

STUDIA IBERYSTYCZNE

**Księga Pamiątkowa dedykowana
Profesor Jadwidze Koniecznej-Twardzikowej**

STUDIA IBERYSTYCZNE
nr 8

Redakcja pisma „Studia Iberystyczne”

Anna Sawicka (redaktor naczelny i sekcja katalońska)

Maria Filipowicz-Rudek (sekcja galicyjska)

Anna Rzepka (sekcja portugalska)

Ewa Nawrocka (sekcja iberoamerykańska)

Rosanna Krzyszkowska-Pawlik (sekretarz redakcji)

ZROZUMIEĆ JĘZYK, PRZETŁUMACZYĆ ŚWIAT

**Księga Pamiątkowa dedykowana
Profesor Jadwidze Koniecznej-Twardzikowej**

Pod redakcją:
Marii Filipowicz-Rudek,
Małgorzaty Jędrusiak,
Agaty Komorowskiej



Księgarnia Akademicka
Kraków 2009

Copyright by Instytut Filologii Romańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego

Recenzenci:

dr hab. Beata Baczyńska (prof. UWrocław)
dr hab. Anna Bochnak (prof. UJ)
dr hab. Jerzy Brzozowski (prof. UJ)
dr hab. Jadwiga Miszańska (prof. UJ)
prof. dr hab. Stanisław Widłak

Konsultacja językowa:

R. Sergio Balches Arenas
Karolina Farrel
Xavier Farré Vidal
Justyna Mętrak

Korekta: Ewa Popielarz, Anna Wawrzyniak
Skład i łamanie: Małgorzata Manterys-Rachwał
Projekt okładki: Marzena Blecharczyk

Publikacja dofinansowana przez
Wydział Filologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego

ISBN 978-83-7638-015-5

KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431-27-43, 12 663-11-67
e-mail: akademicka@akademicka.pl
Księgarnia internetowa:
www.akademicka.pl

Spis treści

Anna Sawicka: Zrozumieć język – przetłumaczyć świat – zrozumieć świat	7
Maria Filipowicz-Rudek: Kalendarium życia. O nieustającym dialogu między Don Kichotem a Sancho Panzą	13
Przegląd ważniejszych publikacji Profesor Jadwigi Koniecznej-Twardzikowej	23
Piotr Sawicki: Trzydzieści lat, parę chwil – nie tylko w Krakowie. Głos do portretu Jadwigi	29
Olgierda Furmanek, Hanna Połomska: Z panią Jadwigą po przygodę	39

ZROZUMIEĆ JĘZYK

Beata Brzozowska-Zburzyńska: Przegląd niektórych hiszpańskich przymków przestrzennych	57
Monika Głowicka: Koncept liczbowy w polskich i hiszpańskich związkach frazeologicznych	75
Danuta Piekarz: L'uso di forme di cortesia in italiano e in polacco – approccio contrastivo	93
Ewa Stala: Hiszpański Buenos Aires w kontekście historyczno-kulturowym	103
Andrzej Zieliński: El concepto de <i>perífrasis verbal</i> : su origen y datos historiográficos	111
Małgorzata Jędrusiak: <i>Operacje</i> Zeno Vendlera a „rezultatywność” w języku hiszpańskim	121
Agata Komorowska: Concepto de emisor y la deixis de persona en los textos periodísticos	133

PRZETŁUMACZYĆ ŚWIAT

Danuta Kucała: Różne spojrzenia na autonomię przekładu	149
Tadeusz Szczerbowski: O przekładzie kreatywnym (malajski pantun)	161

Anna Bednarczyk: <i>Sonet y krymskie</i> po rosyjsku – kilka uwag o przekładach romantycznych i współczesnych	173
Piotr Sawicki: Zagadka „fujarki ze srebra”. <i>Pieśni hiszpańskie</i> Edwarda Porębowicza – od spolszczenia do oryginału	189
Urszula Aszyk: En torno a la recepción crítica e intentos de traducción del <i>Arte nuevo de hacer comedias</i> de Lope de Vega en Polonia	217
Jerzy Achmatowicz: Maternidad, cantos y flores... (algunos aspectos sobre traducción del <i>Nican Mopohua</i> , la principal fuente de estudios del fenómeno guadalupano en México)	233
Tomasz Pindel: Tłumacz i jego błędy, czyli o krytyce przekładu w prasie	253
Marzena Chrobak: Bracia Malinche, czyli o tym, jak Fortuna sprzyja śmiałym tłumaczom. Szkice	265
Xavier Farré Vidal: <i>Los inmigrados</i> de Lojze Kovačič en la traducción al español	275
Maja Koszarska: „Wiedźmin” czy <i>brujo</i> ? Kilka uwag o tłumaczeniu neologizmów	287
Olgierda Furmanek: Usefulness of the backtranslation process in poetry translation	301
Olgierda Furmanek: Entrevista con Ana María Fagundo	319
Sabina Deditius: Świat Wysp Kanaryjskich oczami Alonso Quesady na przykładzie tłumaczenia na polski opowiadań ze zbioru <i>Kanaryjczyk</i>	333
Urszula Dąmbska-Prokop: Uwagi o tłumaczeniu dokumentów	343
Katarzyna Kruk-Junger: Czy wystarczy rozumieć, by tłumaczyć? Czyli w poszukiwaniu idealnego tłumacza ustnego	355
Ubaldo Cerezo Rubio: El Traductor Jurado de polaco en España. Aspectos cuantitativos	365

ZROZUMIEĆ ŚWIAT

Maria Falska: Struktura czasowa w komedii Jaime Saloma <i>El baúl de los disfraces</i> (<i>Kufer z kostiumami</i>) i jej możliwe źródło inspiracji	397
Nina Pluta: Los interpretadores o sobre cómo enfocan la realidad los protagonistas de la narrativa pseudo-criminal hispanoamericana	409
Olga Glondys: La Polonia cercana e idealizada de los exiliados republicanos catalanes	423
Maria Filipowicz-Rudek, Hubert Hładij: Na wozie Maragaty	437

Jerzy Achmatowicz
Uniwersytet Wrocławski

Maternidad, cantos y flores...
(algunos aspectos sobre traducción
del *Nican Mopohua*, la principal fuente de estudios
del fenómeno guadalupano en México)

Palabras clave: *Nican Mopohua*, traducción, fuentes guadalupanas, Madre de Dios, flores, maternidad trascendental.

