

## EL HISTORIADOR Y EL TRADUCTOR

### EL COMPLEJO GARIBAY/LEÓN-PORTILLA\*

GERTRUDIS PAYÀS

*Fractal*, 42, jul-sept. 2006, México, p. 51-86

Para acceder a fuentes escritas en otras lenguas, y especialmente en materia de lenguas antiguas, los historiadores y antropólogos<sup>1</sup> deben a veces traducir o usar traducciones. Utilizan, pues, la traducción para fines historiográficos. Con frecuencia, el proceso implica seleccionar el texto entre otros textos, realizar la paleografía y “fijar” el original antes de traducir. Luego, se utiliza la traducción para dar respaldo a una argumentación, es decir, del mismo modo que se emplean las citas de autoridades. Por lo tanto, este proceso de traducción puede representar una parte significativa en la construcción historiográfica.

La finalidad de la traducción en manos del historiador es obtener evidencia que se considera latente en fuentes escritas en otras lenguas. Por ese medio, se espera que ayuden a comprender aspectos del pasado que no pueden conocerse de otra forma. En este sentido, el historiador-traductor tiene una responsabilidad importante; más aún cuando se trata de lenguas de las que hay pocos estudiosos, ya que los lectores no tenemos fácilmente posibilidad de corroborar la veracidad de esas traducciones.

En este trabajo trataré de acercarme al horizonte hermenéutico de los mesoamericanistas Angel María Garibay y Miguel León-Portilla en su labor como traductores. Mi propósito es entender mejor cómo interpretan la relación entre el pasado precolombino y sus huellas, así como la forma en que han extraído sentidos de estas huellas por medio de la traducción; asimismo analizaré las representaciones que transmiten estas traducciones y las consecuencias que de ellas se derivan, para mostrar finalmente, lo que tienen estos autores en común, así como las diferencias que los distinguen.

---

#### ANTECEDENTES

Durante mucho tiempo, las huellas del pasado precolombino en México fueron, sobre todo, los monumentos (templos, pirámides, etc.), seguidos de la escultura, la cerámica y la pintura y, por último, los pocos códices resguardados en algunos museos y bibliotecas: una civilización representada sobre todo por los restos materiales, que carecía de una tradición escrita y que, por lo tanto, se consideraba “primitiva”, pre-histórica. Cuando, en los años 1930 y 1940, el padre Ángel María Garibay empezó a estudiar y traducir los textos que se habían escrito en náhuatl alfabético bajo la supervisión de los primeros misioneros españoles y, en particular, el corpus del siglo XVI titulado *Cantares Mexicanos*, al que nos referiremos aquí, estaba creando una literatura a la altura de esa civilización. De hecho, en

el conjunto de su obra, la traducción se pone al servicio de este objetivo más elevado: el de crear y dar a conocer una gran literatura, la del universo prehispánico nahua, para lo cual Garibay debe hacer este universo inteligible. Con esta finalidad, y ya que no existe modelo para estos textos en la cultura mexicana de la época, recurrirá a los modelos griegos clásicos, considerados como los cánones de civilización por excelencia.. Se trata de traducciones apologeticas<sup>1</sup>, es decir, de traducciones a las que se les ha encargado la misión de defender una gran civilización, comparable a las civilizaciones clásicas. Por eso, esas traducciones deberán forzosamente ser clásicas también. Para ello someterá estos textos a un proceso de normalización; es decir, deberá “estandarizarlos” y, mediante operaciones estilísticas o retóricas, forzarlos para que se avengan a un cánón literario.

En el tratamiento de los textos por medio de la traducción, particularmente en las versiones de los *Cantares mexicanos*, un corpus de transcripciones de discursos orales nahuas realizadas en el siglo XVI, probablemente en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, podemos observar como Garibay disuelve las ambigüedades: elimina las referencias cristianas y, en general, todo lo que no coincida con sus presupuestos estilísticos, cronológicos o ideológicos. En su planteamiento traductológico, el sentido tiene precedencia sobre la letra. Garibay desenmaraña, esclarece y embellece. Fragmenta el texto según la versificación formal e introduce ritmo. Homogeneiza y sistematiza el lenguaje según las normas del drama clásico. A escala de todo el corpus, Garibay da cohesión a un material heterogéneo y lo racionaliza conforme a los cánones literarios, derivados a su vez de los griegos. Además, caracteriza el corpus según sus valores morales y estéticos. Independientemente de las críticas que puedan hacerse hoy a su trabajo, la obra del padre Garibay fue, sin duda, como lo reconoce Benjamin Keen: “la primera exploración científica a gran escala de un tema plagado de dificultades debidas al carácter oscuro, hermético, de gran parte del material literario náhuatl”.<sup>3</sup> Sus traducciones, publicadas sobre todo en dos obras eruditas<sup>4</sup> y otras ediciones de divulgación, le permitieron plantear la existencia de una auténtica literatura náhuatl.

Por su parte, Miguel León-Portilla, discípulo de Garibay, propuso en su tesis doctoral (1956) que este material escrito en náhuatl –en parte traducido por su maestro, y en parte por él (y León-Portilla nunca fue lo bastante claro al respecto)–, junto con los antiguos códices y pinturas, podía respaldar la noción de que, contrariamente a lo que se podía suponer, existió en tiempos precolombinos un corpus de conocimientos abstractos que podría considerarse como Filosofía Náhuatl, conclusión que fue muy bien acogida y que ha gozado de gran predicamento. De hecho, *La Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*,

---

<sup>1</sup> Para un análisis más detallado de este tema, ver Payàs, G. , “Algunas claves de la traductología para entender a Garibay”, *Escritos*, BUAP, n. 30, julio-dic. 2004

título con que se publicó esta tesis, ha sido reeditada diez veces.<sup>5</sup> León-Portilla ha sido un gran divulgador y un escritor prolífico, que ha publicado estudios basados en estas traducciones de los textos antiguos, hoy fuentes ineludibles para historiadores y antropólogos. Además, dirige el *Seminario de Literatura Náhuatl* en la Universidad Nacional Autónoma de México, que ha sido el semillero de muchos especialistas del náhuatl, tanto mexicanos como extranjeros, y ejerce su autoridad sobre el terreno de los estudios del náhuatl desde la revista *Estudios de Cultura Náhuatl*, de la que es fundador y editor. Ha recibido numerosos premios y distinciones, como el Premio Internacional Menéndez Pelayo (2001) en España. Se mueve con holgura en un extenso territorio que abarca historia y antropología, filosofía, filología y literatura, tanto en el registro de divulgación como en el erudito. Desde 1994 también lo encontramos en el indigenismo post-EZLN, abogando por el respeto y la difusión de las lenguas indígenas. Ha representado la historia oficial mexicana y su ideologema principal: el esplendor del pasado azteca.

El conocimiento del pasado sobre el que se asienta este prestigio ha sido, por lo menos en parte, fruto de la traducción. Ahora bien, mientras que en Garibay, el esfuerzo traductor y los pormenores de las transferencias son en general explícitos, y la traducción sirve para mostrar el valor intrínseco de los textos, como lo hemos explicado en un trabajo anterior<sup>2</sup>, en buena parte de la obra de León-Portilla el uso de las traducciones está instrumentalizado bajo diversas formas de cita: los textos están separados de sus contextos, a veces introducidos en el relato bajo la forma habitual de cita, en párrafo aparte, y otras veces introducidos dentro del relato mismo, ejerciendo sobre el mismo un efecto de contaminación de géneros que hace que el relato se imbuya de los rasgos estilísticos del texto traducido. En cualquiera de las formas, siempre las traducciones están incorporadas al flujo del relato para reforzarlo, citadas como si fueran originales<sup>3</sup>. Rara vez vemos original y traducción cara a cara, y en ningún momento se plantea la problemática de la traducción si no es en términos filológicos.

