

La retraducción colonial al español de dos testamentos nahuas del siglo XVI: adaptaciones de una Tradición Discursiva*

MAURO ALBERTO MENDOZA POSADAS
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen. Los testamentos en lenguas indígenas suponen uno de los *corpora* más amplios que se elaboraron durante la colonia. Para su elaboración, la Tradición Discursiva testamentaria sirvió como texto fuente de un proceso de traducción que se observa en modelos como el de fray Alonso de Molina y en testamentos ‘reales’. Muchos de estos testamentos tuvieron que ser retraducidos al castellano por necesidades propias de la administración colonial. En este proceso de traducción y retraducción, observamos diferentes estrategias empleadas por escribanos para generar documentos funcionales pensados para situaciones comunicativas específicas. En este trabajo nos centramos en las estrategias empleadas en dos testamentos y un modelo testamentario.

Palabras clave. Testamentos indígenas, Tradiciones Discursivas, castellano colonial, náhuatl colonial, traducción.

Abstract. The wills written in indigenous languages are one of the most important *corpora* made in the colonial period. For their making, the testamentary Discursive Tradition was used as source text of a translation process that is visible on models like fray Alfonso de Molina’s will, and real wills. Many of these had to be translated again in Castilian because of the necessities of the colonial management. In this process we can see the many strategies used by the scribes in order to write

* Este artículo forma parte de la tesis *Tradiciones Discursivas bilingües en la Colonia. El caso del testamento nahua* y no propone sino resultados preliminares, puesto que esta actualmente se encuentra en elaboración. La misma se circunscribe dentro del proyecto *Investigación documental, a través de la dialectología y la sociolingüística históricas, para conocer el mestizaje lingüístico en la Nueva España (CONACYT-180245)*. Agradecemos a la Dra. Beatriz Arias Álvarez su lectura y comentarios; también agradecemos la lectura atenta de la Mtra. Verónica Cuevas.

functional documents for specific settings. In this paper we focus on the strategies used in two wills and a testamentary model.

Keywords. Indigenous wills, Discursive Traditions, colonial Castilian, colonial Nahuatl, translation.

1. INTRODUCCIÓN

Sin duda la conquista de los territorios mesoamericanos fue un proceso tanto militar como político y cultural; y es cierto que estos dos últimos aspectos de la conquista fueron procesos de largo aliento que supusieron trasladar las instituciones europeas a los territorios americanos, así como reorganizar las comunidades indígenas en torno a esas nuevas nociones. Importar conceptos e instituciones tan importantes para los europeos como la propiedad y la heredad de la misma supusieron que el mundo textual sobre el que descansaban estas fuera también trasladado a las sociedades americanas y tuvieran que reelaborarse en las lenguas que aún eran habladas en esas comunidades. En particular, el testamento como «[acto en que] una persona establece heredero y dispone sus bienes para cuando fallezca» (Mártir Alario 2011: 152) y como hecho textual tuvo que introducirse en las comunidades nahuas, principal grupo étnico en el centro de México en el momento de la conquista, casi tan pronto como la caída de los *mexica*, por lo que «los primeros testamentos de indígenas [mexicanos] que conocemos corresponden a 1531» (Rodríguez 2006: 22). Sin embargo, la producción testamentaria en náhuatl experimentó un gran incremento cuando, tras la muerte de la última generación de indígenas que conocían los usos prehispánicos, hubo una ruptura con las formas tradicionales y fue necesario «regular y normar la forma de transmisión de sus bienes, sobre todo de los señores indígenas más poderosos y ricos» (Von Mentz 2008: 298).

Aunque ha sido mucho lo que se ha dicho sobre este *corpus* desde la disciplina etnohistórica (*cf.* Cline 1986; Lockhart 1999; Pizzigoni 2007; Rojas 1999), poco se ha dicho de los usos de la lengua que en ellos se observa y mucho menos se ha reparado en el hecho de que si bien estos documentos fueron útiles dentro de las comunidades nahuas, para las instituciones españolas tuvieron que ser traducidos al español, pues los testamentos nahuas «were not primarily addressed to the Spanish world» (Cline 1986: XII)¹. Así, es nuestro objetivo acercarnos a los documentos con el

¹ No estaban destinados a los españoles en la medida en que no estaban pensados para ser leídos por ellos; por otra parte esta documentación solo tiene sentido dentro de

fin de dar cuenta de las estrategias empleadas por escribanos e intérpretes en la elaboración de los documentos en ambas lenguas. Para ello, en estas páginas nos centraremos en un modelo testamentario hecho por fray Alonso de Molina (1984) y dos testamentos provenientes de Xochimilco, ubicado al sur de la Ciudad de México. Tanto el modelo de Molina como los otros dos documentos están conformados por una versión en náhuatl y otra en español. Para esto, nos acercaremos a la documentación desde la teoría de las Tradiciones Discursivas (TD).

2. TRADICIONES DISCURSIVAS, TRADUCCIÓN Y TESTAMENTOS

2.1. *Tradición y traducción*

Para esta investigación consideramos al testamento como una TD. Para esto, asumiremos, primero, una de las definiciones más usuales de TD, según la cual es un marco histórico-normativo que regula la producción y recepción del discurso², particularmente del escrito, aunque no exclusivamente. Otra asunción que se suele hacer respecto de las TD es que no necesariamente corresponden a una lengua histórica particular³, sino que se pueden trasladar de una a otra lengua y de una comunidad a otra, siempre y cuando los contextos sociopragmáticos, como los llama Jacob (2001), que permiten la existencia de esta TD se instalen en esa comunidad «receptora». Respecto a esto último, debemos decir que consideramos que esos contextos socio-pragmáticos son definitorios para el establecimiento de una TD particular.