Abstract:

In the present article, we show how the native background manifests in the form, as well as in the content of the original version of the Guadalupean *Nican Mopohua*. We also present the examples of difficulties which arise in translation of this text into Polish, resulting from the particularities of the *Náhuatl* language, such as the specific way of constructing the images of the world and of transmitting religious and philosophical concepts. These concepts, of a genuine Christian and marianologic nature, are clearly manifested in our source text.

Keywords: *Nican Mopohua*, translation, Guadalupean's sources, Mother of God, flowers, transcendental maternity.

Streszczenie:

Niniejsza publikacja ukazuje, w jaki sposób w wersji oryginalnej jednego z głównych źródeł służących badaniu fenomenu guadalupeńskiego *Nican*

Mopohua odnaleźć można jego indiański, tubylczy rodowód. Jednocześnie przedstawia się na podstawie kilku przykładów trudności związane z tłumaczeniem tego źródła na polski, ze względu na szczególne cechy języka náhuatl, jego specjalny sposób tworzenia obrazów otaczającego świata i przekazu własnych pojęć religijnych i filozoficznych. Tych samych pojęć, które zawarte są w nader przejrzystym przekazie chrześcijańskim i marianologicznym, manifestowanym we wspomnianym źródle.

Słowa kluczowe: *Nican Mopohua*, przekład, źródła guadalupańskie, Matka Boża, kwiecie, transcendentalne macierzyństwo.

1.

La fuente que constituye el objeto de este artículo, el *Nican Mopohua* (Aquí se cuenta...), se puede considerar como fuente básica para llevar a cabo estudios de lo que denominamos como fenómeno guadalupano, es decir: el conjunto de acontecimientos que en la tradición mexicana se presenta como apariciones de la Virgen de Guadalupe frente a un indio, Juan Diego *Cuauhtlatatzin*, entre el 9 y el 12 de diciembre de 1531¹. El fenómeno mencionado constituye también un factor clave del proceso de aculturación de las masas indígenas en la Nueva España, realizado en el primer periodo de la colonia española en México (1523-1572) principalmente por los franciscanos, y como un ingrediente relevante en la constitución de la identidad mexicana, tanto entre la población criolla como mestiza e indígena².

Conforme con las investigaciones hechas en los últimos treinta años, aquel importantísimo documento guadalupano, fue elaborado alrededor de la mitad del siglo XVI por un intelectual y gobernante indígena, Antonio Valeriano, quien había traspasado la tradición oral del portento del cerro Tepeyac a una relación escrita en alfabeto

¹ El texto en náhuatl del *Nican Mopohua* aparece en varias publicaciones; véase por ejemplo: [Ortiz de Montellano, 1990; Lamadrid, 2001; Guerrero, 1996; Rojas Sánchez, 1990; Feliciano Velásquez, 1961].

² Cfr. [Branding, 2002; Ricard, 1995; Lafaye, 2002].

latino y en idioma *náhuatl*, el mismo que se presenta como vehículo de comunicación durante cuatro coloquios de la Virgen con Juan Diego³. El *náhuatl* de estas conversaciones es *tecpilahtolli*, es decir “lenguaje noble”, que “(...) abundaba, entre otras cosas, en formas reverenciales y en empleo de metáforas que enriquecían y tornaban luminosa la expresión” [León-Portilla, 2002: 51]. Hay que agregar que justamente en *tecpilahtolli* se expresaban en la cultura *náhuatl* los más sublimes contenidos e ideas de carácter religioso y filosófico, plasmadas en discursos teológicos y éticos (*huehuetlatolli*: “palabra antigua”), cantos, himnos y poesía (*in cuicatl in xochitl*)⁴. Clavijero (1970, t. 2: 62-63), un investigador del siglo XVIII, caracteriza el *náhuatl* de siguiente manera:

La lengua mexicana, de que voy a dar alguna idea a los lectores carece enteramente de las consonantes b, d, f, g, r, y s. Abundan en ella la l, la x, la t, la z, y los sonidos compuestos tl y tz; pero con hacer tanto uso de la l, no hay una sola palabra que empiece con aquella letra. Tampoco hay voces agudas, sino tal cual vocativo. Casi todas las palabras tienen la penúltima sílaba larga. Sus aspiraciones son suaves y ninguna de ellas nasal. A pesar de la falta de aquellas seis consonantes, es idioma rico, culto y sumamente expresivo: por lo que lo han elogiado extraordinariamente todos los europeos que lo han aprendido, y muchos lo han creído superior al griego y el latín (...) Pero ¿qué extraño es que abunde en voces significativos de objetos materiales, cuando ninguna le falta de las que necesitan para expresar las cosas espirituales? Los más altos misterios de nuestra religión se hallan bien explicados en la lengua mexicana, sin necesidad de emplear voces extranjeras.

Otro autor, contemporáneo [López-Austin, 1989: 30-31], nos proporciona otros datos interesantes sobre el idioma *náhuatl*, haciendo hincapié en sus aspectos más bien estilísticos y lexicográficos, subrayando su flexibilidad y adaptabilidad:

³ Cfr. [Achmatowicz, 2008b].

⁴ Véase: [León-Portilla, 1984, 1997, 2002, 2003; Martínez, 1984; Achmatowicz, 2008c].