Una vez transformados en clásicos por Garibay, los textos traducidos se han utilizado según parece para promover, además de una literatura, una noción de filosofía, de un todo armónico y autosuficiente, arquetípico de las virtudes y el ethos mesoamericano, denominación de origen de la cultura mexicana y uno de los pilares del pensamiento y la política nacionalistas que ha prevalecido en el México moderno. En una evolución que la traducción ha facilitado, los extraños textos que eran testimonios de una espiritualidad ajena al mundo europeo pasaron de la oscuridad a la luz clásica (gracias a Garibay) y luego a la aztequización (gracias a León-Portilla), presentándose como fuentes genuinas de la “antigua palabra” (para usar una traducción acuñada por León-Portilla del término

---

<sup>2</sup> Ver nota 1

<sup>3</sup> Ver, en particular, León-Portilla (1996)

*huehuetlatolli*) y adquiriendo un carácter sagrado, canónico (que no sabemos si tuvieron en su tiempo), que debería protegerlos de manipulaciones y lecturas aviesas.

León-Portilla ha actuado como guardián de esta “palabra”, es decir, como celador de las versiones que avalan una determinada interpretación del pasado, y las ha defendido ferozmente, con la ayuda de su gran erudición filológica, de las traducciones hechas por otros estudiosos, o interpretaciones derivadas de ellas, cuando ha considerado que podían ser contrarias a las suyas. Sin embargo, lo agresivo de sus reacciones sugiere que lo que está en juego puede ser más que una mera controversia filológica o lingüística, por importante que sea, o una defensa de su prestigio intelectual. Lo que parece traslucir en las polémicas que analizaremos a continuación es que la traducción es, efectivamente, una herramienta poderosa en manos de cualquier historiador, ya que León-Portilla parece considerarla peligrosa en manos de otros historiadores, cuando hay riesgo de que otras traducciones, “desviadas”, puedan poner en tela de juicio la representación del pasado que con sus traducciones ha justificado.

Para explicar esta complicidad entre traducción e historia, seguí el hilo de una controversia que tuvo lugar hace algunos años entre León-Portilla y sus críticos, que espero sirva para explicar e ilustrar el papel de la traducción en las representaciones de la nación y el uso que el historiador (léase antropólogo o etnólogo) puede hacer de la traducción para avalar esa representación.. Como referentes teóricos dentro de la traductología me remito a diversos trabajos sobre la relación entre traducción y representación y construcción de identidades<sup>4</sup>. Usaré aquí la expresión “Garibay/León Portilla” como complejo para referirme a traducciones o representaciones producidas por la asociación de ambos. En los demás casos, sus nombres se mencionarán por separado.

---

#### ALGUNAS IMPUGNACIONES DE LA HISTORIA MESOAMERICANA GENERADAS POR LAS TRADUCCIONES DE GARIBAY/LEÓN- PORTILLA

La tesis doctoral de Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, fue publicada en 1956 y ha sido referencia indiscutible durante muchos años.<sup>6</sup> Sin embargo, en 1989 se publicaron dos libros que representaban la posibilidad de un vuelco importante en la percepción de los estudios mesoamericanos en general y, en particular, respecto a la obra de León-Portilla: me refiero a la primera edición en inglés de los *Cantares Mexicanos*, de John Bierhorst, y el ensayo de Amos Segala: *La littérature náhuatl: sources, identités, représentations*<sup>5</sup>. La traducción de Bierhorst constituyó un alejamiento radical respecto de los postulados de Garibay/León-Portilla; por su parte, el

---

<sup>4</sup> En especial, Lawrence Venuti (1995) y Maria Tymoczko (1999)

<sup>5</sup> La traducción de la obra de Segala, a cargo de Mónica Mansour y publicada por Grijalbo en 1990, parece haber circulado poco en México.

análisis de Segala, que abreva también en la versión de Bierhorst (sin por ello decidirse totalmente a su favor), apuntaba directamente hacia el problema de las traducciones como instrumentos de representación del pasado mexicano. Cada una desde su óptica, estas obras constituían una impugnación directa de la historia oficial, ya que implicaban el reconocimiento de la necesidad de nuevas lecturas de las transcripciones hechas bajo el alero de los frailes en los primeros años de la colonia.<sup>7</sup>

Luego, en 1992, se publica la obra de Serge Gruzinski: *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique colonial*. Los siguientes extractos de la introducción<sup>8</sup> ilustran lo contencioso del asunto:

...l'archéologie et l'histoire préhispaniques ont souvent oublié que la plupart des témoignages qui concernent l'époque précortésienne furent élaborés et rédigés dans le contexte bouleversé de la Nouvelle Espagne naissante et qu'ils offrent avant toute chose un reflet de cette période.

....

On regrettera qu'abondamment exploités par les archéologues et les historiens pour décrire les "religions", les sociétés, les économies anciennes, ces textes aient moins souvent servi à éclairer le monde qui les a inspirés et qui était déjà christianisé et acculturé lors de leur mise en forme.<sup>9</sup>

Gruzinski abría fuego contra la historiografía esencialista que, en su búsqueda de verdades monolíticas sobre el pasado, forzaba determinadas interpretaciones de las fuentes. Su crítica iba dirigida contra el historiador que "olvida" que los textos son, en sí, construcciones, y que los sacrifica en aras de una supuesta "autenticidad" (la "auténtica" civilización azteca, el pasado "auténtico"):

*L'ensemble de ces domaines de recherche s'articule, on l'aura compris, autour d'une réflexion qui cherche moins à pénétrer les mondes indigènes pour en exhumer une "authenticité" miraculeusement préservée ou irrémédiablement perdue qu'à prendre la mesure sur trois siècles d'un processus d'occidentalisation dans ses manifestations les moins spectaculaires mais peut-être aussi les plus insidieuses.<sup>10</sup>*

Una segunda voz disidente era la de un antiguo alumno de León-Portilla: Jorge Klor de Alva. En su compilación de trabajos sobre Fray Bernardino de Sahagún (compilación en la que León Portilla, aunque invitado, no figura), publicada en 1998, Klor afirma: "...con notables excepciones,<sup>11</sup> los estudios mesoamericanos han permanecido al margen de los actuales debates sobre los fundamentos epistemológicos de las ciencias humanas y las relaciones entre discurso narrativo, representación y significado"<sup>12</sup> y especifica que en virtud de la "crisis de representación" ilustrada por estos debates:

[...] resultan fundamentalmente problemáticas o del todo imposibles las descripciones o “traducciones” plenamente objetivas de la realidad cultural, en las que la relación entre narrativa o imagen y referente es transparente e inmediata. Por lo tanto, las teorías englobantes y los paradigmas absolutos que sostienen que sus métodos producen descripciones de este tipo son falaces y deben ser rechazados.<sup>13</sup>

Con diversa intensidad y desde ángulos distintos, Gruzinski y Klor manifiestan la necesidad de nuevas formas de ver el pasado mexicano, y con ello apuntan al problema de las fuentes, su traducción y su interpretación. El trabajo de León-Portilla, aunque reconocido por su carácter pionero y fundamental, resulta en estos dos trabajos el blanco tácito de la crítica, ya que en ellos se plantea el abandono de una historiografía tradicional, positivista que, en la versión canónica de la historia mexicana precortesiana, confunde el pasado con sus huellas, referente y referencia, creando así una imagen ilusoria, una especie de *trompe l’oeil*.

---

## REACCIONES A LAS IMPUGNACIONES

Miguel León-Portilla se manifestó de dos maneras ante las impugnaciones: contra Bierhorst y Segala reaccionó ofensivamente, en dos artículos cuyos títulos ya presagiaban tormenta:<sup>14</sup> “¿Una nueva interpretación de los Cantares Mexicanos? La obra de John Bierhorst”, publicado en 1986, y en 1991, “¿Una nueva aportación a la literatura náhuatl? La obra de Amos Segala”.