Entonces, las necesidades comunicativas de una comunidad, determinadas por las relaciones sociales establecidas al interior de esta y por fina-

las instituciones castellanas, y en esa medida no pueden sino ser siempre una expresión más de la tradición castellana.

² En ese sentido, parece adecuada la definición que hace López Serena de las TD como subdeterminaciones históricas de los géneros, definidos estos como «configuraciones históricas de las posibilidades universales que ofrecen un número muy reducido de modos de discurso». Así, para la autora las TD son un intermediario entre lo universal y lo específico de un discurso particular. Resulta importante esta concepción porque permite identificar e individuar formas textuales en un sentido más abstracto que el de su realización específica en un discurso determinado. Para nosotros, estas determinaciones discursivas existen en tanto que se corresponden con situaciones comunicativas determinadas también históricamente.

³ «Aunque su realización [la de las TD] siempre esté ligada a una lengua concreta, son en un principio independientes de la lengua a través de la cual se transmiten y pueden ser trasladadas de una a otra» (Kabatek 2001: 100).

lidades extralingüísticas bien definidas⁴, permiten que una TD sea adoptada por la misma; así, contrario a lo que afirma Kabatek (2006: 7), según quien «la adopción de una nueva Tradición Discursiva crea necesidades expresivas nuevas», diremos que son las nuevas necesidades expresivas las que licencian el empleo de una nueva TD al interior de una comunidad específica. En el caso particular al que nos enfrentamos, esto significa que no es hasta que se expresa la necesidad particular de establecer la heredad de propiedades dentro de la comunidad indígena y se han desarrollado el resto de las instituciones sobre las que descansa el hecho textual —como los juzgados y las notarías—⁵ que se vuelve pertinente y necesaria la introducción de la TD testamentaria castellana, que responde no al mundo prehispánico sino al propio mundo castellano:

los documentos relacionados con la vida de los diversos grupos sociales en la Nueva España [...], aunque están escritos en náhuatl, responden en cierta medida a prácticas estatales castellanas impuestas por los conquistadores, donde existían formalidades que había que respetar (Peralta *et al.* 2008: 182).

Pero, ¿cuál es la manera en que se traslada una TD de una comunidad a otra, sobre todo cuando éstas utilizan lenguas distintas? Kabatek (2006: 16) observa que «la adopción de nuevas tradiciones discursivas es simplemente una especie de traducción, procedimiento por excelencia de adopción de

⁴ Dice Volóshinov (2009) que «las relaciones de producción y la formación político-social condicionada directamente por aquellas, determinan todos los posibles contactos de los hombres, todas las formas y modos de su comunicación verbal: en el trabajo, en la política, en la creación ideológica. A su vez, tanto las formas como los temas de las manifestaciones discursivas están determinados por las formas y tipos de la comunicación discursiva». En un espíritu parecido, aunque desde una perspectiva no lingüística, Von Mentz (2008) menciona que «hay que acercarse, de manera más general, al problema de la relación entre las clases sociales, la sociedad que conforman, las instituciones jurídicas y el lenguaje, para comprender la formalidad institucional practicada en la Nueva España del siglo XVI y cómo se refleja en textos tanto en náhuatl como en castellano».

⁵ Desde una perspectiva antropológica, podemos considerar que estas pre-condiciones para el desarrollo de ciertas TD en comunidades particulares se empata con los elementos que Hymes (1974) propone para el análisis del evento de habla a través de la etnografía de la comunicación y que resume en el acrónimo SPEAKING (en español: forma, contenido, emisor / receptor, escenario, propósito, canal, género y normas de interacción); así, solo cuando los elementos necesarios para la producción de determinado discurso están presentes, se dirá ese discurso con los elementos que pragmáticamente permitirán la felicidad del acto comunicativo (Austin 1990). Por supuesto, en el caso en que nos encontramos estas pre-condiciones están establecidas por la cultura europea, y solo cuando se introdujeron en la Nueva España permitieron el traslado de ciertas TD.

textos de otras culturas sin mayores consecuencias para la lengua». Es cierto que esta adopción se da a través de la traducción que repercute ampliando la norma de la lengua fuente, como se puede comprobar en lo que respecta a la introducción de TD castellanas en las comunidades nahuas. Oesterreicher ya ha apuntado la existencia del proceso que llama «escrituralización», es decir, el desarrollo en una lengua de una variante que ocupe el espacio funcional destinado a la escritura —preestablecido en este caso por el mundo textual castellano—. Este proceso se encuentra formado se divide en dos etapas: por una parte, uno de «elaboración extensiva» que «se refiere al proceso mediante el que una lengua se apropia paulatinamente de Tradiciones Discursivas de la distancia hasta que asume un máximo de funciones comunicativas» (Oesterreicher 2001: 205), lo que implica el desarrollo de textos, y a la par una «elaboración intensiva», que «se refiere al hecho de que la lengua tiene que desarrollar todos los recursos lingüísticos necesarios para una expresión elaborada y formal» (*ibid.*: 205-206), es decir, recursos como un sistema de escritura (una ortografía), léxico, formas sintácticas y marcadores discursivos que puedan especializarse según las necesidades del texto. Este proceso tuvo lugar en náhuatl durante el siglo XVI a través de la elaboración de gramáticas, vocabularios (es decir, textos metalingüísticos) y documentos jurídicos, históricos y religiosos. El resultado de este proceso es lo que Von Mentz (2008: 274) llama «náhuatl de doctrina», especializado en la documentación religiosa, y «náhuatl de escribanía», especializado en la documentación jurídica. Respecto a estas variantes, la misma autora afirma que «hay que ser conscientes de que no se trata de un lenguaje cotidiano, sino de un lenguaje “oficial”, formalizado por normas y disposiciones estatales». Y como estas normas y disposiciones eran castellanas, la lengua de esos documentos se elaboró siguiendo los propios modelos castellanos, que funcionaron como texto base:

los formulismos de la documentación castellana se tradujeron directamente al náhuatl [...]: cuando estamos ante las cabezas y las fórmulas finales de muchos documentos, estamos probablemente leyendo ante todo una reconstrucción franciscana o dominica en náhuatl de formulismos castellano (Von Mentz 2008: 306).