El náhuatl de la época inmediata a la Conquista era una lengua en la que la composición de vocablos era eminentemente descriptiva: existía una asombrosa cercanía entre el significado real de las palabras y sus elementos constitutivos. La posibilidad de formación de nuevos vocablos bajo rígidas normas de composición permitía al mismo tiempo la riqueza expresiva y descriptiva, la transparencia conceptual y la sensibilidad a los cambios históricos, ya que, sin la rigidez de un léxico difícilmente modificable, podía responder a las mutables circunstancias con voces acuñados en el acto. La fácil respuesta a las innovaciones la hacía refractaria a términos de lenguas extrañas, los vocablos requeridos podían ser formados de inmediato; la rigidez de las reglas de composición garantizaban su inteligibilidad, y el término extraño resultaba innecesario⁵.

Por cierto, aquellas particularidades del idioma *náhuatl* han decidido acerca de su belleza y de su enorme capacidad de construir una notable fuerza imaginaria de sus expresiones. No obstante, por otro lado, constituyen un enorme desafío para cualquiera que sea intento de traducirlas a otro idioma, especialmente a uno de los modernos idiomas europeos, que cuentan con cada vez más refinados recursos de expresión tanto en su versión hablada como escrita. En este contexto vale la pena citar a uno de los mejores *nahualtlatos* contemporáneos, Miguel León-Portilla [2002: 14, 45, 51], quien al hablar sobre el *Nican Mopohua* dice:

(...) además de ser este texto una joya de la literatura indígena del periodo colonial, es también presentación de un tema cristiano, expresado en buena parte en términos del pensamiento y formas de decir las cosas de los *tlamatinime* o sabios de antiguo mundo náhuatl. (...) Por otro lado, forma y contenido incluido en el *Nican Mopohua* están a la vez inspirados (...) en producciones de la antigua tradición indígena del género de los *cuicatl* o cantares. (...) Es ciertamente un hecho (...) que en *Nican Mopohua* perdura no poco del universo de símbolos característicos del

⁵ Este mismo autor continúa: “Creo que pocas lenguas pueden dar mayor garantía de aproximación histórica en el uso del análisis filológico como auxiliar para el estudio de la ideología de un pueblo”. Cfr. también: [Ortiz de Montellano, 1990: 17-71].

náhuatl clásico, a través de los cuales los *tlamatinime* o sabios comunicaban entre sí y transmitían a otros su pensamiento.

Sin duda, como lo muestran numerosos autores, las sutilezas del *náhuatl*, nos ofrecen todo el abanico de recursos estilísticos y semánticos para expresar contenidos muy complicados e incluso esotéricos. No obstante, como veremos, esto crea problemas de traslación de muy variada índole. Uno de los traductores de la relación de Valeriano [Montellano, 1990: 14], lo percibe muy claramente: “Siendo la lengua náhuatl una lengua aglutinante, muy rica y con infinidad de repetitivos matices, hace que las pocas versiones castellanas [del *Nican Mopohua*] tiendan simplemente a adaptarse al castellano”⁶.

2.

Dediquemos unas palabras sobre la historia de las traducciones del *Nican Mopohua* que, por razones naturales, han sido hasta el siglo XX traslaciones solamente al español, sin contar su traducción al latín, realizada en 1891 por Agustín de la Rosa⁷. Original de mediados del siglo XVI y escrito en *náhuatl*, el relato apareció impreso por Lasso de la Vega en 1649⁸, por lo tanto sorprende tan reducido número de traslaciones al español durante más de tres siglos y medio. La primera narración guadalupana fue escrita por Miguel Sánchez en 1648⁹, aunque se considera que el autor había recurrido a la traducción parafraseada de Fernando Alva Ixtlilxochitl¹⁰. El primer autor de

⁶ Véase: [Molina, 2004]: *Epístola nuncupatoria al muy excelente Señor Don Martínez Enriquez* (sin paginación – J.A.).

⁷ Cfr. [Escalada, 1995: 711-712; Rojas Sánchez, 1990: 11; Valle Ríos, 1998: 9; Guerrero, 1996: 85].

⁸ Cfr. [Torre Villar, 1999: 282-303].

⁹ [Torre Villar, 1999: 158-281]; por lo tanto se considera que lo de Ixtlilxochitl ha sido el primer intento de traducción del *Nican Mopohua*.

¹⁰ Cfr. [Guerrero, 1996: 71; Feliciano Velásquez, 1931: 116-141].

una traducción propiamente como tal fue Becerra Tanco¹¹, figura relevante en el mundo intelectual de la Nueva España del siglo XVII¹². Su versión en varios fragmentos tiende a ser parafraseada, teniendo una cantidad considerable de agregados. La traducción de Becerra Tanco contiene un fragmento correspondiente a la tercera aparición de la Virgen, ausente en lo publicado por Lasso, por lo tanto se infiere que el humanista mexicano contó con un manuscrito que contenía dicho fragmento¹³.

Cerca del año 1740, Lorenzo Boturini Benaduci, un bibliófilo e investigador italiano del fenómeno guadalupano, encargó la traducción literal del *Nican Mopohua*, la que fue encontrada en su archivo¹⁴; no se sabe quién la hizo, sino que únicamente se comprobó que su base constituía el texto de Lasso de la Vega. El siguiente intento de traducción de la relación guadalupana tuvo lugar 180 años después¹⁵, siendo realizada por Primo Feliciano Velásquez, en 1926¹⁶, la cual se convirtió en una versión más difundida y una interpretación “oficial” de esta fuente guadalupana. Otra propuesta fue publicada en 1978¹⁷,

¹¹ Cfr. [Escalada, 1995: 711-712; Rojas Sánchez, 1990: 10-11; Valle Ríos, 1998: 9; Guerrero, 1996: 74; Lamadrid, 2001: 123-124; León-Portilla, 2002: 73].