Si bien no parece haber habido una confrontación directa entre León-Portilla y Gruzinski y Klor, el clima creado por el nuevo enfoque apelaba una defensa.. En 1992, escribe en inglés: “Have we Really Translated the Mesoamerican Ancient Word?”; luego, en 1993 incluye un apéndice a la séptima edición de *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, titulado “¿Nos hemos acercado a la antigua palabra?”, y vuelve de nuevo al tema en 1994, con su antología *Quince poetas del mundo náhuatl*. Finalmente, en 1996 publica un libro dedicado enteramente a la defensa de su posición: *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*, en el que el artículo de 1992 “Have we Really Translated...” aparece traducido en castellano (por él mismo) como el primer capítulo. En toda una gama de tonos, pasando de la amarga queja al rasgado de vestiduras, trata de defender la noción de que, pese a los filtros coloniales, la “antigua palabra” ha sobrevivido y resuena hoy con tanta fuerza como antes de la conquista, porque estaba predestinada a sobrevivir y ello gracias a su labor de traductor. Su estrategia de defensa consiste en hacer una lectura sesgada de las críticas, desafiando a los críticos a impugnar la “autenticidad” de los textos (colocándose a sí mismo como el “guardián de la palabra”, a quien se ha confiado su protección). Por intermediación suya, los textos se han vuelto sagrados, y, por lo tanto, los críticos son tratados como herejes o iconoclastas.

En cuando a Bierhorst, no he encontrado ninguna reacción al ataque de León-Portilla, pero su trabajo fue recibido con interés en Estados Unidos, donde aparece sistemáticamente

en las listas de bibliografía de los programas universitarios y de grupos de estudio<sup>15</sup> (en México parece ser poco conocido, y, desde luego, no ha sido traducido al español).<sup>16</sup> Amos Segala contestó al ataque lanzado en 1991, remedando a León-Portilla en el título de su artículo: “La literatura náhuatl, ¿un coto privado?”, a lo que León-Portilla replicó con un breve y tajante: “A modo de comentario”, por lo visto dando por cerrada la discusión. Sin embargo, en 1995, Georges Baudot, amigo y colega de León-Portilla, le releva con renovado ímpetu en su discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia, que lleva como título “La palabra del México antiguo en su camino hasta nuestros días”. En esta ocasión solemne, Baudot termina proclamando no sólo que, sin lugar a dudas, la “antigua palabra” ha sido fielmente transmitida, sino que los que no lo creen así son neocolonialistas [*sic*] que hubieran preferido que desapareciera de la faz de la tierra. Además, apostilla, no tienen autoridad intelectual porque no saben náhuatl.<sup>17</sup>

De esta manera, al defender su traducción también defiende un paradigma historiográfico, el del positivismo y el objetivismo, rodeado de un aura izquierdista, anti-imperialista, una combinación de ideas conservadoras y progresistas que encontramos profusamente expresadas en el discurso político mexicano post-revolucionario y a lo largo de todo el siglo XX.

El problema es, pues, de traducción; tanto de traducción cultural como de traducción interlingüística: dos lenguas con un diferencial de poder abrumador, y cinco siglos entre los autores y sus intérpretes. Y debe ser mucho lo que estaba en juego pues, en su crítica a Amos Segala, León-Portilla manifiestaba su pesar por el hecho de que la obra hubiera sido traducida y publicada.<sup>18</sup> También James Lockhart, otro mesoamericanista de gran renombre, en su reseña de la obra de John Bierhorst, reseña por cierto más equilibrada que la de León-Portilla, terminaba expresando su aprehensión: “si bien el libro es de gran ayuda para los estudiosos del campo del náhuatl, [...], en manos de los no iniciados, que serán mayoría entre sus lectores, puede hacer más mal que bien, confundir más que instruir”.<sup>19</sup>

Nuevas lecturas amenazaban las interpretaciones de Garibay y León-Portilla. Éste lo reconoció francamente en sus escritos defensivos, publicados tanto en español como en inglés: si haber creído que los antiguos textos náhuatl “pueden ser confiables como verídicos testimonios prehispánicos no sólo es ingenuo sino también extremadamente riesgoso”, entonces, “¿qué podemos decir los que hemos pensado ser traductores de la antigua palabra? ¿Será necesario traducir nuevamente “los textos”, cual si nunca se hubiera tomado en cuenta cómo fueron obtenidos, con qué propósitos y en qué formas quedaron transvasados?”<sup>20</sup> En otra oportunidad, León-Portilla manifestaba su desazón porque la consecuencia de asumir que los textos ya estaban contaminados por sucesivos filtros era que su trabajo no hubiera sido sino “mero bordar en el aire”.<sup>21</sup>

Estaba preocupado, y no le faltaba razón; pero, si escuchamos a sus críticos, lo que parece haber estado en juego era más bien un asunto de índole política, ligado a la ideología nacionalista:

El valor simbólico de la literatura náhuatl ha sido muy importante para la definición de la identidad mexicana. Todo cuestionamiento de sus contenidos, de su realidad específica y de su mensaje se relaciona ahora con un crimen de lesa patria que pocos especialistas e historiadores de la cultura mexicana están dispuestos a enunciar.<sup>22</sup>

Efectivamente, uno de los pilares de lo que llamamos identidad nacional (de hecho, de cualquier nación) es el consenso de la población sobre un pasado común. En el caso mexicano, el pasado azteca fue el elegido para representar este patrimonio común,<sup>23</sup> y las traducciones e interpretaciones de Garibay/León-Portilla contribuyeron a consolidar y divulgar esta idea.

Ante la feroz crítica que hizo a su libro León-Portilla, Segala alza la voz en su réplica: las nuevas interpretaciones que lleva a cabo la textología náhuatl moderna encierran el potencial de invalidar toda la investigación del maestro.<sup>24</sup> Ello explicaría lo acre de la controversia<sup>25</sup> y el llamado a la censura que hace León-Portilla de las “otras” traducciones.

---

## EL MEOLLO DEL ASUNTO

La controversia sobre las fuentes náhuatl se desarrolla, como vemos, en dos campos relacionados entre sí: la historiografía y la traducción. En el campo historiográfico nos encontramos ante el conflicto sobre la autenticidad de las fuentes. En contraposición con David Carrasco,<sup>26</sup> Serge Gruzinski y Jorge Klor de Alva, encontramos en Miguel León-Portilla la convicción optimista de que las fuentes son auténticas, lo que equivale, para él, a decir que son precolombinas, y que producen narrativas genuinas del pasado azteca por intermediación suya: “la palabra indígena no ha muerto; nuestro destino ha sido proseguir en su rescate”.<sup>27</sup>

Y, por otra parte, se desarrolla en el campo de la traducción: la controversia se refiere a la forma en que el historiador ha traducido e instrumentalizado estos textos, y a las interpretaciones históricas que estas traducciones transmiten. Este aspecto de la controversia tiene un gran potencial de conflicto, pues los problemas que plantea no son abstractos y distantes; se suscitan en la materialidad misma de los textos. Las traducciones de Garibay/León-Portilla constituyen la fundamentación de lo que se considera la versión oficial del pasado precortesiano, y esta versión ha sido puesta en tela de juicio.