2.2. *Molina y su modelo testamentario*

Sin duda alguna los religiosos, junto con la nobleza indígena instruida por ellos, jugaron un papel determinante en este proceso de escrituralización y de traducción de diferentes TD, incluyendo la del testamento. Una de esas figuras es el franciscano fray Alonso de Molina, quien llegara de niño a México y aprendiera desde joven el náhuatl, en el cual tuvo una

amplia producción de textos religiosos, así como un arte y un vocabulario. Mendieta apunta sobre su producción lo siguiente:

Escribió también en la misma lengua muchas cosas muy bien escritas; es a saber: *Arte de la lengua mexicana*. *Vocabulario* de la misma lengua. Dos *Doctrinas*, mayor y menor. Confesionario mayor muy cumplido y Confesionario menor. La vida de nuestro padre San Francisco. Aparejo para recibir la sacra Comunión. Todas estas obras andan impresas [...]. Fuera de esto tradujo en la misma lengua los evangelios de todo el año y las horas de Nuestra Señora [...]. Tradujo también muchas oraciones y devociones para ejercicio de los naturales porque aprovecharan en la vida espiritual y cristiana (*apud* Moreno 1984: 12).

Nos interesa a nosotros particularmente el *Confesionario mayor*; es en la segunda edición de este, publicada en 1569, donde aparece el primer modelo que conocemos de un testamento nahua. Sin duda alguna la aparición de este es bastante posterior a la escritura de testamentos en dichas comunidades, que como hemos apuntado se remonta a 1531. No sabemos si existía una versión anterior, aunque según Lockhart (1999: 653 y sigs.) es posible que desde antes existiera un modelo del propio autor que circulara por las escribanías franciscanas; Rojas (*op. cit.*) suscribe esta idea. Antes de pensar, sin embargo, si este modelo es «fundacional» de la TD nahua del testamento, es necesario decir que no fue realizado *ex nihilo* por el ingenio de Molina, sino que se corresponde con la amplia escritura testamentaria castellana, que se remonta a Alfonso X. Decir, empero, que las formas notariales alfonsíes fueron las que se tradujeron directamente al náhuatl sería inexacto, pues en la época de Molina existían a su vez modelos notariales que podrían funcionar como texto base de la traducción de Molina. Al respecto, Mártir Alario (*op. cit.*) reúne una serie de formularios notariales testamentarios escritos durante el siglo XVI que son posibles fuente de inspiración de Molina; en particular, Rodríguez (art. cit.) y Rojas (*op. cit.*) creen identificar que el modelo seguido por Molina es el que se encuentra en *Suma del estilo de escribanos* de Lorenzo de Niebla, publicado en 1565 aunque con una probable edición primera de 1564. Seguramente resultará problemático encontrar una única fuente de la cual se nutriera Molina para la elaboración de su testamento y, si se asume que es el modelo de Niebla, es porque se tienen indicios de su presencia en las notarías mexicanas (*cf.* Rojas, *op. cit.*); parece probable atribuir el modelo de Molina a toda la serie de modelos notariales anteriores, al reconocimiento de las fórmulas básicas de estos y su traducción al náhuatl; así, no es un modelo particular el que funciona como texto fuente de la traducción, sino la tradición discursiva en el sentido de López Serena (2011: 76), como «subdeterminaciones

históricas de los géneros». Y aunque esto es verdad para el modelo de Molina, también es cierto que las diferentes notarías pudieron tomar diferentes formularios de la TD testamentaria para la escritura de sus textos. Es por ello por lo que la retraducción de estos documentos al español hace que los intérpretes puedan elegir entre dos modelos para el texto meta: por una parte existen las formulaciones de la tradición castellana y por otra las formulaciones de la tradición en náhuatl, que no deja de ser castellana, en tanto que están destinadas para las instituciones coloniales.

Nos acercaremos a continuación al modelo de Molina.

2.2.1. Invocación

La invocación cifra el testamento como parte de un acto religioso y en ella se hace un llamado a la Santísima Trinidad o a la Virgen; las invocaciones de los formularios castellanos suelen variar en extensión; sin embargo, en todas el elemento principal es la enunciación de los componentes de la Trinidad: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. Es esto último lo que Molina debió identificar como la parte fundamental de la fórmula, que es como elabora su testamento. En (1) podemos observar la invocación de Molina⁶:

- (1) Nh: Ynica ytocatzin Tetatzin yuan Tepiltzin yuan Espiritu Sancto nicpehualtia yn notestamento.
 ‘por el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, comienzo mi testamento’.
En el nombre del padre y del hijo, y del espíritu santo, comienzo a hazer mi testamento.

