FCE, Colmex, FHA, 2018.

Mathes, Miguel. “El Colegio Imperial de Santa Cruz, centro de investigación etnográfica y lingüística”. In: *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca académica de las Américas*. Ciudad de México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982. p. 29-38.

Máynez, Pilar. *El calepino de Sahagún. Un acercamiento*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, 2002.

Ricard, Robert (1933). *La conquista espiritual de México*. Traducción de Ángel María Garibay K. 2. ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

Ríos Castaño, Victoria. *Translation as a conquest: Sahagún and Universal history of the things of New Spain*. Edición Kindle. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2014.

Sahagún, Bernardino (Fray). “Arte aduinatoria”. In: *Cantares mexicanos*. Vol. III. Paleografía de Ascensión Hernández de León-Portilla. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México e Fideicomiso Felipe Teixidor e Montserrat Alfau de Teixidor, 2019. p. 99-199.

Sahagún, Bernardino (Fray) (1577). “Libro Tercero”. In: *Códice florentino*. Traducción de Sara Lelis. Naucalpan, Estado de México: Seminario Permanente de Historiografía Lingüística, 2022.

Sahagún, Bernardino (Fray) (1577). *Historia General de las cosas de Nueva España*. Edición por Ángel María Garibay Kintana. Ciudad de México: Porrúa, 2016.

Sahagún, Bernardino (Fray). *Psalmodia christiana y Sermonario de los santos del año en lengua mexicana*. Ciudad de México: Casa de Pedro Ocharte, 1583. Disponible en: <https://archive.org/details/psalmodiachristi00saha/page/n7/mode/2up>. Accedido el 22 abr. 2020.

Tapia Segura, Carlos. “El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Representación histórica de un proyecto fallido”. *Revista Contribuciones desde Coatepec*, 34, 2021. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28164959003>. Accedido el 15 may. 2020.

Recebido em: 21/06/2022

Aceito em: 22/09/2022

Publicado em: novembro de 2022

Sara Lelis. Naucalpan, Estado de México, México. E-mail: saralelis@gmail.com. <http://orcid.org/0000-0001-9471-7018>.

Pilar Máñez. Naucalpan, Estado de México, México. E-mail: pilar_unam@hotmail.com. <http://orcid.org/0000-0002-3378-8450>.