Veamos algunos aspectos concretos de la controversia respecto a los *Cantares mexicanos*. De este corpus de textos transcritos en náhuatl alfabético hacia 1550 en el contexto misional, algunos fragmentos fueron traducidos por Garibay (de algunos hay más



de tres versiones que Garibay publicó en distintas obras, o incluso en una misma obra), y utilizados por León-Portilla, quien pretende haber hecho algunas traducciones también, como ya mencioné, aunque pocas veces resulte claro qué traducciones son suyas y cuáles de Garibay.<sup>6</sup> La nueva traducción e interpretación de John Bierhorst en 1985 está acompañada por el texto náhuatl y, tratándose, aún hoy, de la primera transcripción y traducción completas, representa un enorme adelanto, como lo han reconocido incluso algunos de sus críticos. El contencioso se resume en los siguientes puntos:<sup>28</sup>

1- Las traducciones de Garibay/León-Portilla autorizan a pensar que existió una agrupación de sabios que se oponían al militarismo azteca y a los rituales de los sacrificios humanos.

Esta crítica se basa en la interpretación de la palabra *tlamatini* (plural: *tlamatinime* o *tlamatinimeh*). Según lo explica Segala,<sup>29</sup> podría interpretarse como adjetivo, con significado de “sabio”, o como sustantivo: “el que sabe”. León-Portilla, siguiendo a Sahagún, quien dijo que los *tlamatinime* eran “philosophos”, resemantizó el término para que designara a una clase social de sabios que, según él, se opusieron al militarismo azteca y desarrollaron un sentido filosófico comparable al de la antigua Grecia. La colección de los *Cantares mexicanos* contiene poemas o cantares que León-Portilla (y Garibay en menor medida) atribuyen a estos sabios. Para ellos, el pesimismo manifiesto en los textos es signo de un *malaise* metafísico así como de una rebelión contra la jerarquía azteca. Como Keen señala irónicamente, esto sugeriría que “en una atmósfera de refinamiento y lujo comparables quizás, en cierto modo, a la de las cortes principescas de la Italia renacentistas, se desarrollaban discusiones de estética y metafísica”.<sup>30</sup> Basándose en esta traducción de la palabra (traducción sesgada según Keen, Segala y Bierhorst), León-Portilla parece haber construido “toda una teoría de la civilización literaria azteca, basada en una supuesta dialéctica conflictiva entre los ideales y rituales del sacrificio humano y las dimensiones existenciales estéticas teorizadas por los Tlamatinimeh”.<sup>31</sup> También basándose en esta noción, León-Portilla pretende haber identificado a algunos autores de los cantares, quienes eran gobernantes de algunas de las principales ciudades tributarias de los aztecas. Segala argumenta que la noción de individualismo (al artista como sujeto visible) no puede postularse en la sociedad azteca, en la que todas las manifestaciones estaban estrictamente ritualizadas. Además, los títulos como “El cantar *de* Nezahualcoyotl”, según Bierhorst, deben entenderse como “El cantar *sobre* Nezahualcoyotl”,<sup>32</sup> interpretación que, de poderse comprobar, invalidaría la teoría de León-Portilla de la existencia de reyes-poetas.

2- Las traducciones de Garibay/León-Portilla prehispanizan los originales.

---

<sup>6</sup> Al parecer, la ansiada traducción completa al castellano de esta obra (por parte de León-Portilla y un equipo de investigadores) está en proceso de elaboración.

Siguiendo a su mentor, el padre Garibay, León-Portilla considera que los *Cantares Mexicanos* son una colección de transcripciones de origen mayormente prehispánico, ya que incluso atribuye la autoría de algunos de ellos a los reyes-poetas como Nezahualcóyotl. Comparables al pensamiento filosófico y religioso de la India y de Grecia, según él, estas transcripciones son “una vena riquísima para reconstruir la visión filosófica de los nahuas”,<sup>33</sup> y según este modelo fueron traducidas. Confirmando la opinión declarada de Garibay de que toda referencia cristiana en los textos era una corrección aberrante introducida por los amanuenses,<sup>34</sup> los textos fueron purgados de todas las menciones al contexto evangelizado, como “Dios”, “Santa María”, “Obispo”, “Espíritu Santo”, e interpretados como una expresión de la visión estética de los *tlamatinime*. Específicamente en *La Filosofía náhuatl* he encontrado varios fragmentos en los que la palabra “Dios” ha sido eliminada sin explicación, tanto en la traducción como en la transcripción náhuatl, y un caso en el que “Dios” se convierte en el dios prehispánico *Ometéotl* en la correspondiente traducción, caso al que me referiré más adelante. Por su parte, Bierhorst señala incluso algunos ejemplos en los que el texto original fue interpretado de forma que estas referencias desaparecían, como es el caso de la palabra *tonxihuan*, que se interpretó como “nieto” (*tixhuihuan* o *toxhuihuan*) en lugar de “don Juan” (*ton Xihuan*), traducción que hubiera indicado fuera de toda duda el origen post-conquista del texto.<sup>35</sup>

Con respecto a las referencias cristianas, la postura de Garibay no es uniforme: en su *Poesía náhuatl* elimina estas referencias en sus traducciones, indicando en cada caso entre paréntesis que se trata de una omisión, mientras que en su *Historia de la literatura náhuatl*, explica que son anacronismos, que deben eliminarse. El comparatista estadounidense David Damrosch, en un artículo a nuestro juicio esclarecedor sobre la estética de la conquista explica: “Muy a menudo, los nombres de Dios (*Dios*, o *Tios*, o *Tiox*) así como otros personajes cristianos aparecen en los manuscritos, y también ahí es difícil decir hasta qué punto estos nombres reflejan las creencias propias del poeta, si son una estratagema deliberada de su parte para escapar a la censura, o si son enmiendas piadosas introducidas por los informantes indígenas que recopilaron los cantares ...”<sup>36</sup> En esa ambigüedad es donde reside la posibilidad de distintas interpretaciones.<sup>37</sup>

En cuanto a la fecha de los textos, John Bierhorst los considera mayormente posteriores a la conquista: “Se refieren a la conquista misma o a sus consecuencias inmediatas, conservando toda la antigua imaginaria pero adaptada a la crisis del momento”.<sup>38</sup> Según él, se trata de discursos esotéricos, que se recitaban en ceremoniales en los que se convocaba a las huestes de espíritus de los guerreros muertos para que bajaran a la tierra a instaurar una sociedad paradisíaca en la que los mexicanos, convertidos al cristianismo, estarían por encima de los españoles o por lo menos gozarían de los mismos privilegios.<sup>39</sup> Estos rituales, según Bierhorst, se llevaron a cabo como parte de un movimiento de revitalización (*revival*) que podría haber surgido a mediados del siglo XVI.

Reconoce que por lo menos uno de los cantares<sup>40</sup> podría anteceder al resto de los cantares, pero en general los considera tan “nuevos” como las canciones del culto al peyote que se conocen del lado estadounidense.<sup>41</sup>

3- Las traducciones de Garibay/León-Portilla sostienen una visión de la estética azteca basada en un dudoso ideal poético: el de la flor y el canto.

Una importante característica de la lengua náhuatl es la figura retórica que Garibay llama “difrasismo”, que consiste en la co-ocurrencia lexicalizada de dos palabras que significan metafóricamente una tercera. Por ejemplo, *in cueitl in huipilli*, literalmente la falda, la camisa, debe interpretarse como “la mujer”; *in nontlan in itzcatlan*, lugar del silencio y del frío: “región de los muertos”. De la misma forma, *in xochitl in cuicatl*: la flor y el canto, fue interpretado por Garibay,<sup>42</sup> y luego por León-Portilla, como el símbolo principal de la estética náhuatl, una representación idealizada de las artes y la poesía, “*lo único verdadero en la tierra*”.<sup>43</sup> Sólo una lectura selectiva de estos poemas, señala Damrosch en su artículo, permite una visión tan armoniosa de la estética azteca.<sup>44</sup> De hecho, en su contenido conceptual, muchos de los poemas están inextricablemente ligados a la violencia de las guerras y los sacrificios humanos.

Bierhorst se aparta también de la concepción florilégica para concentrarse en el aspecto guerrero de los poemas y proponer una explicación totalmente distinta: los *Cantares mexicanos* son, según él, una colección de “cantos de los espíritus” (*Ghost songs*): “representaciones musicales en las que los cantores-guerreros convocan a los espíritus de los antepasados para que se les unan y aplasten a sus enemigos. [...] Respondiendo a la música, los espíritus de los guerreros del paraíso bajan a la tierra “esparciéndose”, “lloviendo”, “volando” o “arremolinándose”, en forma de flores o de pájaros, reminiscencia de lo cual existe aún en el conocido ritual del palo volador ...”<sup>45</sup> Recordando otras tradiciones norteamericanas, en particular entre los grupos indígenas estadounidenses, afirma que es a esos guerreros muertos a quienes se alude metonímicamente con el difrasismo “flor y canto”. El cantor viaja al otro mundo para traer estas flores y estos cantos, en un proceso que, según Bierhorst, recuerda los trances chamanísticos. Esta interpretación ha sido ridiculizada por León-Portilla con un estilo y tono que sugiere que en la filosofía azteca no hay lugar para tales frivolidades.<sup>46</sup> Los prejuicios nacionalistas reinantes pueden haber incidido en la respuesta de León-Portilla, en particular el de que una gran civilización como la azteca pudiera estar de alguna forma relacionada con las tribus nómadas del norte del río Bravo (doble prejuicio: por los sentimientos encontrados que abrigan los mexicanos respecto de su poderoso vecino, y por el menor prestigio de las culturas nomádas estadounidenses).

4- La traducción escamoteada: León-Portilla no ha explicado cómo traduce.

El hecho de que León-Portilla no haya publicado una edición crítica de sus traducciones ha sido señalado por Amos Segala e, indirectamente, por Bierhorst. Éste, sin ser especialista del náhuatl (sus estudios se centran sobre todo en los pueblos indígenas de los Estados Unidos), propuso una nueva lectura de los *Cantares mexicanos* y realizó una transcripción muy cuidada del texto náhuatl con la traducción contigua, acompañada de anotaciones. En cambio, León-Portilla suele presentar versiones fragmentadas, sacadas de sus contextos originales y empleadas para respaldar sus argumentaciones, a menudo sin confrontarlas con los originales.<sup>47</sup> Su paradigma traductológico es el de la transparencia, la negación de la transferencia: “los textos nahuas hablan por sí mismos”, señala en su réplica a Segala. Para lograr que los textos hablen por sí mismos, el historiador se metamorfosea adquiriendo una doble personalidad: mitad traductor y mitad historiador. La mitad historiadora dicta lo que debe producir la mitad traductora. Ésta no tiene voluntad propia y, por lo tanto, puede pretender ser un canal vacío, neutral. “Soy tan sólo un traductor”, gusta decir León-Portilla.

Cuando arguye la existencia de un conocimiento filosófico entre los pueblos nahuas, define lo que es la filosofía, y plantea la siguiente pregunta retórica:

¿Tenemos pruebas ciertas de que tal inquietud y afán hayan aparecido entre los nahuas? ¿Hubo entre ellos quienes empezaran a dudar de los mitos, tratando de racionalizarlos, hasta llegar a plantearse en forma abstracta y universal cuestiones como las arriba mencionadas?

Con base en la evidencia de los documentos nahuas emanados al tratar de las fuentes, nuestra respuesta es decididamente afirmativa. *Los textos originales libres de toda interpretación que pudiera falsear o desviar fantásticamente su sentido, irán apareciendo a lo largo de este estudio, hablando por sí mismos. Confesamos, desde luego, que la versión castellana que de dichos textos daremos, no obstante ser escrupulosamente fiel, difícilmente alcanzará a mostrar la maravillosa concisión y lo matizado de la lengua náhuatl.*<sup>48</sup>

Aquí podemos ver, condensadas y trabadas entre sí, la línea historiográfica y la ideología traductológica. La ideología traductológica procede de la superstición de que el traductor es una entidad invisible, y que es posible una transferencia fiel de los contenidos, superstición que, en literatura, echó al suelo definitivamente Jorge Luis Borges, con su magistral Pierre Ménard.<sup>49</sup> En cuanto a la línea historiográfica, es Roland Barthes quien nos la esclarece *a priori*:

*Parece como si la historia se contara sola. Este accidente tiene un historial considerable, pues corresponde de hecho al discurso histórico llamado “objetivo” (en el que el historiador no interviene nunca) ... En el plano del discurso, la objetividad –o ausencia de signos del enunciador– aparece así como una forma particular de imaginario, producto de lo que podríamos llamar la ilusión*

*referencial, ya que el historiador se imagina que deja que el referente hable solo.*<sup>50</sup>

Podríamos, pues, decir que León-Portilla es más un producto de un cierto paradigma historiográfico que un traductor ingenuo o falaz. Sin embargo, no se puede evitar sonreír cuando afirma rotundamente que su traducción es “escrupulosamente fiel” y elimina sin reparos las referencias a “Dios”, que son las que más claramente revelan el origen post-conquista del texto, o cuando llega a reemplazar la palabra “Dios” en el original náhuatl por el nombre del dios azteca *Ometéotl*, como puede verse en el recuadro.

Vale la pena comparar las tres versiones que ilustran la diferencia que existe, en primer lugar, entre el planteamiento que sigue Bierhorst en la transcripción y traducción y los planteamientos de traducción de Garibay y León-Portilla. En segundo lugar, las diferencias entre la forma de traducir de Garibay y de León-Portilla.

De entrada, existe una gran diferencia de interpretación entre las transcripciones: Bierhorst, que considera que los textos no pertenecen al orden que hoy llamamos literario, sino que son textos destinados a invocar el descenso de los espíritus, conserva el formato lineal del original; mientras que Garibay y León-Portilla, para quienes el texto es principalmente prueba de civilización y de calidad literaria, organizan la transcripción en versos<sup>7</sup>. Bierhorst reproduce escrupulosamente todas las vocalizaciones: *yohui*, *yehuan...* (ocho); Garibay conserva la mayoría (siete), y León-Portilla sólo la mitad (cuatro). Bierhorst conserva la referencia cristiana a Dios; Garibay señala su omisión entre paréntesis, indicando el lugar del que se ha omitido, mientras que León-Portilla no ve impedimento en sustituir la referencia cristiana por una prehispánica (*Ometéotl* o *Ome Teotl*).<sup>51</sup> Asimismo, encabeza el fragmento con un título inventado, unificador y de naturaleza teleológica: *El camino hacia el dios de la dualidad*.

En la traducción, ninguno de ellos incorpora las vocalizaciones. Bierhorst interpreta *ome(icac)* como el número cardinal “dos” y traduce “Dios” como “God”. Garibay elimina “Dios” y promueve el término *ome* para que represente el concepto metafísico prehispánico de la “dualidad”. También encabeza el fragmento con un título inventado: *La incertidumbre del fin*. En la transcripción de León-Portilla está retocada la referencia, de modo que reza *Ome Teotl*, con lo que puede sin lugar a discusión traducirlo como el dios azteca de la dualidad.

No parece que León-Portilla haya malinterpretado la palabra “Dios” al leer el náhuatl, ya que afirma en la explicación del fragmento : “*Pretenden saber los tlamatinime cuál es el*

---

<sup>7</sup> Tanto en lo que respecta a las referencias cristianas como al molde poético, Miguel León-Portilla ha rectificado su parecer en algunas publicaciones eruditas. Véase Segala, *op. cit.*, p. 123-125. Sin embargo, en las antologías y textos de divulgación se siguen publicando los textos como auténticamente prehispánicos.

camino que lleva a Ometéotl (dios de la dualidad), como aquí **explícitamente** es designado” (el subrayado es nuestro).<sup>52</sup> Unas cincuenta páginas más adelante usa el mismo fragmento para decir: “Analizando brevemente el poema, se verá que su planteo de la cuestión es perfecto: sabiendo que “hay que irse” se busca el camino que pueda llevar a la vida, a Ometéotl...”<sup>53</sup> No hay razón para que León-Portilla reemplace al “Dios” cristiano a menos que tenga el propósito de “nahuatlizar” el texto. Esta pequeña pero significativa operación (que queda oculta porque, en primer lugar, sólo hay un manuscrito original, en segundo lugar, porque el lector no puede sino fiarse de la transcripción del historiador y, en tercer lugar, porque la transcripción no confronta la traducción, sino que está relegada a un apéndice que no contiene numeración ni remite directamente a la traducción correspondiente) crea un efecto fenomenal: propulsa el texto hacia atrás, hacia el tiempo prehispánico y, de este modo, le confiere autenticidad, una pureza original que sólo existe en la voluntad del historiador-traductor.

---

## CONCLUSIÓN

La mejor forma que conoció el padre Garibay de vivificar los textos nahuas fue la retraducción (“la versión no es calca... es transfusión de vida”, dice). El texto al que nos hemos estado refiriendo (ver recuadro) aparece también en otras dos ocasiones en su *Historia de la literatura náhuatl*, esta vez sin transcripción náhuatl. En la página 89, traduce:

“¿Dónde es donde he de ir? ¿Dónde es donde he de ir?

¡El camino, el camino está presente del Dios de la Dualidad!

¿No acaso todos hemos de ir al Descarnadero?

¿Es dentro del cielo, o es en la tierra este Descarnadero?”

y, en las páginas 196-197 del mismo libro, sin razón aparente ni explicación, vuelve a traducir:

“¿Adónde habré de ir, adónde habré de ir?

-¡Está el camino escarpado, el camino escarpado

del Dios-Dos! ¿No acaso todos nosotros

allá do están los despojados de la carne,

en el interior del cielo?”

Por lo que podemos leer, Garibay dudó entre las dos posibilidades: “Dios de la Dualidad” y “Dios-Dos” (la primera más clásica, etnocéntrica; la segunda más exótica, extranjerizante). Eso ocurría en 1953. En 1956, en *La filosofía náhuatl*, León-Portilla

adopta “Dios de la Dualidad”, corrige el original de modo que ahora dice Ométeotl y lo manda a un anexo prácticamente irrastreable<sup>8</sup>.

Las huellas que los traductores dejan tras de sí son visibles, y las de Garibay son fáciles de seguir. Nos guste o no, su trabajo constituyó un esfuerzo sincero por dar a conocer una literatura hasta entonces ignorada o marginal. Sus versiones crestomáticas, salpicadas de explicaciones, reflejan una conversación abierta con los textos acerca de lo que eran o pudieran haber sido. Si sus esfuerzos pueden caracterizarse de traducciones-introducciones en el sentido de André Meschonnic<sup>9</sup>, no por ello son engañosas: asume abiertamente el modelo griego para un lector mexicano de mediados del siglo veinte, que había oído a Vasconcelos y a Reyes decir que para México, nada mejor que los clásicos. Su insistencia en retraducir los mismos textos, como si así pudiera obligar a los textos a hablar, mobilizan la imaginación del lector, exponiéndolo al diálogo entre traductor y texto. Por la inestabilidad que introducen en los textos, estas retraducciones devuelven —y quizás sea ése uno de los efectos más notables— la obra misma a su origen oral.<sup>54</sup>

Por eso conviene hacer una distinción importante, creo yo. Nos han acostumbrado, en el mesoamericanismo, a ver asociados a Garibay y León-Portilla; pero este complejo Garibay/León-Portilla requiere revisión y diferenciación. Las traducciones de Garibay fueron parte de una empresa audaz, emprendida con una franqueza y sinceridad desarmantes<sup>10</sup>, para usar el adjetivo empleado por Benjamin Keen. Por su parte, León-Portilla se envuelve en la bandera de Garibay, citándolo y usando sus escritos como *auctoritas*, para afirmar su noción de filosofía náhuatl, pero las traducciones producidas de este modo y divulgadas por él han dejado de pertenecer a la literatura, y carecen de la energía literaria vital que Garibay les quiso infundir. Se han vuelto parte de la historia oficial, lo que ha restringido materialmente las posibilidades de revisión. Las consecuencias de esta fijación están lejos de ser inocuas. Mientras fuesen literatura podían ser objeto de interpretaciones, como cualquier clásico que se retraduce, generación con generación, mientras resuene (como sea) en el alma de una sociedad. Bienvenidos entonces todos los experimentos con el Teponazcuicatl, sea en versión *rap*, sea en versión sinfónica. Pero al convertirlas en fuentes para la historia, en pruebas de la existencia de alguna cosmovisión

---

<sup>8</sup> Las ediciones consultadas no reparan en ello. Desde donde estoy escribiendo no me es posible verificar si en la última edición de *La Filosofía Náhuatl*, publicada en 2006 con motivo del cincuentenario de la primera, se ha hecho alguna corrección.

<sup>9</sup> Para André Meschonnic (1973), toda primera traducción es introductoria. Posteriormente, Antoine Berman (1985) explicará este fenómeno, analizará sus razones y dará a la retraducción su lugar dentro del espacio mismo de la traducción.

<sup>10</sup> Y qué mejor prueba que en la página 16 de la introducción a *La llave del nahuatl*, invite a los críticos a que le escriban a su domicilio de la calle del Buen Tono número 346, México 14, D.F. (*sic*).

totalizadora, que, además, ha sustentado discursos homólogos en la historia del México moderno (léase la *Crítica de la Pirámide*, de Octavio Paz), estas traducciones se han solidificado; podríamos decir que se las ha hecho funcionar como originales.

Ciertamente, existe en León-Portilla también la razón humanística: la necesidad de construir la memoria de un pasado común, un pasado grandioso, comparable con los pasados más prestigiosos de la historia: el Mediterráneo, el Oriente (recuérdese el símil de la poesía azteca con el *Rig Veda Americanus*)..., pero el aparato defensivo que ha desplegado contra las retraducciones que puedan significar un cambio de óptica puede haber retrasado una comprensión más abierta y plural del mesoamericanismo. Para los poderes fácticos, esta memoria particularmente construida del pasado puede haber contribuido a alejar de ella a los pueblos indígenas coetáneos nuestros<sup>11</sup>. El ennoblecimiento innecesario del pasado prehispánico (innecesario porque su nobleza no está en duda), y las defensas anacrónicas, que recuerdan poderosamente las del nacionalismo criollo contra Buffon, de Paw y Raynal, e incluso las que Sahagún dirigió contra los que descreían de la grandeza mexicana, no habrán dejado de tener consecuencias. Las traducciones consolidadas, divulgadas en ediciones eruditas o de bolsillo, filtradas en el imaginario colectivo por medio de las clases de historia y las representaciones cívicas desde la educación primaria, habrán desempeñado algún papel en la construcción y mantenimiento de la antropología nacionalista y de la pirámide política.

Nuevas generaciones de mesoamericanistas, dentro y fuera de México, emprenden la labor de traducción con otras actitudes, y mucha más precaución de la que antes nunca se ejerció<sup>12</sup>. Sería, no obstante, ingenuo, pretender que este cambio proviene solo del bando de los historiadores o que es el resultado de que una de las dos partes en la controversia haya ganado la batalla. Si bien hemos presenciado un cambio en el paradigma historiográfico que ha marginado a la antigua erudición positivista clásica, otros factores, aparentemente ajenos, han entrado en juego para imponer un cambio de *episteme*: por una parte, el proverbial nacionalismo mexicano ha tenido que ajustarse a los acontecimientos sociales, políticos y económicos de los últimos veinte años, en particular, al hecho de pertenecer desde 1994 a una zona de libre comercio con sus vecinos del norte. Luego, fenómenos geo-socio-políticos nuevos como el peso que tienen hoy las poblaciones migrantes en toda la

---

<sup>11</sup> Natividad Gutiérrez Wong (2001) ha señalado la ausencia de identificación del intelectual indígena contemporáneo con la historia oficial del pasado mexicano.

<sup>12</sup> Léase, por ejemplo, la introducción “Los propósitos de la traducción” de la obra *Educación Mexica. Antología de documentos sahuaguntinos*, de Alfredo López Austin, UNAM, 1994. Entre los mesoamericanistas extranjeros, las versiones comentadas de Louise Burkhart al inglés ilustran también un cambio de sensibilidad importante. Ver, por ejemplo, “The amanuenses have appropriated the word: Interpreting a Nahuatl song of Santiago”, in Brian Swann, *On the Translation of Native American Literatures*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1992.



zona centro-sur de los Estados, la pretensión de instaurar una zona de libre comercio que abarque centroamérica, la concomitante irrupción de los pueblos indígenas en los foros políticos y la pérdida del monopolio priísta han sacudido también los cimientos sobre los que se asentó el concepto de nación después de la revolución. El arquetipo azteca (símbolo de un nacionalismo agresivo cuyo enemigo declarado fueron los Estados Unidos) como símbolo único de México parece ahora justificarse menos que antes. En su lugar, hay dos paradigmas que parecen afirmarse. Por una parte, el de las culturas mayas que, envueltas en el misterio de su súbita desaparición, parecen mucho menos agresivas (mal que le pese a Mel Gibson) que las mexicas. Incluso el predominio del color azul-cielo en sus pinturas contrasta con las tintas rojas y negras de los códices de origen mexicana, así como contrasta el verdor de los lugares en que se asentaron sus ciudades con la aridez de los altiplanos del centro. Su estética es más amable y menos controvertida<sup>13</sup>. Las rutas turísticas de la “Riviera” Maya compiten ventajosamente con las de las zonas turísticas del Estado de México y Oaxaca, y más ahora con Chichén Itzá como una de las maravillas

También parece vislumbrarse un cambio de paradigma en la resemantización y divulgación del término “mesoamérica”, que ensancha su caudal significativo, antes confinado a la antropología, para designar una zona de influencia cultural moderna. Así nos parece que debe interpretarse el último gran trabajo de León-Portilla (hecho en colaboración con el estadounidense Earl Shorris), una antología monumental mesoamericana, obra destinada, según sus autores, a las poblaciones indígenas migrantes en Estados Unidos, que lleva tanto en su versión inglesa como española títulos de resonancias bíblicas: *In the Language of the Kings* (2001) y *Antigua y Nueva Palabra* (2004).

Al igual que la museografía, la crítica de arte y otras formas de representación, la traducción participará en la transmisión de estos modelos nuevos, y será sin duda interesante observar la aparición o ausencia de traducciones y retraducciones en este nuevo contexto, así como las estrategias de traducción que se irán construyendo.

La traducción, en manos del traductor de la calle, se considera siempre dudosa. El fantasma del traductor-traidor nos persigue. En manos del historiador, en cambio, la traducción viene amparada por el prestigio de la Historia. Cuando el historiador traduce, y si se trata de lenguas de las que hay pocos estudiosos, es decir, de lenguas que tienen pocas posibilidades de retraducción, el riesgo de creación de estereotipos con una traducción única y canonizada es mayor. Harían bien los historiadores en no olvidarlo.

---

<sup>13</sup> Ana Garduño (2001) lo intuyó ya al explicar el giro pro-maya que se fue dando con la apertura de México hacia Estados Unidos. En su artículo proporciona algunas claves de esta nueva óptica que pueden verse en los cambios de la museografía del Museo Nacional de Antropología e Historia.

---

## NOTAS

---

\* Este ensayo es una versión (modificada) en español de “Translation in Historiography: the Garibay-León Portilla Complex and the Making of a Pre-hispanic Past”, publicado en *META. Journal des Traducteurs*, vol. 49 núm. 3, septiembre 2003. Tiene dos antecedentes presentados en congresos: “El historiador y la traducción: una curiosa amistad”, presentado en el XII Encuentro de traducción literaria, en la Ciudad de México, octubre de 2002, y “La traducción como representación: Grecia en el Anáhuac”, presentado en el I Congreso Sudamericano de Historia, Sta Cruz, Bolivia, en agosto de 2003, y que se encuentra publicado en el CD-Rom de las actas correspondientes.

<sup>1</sup> Para simplificar, me referiré a partir de ahora a historiadores, entendiéndose que implica a las disciplinas que hacen historia.

---

<sup>2</sup> Ver nota 1.

<sup>3</sup> Benjamin Keen, 1971, p. 535: “the first large-scale, rigorously scientific exploration of a subject that swarmed with difficulties because of the obscure, hermetic character of much of the Nahuatl literary material” (la traducción es mía)

<sup>4</sup> *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vol., México, Ed. Porrúa, 1953-1954, y *Poesía náhuatl*, 3 vol., UNAM, México, 1964-1968.

<sup>5</sup> La última en 2006, con motivo del cincuentenario de la primera edición. Las anteriores son de 1956, 1959, 1966, 1974, 1979, 1983, 1993, 1997 y 2001. Traducciones en otras lenguas: ruso (1961), alemán (1970) y francés (1985). Hay varias ediciones inglesas: 1963, 1970, 1971, 1975, 1978, 1980, 1982, 1985.

<sup>6</sup> Aunque ya en 1971, Benjamin Keen expresaba dudas sobre estas nociones que fueron objeto de renovadas críticas a fines de los años 1980 y comienzos de los 1990.

---

<sup>7</sup> En 1982, el antropólogo David Carrasco había señalado el problema que explicó como “la dificultad de establecer el texto” (o el “original”, en términos traductológicos) en vista de la “ruptura en la transmisión de las tradiciones indígenas causada no sólo por trastornos previos a la conquista sino por la conquista de México y las presiones coloniales del siglo XVI”. Carrasco observó que la autenticidad de los textos producidos en tales condiciones no debería darse por sentada y que era “habitual entre los estudiosos que trabajaban en este campo pasar por alto los significativos ajustes hermenéuticos realizados por los españoles y por los escribas indígenas influenciados por la política colonial, sus necesidades particulares, y la teología de los mendicantes y las diferencias lingüísticas” David Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire, Myths and Prophecies in Aztec Tradition*. Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1982, p. 6.

<sup>8</sup> Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècle*, París, Gallimard, 1988, pp. 5-9.

---

<sup>9</sup> [... la arqueología y la historia prehispánicas han olvidado a menudo que la mayor parte de los testimonios relativos al periodo precortesiano fueron elaborados y redactados en el contexto turbulento de la naciente Nueva España, y que presentan ante todo un reflejo de esa época...]

Hemos de lamentar que, habiendo sido explotados intensamente por los arqueólogos y los historiadores para describir las “religiones”, las sociedades, las economías antiguas, estos textos hayan servido bien poco para iluminar el mundo que los inspiró y que ya estaba cristianizado y aculturizado cuando fueron redactados] (la trad. Es mía y habría que buscar la traducción hecha por el FCE para reemplazarlo).

<sup>10</sup> [El conjunto de estos ámbitos de estudio se articula, como ya habrá quedado claro, en torno a una reflexión que pretende, más que a penetrar los mundos indígenas para exhumar una “autenticidad” milagrosamente preservada o irremisiblemente perdida, a tomar la medida de tres siglos de un proceso de occidentalización en

sus manifestaciones menos espectaculares pero quizás también más insidiosas] (lo mismo que la nota anterior)

<sup>11</sup>Tedlock 1983; Todorov 1984.

---

<sup>12</sup> Klor de Alva, "Sahagún and the Birth of Modern Ethnography". En Jorge Klor de Alva y col. (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagún*, Albany, State University of New York, 1998, p. 31, la trad. es mía.

<sup>13</sup> Ibid., p. 32, la traducción es nuestra.

<sup>14</sup> Es conocida su intolerancia a la crítica, pero estos artículos son notoriamente violentos.

---

<sup>15</sup> Basta echar un rápido vistazo en Internet.

<sup>16</sup> Por primera vez los estudiosos de habla inglesa tienen acceso al texto náhuatl sin pasar por el castellano y pueden por lo tanto soslayar el paradigma hermenéutico en el que han estado circunscritos.

<sup>17</sup> Baudot 1995, p. 138.

---

<sup>18</sup> *Extraño es [...] que una institución como el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes [...] se dejen sorprender y patrocinaran para su difusión en México la publicación de este libro. Es lamentable que autores de este tipo de trabajos [...] puedan sorprender no sólo a los editores del Consejo [...] sino malinformar y aun engañar en México a no pocos lectores...* Miguel León-Portilla, "¿Una nueva aportación sobre literatura náhuatl: el libro de Amos Segala?" *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 21, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, pp. 307-308.

<sup>19</sup> James Lockhart, "Care, Ingenuity and Irresponsibility: The Bierhorst Edition of the Cantares Mexicanos", en James Lockhart (ed.), *Nahuas and Spaniards, Postconquest Central Mexican History and Philology*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications, University of California, 1991, p. 157, la traducción es nuestra.

---

<sup>20</sup> En la versión inglesa esta frase tiene otro tono: "Will it be worthwhile to try to retranslate 'the texts' in view of such a new understanding of how they were obtained and what they conveyed?" (traducción nuestra: ¿Valdrá la pena volverlos a traducir en vista de esta nueva comprensión de la forma en que fueron obtenidos y lo que transmiten?) León-Portilla, "Have We Really Translated the Mesoamerican Ancient Word?" In Brian Swann, *On the Translation of Native American Literatures*, Washington-Londres: Smithsonian Institute Press, 1992, pp. 315-316 y León-Portilla, *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*, Mexico, El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 24.

<sup>21</sup> M. León-Portilla 1997, p. 398

<sup>22</sup> A. Segala 1990, p. 27.

<sup>23</sup> N. Gutiérrez, *Nationalist Myths and Ethnic Identities. Indigenous Intellectuals and the Mexican State*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1999.

---

<sup>24</sup> Amos Segala, "La literatura náhuatl, ¿un coto privado?" *Caravelle, Cahiers du monde luso-hispanophone* 2, pp. 209-220. Université de Toulouse II-Le Mirail, 1992, p. 209.

<sup>25</sup> Alfredo López Austin tomó también parte en la misma. En un artículo en que responde a la crítica que León-Portilla le hace por su interpretación de la palabra *ixtli*, observa que la interpretación dada por León-Portilla ha "conducido a un supuesto concepto filosófico de la educación prehispánica que León-Portilla ha divulgado a diestra y siniestra, y que ha sido aceptado por el público no especializado". Critica asimismo el

hecho de que la presencia ubicua de León-Portilla en los comités editoriales de las publicaciones eruditas le haya dado ventaja en la controversia. A. López Austin, “Cuerpos y rostros”, *Anales de Antropología*, n. 28, 1991, pp. 334-335.

<sup>26</sup> Ver nota 41.

---

<sup>27</sup> M. León-Portilla, *Quince poetas del mundo náhuatl*, México, Editorial Diana, 1994, p. 146.

<sup>28</sup> Sigo en parte los análisis de A. Segala.

---

<sup>29</sup> Segala 1990: 73.

<sup>30</sup> Keen 1971: 40, la traducción es nuestra.

<sup>31</sup> Segala1990: 211.

---

<sup>32</sup> J. Bierhorst, *Cantares Mexicanos, Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press, 1985, p. 101.

<sup>33</sup> León-Portilla, 1997: 17.

<sup>34</sup> León-Portilla, 1997: 17.

<sup>35</sup> J. Bierhorst, *op. cit.*, p. 121.

---

<sup>36</sup> D. Damrosch, “The Aesthetics of Conquest: Aztec Poetry Before and After Cortes”, en Stephen Greenblatt (ed.), *New World Encounters*, University of California Press, 1993, p. 148.

<sup>37</sup> En ese mismo artículo, Damrosch propone la idea, teóricamente atractiva pero compleja en cuanto a sus consecuencias prácticas (para la traducción, cuando menos), de que “la mayor parte de los poemas se sitúan en una zona gris y ambigua: pueden considerarse como salidos de cualquiera de los dos períodos o bien, en un sentido muy real, de ambos” Damroch, *ibid*, p. 153. (la traducción es nuestra).

<sup>38</sup> Bierhorst, *op.cit*, p. 4.

---

<sup>39</sup> *Idem*.

<sup>40</sup> “Song of cloud companions”, en p. 84.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>42</sup> Aunque Garibay explica claramente que existen por lo menos tres sentidos en esta metáfora, y por lo menos en una ocasión ofrece las distintas versiones que corresponderían a estos sentidos. Véase A.M. Garibay, ,1987 I: 73-74.

<sup>43</sup> M. León-Portilla, 1997, p. 178.

<sup>44</sup> D. Damrosch, *op.cit.*, p. 142.

---

<sup>45</sup> Bierhorst, *op.cit.*, p. 4.

<sup>46</sup> En su reseña, León-Portilla dice: “Ya he recordado que el señor Gordon Wasson vio en flores y cantos evocaciones de los hongos alucinantes. Ahora Bierhorst nos dice que se trata de invocaciones para hacer que desciendan y vuelvan los espíritus de los grandes señores, los que gobernaron, los guerreros famosos. ¿habrá

alguien que en el futuro sostenga que estos cantares fueron inspirados a los nahuas por seres poseedores de gran sabiduría, venidos del espacio extraterrestre?” M. León-Portilla, “¿Una nueva interpretación de los Cantares Mexicanos? La obra de John Bierhorst”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 18, pp. 385-400. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, p. 400.

<sup>47</sup> Segala señala algunas excepciones. También Van Zanwijk, “Las traducciones del náhuatl de Miguel León-Portilla”, in *In ihiyo, in itlahtol. Su aliento, su palabra. Homenaje a Miguel León-Portilla*, pp. 125-135, Mexico, UNAM-El Colegio Nacional-INAH, 1997, ha observado algunos cambios en la forma de traducir de León-Portilla con los años.

---

<sup>48</sup> León-Portilla 1997, p. 56 (el subrayado es nuestro).

<sup>49</sup> Jorge Luis Borges, “Pierre Ménard, autor del Quijote”, en *El jardín de los senderos que se bifurcan*, Buenos Aires, Sur, 1941.

<sup>50</sup> Roland Barthes, “Le discours de l’histoire”, *Information sur les Sciences Sociales*, v. 6, n. 4, 1967, p. 68-69. (traducción y subrayado son nuestros)

<sup>51</sup> *Ometéotl* (dos-dios) es considerado el Dios de la Dualidad (compuesto de un principio masculino: *Ometecuhtli* (dos-señor) y un principio femenino: *Omecihuatl* (dos-señora), quienes engendraron a los demás dioses.

---

<sup>52</sup> M. León Portilla 1997, 149.

<sup>53</sup> M. León-Portilla 1997, 213.

<sup>54</sup> La versión de Bierhorst, por otra parte, puede también calificarse de traducción-introducción, pensada para otros lectores, y el modelo que sigue también es familiar para esos otros lectores: los rituales de invocación de espíritus que se han documentado para el caso de algunas tribus del territorio actual de los EE.UU.