En la versión en náhuatl de esta formulación la elección de los términos es parecida a la fórmula castellana; morfológicamente, los formas *tetatzin* y *tepiltzin* se encuentran conformadas por un poseedor no específico (*te-*), las correspondiente raíces para ‘padre’ e ‘hijo’ (*ta* y *pil*, respectivamente) y un sufijo reverencial (*-tzin*). *Espíritu Santo* es evidentemente un préstamo del castellano, lo mismo que la definición jurídica del texto que se está produciendo, *testamento*. El verbo dispositivo que emplea Molina es *pehualtia*, ‘comenzar’. Lockhart comenta sobre este fragmento que el empleo de la partícula *ihuan*, que funciona como una conjunción copulativa

⁶ Todos los ejemplos están organizados de la siguiente manera: primero se coloca el texto en náhuatl, indicado por la forma Nh antes de la cita. Posteriormente, entre comillas simples, colocamos nuestra traducción para poder contrarrestar la retraducción al castellano; evitamos colocar glosas para facilitar la lectura. Finalmente, y en cursiva, aparece esa retraducción al castellano, que pertenece a los documentos.

es particular del modelo de Molina y, sin duda, tiene soporte en el empleo de la conjunción en la tradición castellana, donde por lo menos se emplea de manera constante entre los términos ‘padre’ e ‘hijo’ (cf. Mártir Alario 2011: 214). Ahora bien, como vemos, la retraducción de Molina tiene como texto fuente su documento en náhuatl; en ninguno de los formularios el verbo dispositivo aparece inmediatamente después de la invocación; sin embargo, aquí se mantiene como aparece en la versión en náhuatl.

2.2.2. Notificación

Fórmula originariamente inicial en el modelo testamentario de la *Séptima partida* de Alfonso X y bastante extendida en la toda la documentación jurídica: «Sepan cuantos esta carta vieren» (*apud* Mártir Alario). Esta fórmula implica que el documento se vuelva de conocimiento público. La fórmula, con variaciones, subsiste en todos los formularios estudiados por Mártir Alario; en todos los casos aparece el verbo *saber*, en imperativo como verbo principal, y el verbo subordinado *ver* en una oración relativa. El objeto de esta oración es mencionar el tipo de documento que se está formando; la designación suele ser «esta carta de testamento» o «carta de testamento y postrímera voluntad». La fórmula de Molina está constituida como se indica en (2):

- (2) Nh: Ma quimatican in ixquichtin quittazque ynin amatl.
 ‘que sepan todos los que vieran este papel’.
Sepan quantos vieren esta carta, escritura.

El verbo principal aparece en el modo que suele llamarse «optativo» y suele indicar un deseo; su sujeto *ixquichtin* ‘todos’ es también el sujeto del segundo, *itta* ‘ver’, en *irrealis*. El objeto de este segundo verbo es *amatl*, un tipo de soporte de escritura prehispánico que pasó a designar al papel. Por su parte, en la retraducción de Molina del náhuatl al español se usa una designación con dos términos: *carta, escritura*.

2.2.3. Intitulación

La intitulación hace mención del testador y, en algunos de los formularios estudiados por Mártir Alario, de su vecindad; en el modelo de Molina la intitulación es como se encuentra en (3):

- (3) Nh: ca in nehuatl notoca Francisco Gomez [anoço yn ni Juana Sanchez] nican nochan Tetzcuco ytech nipouhi perrochia yn itoca Sactan maria Asunpcion nicchihua notestamento.
 ‘respecto de mí, mi nombre es Francisco Gómez [o yo soy Juana Sánchez]; he aquí mi hogar en Tetzco; pertenezco a la Parroquia cuyo nombre es Santa María de la Asunción. Hago mi testamento’.

cómo yo, Francisco Gómez, [o yo, Juana Sánchez] natural de la ciudad de Tetzcuco y de la Perrochia de Santa María de la Assunción. Hago y ordeno mi testamento.

La fórmula en náhuatl comienza con la partícula *ca*, que según Launey (1999: 29) es una marca de aserción, «cuyo sentido es más o menos el de “es un hecho que”, “es ciertamente”, “efectivamente”». La construcción en este caso con esta partícula es una especie de focalización pragmática. Luego la fórmula permite construir el nombre del testador a partir del sustantivo *tocaitl* ‘nombre’, poseído por la primera persona y en una oración de predicado nominal con el nombre del testador, Francisco Gómez. La otra fórmula que Molina propone es la afijación directa del pronombre de primera persona de sujeto, *ni-*, al nombre; este caso también es un predicado nominal. La retraducción, sin duda, toma el modelo castellano, que se introduce con el adverbio *cómo*, y el nombre aparece como una aposición al pronombre de primera persona de singular. La definición jurídica del testador la hace Molina en la retraducción según la definición más general de *natural*, que se reservaba para indígenas. En náhuatl, la fórmula se hace a través del adverbio *nican* y el sustantivo *chantli* ‘hogar’, poseído por la primera persona del singular; cabe decir que según Lockhart (*op. cit.*), la presencia de esta construcción remite a la oralidad previa a la conquista. A la vez se emplea el verbo *pohui* ‘pertenecer’ para hacer indicación de la pertenencia a un cuerpo religioso como lo es la parroquia. Posteriormente, sin indicación de su presencia en la tradición castellana, Molina inserta nuevamente un verbo dispositivo, *chihua* ‘hacer’, y nuevamente se indica la definición jurídica del documento que se elabora, cuyo nombre es un préstamo del castellano al náhuatl. La retraducción, adecuada nuevamente a los formularios, incorpora la forma «hago y ordeno mi testamento», que se encuentra en todos los formularios de la primera mitad del siglo XVI.

2.2.4. Declaración de facultades

Era responsabilidad del escribano asegurarse de que el testador se encontrara en pleno uso de su conciencia para formular su testamento; esta disposición aparece en las recomendaciones que Molina hace a los escribanos que tendrán que hacer testamentos: «La primera [cosa] es: que tú que eres escribano, tienes necesidad de amonestar primeramente al enfermo, y ver si habla bien y entiende, o si desvaría y pierde el juicio, porque si desvaría y ha perdido del todo el sentido, no podrá hazer testamento (Molina 1984: 58v)». Esta fórmula se encuentra documentada también en el modelo alfonsí a través de la forma «siendo enfermo del cuerpo e sano

de la voluntad», y hacia el siglo XVI los formularios coinciden en incluir dentro de la fórmula al cuerpo que se encuentra enfermo y a la voluntad y entendimiento del testador, del que se afirma que está sano. Molina construye esta parte del testamento como vemos en (4):

- (4) auh maciui mococoua nonacayo yece in noyollo in nocializ in notlalnamiquiliz in notlacaquia aquen ca çan pactica.
 ‘y aunque mi cuerpo está enfermo, pero mi corazón, mi voluntad, mi entendimiento, mi memoria no están sino contentos’.
y aunque mi cuerpo está enfermo, empero mi corazón y voluntad, memoria y entendimiento está bueno y alegre.

El verbo *cocohua* significa ‘estar enfermo’ y su empleo se corresponde con el modelo castellano; a diferencia del modelo, en náhuatl el sujeto de este verbo es el cuerpo, *nonacayo*, y no quien padece la enfermedad. El segundo verbo que se emplea es *paqui* ‘alegrarse’, en su forma progresiva. También los términos *noyollo*, *nocializ*, *notlalnamiquiliz* y *notlacaquia* son los sujetos de este verbo. Al respecto de estos, tenemos que decir que se encuentran en una estructura difrasística; por una parte *noyollo* y *nocializ* se refieren a la ‘voluntad’. Al parecer el término *yollotl*, usualmente traducido como ‘corazón’, se empleó en la lengua también para hablar de la voluntad de un acto y encontramos en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de Molina (1970) entradas como *yollocopa*, formada con dos partículas locativas y cuyo significado es ‘de buena voluntad’. El sustantivo *cializtli*, derivada del verbo *cia* ‘querer’, también se refiere a la ‘voluntad’. El otro difrasismo es el compuesto por los sustantivos *tlalnamiquiliztli* y *tlacaquiatl*⁷: el primero de ellos es un derivado del verbo *namiqui* ‘recordar’ y el segundo de *caqui* ‘entender o escuchar’, y bien pueden equivaler entre ambos al término *juicio*. Como podemos observar, Molina retradujo en su modelo los cuatro sustantivos («mi corazón y voluntad, memoria y entendimiento») en vez de optar por un único ítem para cada difrasismo. El verbo *paqui* lo traduce en su sentido en náhuatl, ‘estar bueno y alegre’, sin acercarse a la fórmula castellana ‘estar sano’.

2.2.5. Preámbulo

Esta es la última parte de las que componen la cabeza del testamento. Suelen exponerse aquí los motivos por lo que se hace el testamento, que suelen ser religiosos, a través de la exposición del miedo a la muerte y de la imposibilidad de escapar de ella; en los formularios del siglo XVI apa-

⁷ No aparece en los diccionarios esta forma.

rece también una protestación de fe que Molina no introduce en su modelo nahua, que se expone en (5):

- (5) Nh: Auh nicchixtica in miqiztli yn ayac vel yxpanpa yeua yn ayac vel quitlalcauia.
 ‘y estoy esperando la muerte; nadie se aparta bien de ella, nadie se esconde’.
Y estoy esperando la muerte, de la qual ninguno se escapa ni se puede librar de ella.

La fórmula emplea el verbo *chiya* ‘esperar’, cuyo sujeto es la primera persona de singular. El objeto del verbo es el sustantivo *miqiztli* ‘muerte’. Los otros dos verbos que aparecen en la fórmula son *yehua* ‘apartarse’ y *tlalcahuia* ‘escondese’, cuyo sujeto es *ayac* ‘nadie’. La retraducción de Molina nuevamente retoma como base el texto en náhuatl de su propia hechura y no la tradición castellana.

2.3. *Dos testamentos de Xochimilco*

¿Qué tanta influencia pudo haber tenido el testamento de Molina en la confección de documentos «reales» en náhuatl? Lockhart (1999: 530), que sin duda vio muchos de estos documentos para sus estudios históricos, afirma que «los testamentos en náhuatl reales se alejan del ejemplo de Molina de varias maneras, algunos debido a los nahuatlismos y otros probablemente a causa de otras fuentes de inspiración española», aunque seguramente «el modelo de Molina o una serie de modelos franciscanos de la cual el suyo es representativo ejerció una fuerte influencia sobre la conformación de esta sección [la cabeza] de los testamentos en náhuatl» (*ibid.*: 630-631). Pero entonces, ¿cómo son los testamentos nahuas? Lo más seguro es que la variación se corresponda con diferencias entre órdenes, notarías e incluso notarios particulares. Por ahora, observemos lo que sucede cuando nos concentramos en el territorio de una sola orden, la de los franciscanos a la que pertenecía Molina. Para ello hemos elegido dos testamentos de Xochimilco⁸, que fuera evangelizado por esta orden, para observar qué tan parecidos son o no al testamento de Molina. Cabe mencionar, además, que a la notaria de Xochimilco pertenece el único escribano al que Lockhart concede influencia completa de Molina, Mateo Ceverino, de quien sin embargo también reconoce que se acerca a la práctica nahua más generalizada en ciertos pasajes de su documento. Los documentos que nosotros presentamos son los siguientes:

⁸ La fundación del templo franciscano en Xochimilco, San Bernardino Xochimilco, se remonta a 1535 y en 1560 se fundó el templo, también franciscano, de Asunción de Milpa Alta (*cf.* Gerhard 1972: 246).

Año	Resumen	Referencia	Escribano	Intérprete
1566	Testamento de Ana Tiacapan, natural de TepetENCHI Tlanepantla	AGN, Tierras, Vol. 35, fols. 236r-238v	Lázaro Valeriano	Rodrigo Gutiérrez
s. a. (ca. 1570)	Testamento de doña Juana Cerón, hija que fue de don Martín Cerón	AGN, Vínculos, vol. 279, exp. 1, fols. 27 y 29	Pedro de Francisco	Bernardino de Castro

TABLA 1. Documentación empleada.

2.3.1. Invocación

Llama la atención en comparación con el modelo de Molina, respecto a invocación, el empleo de la forma *tlazomahuiztocatzin* en el testamento de Juana Cerón:

- (6) Nh: yca yn itlaçomahuiztocatzin santissima trinidad, dios tetatzin dios tepiltzin, dios espíritu santo yc nocon pehualtia yn nomemoria testamento (Juana Cerón).
 ‘por el amado y estimado nombre de la Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, comienzo mi memoria de testamento’.
en el nombre de la santíssima trinidad, dios padre, dios hijo i dios espíritu santo, empieso mi memoria testamento.

Podemos decir al respecto que el náhuatl de doctrina adecuó la fórmula *tlazo* ‘amado’, incorporada a los nombres, y los sufijos reverenciales para formar el valor de ‘santísimo’ y en todos los casos, no solo dentro de la fórmula de la invocación, se retraducen con ese ítem; podemos ver entonces que esta retraducción se corresponde con la tradición observada en los formularios por Mártir Alario, pues son dos los modelos que hacen mención de la Trinidad: el de Medina, *Summa de notas copiosas, muy sustanciales y compendiosas, según el uso y estilo que agora se usa en estos reinos*, de 1538, y el de Huerta, *Recopilación de notas de escrituras, útiles y muy provechosas, por las quales qualquier escrivano podrá ordenar qualesquier escrituras que ante él se otorgaren, de las que se acostumbran en todos estos reynos*, de 1550. Por otra parte, podemos observar que el testamento de Ana Tiacapan reproduce íntegramente la fórmula de Molina, inclusive con el empleo de la conjunción *ihuan* que a Lockhart le parece tan poco nahua:

- (7) Nh: In ica itocatzin tetatzin yhuan tepiltzin yhuan Espíritu Sancto nicpehualtia notestamento (Ana Tiacapan).
 ‘por el nombre del padre y del Hijo y del Espíritu Santo, empiezo mi testamento’.
En el nombre del padre e del hijo e del espíritu santo.

Respecto al verbo dispositivo, en ambos casos se emplea *pehualtia*, lo mismo que en el modelo de Molina. La retraducción se corresponde con la que aparece en todos los formularios ('comenzar'); respecto de la definición del documento, vemos que mientras en el testamento de Ana Tiacapan se emplea únicamente *testamento*, en el de Juana Cerón la definición es *memoria testamento*, que no figura en los formularios del siglo XVI, en los que, al decir de Mártir Alario (2011: 215), la definición suele ser 'carta de testamento'. La forma en náhuatl parece indicar la formación de un compuesto a través de la yuxtaposición, sin embargo el orden de la lengua suele ser determinante-determinado (*cf.* Launey 1992: 159), por lo que este caso no se corresponde con el de la lengua. De cualquier modo, el orden se respeta en la retraducción al castellano y no aparece la preposición *de*, que requiere la modificación nominal en la lengua.

2.3.2. Notificación

Solo el testamento de Ana Tiacapan presenta la fórmula empleada por Molina; a diferencia de este modelo, en donde se usa únicamente el término *inin amatl*, el testamento de Ana Tiacapan emplea un difrasismo:

- (8) Nh: Ma quimatican yn ixquichtin quittazque ynin amatl in tlacuilolli (Ana Tiacapan).
'que sepan todos los que miren este papel, el escrito'⁹.
Sepan cuantos esta carta vieren.

Parece que la retraducción ofrecida por Molina, «esta carta, escrito», que aparece en el ejemplo (2), tuviera como texto fuente un testamento parecido al que aquí presentamos; en la traducción realizada por Rodrigo Gutiérrez, en el ejemplo (8), el difrasismo se retraduce como un único ítem.

2.3.3. Intitulación

En (9) y (10) se encuentran los ejemplos de la intitulación de ambos testamentos:

- (9) Nh: Yn nehuatl nican nochan ciudad Xochimilco notoca Doña juana ceron (Juana Cerón).
'acerca de mí, mi casa está aquí en la ciudad de Xochimilco, mi nombre es Doña Juana Ceron'.
Yo besina desta sivdad de xuchimilco y me nonbro doña juana seron.
- (10) Nh: Yn nehuatl ana teacapan nican nichane çiudad xuchimilco tepetenchi nipohui tlalnepantla notlaxilacalpan (Ana Tiacapan).

⁹ Montes de Oca (2013) consigna el difrasismo *in amoxtili in tla'cuilolli* 'escritura o pintura', formado por los nominales *amoxtili* 'libro' y *tla'cuilolli* 'escrito'. Este difrasismo que nosotros presentamos aquí tiene una base parecida al de Montes de Oca.

‘acerca de mí, Ana Teacapan, mi hogar está aquí en la Ciudad de Xochimilco, tengo mi barrio en Tepetenchi Tlalnepantla’.
Comoyoanatiacapan vezina desta çibdad de Suchimilco del barrio y cuenta de tepetench tlalnepantla.

La elección del ítem *vecina* para la retraducción de las diferentes formas en que se establece la vecindad del testador es generalizada y se corresponde con la denominación castellana; como habíamos visto, Molina prefería la forma *natural*. En este texto se puede constatar otra afirmación de Lockhart, pues mientras que Molina remite al cuerpo religioso al que pertenece el testador, los documentos «reales» lo hacen a la administración civil, el *tlaxilacalli*, que en la documentación en castellano aparece siempre traducido como ‘barrio’. En esto, a pesar de que la retraducción de Lázaro Valeriano se asemeja al modelo de Molina, se parece a Mateo Ceverino, del que ya hemos hablado; Lockhart (1999: 659), acerca del segundo, afirma que «Mateo Ceverino se aleja del modelo de Molina para aproximarse a la práctica general nahua de varios modos [...]. Especifica el *altépetl* ‘la ciudad’ y la subdivisión del *altépetl* ‘el barrio’ del testador, pero no su parroquia».

2.3.4. Declaración de facultades

La estrategia empleada en estos dos testamentos es bastante parecida: se emplean los verbos *cocohua* ‘estar enfermo’ y *pactica* ‘estar contento’, en tanto que los sujetos de ambos difieren: el testamento de Ana Tiacapan otra vez se asemeja al de Molina incluso en la elección de los términos empleados para ‘voluntad’ y ‘entendimiento’; los elementos en el texto de Juana Cerón son distintos. En (11) y (12) podemos constatar esto:

- (11) Nh: Auh maço ihui mococohua nonacayo yece in noyollo y<n> notlalnamiqulz yn noçializ yn notlacaquia ca amo quenca çacan pactica (Ana Tiacapan).
 ‘y aunque tengo mi cuerpo enfermo pero mi corazón, mi memoria, mi entendimiento no estan sino contentos’.
Aunque estoy enferma del cuerpo, mi corazón e mi memoria e entendimiento estoy sano.
- (12) Nh: Yn axcan ca huel mococohua yn notlallo yn noçoquio auh in noyolia yn nanima ca quen catqui ca çan pactica
 ‘ahora están bien enfermos mi tierra, mi lodo y mi alma, mi alma [en náhuatl y latín] no están sino contentas’.
Y agora estoi muriéndome del cuerpo i mi alma la tengo mui buena i no la tengo enferma sino sana (Juana Cerón).

Por una parte, podemos observar en la retraducción del testamento de Juana Cerón cómo se emplea el verbo *morir* en vez de *estar enfermo*,

propio de los formularios castellanos. Mientras que Molina propone una retraducción que respeta la sintaxis nahua en donde los sujetos de ambos verbos son el cuerpo y la voluntad, en el testamento de Ana Tiacapan la sintaxis se adecua a los formularios castellanos y el sujeto es la primera persona de singular y las parte afectadas se codifican como suplemento. En el caso del testamento de Juana Cerón, la primera fórmula se acerca a la fórmula castellana, en tanto que la segunda es similar a la náhuatl.

Otro caso que observamos es el tratamiento de los difrasismos del testamento de Ana Tiacapan, donde se emplea el difrasismo cristiano *yolia-anima* (cf. Montes de Oca 2013: 440)¹⁰ y su traducción; a pesar de que ambos términos no son equiparables del todo, solo se emplea como equivalente el término latino *anima*. Otro difrasismo que a nuestro parecer es un neologismo cristiano es el que se observa en *in notlallo*, *in nozoquiyo* ‘mi tierra, mi polvo’, pues hace referencia a la parte física del cuerpo construida a través de la tierra, tal como sucede en la tradición cristiana. En este caso, el traductor obvia la imagen y la sustituye por *cuerpo*.

2.3.5. Preámbulo

La fórmula del testamento de Juana Cerón es distinta a la que propone Molina; utiliza los verbos *ehua* ‘partir’ y *tlatia* ‘esconder’; el verbo principal recupera la forma de Molina y la tradición castellana sobre la que este se basa, pues emplea el verbo *chiya* ‘esperar’ y tiene como objeto la frase *in miquiztli* ‘la muerte’:

- (13) Nh: *auh ca nicchixtica in miquiztli yn ayac huel ixpampa yehua, in ayac huel quitlalcahuia.*
 ‘y estoy esperando a la muerte, nadie se aparta de ella, nadie se esconde’.
y estoy esperando la muerte de la cual ninguno puede escapar (Ana Tiacapan).
- (14) Nh: *auh yeze ca ye nicchixtica yn miquiztli yn niman ayac ehua motlatia.*
 ‘pero estoy esperando ya a la muerte, jamás nadie se aparta, se esconde’.
y aunque estoi aguardando la muerte que ninguna persona la puede xuir ni esconderse (Juana Cerón).

A pesar de que la fórmula del testamento de Ana Tiacapan se asemeja a la del modelo de Molina, la retraducción entre ambas es distinta: una vez más Molina respeta la forma nahua; Rodríguez Gutiérrez, no. Contraria-

¹⁰ *Yolia* (‘lo que hace vivir’) designaba «una entidad anímica, que se alojaba en el plexo solar y en la que residía la personalidad, de las varias que conformaban al ser humano según el pensamiento nahua» (Alcántara 2013: 100).

mente, el traductor del documento de Juana Cerón, Bernardino de Castro, respeta los dos verbos nahuas en la retraducción.

3. ALGUNAS CONCLUSIONES

Como hemos visto, son diferentes las formas en que se abordó tanto la elaboración de los testamentos en náhuatl como la traducción al castellano de los mismos. Por una parte, que los testamentos difieran puede deberse a que los modelos castellanos que se tradujeron en un principio fueran diferentes entre sí, o bien a que en diferentes notarías se retomaron diferentes elementos que conformaban la TD en tanto «configuraciones históricas de las posibilidades universales que ofrecen un número muy reducido de modos de discurso» (López Serena, art. cit.). Como hemos visto en los ejemplos anteriores, la variación dentro de una notaría se puede deber al escribano que elaboraba el documento; y aunque la diferencia entre uno y otro documento no es abismal, nos permite observar, que no solo Mateo Ceverino en Xochimilco formuló testamentos bastante cercanos al modelo de Molina, sino que incluso antes de la publicación de la segunda edición del *Confesionario mayor*, un escribano llamado Lázaro Valeriano ya empleaba un modelo parecido.

A la vez, debemos señalar que las retraducciones de estos documentos nahuas al castellano también se realizan sobre los modelos establecidos en los formularios; de los traductores de los documentos, Molina es el que más se apega a la forma nahua, pues constantemente respeta la sintaxis de la lengua y traduce los difrasismos por dos ítems en el castellano. Los traductores de los dos testamentos aquí presentados, sin embargo, suelen alternar entre una solución y otra. Por una parte, Rodrigo Gutiérrez se apega más a las fórmulas castellanas, en tanto que Bernardino de Castro en algunas ocasiones se permite retraducir la forma a una vinculada a la sintaxis y al léxico del náhuatl.

Esta historia entre textos, una historia intertextual, comienza apenas a hacerse evidente para los que nos acercamos tanto a la documentación en lenguas indígenas como a la española. Sin embargo, además de ser una historia de textos, es ante todo la historia de las comunidades que los produjeron; y más que respuestas del todo claras, la investigación en torno a las Tradiciones Discursivas y la traducción, introducción y vitalidad de estas en comunidades de hablantes particulares, sobre todo aquellas comunidades que sufrieron el aculturamiento y colonización europeas como son las prehispánicas, empieza ahora a plantear interrogantes que no están ni siquiera enunciadas, en tanto que a aquellas que ya conocemos aún

no puede responderse del todo. Con todo, estamos convencidos de que profundizar en estos temas permitirá vislumbrar por fin con claridad las interacciones lingüísticas, culturales y políticas vividas en el seno de la Nueva España, así como la historia tanto de las lenguas y comunidades indígenas como las de los hispanohablantes; historia cuya escritura aún se encuentra pendiente.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes documentales

- «Modelo de Molina» (1984 [1569]), en Alfonso de Molina, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, fols. 61r-63v.
- «Testamento de Ana Tiacapan» (1566), Archivo General de la Nación (México), Tierras, vol. 35, fols. 236r-238v.
- «Testamento de Juana Cerón» (1570), Archivo General de la Nación (México), Vínculos y mayorazgos, vol. 279, exp. 1, fols. 27 y 29.

Referencias

- Alcantara Ríos, Berenice (2013): «Evangelización y traducción. La *Vida de San Francisco de San Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina*», *Estudios de Cultura Náhuatl*, 46, 90-158.
- Austin, John (1990): *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Ibérica.
- Cline, Sarah L. (1986): *Colonial Culhuacan: a social history of an aztec town*, Albuquerque, University of New Mexico.
- Gerhard, Peter (1972): *A guide to the historical geography of New Spain*, Cambridge, University Press.
- Hymes, Dell (1974): «Hacia etnografías de la comunicación», en Paul L. Garvin y Yolanda Lastra, coords., *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 48-89.
- Jacob, Daniel (2001): «¿Representatividad lingüística o autonomía pragmática del texto antiguo? El ejemplo del pasado compuesto», en Daniel Jacob y Johannes Kabatek, eds., *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica: descripción gramatical-pragmática histórica-metodología*, Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 153-176.
- Kabatek, Johannes (2006): «Tradiciones Discursivas y cambio lingüístico», en *Sincronía y diacronía de Tradiciones Discursivas en Latinoamérica*, Madrid, Iberoamericana, 151-172.
- Koch, Peter y Wulf Oesterreicher (2007): *Lengua hablada en la Rumania: español, francés e italiano*, Madrid, Gredos.
- Launey, Michel (1992): *Introducción a la lengua y literatura náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Lockhart, James (1999): *Los nahuas después de la conquista: historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.
- López Serena, Araceli (2011): «La doble determinación del nivel histórico en el saber expresivo. Hacia una nueva delimitación del concepto de Tradición Discursiva», *Romanistisches Jahrbuch*, 6, 59-97.
- Mártir Alario, María José (2011): *Los testamentos en los formularios castellanos del siglo XVI*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Historia, Granada, Universidad de Granada.
- Molina, Alfonso de (1970 [1555]): *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa.
- (1984 [1569]): *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Montes de Oca, Mercedes (2013): *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Moreno, Roberto (1984): «Introducción», en Alfonso de Molina, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Oesterreicher, Wulf (1996): «Lo hablado en lo escrito. Reflexiones metodológicas y aproximación a una tipología», en Thomas Kotschi, Wulf Oesterreicher y Klaus Zimmermann, eds., *El español hablado y la cultura oral en España e Hispanoamérica*, Madrid, Iberoamericana, 317-340.
- Pizzigoni, Caterina (2007): *Testaments of Toluca*, Stanford, Stanford University Press.
- Ricard, Robert (1986): *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, Pablo (2006): «Testamentos de indígenas americanos. Siglos XVI-XVII», *Revista de Historia*, 154, 15-35.
- Rojas Rabiela, Teresa, Elsa Leticia Rea López y Constantino Medina Lima (1999): *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*, 6 vols., México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Volóshinov, Valentín Nikoláievich (2009): *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Ediciones Godot.
- Von Mentz, Brígida (2008): *Cuauhnáhuac 1450-1675. Su historia indígena y sus documentos en mexicano*, México, Porrúa.