¹² Cfr. [Escalada, 1995: 123-125]; *Diccionario universal de historia y geografía* (1853), México: Luis Becerra Tanco (1603-1672). Nacido en Real de Minas de Taxco, conocedor de latín, hebreo, italiano, francés, portugués, *náhuatl* y otomí; profesor de matemáticas en la Universidad de México, era poeta, orador, excelente filósofo y teólogo, con éxito se dedicaba a física y química. Véase también: [Torre Villar, 1999: 310-311].

¹³ Cfr. [Velásquez, 1931: 125].

¹⁴ Véase: [Escalada, 1995: 144-145; Feliciano Velásquez, 1931: 129; Guerrero, 1996: 84]. El manuscrito de esta traducción se encuentra en París, en la Biblioteca Nacional, en la colección Aubin-Goupil; el texto de esta traducción se puede consultar en: [Escalada, 1995: 741-759].

¹⁵ Sin contar la traducción de dos pequeños fragmentos traducidos por encargo del arzobispo de México, Francisco Lorenzana (1766-1771). Ambos fragmentos se pueden consultar en: [Guerrero, 1998: 515-519, 521-523]; también en: [Feliciano Velásquez, 1931: 83-91], junto con interesantes observaciones del autor.

¹⁶ [Feliciano Velásquez, 1961: 22-55].

¹⁷ En: *Histórica*, 3/1978, México.

no obstante había sido elaborada mucho antes por una de las eminencias de la lengua y literatura *náhuatl*, Ángel María Garibay Kintana (murió en 1967). El propósito de Garibay era seguir lo más fielmente posible al original, evitando cualquier tipo de “adornos”.

En el mismo año, 1978, apareció la propuesta de Mario Rojas Sánchez¹⁸, donde se tiende a hacer hincapié en la “traslación” de la mentalidad *náhuatl* y su modo de ver el mundo, fundidos en el mensaje de la salvación cristiana. Doce años después de la aparición de la versión de Rojas Sánchez, fue publicada una versión muy erudita de Ortiz de Montellano. Esta publicación, aparte del texto traducido, contiene una amplia introducción sobre diferentes aspectos de la lengua *náhuatl* y posteriormente un primer intento del análisis palabra por palabra de la versión original, principalmente desde el punto de vista filológico. Este enfoque es continuado por José Luis Guerrero Rosado [1996; 1998], quien en dos gruesos volúmenes abarca diferentes aspectos del fenómeno guadalupano, analizados a la luz de las investigaciones históricas y de la crítica de las fuentes. Además, encontramos todas las versiones relevantes del *Nican Mopohua* en español, junto con versiones latina, inglesa y alemana. Por cierto, el autor incluye también su propia versión, enriquecida por sus competentes comentarios y, lo que constituye el mayor mérito de su obra, la traducción literal del texto, dejando de lado todo tipo de inconvenientes en este tipo de procedimiento. Finalmente, como un valioso material auxiliar, recibimos en el segundo tomo la traducción de todas las palabras que aparecen en el original.

La última propuesta de traslación del texto de Valeriano fue presentada hace poco por Miguel León-Portilla [2002], siendo elaborada conforme a la nueva lectura de la copia más antigua de esta relación¹⁹, basada en los más recientes logros de la paleografía mexicana. El propósito de esta traducción lo expresa claramente el mismo autor [León-Portilla, 2002: 74-75; el subrayado es mío]:

¹⁸ Véase: [Rojas Sánchez, 1990: 16-71], más las observaciones contenidas en las notas en las páginas 72-87.

¹⁹ Cfr. [Burrus, 1987].

Respecto de la presente nueva traducción diré que quiero destacar en ella con la mayor fidelidad al texto los rasgos del **pensamiento y la estilística de la tradición prehispánica** que son perceptibles en él. (...) Mi traducción, literal hasta donde es posible, busca mostrar lo propio del **pensamiento náhuatl** (...) La versión que aquí ofrezco, ajustándose al texto que pone de manifiesto el **pensamiento náhuatl sobre la divinidad** (...).

3.

La versión polaca del relato guadalupano ha sido elaborada como una parte integral de nuestro proyecto de carácter monográfico que trata de elevar al *Nican Mopohua* al nivel de fuente principal de estudios guadalupanos²⁰. Los resultados de nuestra investigación se manifestaron en el enfoque que hemos usado en la versión propuesta.

Primero se trataba de revelar, de sacar a la luz, el modo de ver el mundo, la cultura, modos de describir la realidad, la tradición y las costumbres, todo ello profundamente enraizado en las culturas meso-americanas y presente en el texto traducido. Lo que nos interesaba y constituía *sui generis* la impronta de nuestra labor era mostrar qué contenidos se encuentran detrás de un idioma lleno de recursos estilísticos que codifican y esconden su contenido real frente a un forastero. Mostrar como a cada paso, prácticamente en cada frase, el relato guadalupano es, sobre todo, una comunicación con el mundo indíge-

²⁰ Cfr. [Achmatowicz, 2008a]; La versión mencionada se encuentra en el capítulo VI de la monografía, sustentada tanto por toda la exposición de nuestras investigaciones contenidas en ella, como por un material comparativo que se encuentra en el Anexo 1, donde tienen cabida siete versiones de la traducción del *Nican Mopohua* al castellano, más la versión literal, elaborada por Guerrero [1996]. Nuestra propuesta de traslación es la primera en la literatura polaca que cumple con ciertos rigores de una traducción filológica y crítica, sustentada por la parte central de nuestra monografía, que trata sobre la interpretación y los comentarios al texto de Valeriano (capítulo IV).

na, al cual tiende a traspasar la Buena Nueva, dentro de estructuras de sentido eficaces desde un punto de vista comunicacional, universalmente comprensibles y... posibles de aceptar.

A continuación ofrecemos una pequeña parte de la concreción del enfoque mencionado en su aplicación práctica, recurriendo a los elementos más relevantes para la visión religioso-filosófica del mundo de la cultura *náhuatl*.

Abajo transcribimos un fragmento del verso 28 (26):

Versión en náhuatl	Quimolhuilia: Maxicmati, ma huel yuh ye in moyolo, noxocoyouh, ca nehuatl in nichenquizca cemicac Ichpochtli Sancta Maria, in Inantzin in huel nell Teotl Dios in Ipalnemohuani, in Teyocoyani, in Tloque Nahuaque, in Ilhuicahua in Tlalticpaque.
Versión palabra por palabra	Se digna decir: Por favor de enterarte, por favor muy así ya el tu tu corazón, mi fructificación, que yo la yo-perfecta siempre Virgen Santa María, la su Venerable Madre (de) el muy verdadero Dios Dios, del viviente causa de toda vida, el Creante de las personas, el dueño del Junto Dueño del Derredor, el Dueño del Cielo, el Dueño de sobre la tierra.
Rojas Sánchez	le dice: “Sábelo, ten por cierto, hijo mío el más pequeño, que yo soy la perfecta siempre Virgen Santa María, Madre del verdaderísimo Dios por quien se vive, el creador de las personas, el dueño de la cercanía y de la inmediación, del cielo, el dueño de la tierra”.
León-Portilla	le dice: Sábelo, que esté así tu corazón, hijo mío, el más pequeño, en verdad soy yo la en todo siempre doncella, Santa María, su madrecita de él, Dios verdadero, Dador de la vida, Ipalnemohuani, Inventor de la gente, Teyocoyani, Dueño del cerca y del junto, Tloque Nahuaque, Dueño de los cielos, Ilhuicahua, Dueño de la superficie terrestre, Tlalticpaque.
Guerrero	le comunica: “Ten la bondad de enterarte, por favor pon en tu corazón, hijito mío el más amado, que yo soy la perfecta siempre Santa María, y tengo el privilegio de ser Madre del verdaderísimo Dios, de Ipalnemohuani (Aquel por quien se vive), de Teyocoyani (del Creador de las personas), de Tloque Nahuaque (del Dueño del estar junto a todo y del abarcarlo todo), de Ilhuicahua Tlaltipaque (del Señor del Cielo y de la Tierra)”.

Versión polaca	Powiedziała mu: „Proszę abyś wiedział i aby zapadło to w twoim sercu, mój najmłodszy, najukochańszy synu, że jestem Maryja, zawsze Dziewica, wielbiona Matka najprawdziwszego Boga, Ipalnemohuani (Tego, dzięki któremu żyjemy), Teyocoyani (Stworzyciela ludzi), Tloque Nahuaque (Tego, który jest wszędzie i wszystko ogarnia), Ilhuicahua Tlaltipaque (Pana Niebios i Ziemi)”.
--	--

Este fragmento juega un papel básico para entender el más profundo mensaje de las apariciones guadalupanas. Se están exponiendo aquí dos elementos relevantes: por un lado María, Madre de Dios, y por otro Dios mismo, quien va ser en el futuro templo “mostrado, engrandecido y entregado”. Fijémonos que:

(...) el centro de interés de la narración, (...) es Dios desde el principio. Ella se presenta como Madre de un Dios cuya serie de atributos lo hace el centro de la atención. (...) En la antigua religión la expresión “Madre de Dios”; “Madre de los Dioses”; “Nuestra Madre” significaba el aspecto femenino de la divinidad en otras palabras: era Dios bajo un aspecto determinado. Si ahora alguien se presenta como “Madre de Dios”, “Madre de los hombres”; es necesario que queden claras sus relaciones para con Dios. El hacer converger hacia Ella el centro de la atención religiosa no favorecería la Catarsis o purificación de la noción antigua. (...) Es Madre de Dios, pero es criatura; tiene en primer lugar deberes que cumplir con Él: glorificarlo; los cumple al darlo a conocer; y este mismo hecho es la manifestación de su amor hacia los hombres [Rojas Sánchez, 1990: 81].

A la vez hay que subrayar que la maternidad divina de la Reina del Cielo en relación al “Dios verdadero” se extiende a los conceptos claves, correspondientes a la figura de un dios único en la cultura *náhuatl*. María revela aquí su infinita magnanimidad no solamente aceptando la imaginaria monoteísta indígena, sino incluyéndola y reconociéndola como un patrimonio esencial para una “**Nueva Alianza**” que iba a realizarse en el “**Nuevo Mundo**”, alianza escriturada en la narración sobre Apariciones Guadalupanas. Por lo tanto, al traducir esa relación al polaco hemos seguido una solución que aparece en algunas propuestas anteriores, es decir, no solamente insertamos el

significado de los conceptos mencionados, sino que también agregamos su forma original, exponiendo asimismo que no se trata aquí de unas expresiones figurativas, sino de nombres propios de diferentes advocaciones de la idea del Dios Único.

Hay aquí otro aspecto esencial indicado por Guerrero [1996: 175], crucial para cumplir con el desafío de traducir el *Nican Mopohua* al polaco o cualquier otro idioma:

La frase “**Madre de Dios**”, “**Madre de los dioses**” no era en absoluto ajena a la religión Mexicana, pero el concepto de una mujer real y humana, “**Madre del verdadero Dios**”, les resultaba increíble, revolucionaria. Para ellos “**Madre de Dios**” no era sino “**flor y canto**” para expresar que el Ser Supremo, sin tener limitaciones sexuales, poseía toda la riqueza que pudiera concebirse en una Madre; en cuanto al hombre, con todo y asignarle un grado nobilísimo entre los “**dioses**” como su criatura y colaborador, “**madres y padres del sol**”, eso se limitaba al ámbito de los “**dioses**”, de los “**teteo**”, de ninguna manera se refería a Ometéotl mismo. En relación con él, lo consideraban demasiado Grande y excelso para que no digamos se encarnara, sino aún se ocupara particularmente de él.

Es necesario preguntar si en la espiritualidad y religiosidad *náhuatl* podemos encontrar algo similar a la figura de una “madre”, de una “maternidad” divina, *sui generis* madre de toda la especie humana, que tras diferentes trasfiguraciones hubiese llegado a la constitución de tal concepto de divinidad que estuviese fundado en la maternidad en general y en la maternidad de una mujer real y mortal en particular. La respuesta parece ser negativa²¹ y por lo tanto el aspecto

²¹ Véase: [Fernández, 1992; López-Austin, 1994: 18-19, 25, 193-195, 198-201]; p. 193: “En la religión de los antiguos nahuas las diosas madres formaban un conjunto de divinidades con impresionantes atributos: divinidades de la tierra, del agua, de la Luna, de la embriaguez, del sexo y el pecado, del nacimiento de los seres, del crecimiento, de la fructificación, de la muerte, de la enfermedad y cura de las enfermedades frías (...) En el fondo, la concepción de una Madre dadora de la riqueza y de los males, amorosa, generosa, avara y terrible al mismo tiempo (...)”.

de la maternidad presente en el *Nican Mopohua* requiere en la traducción de este texto un cuidado particular, tanto en cuanto a la misma presentación o autopresentación de la Virgen, como en la sorprendente abundancia de expresiones llenas de reverencia y respeto mutuo, incluso para un texto en *náhuatl*, usadas por ambos protagonistas de los coloquios en Tepeyac.

Este mismo aspecto está presente en el verso 121 (119), quizás el más relevante como una suerte de impronta y a la vez pauta para la interpretación del mensaje general del *Nican Mopohua*:

Versión en náhuatl	¿Cuix Amo nican nica Nimonatzin? ¿Cuiz amo nocehualltotitlan, necauhyotitlan in tica? ¿Cuix amo nehuatl in nimopaccayeliz? ¿Cuiz amo nocuixanco, nomamalhuazco in tica? ¿Cuix oc itla in motech monequi?
Versión palabra por palabra	¿Acaso no aquí yo-estoy tu-madre-venerable? ¿Acaso no bajo-mi-sombra, bajo-mi-amparo tu estás? ¿Acaso no yo la esencia -de-tu-salud? ¿Acaso no en-mi-regazo, en-mi-brazo tu-estas? ¿Acaso aun algo para-ti se-desea?
Rojas Sánchez	¿No estoy aquí yo, que soy tu madre? ¿No estás bajo mi sombra y resguardo? ¿No soy yo la fuente de tu alegría? ¿No estás en el hueco de mi manto, en el cruce de mis brazos? ¿Tienes necesidad de alguna otra cosa?
León-Portilla	¿Acaso no estoy aquí, yo que soy tu madrecita? ¿Acaso no estás bajo mi sombra, y en resguardo? ¿Acaso no soy la razón de tu-alegría? ¿No estás en mi <i>regazo</i> , en donde yo te protejo? ¿Acaso todavía te hace falta algo?
Guerrero	¿Acaso no estoy yo aquí, yo que tengo el honor de ser tu madre? ¿Acaso no estás bajo mi sombra, bajo mi amparo? ¿Acaso no soy yo la fuente tu alegría? ¿Qué no estás en mi regazo, en el cruce de mis brazos? ¿Por ventura aun tienes necesidad de cosa otra alguna?
Versión polaca	Czyż nie jestem tą, która ma zaszczyt być twoją uwielbianą Matką? Czyż nie ogarniam cię mym cieniem, opieką? Czyż nie jestem źródłem twej radości? Czyż nie otaczam cię ramionami i nie noszę na mym sercu? Czyżby ci jeszcze czegoś brakowało?

La declaración central, la declaración clave de la Virgen está construida de tal manera, para que su amparo contuviera valores fácilmente asociables en la mentalidad *náhuatl* con la más alta majestad, relacionados con el cargo de *Hueyhuey Tlatoani*²². Más, contiene una expresión prácticamente intraducible: *nimonantlitzin*, lo que literalmente traducido al español quiere decir: Yo-de-ti-madre-venerable, y lo que en polaco se tiende a reflejar a través de una expresión quizás un poco rebuscada: *Ja-która-ma-zaszczyt-być-twoj-q-uwielbianq-Matkq*. Esta sobreabundancia de lo reverencial, perfectamente entendible para un lector u oyente nativo, resulta ser no solamente necesaria, sino profundamente justificada:

En náhuatl no puede una gente bien educada usar el **-tzin**, que es cariño y veneración al mismo tiempo, refiriéndose a sí misma, pero puede y debe cuando con eso honra a otro. En este caso María no sólo esta diciéndole a Juan Diego que es su Madre, “su Madrecita”, lo que ya es en sí una nueva y diáfana proclamación de su maternidad espiritual, sino que ¡Ella se siente honrada y agradecida por serlo! [Guerrero, 1996: 321]

En la versión polaca, propuesta por nosotros, la frase es siguiente: „*Czyż nie jestem tq, która ma zaszczyt być twoj q uwielbianq Matkq?*”. Aquí, como también en otros fragmentos, subordinamos la forma de la traslación al contenido y mensaje presente en el original, que sitúan la relación de la maternidad trascendental y espiritual en el nivel de una interacción de igual a igual. Su objetivo fundamental, en el fragmento analizado, es el mensaje clave para Juan Diego y sus hermanos indígenas: “¡No tengáis miedo!”.

Encontramos aquí otro problema de traducción. A saber, el autor de la relación guadalupana dice: *nocuixanco, nomamalhuazco*, lo que

²² He aquí algunas expresiones y palabras dirigidas a un *Tlatoani* recién elegido (Cfr. [Sahagún, 1989, t. 1: 337, 344]; subr. J.A): “En vuestras **espaldas** y en vuestro **regazo** y en vuestros **brazos** pone nuestro señor Dios este oficio y dignidad (...)”; “¡Oh, señor! Entre vuestro pueblo y vuestra gente debajo de vuestra **sombra**, porque sois un árbol que se llama *púchotl* o *ahuéhuetl*, que tiene gran sombra y gran rueda, donde muchos están puestos a su sombra y a su amparo, que para eso os ha puesto en este cargo”.

en la versión literal española significa: “acaso no en mi regazo, en mi abrazo tu estás”, es decir literalmente en polaco: „*czyż nie jesteś w moim podółku*”²³, *w moich ramionach*”. Creemos que aquí se trata principalmente de la idea que en su grado máximo reflejaría el concepto de maternidad, es decir una imagen de un niño envuelto en un pedazo de manto y abrazado y apretado contra el corazón, al pecho de su madre. La versión polaca entonces es la siguiente: „*Czyż nie otaczam cię ramionami i nie noszę na moim sercu?*”, para evitar una expresión al parecer anticuada y quizás un poco humorística, „*podolek*”, especialmente en este relevante lugar.

Finalmente unas palabras sobre la expresión “*in cuicatl in xochitl*” y su significado; se trata de una expresión muy frecuente en el relato en sus diferentes configuraciones, y también difícil como tarea de traslación. Consideramos este aspecto como algo excepcionalmente relevante porque la elección de las flores como la prueba de la autenticidad del mensaje y de la voluntad de la Virgen es algo muy propio para la cultura *náhuatl*.

Las flores en la cultura *náhuatl* llevan en sí el elemento divino, un *sacrum* particular. Su belleza expresa la belleza del mismo Dios; *Xochitlalpan*, la Tierra Florida es ni mas ni menos el mismo Paraíso, *Xochicayotl* significa Guerra Florida, un ritual sagrado que proporciona cautivos sacrificados, *Xochilpilli*, es decir Príncipe Florido, es dios del arte, literatura y poesía.

El canto (*cuicatl*) de unos maravillosos pájaros que al principio de la narración precede la aparición de la Virgen se une con las flores (*xochitl*) en las escenas centrales (versos 126-184; es decir cuando las flores recogidas por Juan Diego se transforman en el palacio del obispo Zumárraga en la imagen de la Virgen de Guadalupe), trans-

²³ Aunque esa palabra suena relativamente anticuada, sin embargo corresponde exactamente a la palabra española “*regazo*”; Cfr. Doroszewski, W. (1997), *Słownik języka polskiego*, PWN, 1997, Warszawa, Versión electrónica: “*podolek* – wklęsłość, wgłębienie tworzące się z przodu w sukni lub w fartuchu, gdy się je uniesie po boku lub z dołu, albo gdy się siedzi; dolny kraj szaty, sukni kobiecej”.

formándose en algo que estructura el relato hasta su final. Tanto en la traducción al español, como al polaco, los recursos disponibles se quedan insuficientes para expresar lo esotérico de la conjunción de cantos y flores. En nuestra versión polaca usamos una serie de adjetivos y expresiones (*cudowne, przypominajce te kastylijskie, świeże, rozkwitłe, pachnące; nocna rosa wypełniała je jakby perłami cudownymi*) que, sin embargo, no logran expresar todas las ideas relacionadas con la visión del mundo propia de la cultura náhuatl:

Todo en el Nican Mopohua está encuadrado en este disfrasismo náhuatl: *in xochitl in cuicatl: flor y canto*. Dio principio este escrito con un canto y va a terminar con un esparcir de flores en el palacio del Obispo y así culminará y, a la vez, empezará la verdad de Tepeyacac. El canto fue el inicio de la verdad, necesitaba completarse y ahora con las flores se logra su cometido. La verdad en la tierra se expresaba con el disfrasismo: “flor y canto”. Ha llegado el momento, en el Nican Mopohua, de las flores. Es el momento de la integración total. (...) *In xochitl in cuicatl*: flores y canto era la expresión con que los Antiguos mexicanos de habla náhuatl designaban la poesía. Con esta bella metáfora querían aludir a la unión de lo sutil y lo efímero de la Vida Humana con la posibilidad de sublimar y sobrepasar lo cotidiano a través de símbolos que representaban lo más altamente estimado en la cultura: la fragancia delicada de las flores y la musicalidad del canto de las aves. Flor y canto es el espejo del Dios en la tierra y el poeta, el artista de la lengua, es una persona poseída por la divinidad - tiene un *teoyollotl*, un “corazón endiosado” y funciona como un eslabón entre los humanos y el universo. Lo único verdadero en la tierra es flor y canto. La poesía flor y canto viene a ser la expresión oculta y velada, que con las alas del símbolo y la metáfora lleva al hombre a balbucir y a sacar de sí mismo lo que en una forma misteriosa y súbita ha alcanzado a percibir [Valle Ríos, 1998: 217-218].

Las flores en el relato *Nican Mopohua* aparecen en el helado ambiente de diciembre y en el semidesértico cerro Tepeyacac. Esta maravillosa abundancia de las flores en el tiempo y lugar completamente inadecuados, indica solamente una emanación trascendental de voluntad, quizás del mismo Ometéotl, lo que en la imaginación indígena aparece como algo transparente y obvio: esta verdad que viene

saliendo de la unión de la flor y del canto proviene de las esferas celestiales, por lo tanto tiene un carácter absoluto e incuestionable. Juan Diego “recoge la cosecha” de esta verdad, la coloca en el regazo de su *tilma*, allá, donde se guarda lo más apreciado, al lado de corazón, como madre a su amado niño.

En la cultura *náhuatl* el acto de entrega de las flores expresaba respeto, amor y reconocimiento. En la etiqueta cortesana, frente al gran número de invitados, el *Tlatoani* entregaba flores a las más importantes personas, aquellas que gozaban de su amistad y confianza. Un ramo de flores era su visible símbolo. María confía a Juan Diego ese inestimable signo donde el gesto de su entrega personal por su parte, muestra en la imaginación indígena, su respeto y amor hacia su embajador. No obstante fijémonos que el verdadero destinatario de las flores es el Obispo de México, quien por lo tanto y a los ojos de los indios adquiere un carisma especial y excepcional. La expresión simbólica de este hecho está dirigida a los indígenas, para los cuales las flores destinadas por María al Obispo, lo sitúan en el más alto nivel del poder jerárquico de la nascente iglesia católica en Nueva España. El autor del relato lo subraya al introducir un neologismo *teopixcatlahtoani*, lo cual quiere decir “el gobernante de los sacerdotes” (literalmente: él-que-habla-ordena-a-los-sacerdotes) y que expresamos en polaco como “*przełożony kapłanów*”; para el concepto de “sacerdote” encontramos en el texto también una fórmula nueva: “*ixiptahuan in Tlacatl, Totecuyo*”²⁴, que literalmente significa “sus imágenes del Señor, el Señor nuestro”, y que en nuestra versión polaca aparece como “*ci, którzy są żywym obrazem Boga, naszego Pana*” (verso 26).

Hemos tratado en este reducido espacio de mostrar de qué manera en un texto pueden subyacer múltiples elementos que a la larga imposibilitan prácticamente una traducción, por un lado satisfactoria y por el otro libre de una pesada indumentaria de aclaraciones y comentarios, que a cada rato interrumpen la lectura, invocando insoportables notas a pie de página. Sin embargo recordemos las sabias palabras de

²⁴ Cfr. [León-Portilla, 2002: 81].

Ortega y Gasset [1983: 449]: “(...) la traducción no es la obra, sino un camino hacia la obra”. Ahí mismo [Ortega y Gasset, 1983: 451] expone el filósofo su pensar sobre el auténtico esplendor de la traducción, que ningún texto antiguo y relevante puede dejar por sí solo:

Imagino, pues, una forma de traducción que sea fea, como lo es siempre la ciencia, que no pretenda garbo literario, que no sea fácil de leer, pero sí que sea muy clara, aunque esta claridad reclame gran copia de notas al pie de la página. Es preciso que el lector sepa de antemano que al leer una traducción no va a leer un libro literalmente bello, sino que va a usar un aparato bastante enojoso, pero que le va a hacer de verdad transmigrar dentro del pobre hombre Platón que hace veinticuatro siglos se esforzó a su modo por sostenerse sobre el haz de la vida.

Bibliografía

- Achmatowicz, J. (2008a), *Nican Mopohua jako główne źródło studiów nad fenomenem guadalupańskim*, manuscrito mecanografiado.
- Achmatowicz, J. (2008b), “Antonio Valeriano – el autor de *Nican Mopohua*”, en: *Memoria del V Congreso Brasileño de Hispanistas y del I Congreso Internacional de Asociación Brasileña de Hispanistas*, Facultad de Letras de la Universidad Federal Minas Gerais, Belo Horizonte, pp. 1141-1152.
- Achmatowicz, J. (2008c), “Poesía Náhuatl – arqueología de una tradición oral”, *Estudios Hispánicos*, nº 16, Wrocław, pp. 123-124.
- Brading, D. (2002), *La Virgen de Guadalupe, Imagen y Tradición*, Taurus, México D.F.
- Burrus, E. (1987), “La copia más antigua del Nican Mopohua”, *Histórica*, Centro de Estudios Guadalupeños, Año 10, nº 2, México D.F., pp. 3-20.
- Clavijero, F.J. (1970), *Historia antigua de México*, t. 1-3, Editora Nacional, México D.F.
- Escalada, X. (1995), *Enciclopedia Guadalupeña*, Enciclopedia Guadalupeña y Robles Hermanos, México D.F.
- Feliciano Velásquez, P. (1931), *La aparición de Santa María de Guadalupe*, Patricio Sanz, México D.F.
- Feliciano Velásquez, P. (1961), *Nican Mopohua*, Buena Prensa, México D.F.

- Fernández, A. (2006), *Dioses prehispánicos de México*, Panorama, México D.F.
- Guerrero Rosado, J.L. (1996), *El Nican Mopohua, un intento de exégesis*, t. 1, Realidad, Teoría y Práctica, México D.F.
- Guerrero Rosado, J.L. (1998), *El Nican Mopohua, un intento de exégesis*, t. 2, Realidad, Teoría y Práctica, México D.F.
- Lafaye, J. (2002), *Quetzalcoatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional*, FCE, México D.F.
- Lamadrid, J. (2001), *Nican Mopohua, breve análisis literario e histórico*, Porrúa, México D.F.
- León-Portilla, M. (1984), *Trece poetas del mundo azteca*, UNAM, México D.F.
- León-Portilla, M. (1997), *El destino de la palabra. De la oralidad y los códigos mesoamericanos a la escritura alfabética*, FCE y El Colegio Nacional, México D.F.
- León-Portilla, M. (2002), *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, Colegio Nacional y FCE, México D.F.
- León-Portilla, M. (2003), *Literaturas indígenas de México*, FCE y Mapfre, México D.F.
- López Austin, A. (1989), *Cuerpo humano e ideología*, t. 1, UNAM, México D.F.
- López Austin, A. (1994), *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México D.F.
- Martínez, J.L. (1984), *Nezahualcoyotl vida y obra*, FCE, México D.F.
- