



# Traducción, evangelización y negociación lingüística: una exploración interdisciplinaria <sup>1</sup>

*Verónica Murillo Gallegos*

[veramurillo@uaz.edu.mx](mailto:veramurillo@uaz.edu.mx)

Universidad Autónoma de Zacatecas, México

*Krisztina Zimányi*

[krisztina.gto@gmail.com](mailto:krisztina.gto@gmail.com)

Universidad de Guanajuato, México

*Anna María D'Amore*

[adamore@uaz.edu.mx](mailto:adamore@uaz.edu.mx)

Universidad Autónoma de Zacatecas, México

## Resumen:

La traducción de la doctrina cristiana a las lenguas nativas americanas durante la época colonial española presenta importantes cuestionamientos a la traductología, los cuales incitan al análisis multi- e interdisciplinar. En el presente artículo, revisamos el estado de la cuestión de la lingüística misional y del tratamiento que se ha dado al encuentro cultural, particularmente al acontecido entre indígenas nahuas y misioneros en la Nueva España durante el siglo XVI, desde la filosofía para realizar un análisis de dos ejemplos de traducción con fines de evangelización tomados de los *Coloquios de 1524* de fray Bernardino de Sahagún (1986). Anotamos algunos paralelismos entre el caso colonial y ciertas iniciativas actuales y señalamos la pertinencia de algunos conceptos de la lingüística, la traductología y la filosofía para analizar el problema de la comunicación intercultural, así como el fundamento político y cultural que subyace al caso novohispano. Esto nos lleva a preguntarnos en qué medida estas traducciones, realizadas en colaboración por indígenas y misioneros, fueron un factor relevante de resistencia cultural ante los embates colonialistas de imposición religiosa.

**Palabras clave:** traducción para evangelizar, Nueva España, traductología, lingüística, filosofía.

**Translation, evangelization and linguistic negotiation: An interdisciplinary exploration**

## Abstract:

The translation of Christian doctrine into Amerindian languages during the Spanish colonial period raises important questions for translation studies, which call for multi- and interdisciplinary analysis.

---

<sup>1</sup> Este artículo es uno de los resultados del proyecto UAZ-2016-37151 “Estudios de la traducción e interpretación en América Latina y el Caribe” registrado en la Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

In this article we provide a review of the literature on missionary linguistics and how such cultural encounters have been approached. In particular, we reflect on the contact between the Nahuas and the missionaries in the New Spain during the 16th century from a philosophical perspective in order to analyse two examples of translation for evangelical purposes, taken from the *Coloquios de 1524* by Fray Bernardino Sahagún (1986). In the process, we will comment on certain similarities between colonial times and current events and note the relevance of concepts pertaining to the fields of linguistics, translation studies and philosophy for the analysis of the problem of intercultural communication and the political and cultural bases underlying the New Spanish case. This leads us to question to what extent these translations, carried out in collaboration between the indigenous population and the missionaries, were a relevant factor in terms of cultural resistance in the face of the colonialist aggression of religious imposition.

**Keywords:** translation for evangelization, New Spain, translation studies, linguistics, philosophy.

**Traduction, évangélisation et négociation linguistique : une exploration interdisciplinaire**

**Résumé :**

La traduction de la doctrine chrétienne vers les langues amérindiennes pendant la colonisation espagnole pose d'importantes questions aux études de traduction qui incitent à l'analyse pluridisciplinaire et interdisciplinaire. Dans cet article, nous réalisons un parcours théorique par le sujet de la linguistique missionnaire et par la façon dont la rencontre culturelle entre les Nahuas et les missionnaires à la Nouvelle Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle, a été abordée. Dès la philosophie, on analysera deux exemples de traduction, aux visées évangélisatrices, tirés de l'œuvre *Coloquios de 1524* de Fray Bernardino de Sahagún (1986). Nous soulignons des caractéristiques communes entre le cas colonial et certaines initiatives actuelles. De plus, nous mettons en évidence la pertinence de certains concepts de la linguistique, de la traductologie et de la philosophie pour analyser le problème de la communication interculturelle, ainsi que la base politique et culturelle sous-jacente au cas de la Nouvelle-Espagne. Par conséquent, nous nous demandons dans quelle mesure ces traductions, réalisées en collaboration par les peuples autochtones et les missionnaires, constituent un facteur pertinent de résistance culturelle face à l'imposition religieuse menée par les colonisateurs.

**Mots-clés :** traduction à évangéliser, Nouvelle-Espagne, traduction, linguistique, philosophie.

## 1. Introducción

La investigación traductológica navega por múltiples disciplinas en las que la traducción está implicada dentro de los estudios humanísticos y sociales. En la línea de investigación que nos interesa explorar en el presente trabajo, la traductología no solamente recurre a otras áreas y teorías multi- e interdisciplinarias afines, por ejemplo, las que integran la historia cultural y sus vecinos (Burke y Po-Chia Hsia, 2007), sino que además contribuye a engendrar, y retroalimentar, disciplinas emergentes. El caso que nos proponemos considerar aquí es el del franciscano Bernardino de Sahagún, misionero en Nueva España desde 1529 y hasta su muerte en 1590; quien realizó un importante trabajo plasmado en extensos textos bilingües náhuatl-castellano: su investigación etnográfica conocida como *Historia general de las cosas de la Nueva España*, su *Postilla y Ejercicio cotidiano*, dirigida a los jóvenes misioneros de indios, y su recomposición de una plática acontecida en 1524 entre los llamados Doce apóstoles franciscanos y un grupo de sabios indígenas conocida como *Coloquios y doctrina Cristiana*, o bien como *Coloquios*

de 1524. En todos estos trabajos, declara Sahagún, intervinieron activamente viejos indígenas como informantes de sus costumbres y su lengua, e indígenas trilingües (náhuatl-latín-castellano) que se formaron desde niños con los frailes y después en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (fundado en 1536).

Sin entrar en la discusión sobre la realización de los *Coloquios de 1524* en fecha tan próxima a la conquista de Tenochtitlán (1521), queremos destacar que durante el dominio español no había lugar para la negociación ideológica ni política: Hernán Cortés ordenó a los indios que recibieran a los frailes y les entregaran a sus hijos para educarlos en el cristianismo; asimismo, en el diálogo, los misioneros expusieron los temas centrales del evangelio para imponerlo a los indios y convencerlos de que sus antiguas creencias eran errores que debían abandonar. Sin embargo, para dar a conocer el cristianismo a los indios se requería de traductores e intérpretes tanto como de una negociación lingüística entre los idiomas y culturas implicados para lograr la comunicación. Desde una perspectiva traductológica, se observa que los esfuerzos de traducción reflejan la insistencia de los españoles para imponer sus costumbres, religión, idioma y pensamiento a los pueblos indígenas en los territorios conquistados. Desafortunadamente, para estudiar este fenómeno, los marcos de traducción eurocéntricos, que se basan en la tradición clásica judeo-cristiana, resultan limitantes: frente a la complejidad de la relación entre indígenas y españoles en la Nueva España, toda deliberación sobre la definición, la naturaleza, el agente, el producto o el proceso de la traducción se queda corta (*cf.* Iciar, Baigorri y Payàs, 2008 y Samaniego *et al*, 2012). A esto sumemos, recurriendo a la clasificación de Roman Jakobson (1959), que la negociación entre la expresión de cosmovisiones abarcó tanto la traducción intralingüística, la exegesis de las escrituras que se puede clasificar dentro de la hermenéutica, como la traducción interlingüística, en nuestro caso entre castellano y náhuatl, además de la traducción intersemiótica, dado que las lenguas indígenas no estaban codificadas alfabéticamente sino mediante expresiones iconográficas.

Actualmente podemos observar que la separación entre la traducción –como traslado de un texto escrito de un idioma a otro– y la interpretación –como intervención lingüística oral entre dos idiomas– se manifiesta al extremo en contextos profesionales y profesionalizantes (AIIC, 2012; European Commission, 2009) debido, en parte, al énfasis puesto por los expertos con formación en traducción y/o interpretación, quienes trabajan en entornos oficiales como la Organización de Naciones Unidas o la Unión Europea, en su empeño por el reconocimiento público de su profesión y, en parte, porque tal diferenciación se sostiene por fuerzas de mercado y cursos acreditados en universidades reputadas en idiomas con suficiente poder socio-político-económico. Esto contrasta con lo que sucedía en la época colonial iberoamericana, cuando no sólo no se distinguía profesionalmente entre la labor traductora y la interpretativa, sino cuando además de estas, los misioneros desarrollaron otras actividades de manera simultánea y complementaria: aprendieron las lenguas indígenas de los hablantes nativos, hicieron amplios registros etnográficos y geográficos, formaban a otros religiosos, gestionaban recursos para su empresa, adoctrinaban indígenas y preparaban a algunos de estos en gramática y otras disciplinas para apoyo de la labor misional. En ocasiones, incluso

participaron como intérpretes en los tribunales novohispanos y fueron parte activa en la conformación de las políticas lingüísticas para el Nuevo Mundo; todo lo cual sucedió dentro de un contexto colonial y con significativas dificultades nacidas de la inconmensurabilidad lingüística y cultural.

El objetivo de este artículo es proyectar cómo la traductología, la lingüística y la filosofía pueden colaborar para ofrecer un análisis apropiado de la evangelización durante la época colonial, donde se muestren las vías de la negociación lingüística que debió realizarse para enseñar la doctrina cristiana a los nativos, con el objetivo de convertirlos, así como sus obstáculos. Realizaremos lo anterior ofreciendo primero un panorama del estado de la cuestión de los estudios sobre la evangelización para mostrar la necesidad de un enfoque interdisciplinario; a continuación exponemos la problemática traductológica del caso que nos ocupa para terminar centrándonos en un caso, la traducción de la doctrina cristiana a la lengua náhuatl en los albores de la Nueva España, analizando un par de ejemplos de traducción tomados de los *Coloquios de 1524* desde las perspectivas señaladas.

## 2. La evangelización como objeto de la lingüística

La traductología es quizá la más joven de las ciencias que emergieron de los diversos estudios que se interesaron por el lenguaje desde el siglo XIX, los cuales abarcan desde los estudios bíblicos a lo que en filosofía se ha denominado *giro lingüístico* y transitan desde la poética y la lingüística hasta la ética del discurso; de entre todos ellos cabe destacar la rápida consolidación de la lingüística cuyo desarrollo teórico-conceptual no pocas veces ha estado estrechamente vinculado a campos como la filosofía, la historia, la antropología, la sociología y otros ámbitos cuyas expresiones pos-posmodernas de los intersticios de cambio de siglo han dado a la traductología definición a la vez que han recibido de ella nuevas posibilidades de estudio. Los estudios de traducción con bases lingüísticas, estudios tanto descriptivos como sociolingüísticos, han avanzado de la mano con los estudios bíblicos para explorar temas relacionados con la evangelización. Sobre el caso que nos ocupa, desde 1947, con la publicación del libro *La conquista espiritual de México* (Ricard, 1986), la evangelización durante la época colonial ha sido objeto de atención de historiadores, antropólogos y lingüistas. Estos últimos son quienes a la postre más se han acercado a algunas cuestiones que surgen en torno a la traducción con fines de evangelización, pese a que la denominada “lingüística misional” apenas inicia su etapa de formación y está en vías de consolidación como disciplina en los albores del siglo XXI.

En la convocatoria para su 8vo Congreso Internacional en 2016, la Sociedad Europea de Estudios de Traducción (EST por sus siglas en inglés) invitó a los participantes a mover fronteras y/o desplazar límites (*Translation Studies: Moving Boundaries*). Dentro del congreso, se llevó a cabo una sesión en modalidad de panel bajo el título de *Mediators of the divine: Rethinking the concept of 'interpreter' in light of interpreting in religious contexts* (Hokkanen y Downie, septiembre del 2016) para explorar los límites difusos entre los papeles desempeñados por intérpretes en contextos religiosos. Terreno fructífero para estudios en torno a la traducción e interpretación, el tema de este panel es reflejo del creciente

reconocimiento actual de la necesidad de una amplia conceptualización del papel de los intérpretes, quienes desempeñan no solamente una función lingüística, sino además fungen como mediadores entre culturas, e incluso como “mediadores de lo divino”.

El panel mencionado se efectuó dentro del congreso de la EST en Dinamarca a pocos meses de la realización en Manila del IX Congreso Internacional de Lingüística Misionera. Este último es un evento bienal desde el 2010; el propósito de su creación en Noruega con la realización del primer congreso en el 2003 consistía en reunir investigaciones sobre la metodología, meta-historiografía y antecedentes históricos y culturales de la lingüística misionera. Zwartjes y Hovdhaugen fueron responsables de un importante paso hacia la consolidación de esta como disciplina con la edición del libro de las memorias de este primer encuentro internacional, con el título *Missionary Linguistics/Lingüística misionera* (Zwartjes y Hovdhaugen, 2004), que constituye una colección importante de estudios sobre los textos lingüísticos de la temprana modernidad y marca la pauta para un buen número de investigaciones sobre temas de gramática y lexicografía, tanto descriptivos como comparativos, desde distintas perspectivas y de diferentes religiones, acerca de lenguas indígenas de América, Australia, África y Asia. En él, los autores señalan lo que sabemos que sucedió en la Nueva España, así como en otras partes del mundo en el periodo de expansión europea y envío de misioneros con fines colonialistas: se presentó la necesidad de producir gramáticas y diccionarios de las lenguas indígenas, ya que se decidió que los primeros misioneros europeos utilizarían estas lenguas como el medio de cristianización. Los autores plantean que al final del siglo XX, el estudio de estos materiales lingüísticos aún no había recibido atención suficiente en el campo de la historiografía lingüística; esta misma carencia se percibe en nuestro entorno inmediato, a pesar de la herencia colonial de México y la generalización de los estudios novohispanos en programas y planes de estudio en historia y en literatura (aunque cabe señalar que escasos años antes, en el año 2000, se había fundado la Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística).

Mientras se define el papel fundamental del traductor-intérprete en la composición de los textos lingüísticos modernos de los misioneros y sus colaboradores, no es sino hasta diez años más tarde que se explicita dicho papel en la incipiente lingüística misionera y se reconoce en el título de las memorias del séptimo congreso: *Missionary Linguistics/Lingüística misionera V: Translation theories and practices* (Zwartjes, Zimmermann y Schrader-Kniffki, 2014). Los estudios que integran este volumen especial recopilan y analizan información de descripciones etnográficas y catecismos bilingües y rescatan el trabajo lexicográfico de los misioneros en contextos coloniales de dominación política y conquista espiritual. Es una de las primeras publicaciones que testimonian el hecho de que los materiales bibliográficos misioneros constituyen una fuente óptima para poder observar el papel de la traducción en la evangelización y en el proceso de aculturación y transculturación impuesto por los sistemas religiosos europeos, así como para discernir los cambios lingüísticos impulsados durante las etapas coloniales, a través de la creación de préstamos y calcos del español o del latín en su interacción con las lenguas indígenas, lo que implicó cambios semánticos en las lenguas tanto de los vencedores como de los vencidos.

A la par de la realización del VII Congreso de Lingüística Misionera, y por lo tanto antes de la publicación de las mencionadas memorias, Zwartjes (2012) publicó un estado de la cuestión de la lingüística misionera como subcampo de la historiografía lingüística. Igual a lo que sucedió en los estudios de la traducción a partir de los años 1980s, Zwartjes nota “a veritable explosion of research activities” (Koerner, 2009, p. 485, citado en Zwartjes, 2012, p. 2) en la lingüística misionera en la primera década del siglo XXI. En la lista de referencias que recoge su artículo se incluyen más de 140 fuentes primarias y más de 300 fuentes secundarias. Reconoce la proliferación de proyectos y publicaciones además de los loables esfuerzos de difusión y digitalización de las fuentes misioneras tanto como lo significativo de los avances en general en este campo. En particular, Zwartjes reconoce la aportación de Zimmermann (2004) por su estado del arte preliminar de la lingüística misionera y su participación en una nueva serie editorial que surge en las mismas fechas y que resulta de interés para nuestro trabajo.

El primer libro de la serie *Koloniale und Postkoloniale Linguistik/ Colonial and Postcolonial Linguistics (KPL/CPL)* (Stolz, Vossmann y Dewein, 2011) se publica en 2011 por la editorial De Gruyter. Se considera la serie representativa de una nueva subdisciplina de la lingüística, la lingüística colonial y poscolonial, que se plantea como una línea inspirada en los trabajos que se llevan a cabo dentro de la lingüística misionera y por la reciente discusión acerca del lenguaje, la lingüística y el colonialismo. En palabras publicitarias de la misma editorial: “The integration of these two perspectives in one approach makes «Colonial and Postcolonial Linguistics» special”. La intención de la serie es hacer accesible y comentar los textos que se escribieron acerca de las lenguas indígenas durante la época colonial europea, así como investigar cómo éstos reflejan el discurso político y cultural. Esta serie recoge en su quinto número las participaciones destacadas del VII Congreso de Lingüística Misionera, bajo el título de *Colonialism and Missionary Linguistics*, (Zimmermann y Kellermeier-Rehbein, 2015), que reúne investigaciones sobre la lingüística misionera en contextos coloniales africanos y americanos. Mientras tanto, también en el 2015, pero al otro lado del mundo, salió un número especial de la revista *Mutatis Mutandis* que a la postre resultaría en la publicación de un libro con el mismo título: *El escrito misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar* (Vega y Pulido, 2016).

Estas publicaciones demuestran el reciente y creciente interés por los temas de la lingüística misionera relacionados con problemas de la traductología y la historiografía lingüística, el cual es fruto del trabajo colegiado de grupos de investigación a partir de colaboraciones internacionales e interinstitucionales. Podemos destacar la labor de algunos como el grupo “Revitalizing Older Linguistic Documentation” (ROLD), equipo de investigación del Centro de Lenguaje y Comunicación de Ámsterdam, que ha sido promotor en la realización de los *Congresos de Lingüística Misionera*, y otros colectivos de investigación asentados en universidades europeas y latinoamericanas que cuentan con colaboraciones en redes internacionales, como el Grupo Alfaqueque de la Universidad de Salamanca y el grupo HISTRAD de la Universidad de Alicante. En las Américas recalamos el trabajo de la agrupación Frontera de Lenguas de la Universidad Católica de Temuco y del grupo Historia de la Traducción en América Latina (HISTAL) de la

Universidad de Montreal, que cuenta con la participación de estudiosos de varios países latinoamericanos, al documentar y difundir escritos y proyectos del continente, fundamental para el desarrollo de los estudios de la traducción e interpretación en América Latina; lo anterior sin olvidar la destacada actividad de la anteriormente mencionada Sociedad de Historiografía Lingüística (SOMEHIL), que abre espacios de diálogo entre estudiosos de la lengua con líneas pertinentes para el traductólogo. La interacción entre éstos ha sido fructífera gracias a los encuentros que han fomentado la investigación e impulsado la publicación de sus resultados.

No es el propósito de este artículo mencionar todas las publicaciones y todos los proyectos que son pertinentes para el campo de la lingüística misionera en su imbricación con los estudios de la traducción e interpretación en América Latina, pero quisiéramos señalar que, además del antes mencionado número especial de esta revista, hay proyectos importantes como el denominado *Glosas Croniquenses*, y publicaciones clave que pueden ser consultados a través del sitio del HISTAL (Bastin, 2003; Payàs, Zavala, Samaniego y Garbarini, 2009; Payàs y Zavala, 2012) donde se plantea con claridad la necesidad de abordar el tema de la traducción en los albores de la modernidad, especialmente en las colonias, a partir de la interdisciplina. En consonancia con ello, nuestro propósito es realizar un trabajo multidisciplinario sobre los asuntos lingüísticos durante el periodo novohispano, especialmente en casos de traducción, que nos posicione dentro del cuerpo creciente de estudios críticos sobre el tema (D'Amore, Murillo y Zimányi, 2016; Ríos Castaño, 2014; Valdeón, 2014; Zimmerman y Kellermeier-Rehbein, 2015).

### 3. La evangelización como objeto de la filosofía

En México frecuentemente sucede que cuando algún profesional de la filosofía aborda la obra misional de algún religioso (salvo que se trate de algún tratado filosófico-teológico), su investigación es clasificada bajo el rótulo de “historia” en librerías y bibliotecas con lo que se diluye la influencia que pudiera tener en el ámbito filosófico. La filosofía en México se ha centrado especialmente en considerar los escritos misionales como testimonio de la imagen que los españoles se hicieron del indígena y del Nuevo Mundo (Frost, 1996), como parte de la defensa de los derechos del indio (Beuchot, 1990; Rovira, 2004) o como discurso sobre la inclusión de América en la historia universal (Frost, 2002). Aunque todos ellos se interesan por las relaciones entre indígenas y religiosos, mayormente se enfocan en los escritos e ideas de éstos y poco dicen de la interacción cultural más allá del análisis de los intereses colonialistas y evangelizadores, de quien los padece o de los problemas de comunicación interlingüística. Por fortuna, recientemente han surgido algunos trabajos de filosofía que atienden este aspecto (Anchondo, 2014; Ríos Reyes, 2016) en los que si bien ya consideran el asunto de los idiomas de la evangelización y su papel en el contacto cultural poco se ocupan en particular de la traducción, aunque ya plantean el conflicto entre las cosmovisiones implicadas, la adaptación de los saberes de los frailes para efectuar su labor y su recepción por los indígenas.

Afortunadamente hay trabajos de filósofos que, si bien fueron escritos atendiendo a fines ajenos a la problemática colonial y de evangelización, pueden aplicarse al tema de la traducción para evangelizar, tal es el caso de algunas filosofías del lenguaje. Por ejemplo, W. V. Quine (1968, pp. 41-43), filósofo interesado en la lógica y la ciencia, plantea toda una problemática en torno a un caso de traducción radical que él imagina, la cual sucede cuando se enfrentan por primera vez dos pueblos que se desconocían mutuamente, hablan distintas lenguas, y deben comunicarse sin que haya intérpretes de por medio. Quine obliga a pensar en todo lo que implica aprender un idioma ajeno en esta situación. El mero establecimiento de equivalentes lingüísticos por ostentación de objetos, mediante imágenes o por señas se ve obstaculizado por la manera diversa en que cada pueblo agrupa las percepciones que tiene del mundo y las nombra. Aunque de interés ajeno al tema que nos ocupa, los planteamientos del filósofo estadounidense obligan a pensar desde una nueva perspectiva la situación vivida por los frailes novohispanos, entre cuyos testimonios encontramos varios ejemplos de lo que Quine quería destacar: cuando los indígenas llamaban “Santa María” a todas las imágenes que les mostraban los frailes (Motolinía, 1971, p. 37), el fracaso de éstos cuando quieren enseñar a los nativos sobre la existencia de un solo dios, la bienaventuranza en el cielo o sobre el infierno “por señas (como mudos)” (Mendieta, 1997, pp. 363-364) o, cuando los franciscanos aprendían el idioma náhuatl de los niños y “lo que hoy les parecía habían entendido, mañana les parecía no ser así” (Mendieta, 1997, p. 366).

La filosofía del lenguaje nos lleva a considerar otros problemas como los procesos de codificación alfabética de las lenguas americanas, el conocimiento de sus particularidades gramaticales y la búsqueda –o invención– de equivalentes lingüísticos para componer un discurso que facilite la comunicación entre ambos pueblos. Al problematizar sobre las palabras y su referente, en particular sobre los procesos epistemológicos implicados en el aprendizaje de una lengua y el establecimiento de equivalentes en una situación de traducción radical, Quine hace patente la inconmensurabilidad lingüística (fonética, semántica y morfológica) y la cultural en el caso inventado por él; lo cual requeriría, además, para aplicarlo al caso de la evangelización novohispana, que recurramos al trabajo de los lingüistas que se han ocupado especialmente de los idiomas nativos americanos y a la influencia en la traducción del contexto político y religioso hacia los albores de la modernidad. Así podrán entenderse algunas de las dificultades que debieron existir para establecer equivalencias entre la lengua latina y el náhuatl, o entre éste y el castellano, o el que algunos misioneros debieran advertir a sus lectores que no siguieron el orden gramatical de Nebrija en sus *artes* de la lengua mexicana, porque ésta no tiene declinaciones como en el latín o porque carece de artículos y otros distintivos de género y número (Olmos, 2002, p. 15-16). Por supuesto que a las investigaciones sobre semántica filosófica habría que añadirles otras consideraciones, como las de la pragmática o la hermenéutica filosóficas, que conectan lo lingüístico con la ética, la antropología y la filosofía política; con ellas se podrá ofrecer un análisis más amplio y pertinente del fenómeno misional que nos ocupa (Murillo, 2009), sobre todo en cuanto a los asuntos de comprensión intercultural, formación de identidades y el papel desempeñado por los mediadores.



#### 4. La traductología y el caso novohispano

Aunque actualmente contamos con excelentes trabajos sobre los discursos de evangelización compuestos en las lenguas indígenas predominantes en el antiguo territorio de la Nueva España, cuyos autores frecuentemente son además traductores de esos idiomas, pocos estudios abordan la complejidad de esos textos desde una perspectiva traductológica; por lo general solamente señalan la colaboración de indígenas y misioneros en dicha labor y hacen interesantes precisiones semánticas sobre las particularidades de dichos idiomas. Esto nos obliga a apenas plantear aquí la complejidad de esta problemática y señalar la necesidad de un estudio interdisciplinario. Para esto, tomamos como ejemplo a la obra de fray Bernardino de Sahagún.

Sobre el diálogo de 1524 entre misioneros e indígenas, Sahagún solo menciona que se realizó por medio de un intérprete sin ofrecer más datos, pero para la composición escrita del mismo advierte, ya en 1564, que se basó en unas viejas notas y en el testimonio de algunos de los Doce, a quienes él mismo conoció y trató, además de contar con la ayuda de los indígenas colegiales del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, de los cuales “uno se llama Antonio Valeriano, vezino de Azcapuzalco, otro Alonso Vegerano, vezino de Quauhtitlán, otro Martín Jacobita, vezino deste Tlatilulco y Andrés Leonardo, también de Tlatilulco”, y con la intervención de “quatros viejos muy pláticos, entendidos así en su lengua como en todas sus antigüedades” (Sahagún, 1986, p. 75). Estos apuntamientos y que el texto sahanguntino sea bilingüe (castellano y náhuatl) advierten sobre el complejo proceso de negociación lingüística que debió acontecer para traducir la doctrina cristiana al náhuatl, donde la intervención conjunta de indígenas y franciscanos debió provocar discusiones sobre las mejores maneras de traducir la doctrina cristiana a la lengua mexicana y algunos intentos de traducción de los temas fundamentales del evangelio. Los *Coloquios de 1524* hacen patente que toda esta empresa requería de diversos procesos lingüísticos y culturales para que indígenas y misioneros pudieran conversar, para traducir el mensaje cristiano a la lengua náhuatl e imponerlo. En otras palabras: la negociación lingüística era imprescindible para implantar la religión cristiana entre los nativos americanos, pero, como veremos, analizar este caso presenta algunos desafíos a las categorías y conceptos tradicionales de la traductología.

Para empezar, interpretación y traducción fueron procesos simultáneos durante el aprendizaje de la lengua mexicana por los misioneros y la composición de los primeros discursos (orales y escritos) de evangelización; lo cual, como antes señalamos, se realizaba paralelamente con otras actividades que repercutieron también en el proceso misional. Esto dificulta la aplicación de los términos tradicionales de la traductología al caso que nos ocupa, a la vez que existe toda una gama de conceptos en la traductología contemporánea que pueden emplearse para el estudio de estos casos. Recordemos que el análisis etimológico de la designación de la traducción y la interpretación en una serie de idiomas revela que la mayoría de ellos tienen términos distintos para estas actividades, lo que implica que se conceptualizan de diferente manera: parece que en varios idiomas la interpretación, históricamente anterior a la traducción, requiere de la emisión de un nombramiento (Chesterman, 2006). En el emergente imperio español en

particular, variaban bastante las denotaciones y connotaciones del intérprete durante y después de la conquista (Valdeón, 2014, pp. 40-41). Actualmente, es la noción de *mediación* la que ocasiona aún más conflictos, pues en torno a la interpretación persiste el debate sobre la conceptualización del rol y la designación de la función del intérprete, que oscila entre “traductor/intérprete”, “mediador (inter)cultural”, “defensor”, “trabajador intercultural”, entre otros (Phelan y Martín, 2010; Pöchhacker, 2008; Rudvin y Spinzi, 2014; Shisheng y Shuang, 2012; Zimányi, 2009), todo lo cual puede decirse de quienes intervinieron en la composición de textos novohispanos para evangelizar.

Otro enfoque pertinente para nuestro caso es el que actualmente se observa con respecto a las lenguas no-occidentales de menor predominio, donde los traductores-intérpretes en la actualidad a menudo trabajan en varias modalidades, por lo cual habría que ponderar una conceptualización del tipo “clúster” (Chesterman, 2006), que reconoce la naturaleza multifacética de la actividad. Esta conceptualización no puede restringirse a una categorización de las principales modalidades de la traducción, aunque abarcan tanto la traducción como la interpretación y también modalidades mixtas (Hurtado, 2014, pp. 70-73) dado que, aparte de que la base de la taxonomía varía entre la modalidad, el contexto y el contenido (véase, por ejemplo, la interpretación consecutiva, la subtitulación o la traducción de programas informáticos), la gama de modalidades resiste las limitaciones por la sencilla razón de que con la emergencia de nuevas tecnologías surgen nuevos tipos de traducción, con particularidades claramente distintas a las del siglo XVI colonial. En cualquier caso, no hay escape de la interacción de universos diversos debido al éxodo de refugiados políticos y económicos que no dejan de arrastrarse a las playas de Europa y semejantes entidades en el mapa geopolítico mundial. Aunque hace cinco siglos las olas de migración iban en sentido opuesto, es decir, no eran los expropiados quienes llegaban a tierras desconocidas sino los conquistadores, de igual manera este encuentro necesitaba mediación lingüística.

Respecto al agente de la traducción, al traductor, persiste la perplejidad. En países desarrollados del siglo XXI, la profesionalización de la traducción e interpretación avanza en varias instancias: por ejemplo, la Autoridad Nacional de Acreditación para Traductores e Intérpretes (NAATI, s.f.), una empresa de propiedad gubernamental federal, asegura la calidad de la traducción e interpretación en Australia; el Gremio de Intérpretes de América (Interpreters' Guild of America, s.f.), una organización independiente, lucha por la regularización de la interpretación en los Estados Unidos; PACTE (s.f., véase también, Hurtado, 2017), un grupo de investigación colaborativa europea encabezado por la Universidad Autónoma de Barcelona ha realizado el trabajo de diseño del marco y los rubros de las competencias del traductor para la formación y acreditación de traductores. Estos esfuerzos hacia la estandarización del trabajo del traductor e intérprete son más que legítimos y definitivamente necesarios en el occidente en el sentido poscolonial (Saïd, 1979), a fin de garantizar la calidad de servicios. En contraste, en tiempos de la Conquista, por lo general se asienta al misionero como autor de los textos novohispanos y aunque los mismos religiosos dan noticia de la participación de indígenas, como es el caso de Sahagún, muy poco se conoce sobre el

proceso de interpretación y traducción para componer un escrito bilingüe o para traducir el mensaje cristiano a las lenguas indígenas o para la formación de ayudantes trilingües para la evangelización.

En la Nueva España, como en nuestros días, también hubo diversas acciones y legislaciones encaminadas a formar traductores e intérpretes y a regular su trabajo. Sin embargo, esto no significó siempre que los intérpretes fueran profesionales o que hubieran recibido la formación adecuada. De hecho, los primeros intérpretes fueron capturados por las tropas españolas y, después de una estancia “educativa” en el viejo continente, regresaron con los conquistadores en campañas posteriores. Como comenta de la Cuesta:

Antes que Cortés comenzara en “serio” la Conquista de la Tierra Firme, otros españoles habían intentado hacerse con Tenochtitlán. Aunque fracasaron hubieron de procurarse “lenguas” (intérpretes) para futuras expediciones. Sabemos que en 1517 Hernández de Córdoba capturó a dos jóvenes indígenas de Yucatán a los que bautizó con los nombres de Julián y Melchor quienes se quedaron con los conquistadores y aprendieron su lengua. Igual le ocurrió a un mozo de lengua náhuatl capturado en 1518 por Juan de Grijalba y bautizado como Francisco (Cuesta, 1992, pp. 3-6).

Los primeros discípulos indígenas de los franciscanos fueron también tomados por la fuerza. En 1523, apenas dos años después de que los españoles vencieran a los aztecas con la toma de Tenochtitlán, los tres frailes flamencos comenzaron su labor en la naciente Nueva España reclutando niños indígenas para adoctrinarlos y para aprender de ellos la lengua mexicana; con la llegada de los Doce franciscanos al año siguiente, los principales indígenas escondían a sus hijos y entregaban en su lugar a los hijos de sus sirvientes. En todo caso, estos niños indígenas enseñaron su idioma a los misioneros, intentaron evangelizar a sus propios padres y acompañaron a los misioneros en la destrucción de todo lo que parecía idólatrico a los ojos españoles. En las siguientes generaciones, gracias a la interacción multiétnica, crecieron niños bilingües o multilingües que, de manera natural, emergieron luego como intérpretes. En todo caso,

las relaciones interculturales no se despliegan precisamente como aprendizajes los unos de los otros, en un clima de respeto y de comprensión de las *diferencias*. Históricamente más bien han prevalecido enfrentamientos y confrontaciones, o sea relaciones donde los unos imponen a otros su visión de las cosas o más bien, para ser más exactos, sus intereses (Chiodi y Loncon, 1999, p. 174).

Más que un mero centro de educación superior para los indios, el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (fundado en 1536) fungía como formador de traductores, consultores lingüísticos, copistas e informantes indígenas y como lugar en donde se producían todas las obras misionales novohispanas suscritas por franciscanos, como afirma 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 lo que con ellos [los indígenas colegiales de Tlatelolco] 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, 2006, p. 567).

No hay duda de la naturaleza problemática de este fenómeno (Martinez, McClure y Eddy, 2009). Por un lado, atendiendo al concepto de la traducción (e interpretación) natural, promovido por Harris (1976, 2012), se libera de las restricciones de los esfuerzos estandarizadores y se acepta la espontaneidad del proceso de volverse intérprete-traductor. Hay numerosos proponentes de la mediación por niños, o *child language brokering* (o CLB por sus siglas en inglés) (Morales y Hanson, 2005), que argumentan que la experiencia de interpretar como joven eleva la autoconfianza de los niños (Antonini, 2010; Faulstich Orellana, 2009). Sin embargo, otros autores advierten de los efectos negativos por realizar un trabajo con tanta responsabilidad legal, informativa y emocional sin ninguna formación en las técnicas de la interpretación, la terminología especializada o la ética profesional (Umaña-Taylor, 2003, entre otros). En todo caso, desde los comienzos y siempre acompañados por indígenas, las relaciones entre éstos y los religiosos para componer textos misionales fueron cambiando a medida que los frailes conocían mejor la lengua y la cultura nahuas, sumaban experiencias con los indígenas y las políticas españolas pusieron freno a la labor de las órdenes religiosas en el Nuevo Mundo.

A esto se suma una política regia oscilante que tan pronto ordenaba la castellanización de los indígenas, en detrimento de sus idiomas, que la creación de alguna cátedra de las lenguas indígenas más comunes en las colonias (Wright, 2007) y las disposiciones tridentinas sobre la traducción y composición de textos religiosos, patentes en la “Consulta sobre cuáles libros religiosos hay traducidos en lenguas indígenas y si los pueden tener los indios” de 1572 (Fernández, 1982, pp. 81-85). Quienes estaban en posición de poder también intentaron regularizar las actividades de la interpretación menos de una década después de la conquista de Nueva España (Grupo de Investigación T-1611, 2007<sup>2</sup>). Las leyes de Indias que fueron recopiladas por orden de Carlos III en 1776, y seguían vigentes en el siglo XIX, establecieron las condiciones laborales de los intérpretes, además de que prescribieron el oficio a fin de asegurar la imparcialidad, confidencialidad y neutralidad de manera parecida a los códigos de ética actuales. En medio de todo esto, durante los tres siglos coloniales persiste la composición y edición de textos en lenguas indígenas para apoyo de la evangelización, pero desde el último cuarto del siglo XVI esas obras debían ser revisadas por eruditos en lengua indígena y doctrina cristiana, quienes debían constatar la corrección del contenido y la propiedad de la lengua en que estaba escrito; sobra decir que no faltaron discusiones en torno a algunas obras o acerca de la manera de traducir ciertos temas a determinados idiomas nativos.

---

<sup>2</sup> Basado en *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias mandadas recopilar por Carlos III en 1776*, Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1943.

Esta manera de establecer “traducciones oficiales” –que son las que pasaron a la posteridad– demuestra la imposición de los españoles en este ámbito, pero no significa que de parte de los indígenas no hubiera resistencia. Seguramente estas traducciones fueron producto de un proceso de negociación entre españoles e indígenas donde éstos intervinieron activamente, a juzgar por la insistencia de las Leyes de Indias acerca de que los intérpretes no debían aceptar pagos extra de los indios y la especificación de que éstos debían llevar “un amigo cristiano” (Ley xii) (es decir: alguien en quien los españoles pudieran confiar) para asegurar que el intérprete no omitiera ni agregara algo a lo que decía el indio. Todo en aras de preservar la imparcialidad de esa labor, como se expresa en palabras del *Emperador D. Carlos y la Emperatriz Gobernadora en Valladolid á 12 de Septiembre de 1537*:

Somos informados que los Intérpretes y Naguatlatos, que tienen las Audiencias, y otros Jueces y Justicias de las Ciudades y Villas de nuestras Indias al tiempo que los Indios los llevan para otorgar escrituras, ó para decir sus dichos, ó hacer otros autos judiciales y extrajudiciales, y tomarles sus confesiones, dicen algunas cosas, que no dixeron los Indios, ó las dicen y declaran de otra forma, con que muchos han perdido su justicia, y recibido grave daño: Mandamos que quando algunos de los Presidentes y Oidores de nuestras Audiencias, ú otro qualquier Juez enviare á llamar á Indio, ó Indios, que no sepan la lengua Castellana, para les preguntar alguna cosa, ó para otro qualquier efecto, ó viniendo ellos de su voluntad á pedir, ó seguir su justicia, les dexen y consientan, que traygan consigo un Christiano amigo suyo, que esté presente, para que vea si lo que ellos dicen á lo que se les pregunta y piden, es lo mismo que declaran los Naguatlatos, é Intérpretes, porque de esta forma se pueda mejor saber la verdad de todo, y los Indios estén sin duda de que los Intérpretes no dexaron de declarar lo que ellos dixeron, y se excusen otros muchos inconvenientes, que se podrían recrecer (Grupo de Investigación T-1611, 2007).

En términos de la ética de la interpretación, esto ya proyecta los principios de los códigos de ética de nuestros tiempos que casi siempre incluyen: la imparcialidad, la neutralidad, la confidencialidad, la fidelidad a la enunciación original y el profesionalismo, aunque se trate, en el caso que nos ocupa, de una actividad en la que confluyen indígenas y misioneros, con todo lo que implica la respectiva posición de las partes en la jerarquía política y lingüística dentro de la negociación.

## 5. Dos ejemplos de traducción y un análisis interdisciplinar

Dado lo anterior, las estrategias de traducción empleadas para traducir la doctrina cristiana a la lengua náhuatl no están exentas de ambigüedades, por lo que requieren de un análisis multidisciplinar. Por razones de espacio, elegimos sólo dos ejemplos de traducción tomados de los *Coloquios de 1524*, presentamos el texto náhuatl y el texto castellano de la obra de Sahagún, además de una traducción contemporánea, más literal, por el reconocido nahuatlato Miguel León-Portilla (Sahagún, 1986). El primer ejemplo consiste en la presentación que los misioneros hacen de su Dios ante los indígenas utilizando para traducir algunas fórmulas lingüísticas de la lengua meta:

**Ejemplo 1** (Sahagún, 1986)

<b>Texto castellano</b>	<b>Texto náhuatl</b>	<b>Traducción de León-Portilla</b>
p. 83	p. 124	p. 125
El verdadero Dios y universal, Señor, criador dador del ser y vida que os venimos a predicar no es de la condición de vuestros dioses.	Auh in iehoatzin, in vel <i>nelli teutl tlehtoanj</i> , in <i>nelli teiocoianj</i> , in <i>nelli ypalnemoanj</i> , in <i>nelli tloque naoaque</i> , in <i>tamechtiximachtilico ca amo iuhcatzini</i> ...	Pero aquél, que es <i>Dios verdadero</i> , que <i>gobierna, verdadero inventor de la gente</i> , el <i>verdadero Dador de la vida</i> , el <i>verdadero Dueño del cerca y del junto</i> , aquel que os venimos a mostrar...

Notemos que se crea aquí un signo bicultural (Parodi, 2009, p. 26). A diferencia de la adopción de palabras indígenas al español en calidad de préstamos lingüísticos para referirse a conceptos u objetos desconocidos para los hablantes de la lengua de los colonizadores, o de otras clases de neologismo de contacto (Otheguy y García, 1993) que resultan de la relación entre lenguas, el signo bicultural implica forzosamente una resemantización intencional. Aunque se podría considerar la acuñación de un signo bicultural como algo “inocente” en el caso de los nombres otorgados en español, por ejemplo, a frutas como la piña y a hierbas como el orégano debido a la semejanza entre ciertas plantas europeas y mexicanas, la clase de neolexicalización implicada en los signos biculturales en los ejemplos tratados es una flagrante manifestación de un proceso intencionado, de un impulso al cambio lingüístico, una imposición cultural que tiene como propósito erradicar una forma de pensar y sustituir un sistema de creencias.

Se aprecia un intento de negociación por parte de los evangelizadores que buscan capitalizarse a partir de conceptos ya existentes en náhuatl con la anteposición del vocablo *nelli*, que significa “verdadero”; sin embargo, se podría decir que la negociación fracasa en la medida de que los nahuas no reconocen a los “verdaderos” dioses de este nuevo discurso como otra cosa más que los suyos propios y tradicionales, *sus* verdaderos dioses; lo cual puede apreciarse más claramente en el siguiente cuadro donde se desglosa el vocabulario del ejemplo anterior:

Significado prehispánico	Significado Cristiano
<i>Teutl</i> = dios, divinidad, inminente en bien y en mal, muerto...	<i>nelli teutl</i> = “verdadero dios”
<i>tlahtoanj</i> =lit. que tiene la palabra. Quien gobierna	<i>nelli teutl tlahtoanj</i> = “verdadero Dios universal”
<i>teicoioanj</i> = “inventor de la gente” (dios azteca Quetzalcóatl)	<i>nelli teicoioanj</i> = “verdadero Creador”
<i>ypalnemoanj</i> = “aquel por quien se vive” (dios azteca Tezcatlipoca)	<i>nelli ypalnemoanj</i> = “verdadero Dador del ser y la vida”
<i>tloque naoaque</i> = “Dueño del cerca y del junto” (divinidad abstracta que posee todo y da verdad, cimiento, a todo cuanto existe).	<i>nelli tloque naoaque</i> = Sin traducción en el texto castellano.

Tabla 1: Vocabulario prehispánico-cristiano.

Tomamos otro ejemplo de la narración de los franciscanos sobre la rebelión de los ángeles y la soberbia de Lucifer, donde la estrategia es conservar palabras en castellano en la traducción al náhuatl y usar algunas expresiones de este idioma en su sentido original.

## Ejemplo 2 (Sahagún, 1986)

Texto castellano	Texto náhuatl	Traducción de León-Portilla
<b>p. 92</b>	<b>p. 170</b>	<b>p. 171</b>
Es de saber que entre aquellos <i>príncipes cavalleros</i> que nuestro Señor Dios crió, fue uno más principal, excelente y generoso que todos los otros, muy inminente en hermosura y sabiduría (el qual se llamaba <i>Luzifer</i> ). Este supremo <i>príncipe</i> , como se vio ser más excelente que todos los demás <i>príncipes</i> , leuantose en soberuia y presunción; quiso valer más que todos y dixo en su coraçon: pondré <i>mi trono</i> junto del todo poderoso Dios, subiré y seré semejante a él, y muchos <i>príncipes</i> fueron deste voto y parecer...	Auh ce iehoati in vel intiachcauh catca inqjceiacanaia in qujpanaviaia chipavaliztica chicaualzitica, yoa tlamatiliztica (ytoca <i>Lucifer</i> ) yn iquac omottac in qnin cenca qujpanavia in ixquichtni <i>angeles</i> , yc omopouh yc oatlama omotachcauhnec, oquito Nicneneviliz in tlacempanavia <i>Dios yn ipalnemoanj</i> , yn nopetl yn nocpal intla nictecaz in <i>jpetlatzin in jcpaltzin</i> tineneuhq tiezque noconaciz...	Pero uno de ellos el que era mayor, que estaba al frente de los otros, que los sobrepasaba en hermosura, en fuerza y sabiduría, (el nombre de este era <i>Lucifer</i> ), cuando vio cómo mucho sobrepasaba a los otros <i>ángeles</i> , entonces con esto se estimó en mucho, no tuvo medida, quiso aún ser más, dijo: – Yo seré igual a Dios que está por encima de todo, el <i>Dador de la vida</i> . Mi <i>estera</i> , mi <i>sitial</i> , si yo los coloco al lado de su <i>estera</i> , su <i>sitial</i> , seremos iguales. Yo habré de alcanzarlo. Y conjuntamente muy muchos se pusieron de su lado, de su voluntad lo escucharon, lo honraron, vieron bien su palabra, lo hicieron su señor...

Además de las palabras castellanas “Lucifer”, “angeles” y “dios” en el texto náhuatl, tenemos la fórmula náhuatl *jpetlatzin in jcpaltzin* que denota a la autoridad, pues se refiere al lugar de mando: “la estera, el sitio”, el trono. Notemos que aquí *ipalmemoanj* se refiere al dios cristiano, pero en lugar del vocablo *nelli*, como en los ejemplos anteriores, se acompaña de la palabra “dios”.

Lo primero que sobresale en estos fragmentos es la postura colonialista y eurocéntrica: los misioneros no tienen la más mínima duda de que ellos conocen la verdad, poseen la verdadera religión y van a enseñarla a los indígenas para que éstos puedan reconocer que sus antiguas creencias eran errores ocasionados por la falta de conocimiento de la religión cristiana. Se trata de una relación asimétrica vencedor-vencido, donde aquél asume que hay una relación de verdad-falsedad entre su propio discurso y el de los indios, por lo que el intercambio cultural se vuelve a veces violento (algunos niños indígenas fueron muertos por los mayores) y por lo general impositivo: se propone imponer el evangelio a quienes no solo lo desconocen sino a quienes –así lo consideraban– están equivocados con respecto al mundo; es por eso que la imposición de la fe y la destrucción de lo indígena se asume por los misioneros como un deber ético para favorecer a los nativos.

Los religiosos quieren exponer su propio pensamiento e imponer su verdad al indígena, pero saben que no pueden hacerlo sin aproximarse a ellos, sin retomar sus palabras o condescender con algunos elementos culturales (como el uso de *jpetlatzin in icpaltzin* en su sentido original: “la estera, el sitio”, el mando) y, sobre todo, sin negociar lingüísticamente para favorecer la recepción del mensaje evangélico. Los misioneros saben que ciertas fórmulas refieren a las divinidades indígenas, ellos mismos han dejado constancia de que *ypalnemoanj* era el dios Tezcatlipoca y de que *tloque naoaque* era una fórmula que se refería de manera abstracta a la divinidad, que estos dos sean los más empleados en los discursos de evangelización debe entenderse como una estrategia mediante la cual los misioneros buscaron acercar el concepto cristiano *dios* a los indígenas, como si los evangelizadores quisieran decirles “tenemos un ser que es como el *teutl* o el *ypalnemoanj* de ustedes” pero, en un afán necesario de diferenciar entre la concepción nahua y la cristiana, para evitar la confusión de ambos conceptos y para dejar constancia tanto de la novedad del mensaje evangélico como de la superioridad de su dios sobre cualquier *teutl*, optan por agregar a dichas fórmulas otras palabras para componer frases nuevas más acordes con el mensaje cristiano y sus intenciones evangélicas: *nelli teutl tlatuani*, un *teutl* verdadero que es superior a los demás, el *teutl* que gobierna y posee la palabra, oponiendo así el *teutl* indígena al *nelli teutl* de los cristianos.

Surge así un tema fundamental, el de la comprensión intercultural. No se trata solamente de que un mensaje pueda ser expresado en dos idiomas distintos, sino de que su sentido y significado sean compartidos. La inconmensurabilidad cultural se hace patente en las indagaciones de los religiosos sobre el mundo prehispánico, como cuando Sahagún advierte sobre las supersticiones y ceremonias idolátricas que los indígenas practicaban sin que se percataran los cristianos, por lo que “los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se lo preguntar, ni aun lo entenderán,



aunque se lo digan” (Sahagún, 2006, p. 15). Difícilmente puede separarse el lenguaje del pensamiento y son muchos los estudios que exploran los terrenos de la lengua, cultura y visión de mundo, desde las indagaciones pioneras de Condillac y Humboldt en los siglos XVII y XIX, las investigaciones de los lingüistas antropólogos Boas, Sapir y Whorf en las primeras décadas del siglo XX, con su hipótesis en torno al determinismo y la relatividad lingüística, hasta las exámenes actuales dentro de la lingüística cultural y cognitiva (Ávila, 1992; Everett, 2005; Palmer, 1996; Wierzbicka, 2013, 2015).

Sería imprudente, condescendiente y hasta desdeñoso adoptar un determinismo extremo, ya que si se lleva a la exageración “el determinismo lingüístico implica que el hombre no podría imaginar un tipo de conocimiento que no estuviera codificado por su lengua” y habría que considerar una postura más abierta, puesto que “debe reflexionarse que si no se dispone de una palabra determinada para expresar una idea puede haber recursos gramaticales que sí lo permitan o, incluso, los hablantes pueden adquirir este concepto, por ejemplo, a partir de los préstamos lingüísticos”, como ya lo hemos notado, porque estos “representan la posibilidad de entender la realidad mediante un código lingüístico distinto” (Muñoz, 2014, p. 36).

Sin embargo, al comienzo de esta historia, y como apuntamos cuando hablamos del caso de traducción radical de Quine (1968), puede haber malentendidos al emplear imágenes y señas para comunicarse y para aprender la lengua del otro, pues cada pueblo atiende a percepciones distintas cuando observan y muestran, respectivamente y para nuestro caso, los cuadros de la virgen o de cualquier otro santo, de tal manera que los indígenas consideraban “santa María” como equivalente de “imagen”, tomando el nombre de lo representado para denominar a la representación en una especie de ampliación del significado, si tomamos los términos de la lingüística.

Esto repercute directamente en el establecimiento de equivalentes lingüísticos en palabras como *teutly dios*, porque *teutles* es una noción más amplia que *dios* ya que se aplica también a los muertos y a lo que inminentemente es bueno o malo, lo cual además nos remite a nociones diversas de divinidad, en términos culturales, y que la lingüística trataría como una relación de hiperonimia: “dios” es un hipónimo del hiperónimo “teutl”. Pero incluso cuando dos frases son literalmente equivalentes, como *teicoioianj* “inventor de la gente”, pueden surgir ambigüedades debido a que cada una de ellas se relaciona con entidades distintas dentro de cada cosmovisión: *teicoioianj* refiere a la divinidad Quetzalcóatl para los nahuas y para los cristianos nombra a su dios en cuanto creador. Sin significados compartidos, aunque con el uso de las mismas expresiones, estamos ante un signo bicultural donde cada uno entiende esas palabras a su manera; solo en la medida en que se impusiera uno de los dos significados o se creara uno nuevo podríamos decir que existe un significado compartido, lo cual es un tipo de cambio lingüístico, pero nos introduce también al dilema de si la traducción es fiel al mensaje original.

Generalmente se asume que el indígena fue *inculturado* pues, al ser vencido y sojuzgado, no tuvo otra opción que recibir y aceptar todo lo que los vencedores le impusieron, por lo que su negligencia para aceptar la fe, o su conversión fingida, ha sido tratada como parte de la problemática acerca de la racionalidad del indio. Sin embargo, ante lo señalado es obligatorio preguntarse en qué medida se puede evadir la imposición religiosa y cultural mediante la traducción, si ésta ayudó de alguna manera para que el indígena pudiera elegir lo que aceptaba –y fuera *aculturado*– de esos que le repetían una y otra vez, aunque de manera extraña, esas frases en las que todavía resonaba su cosmovisión. En términos de inculturación, deberíamos hablar de fidelidad de la traducción a un texto original, pero en referencia a las obras lingüístico-doctrinales novohispanas, por lo general, no existe un original (Payàs, 2010, p. 82): en su lugar tenemos obras doctrinales, bilingües o trilingües, que se traducen entre sí o, mejor, que traducen el mensaje cristiano a las lenguas americanas. La fidelidad que se buscaría en este caso es doctrinal, teológica si se quiere, y más si recordamos que la traducción de textos religiosos cristianos a diferentes idiomas fue un asunto muy discutido en Europa desde antes del descubrimiento de América, que fue una de las polémicas fundamentales contra los diferentes movimientos de reforma y que se resolvieron, desde la Iglesia Católica, en la sesión IV del 8 de abril de 1546 (Denzinger, 1948, pp. 279-281), cuando el Concilio de Trento estableció que la versión auténtica de la Biblia era la llamada *Vulgata*. Asimismo, se decretó que nadie debía interpretar la Sagrada Escritura en contra del sentido dado por la Iglesia de Roma y se establecieron varias restricciones para poder publicar y editar la Biblia y cualquier libro sobre asuntos sagrados. Por eso, como antes señalamos, la traducción de la doctrina cristiana a la lengua náhuatl es intralingüística a la vez que interlingüística.

Sin embargo, aun cuando se tratara de inculturación, es necesario que lo dicho sea compartido, que lo dicho por emisor sea comprendido, en su significado original, por quienes escuchan, que la lengua meta no se mantenga ajena al nuevo mensaje que en ella se expresa y que el destinatario reciba el discurso en el sentido en que fue emitido. Aquí entrarían todas las enmiendas, correcciones y añadidos que los colegiales de Tlatelolco hacían a los discursos de los frailes, seguramente también el resultado de numerosas discusiones entre los indígenas, y de éstos con los religiosos, sobre las mejores maneras de traducir algunos conceptos fundamentales. ¿Cuánta resistencia opuso la lengua náhuatl a la expresión unilateral de la doctrina cristiana? Quizá tanta como la que opusieron los indígenas, particularmente los receptores del discurso de evangelización que no fueron educados en los conventos, quienes podían entender o no –y aceptar o no– lo que los frailes quisieron decir en el sentido que lo quisieron decir. El concepto *aculturación* aparece aquí como un término más adecuado que el de *inculturación* para denominar la interacción cultural.

En cuanto al objetivo de la traducción por parte de los misioneros debemos decir que el lenguaje es violentado porque son los frailes quienes quieren expresar su mensaje y ser comprendidos y aceptados por los indígenas, quienes dirigen las traducciones para evangelizar decidiendo lo que las palabras nativas debían significar y la manera en que

los indígenas debían entender sus propias y antiquísimas frases: otorgando un significado cristiano a las fórmulas lingüísticas que originalmente designan una cosmovisión muy distinta y proponiéndose destruir o hacer olvidar ese significado implantando una nueva religiosidad mediante la creación de un discurso cristiano náhuatl estandarizado y favorable a sus intereses. El náhuatl es forzado a adquirir un significado cristiano haciendo precisiones con añadidos como *nelli* o con la creación de frases nuevas como *nelli tloque naoaque*, pero también mediante la introducción de palabras castellanas –*Lucifer, ángeles, Dios*– en los discursos nahuas, con las cuales se introducen nuevos conceptos y entidades con sus respectivas asociaciones culturales, o bien mediante lo que se conoce como prácticas domesticadoras, reducción etnocentrista de conceptos, resemantizaciones e intentos de obliteración de la cosmovisión nahua.

Es probable que no hubiera diferencia entre *ypalnemouanj* y *nelli ypalnemouanj* para el común de los indígenas, salvo quizá la extrañeza ante una fórmula que no era usual antes de la llegada de los cristianos. La distinción entre una y otra está en la intención de los misioneros, para quienes el “dador de la vida” de los mexicas era un usurpador del “verdadero dador de la vida” que ellos venían a predicar. Tal distinción quizá también fue clara para los indígenas que junto con los frailes acordaron, de alguna manera, la conveniencia de emplear tales palabras como equivalentes en ambos idiomas o la utilidad de ciertas frases como la mejor manera de predicar sobre el dios cristiano en un discurso donde la semántica y la pragmática luchan entre sí. Desafortunadamente es difícil determinar cómo pudieron efectuarse esos acuerdos y los argumentos que sustentaron cada decisión.

En cualquier caso, es pertinente recordar la hermenéutica gadameriana porque plantea que la comprensión se construye con el diálogo, en una especie de juego donde ambos interlocutores buscan comprenderse; sin embargo, esto no debe ser entendido como el hecho de comprender lo que “el otro quiso decir”, sino como el ir y venir en el lenguaje, en el diálogo donde cada uno se hace valer ante el otro para coincidir, finalmente, en “lo que dice la palabra” (Gadamer, 2001, p. 461). No se trataría pues de una traducción fiel a un mensaje original sino de lograr un mensaje “intermedio”, un discurso compartido donde puedan coincidir misionero e indígena, en donde si bien lo que predomina es el mensaje cristiano, por su contenido, éste se ve afectado por el receptor indígena y su lengua que se niegan a borrar su tradición de sus palabras, que buscan acomodo para las palabras de otro idioma entre lo que ya creían y tenían y que, incluso involuntaria e inconscientemente, trastocan el mensaje cristiano al igualar a *dios* con el *tloque naoaque* porque en efecto, “las lenguas no se diferencian por lo que pueden decir –en general son traducibles unas a otras– sino por lo que no pueden dejar de decir” (Ávila, 1992, p.12).

Si este es el caso, debemos abandonar todo eurocentrismo y postura colonialista y asumir que los “malos entendidos” serían las “malas traducciones” que no fueron advertidas por los frailes. Desde el punto de vista funcionalista debemos distinguir entre errores lingüísticos, que son faltas gramaticales, faltas de léxico, faltas de ortografía y de puntuación, y errores de traducción, que pueden ser errores pragmáticos o culturales. En términos generales, si el propósito de una traducción es el de lograr una función

particular para el destinatario, todo lo que obstaculice lograr este propósito es un error de traducción (Nord, 1996, 1997). En nuestro caso, las “malas traducciones” son las que pecan de errores pragmáticos y culturales. Las malas traducciones de la doctrina cristiana no serían, desde esta perspectiva, las que discrepan de la ortodoxia o de algún texto original, sino las que no lograron borrar los significados prehispánicos de los discursos de evangelización y las que, por las características gramaticales de las lenguas implicadas, no lograron expresar de manera clara y unilateral el mensaje cristiano. La corrección de una traducción depende, en esta situación, no de la fidelidad a un original, sino que sería relativa al misionero, para quien era adecuado llamar *ypalmemouanj* a su dios, y relativa al indígena que puede sumar, gracias a estas decisiones en la traducción, una nueva divinidad a su cosmovisión. Aunque quizá con el tiempo, con el contacto cultural prolongado y por el mismo desarrollo histórico de la lengua, ambas concepciones se fundieron en una tercera que las conjugaba de alguna manera: la hibridez.

Esta combinación heterogénea como base de la conceptualización traductológica sigue el desarrollo teórico de la traducción, de la misma manera en que lo hace la lingüística misional, como antes señalamos. Por consiguiente, nuestra postura no sería concebible sin antecedentes traductológicos y sin la re-conceptualización del acto de la traducción que se ha dado durante el último medio siglo. Hoy nos parece evidente que la traducción es una actividad culturalmente situada, gracias al trabajo de Bassnett y Lefevere (1990), quienes no solo resaltaron el terreno común entre la literatura comparada y la traductología, sino que también fueron de los primeros en sugerir que se reubicara el foco de la investigación para sacarlo del eurocentrismo. En el mismo marco del argumento poscolonial, posestructuralista y posmoderno (Cronin, 2000; Gentzler, 2008), el traductor debería hacerse presente mediante la resistencia ante las expectativas, como propone Venuti (2008) en su campaña por la visibilidad del traductor al principio del nuevo milenio, lo cual se realiza a través del activismo (Tymoczko, 1999, 2010) a nivel microtextual, con cuyos actos de resistencia, sin embargo, se reta a las narrativas dominantes (Baker, 2006) a nivel macrotextual. En fin, la interpretación final de la traducción oficial de los *Coloquios de 1524* pertenece a la comunidad indígena y, pese a todo su poder, los evangelizadores y los colonizadores no tenían la última palabra para decidir el significado de las señas y las expresiones cuyos significantes intentaron definir.

## 6. Conclusiones

La traducción de la doctrina cristiana a la lengua náhuatl es parte de un fenómeno sumamente complejo desde su mismo acontecimiento: la concurrencia de indígenas (ancianos no cristianizados y niños educados por los frailes) y misioneros en la composición de textos para evangelizar, el que esta actividad fuera simultánea al aprendizaje del náhuatl por los misioneros y del latín y castellano por los indígenas, a lo que se suman las demás actividades que los religiosos realizaron para efectuar su labor en la naciente sociedad colonial. Todo esto obliga a que su estudio tenga que atender, también simultáneamente, a aspectos distintos que surgieron o repercutieron en tal ejercicio de la interpretación y la realización de la traducción, desde un trabajo

interdisciplinario cuyas conclusiones oscilarán entre la traductología y otras disciplinas que, como mostramos, no pocas veces deberán replantear sus categorías tradicionales o sus cuestiones fundamentales.

La negociación lingüística se materializa, en el caso analizado, tanto en las diferentes estrategias de traducción y en la conformación de un vocabulario cristiano en náhuatl como en los diferentes resultados de la interacción misma entre indígenas y misioneros: malentendidos, comprensión de un discurso sin aceptación del mismo, “malas traducciones”, hibridez y surgimiento de nuevas formas de identidad. Cuestiones como estas obligan a preguntarse si realmente la traducción de la doctrina cristiana fue unilateral, si la intervención de los indígenas no ocasionó que se conservara más de lo prehispánico de lo que los frailes podían advertir y tolerar y si a causa de la naturaleza misma de la traducción, especialmente por los idiomas implicados, no estamos más bien ante el surgimiento de nuevos significados producidos por la conjunción del mensaje cristiano, la lengua náhuatl y el trabajo conjunto de indígenas y misioneros en la interpretación y traducción. En todo caso, en los ejemplos analizados se hace patente la mentalidad colonialista, que pese a la violencia de los instigadores de la traducción (y de la situación asimétrica predominante) no podía prescindir de una negociación lingüística que considerara tanto las cuestiones semánticas, sintácticas y pragmáticas como las culturales (la diferencia de cosmovisiones), políticas (colonialismo) e incluso religiosas (tanto las europeas como las prehispánicas).

Los misioneros actuaron como agentes para el cambio, un cambio que sucedió entre diferentes espacios y grupos sociales, entre colonizadores y colonizados, y que culminó en un proceso de transformación cultural (Castillo-Rodríguez, 2015, p. 78). En el caso de la Nueva España, esta transformación tomó lugar en la interrelación entre nahuas y misioneros (entre otros agentes coloniales) y dieron como resultado un cambio lingüístico por medio de una serie de préstamos, calcos que debían incorporarse al náhuatl con el impacto de las resemantizaciones, pero que resultaron en cambios tanto en la lengua colonizada como del colonizador, además de posibles actos de catacresis y probables herejías. Parece que, en términos de la traductología, dentro de nuestra comprensión actual, la respuesta a la conceptualización de las actividades se encuentra en considerar la teoría de la complejidad –más que multidisciplinaria, interdisciplinaria–, que no provienen de los centros tradicionales del pensamiento eurocéntrico sino de la periferia de los imperios coloniales, tomando en cuenta que en la traducción, como todo encuentro cultural, están implicados por lo menos dos pueblos distintos, cada uno con su propia lengua y cosmovisión, pero también cada uno con algo que aportar y recibir, pese a que uno de ellos pretenda imponerse al otro, por la sencilla razón de que el vencido no es pasivo y las lenguas también se resisten a la transformación.

## Referencias

- Anchondo Pavón, S. (2014). *La persuasión del bien y la palabra. Retórica y filosofía moral en fray Bernardino de Sahagún*. México: Universidad Panamericana / Porrúa Print.
- Antonini, R. (Ed.). (2010). Child language brokering: Trends and patterns in current research. *Mediazioni. Rivista Online di Studi Interdisciplinari su Lingue e Culture*, (10). Recuperado de <http://www.mediazioni.sitlec.unibo.it/index.php/no-10-special-issue-2010.html>.
- Ávila, R. (1992). *Lengua y cultura*. México: Trillas.
- AIIC. (2012). *Interpreting is not translating*. Recuperado de <http://aiic.net/p/4002>.
- Baker, M. (2006). *Translation and conflict: A narrative account*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Bassnett, S. y Lefevere, A. (1990). *Translation, history and culture*. Londres, Reino Unido: Printer Publishers.
- Bastin, G. (2003). Por una historia de la traducción en Hispanoamérica. *Íkala, Revista de Lenguaje y Cultura*, 8(14), 193-217.
- Beuchot, M. (1990). *Filosofía social de los pensadores novohispanos*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social y Cristiana.
- Burke P. y Po-Chia Hsia, R. (2007). *Cultural translation in early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castillo-Rodríguez, S. (2015). The first missionary linguistics in Fernando Po. En K. Zimmerman y B. Kellermeier-Rehbein (Eds.), *Colonialism and missionary linguistics*. (pp. 75-106). Berlín, Alemania: De Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110403169.fm>
- Chesterman, A. (2006). Interpreting the meaning of translation. En A. Suominen (Ed.), *A man of measure: Festschrift in honour of Fred Karlsson on his 60<sup>th</sup> birthday*. (pp. 3-11). Turku, Finlandia: Linguistic Association of Finland.
- Chiodi, F. y Loncón, E. (1999). *Crear nuevas palabras. Innovación y expansión de los recursos lexicales de la lengua mapuche*. Temuco, Chile: Instituto de Estudios Indígenas / CONADI. Recuperado de <http://cayu.com.ar/files/neologismos-mapuche.pdf>.
- Cronin, M. (2000). History, translation, postcolonialism. En S. Simon y P. St-Pierre (Eds.), *Changing the terms: Translating in the postcolonial era*. (pp. 33-52). Ottawa, Canadá: University of Ottawa Press.

- Cuesta, de la, L.A. (1992). Intérpretes y traductores en el descubrimiento y conquista del nuevo mundo. *Livius*, (1), 25-34. Recuperado de <https://buleria.unileon.es/xmlui/handle/10612/6323>.
- D'Amore, A.M., Murillo Gallegos, V. y Zimányi, K. (2016). Have faith in your vocabulary. The role of the interpreter in the conquest of power, language and ideology in the New Spain. *Linguística Antverpiensia, New Series: Themes in Translation Studies*, 15, 36-50.
- Denzinger, H. (1948). *Enchiridium symbolorum*. Barcelona, España: Herder.
- European Commission. (2009). *Translation and interpreting: Languages in action*. Luxemburgo: European Communities.
- Everett, D.L. (2005). Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã: Another look at the design features of human language. *Current Anthropology*, 46(4), 620-646.
- Faulstich Orellana, M. (2009). *Translating childhoods: Immigrant youth, language and culture*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Fernández del Castillo, F. (comp.). (1982). *Libros y libreros en el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frost, E. C. (1996). *Este nuevo orbe*. México: Centro Coordinador de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Frost, E. C. (2002). *La historia de dios en las Indias, visión franciscana del Nuevo Mundo*. México: Tusquets.
- Gadamer, H. G. (2001). *Verdad y método* (9ª ed.). Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Gentzler, E. (2008). *Translation and identity in the Americas. New directions in translation theory*. Londres, Reino Unido / Nueva York, NY: Routledge.
- Grupo de Investigación. T-1611. (2007). De los intérpretes. *Leyes de Indias*. Libro ii, título xxix. 1611, *Revista de Historia de la Traducción*, 1(1). Recuperado de <http://www.traduccionliteraria.org/1611/esc/america/leyes.htm>.
- Harris, B. (1976). The importance of natural translation. *Working papers in bilingualism*, (12), 96-114. Recuperado de [https://www.academia.edu/1406388/The\\_importance\\_of\\_natural\\_translation](https://www.academia.edu/1406388/The_importance_of_natural_translation).

- Harris, B. (2012). *An annotated chronological bibliography of natural translation with native translation and language brokering. 1913-2012*. Recuperado de [https://www.academia.edu/5855596/Bibliography\\_of\\_natural\\_translation](https://www.academia.edu/5855596/Bibliography_of_natural_translation).
- Hokkanen, S. y Downie, J. (2016). Panel 21. Mediators of the divine: Rethinking the concept of 'interpreter' in light of interpreting in religious contexts. En *8<sup>th</sup> EST Congress 2016*. Panel efectuado el 17 de septiembre en Aarhus, Dinamarca.
- Hurtado Albir, A. (2014). *Traducción y traductología. Introducción a la traductología* (7<sup>a</sup> ed.). Madrid: Cátedra.
- Hurtado Albir, A. (Ed.). (2017). *Researching translation competence by PACTE Group*. Amsterdam, Holanda: John Benjamins Publishing Company.
- Iciar, A., Baigorri, J. y Payàs, G. (2008), Nahuatlitos y familias de intérpretes en el México colonial. *Revista 1611 de Historia de la Traducción*, 2(2). Recuperado de <http://www.traduccionliteraria.org/1611/art/alonso-baigorri-payas.htm>
- Koerner, E.F.K. (2009). Koerner's korner. *Historiographia Linguistica*, 36(2/3), 481–488.
- Interpreters' Guild of America. (s.f.). Página web <http://www.interpretersguild.org>
- Jakobson, R. (1959). On linguistic aspects of translation. En R. A. Bower (Ed.), *On translation* (pp. 232-239). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Martinez, C. R., McClure, H. H. y Eddy, J. M. (2009). Language brokering contexts and behavioral and emotional adjustment among Latino parents and adolescents. *The Journal of Early Adolescence*, 29(1), 71–98. DOI: <http://doi.org/10.1177/0272431608324477>
- Mendieta, Fr. G. de. (1997). *Historia eclesiástica indiana*. México, D.F., México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Morales, A. y W.E. Hanson (2005). Language brokering: An integrative review of the literature. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 27, 471-503.
- Motolinía, Fr. T. (1971). *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Muñoz, M. (2014). *El léxico disponible en dos regiones de Zacatecas. Una lectura a partir de la memética, la teoría de la evolución cultural*. Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas / Taberna Librería Editores.



- Murillo Gallegos, V. (2009). *Palabras de evangelización, problemas de traducción. Fray Juan Bautista de Viseo y sus textos para confesores, Nueva España (siglo XVI)*. Zacatecas, México: Coordinación de Investigación y Posgrado, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- NAATI. (s.f.). Página web <https://www.naati.com.au>
- Nord, C. (1996). El error en la traducción. Categorías y evaluación. En A. Hurtado Albir (Ed.), *Estudios sobre la traducción* (pp. 91-107). Castelló, España: Universitat Jaume I.
- Nord, C. (1997). *Translating as a purposeful activity. Functionalist approaches explained*. Manchester, Reino Unido: St. Jerome.
- Olmos, Fr. A. de. (2002). *Arte de la lengua mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Otheguy, R. y García, O. (1993). Convergent conceptualizations as predictors of degree of contact in U.S. Spanish. En A. Roca y J.M Lipski (Eds.), *Spanish in the United States: linguistic contact and diversity* (pp. 135-154). Berlin y Nueva York: Mouton de Gruyter.
- PACTE. (s.f.). Página web <http://grupsderecerca.uab.cat/pacte>
- Palmer, G.B. (1996). *Toward a theory of cultural linguistics*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Parodi, C. (2009). La semántica cultural: un modelo de contacto lingüístico y Las Casas. En K. Dakin, M. Montes de Oca y C. Parodi (Eds.), *Visiones del encuentro de dos mundos en América. Lengua, cultura, traducción y transculturación* (pp. 19-45). México / Los Ángeles, CA: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad de California en los Ángeles-Centro de Estudios Coloniales Iberoamericanos.
- Payàs Puigarnau, G. (2010). *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521–1821)*. Madrid, España: Iberoamericana Vervuert.
- Payàs Puigarnau, G. y Zavala, J. M. (2012). *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco, Chile: Universidad Católica de Temuco.
- Payàs Puigarnau, G., Zavala, J. M., Samaniego, M. y Garbarini, C. G. (2009). Aproximación interdisciplinaria a la mediación lingüística mapudungun-castellano ss. XVII-XIX: traductología, antropología histórica, filosofía. *Mutatis Mutandis: revista Latinoamericana de Traducción* 2(1), 85-97. Recuperado de <https://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/mutatismutandis/article/view/1826/1663>

- Phelan, M. y Martín, M. (2010). Interpreters and cultural mediators—different but complementary roles. *Translocations*, 6(1). Recuperado de [http://doras.dcu.ie/16481/1/Martin\\_and\\_Phelan\\_Translocations.pdf](http://doras.dcu.ie/16481/1/Martin_and_Phelan_Translocations.pdf)
- Pöchhacker, F. (2008). Interpreting as mediation. En C. Valero Garcés y A. Martin (Eds.), *Crossing borders in community interpreting: definitions and dilemmas* (pp. 9-26). Amsterdam, Holanda / Philadelphia, PA: John Benjamins Publishing Company.
- Quine, W.V. (1968). *Palabra y objeto*. Barcelona, España: Labor.
- Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México, Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RíosCastaño, V. (2014). *Translation as conquest. Sahagún and Universal History of the Things of New Spain*. Madrid, España: Iberoamericana Vervuert.
- RíosReyes, M. (2016). *El teatro como recurso evangelizador: Sincretismo cultural* [tesis inédita de Licenciada en Filosofía]. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rovira Gaspar, M. del C. (2004). *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. México: Miguel Ángel Porrúa / H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura.
- Rudvin, M. y Spinzi, C. G. (2014). Negotiating the terminological borders of 'language mediation' in English and Italian. A discussion on the repercussions of terminology on the practice, self-perception and role of language mediators in Italy. *Lingua Culture Mediazioni / Languages Culture Mediation*, 1(1-2), 57-79. DOI: <http://doi.org/dx.doi.org/10.7358/lcm-2014-0102-spin>.
- Sahagún, Fr. B. de (1986). *Coloquios y doctrina cristiana, con que los doce frailes de San Francisco enviados por el papa Adriano Sexto y por el emperador Carlos Quinto: convirtieron a los indios de la Nueva España en Lengua Mexicana y española*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Fray B. de (2006). *Historia general de las cosas de la Nueva España* (11ª ed.). México: Porrúa.
- Saïd, E. (1979). *Orientalism*. Nueva York, NY: Vintage Books.
- Samaniego, M., Payàs, G., Zavala, J. M. y Garbarini, C. G. (2012). La mediación lingüística oral en la frontera del biobío: fundamentos disciplinares e interdiscipliniedad en una investigación de base traductológica. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy*, (42), 35-56.

- Shisheng, L. y Shuang, L. (2012). The role shift of the interpreter to a cultural mediator: From the perspective of cultural orientations and contexting. *Babel*, 58(2), 145-163.
- Stolz, T., Vossmann, C. y Dewein, B. (2011). *Kolonialzeitliche Sprachforschung Die Beschreibung afrikanischer und ozeanischer Sprachen zur Zeit der deutschen Kolonialherrschaft*. (En la serie *Koloniale und Postkoloniale Linguistik / Colonial and Postcolonial Linguistics*). Berlín, Alemania / Boston, MA: De Gruyter.
- Umaña-Taylor, A. (2003). Language brokering as a stressor for immigrant children and their families. En M. Coleman y L. Ganong (Eds.), *Points and counterpoints: Controversial relationship and family issues in the 21st century: An anthology* (pp. 157–159). Los Angeles, CA: Roxbury.
- Tymoczko, M. (1999). *Translation in the postcolonial context. Early Irish literature in English translation*. Manchester, Reino Unido: St. Jerome Publishing.
- Tymoczko, M. (Ed.). (2010). *Translation, resistance, activism*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- Valdeón, R. A. (2014). *Translation and the Spanish empire in the Americas*. Amsterdam, Holanda: John Benjamins Publishing Company.
- Vega Cernuda, M. Á. y Pulido Correa, M. L. (Eds.) (2016). *El escrito misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar*. Madrid, España: Ommpress.
- Venuti, L. (2008). *The translator's invisibility: A history of translation* (2ª ed.). Abingdon, Oxon, Reino Unido: Routledge.
- Wierzbicka. (2013). Translatability and the scripting of other peoples' 'souls'. *Australian Journal of Anthropology*, 24(1), 1-21.
- Wierzbicka, A. (2015) Language and Cultural Scripts. En F. Sharifian (Ed.), *The Routledge Handbook of Language and Culture* (pp. 339-356). Abingdon, Reino Unido / Nueva York, NY: Routledge Taylor & Francis Group.
- Wright Carr, D. Ch. (2007). La política lingüística en la Nueva España. *Acta Universitaria*, 17(3), 5–18.
- Zimányi, K. (2009). On impartiality and neutrality: a diagrammatic tool as a visual aid. *The Journal of Translation and Interpreting Research*, 2(1), 55-70.
- Zimmermann, K. (2004). La construcción del objeto de la historiografía de la lingüística misionera. En O. Zwartjes y E. Hovdhaugen (Eds.), *Missionary linguistics/ Lingüística misionera* (pp. 7–32). Amsterdam, Holanda: John Benjamins Publishing Company.

Murillo Gallegos, V., Zimányi, K. y D'Amore, A.M. / *Traducción, evangelización y negociación lingüística: una exploración interdisciplinaria*

Zimmermann, K. y Kellermeier-Rehbein, B. (Eds.). (2015). *Colonialism and Missionary Linguistics*. Berlín, Alemania / Boston, MA: De Gruyter.  
<http://www.degruyter.com/view/product/428782>.

Zwartjes, O. (2012). The historiography of missionary linguistics. Present state and further research opportunities. *Historiographia Linguistica*, 39 (2-3), 185-242. DOI:  
<http://doi.org/10.1075/hl.39.2-3.01zwa>

Zwartjes, O. y Hovdhaugen, E. (Eds.). (2004). *Missionary linguistics/Lingüística misionera*. Selected papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Oslo, 13–16 March 2003. Amsterdam, Holanda: John Benjamins Publishing Company.

Zwartjes, O., Zimmermann, K. y Schrader-Kniffki, M. (Eds.). (2014). *Missionary linguistics/Lingüística misionera V: Translation theories and practices*. Amsterdam, Holanda y Philadelphia, PA: John Benjamins Publishing Company.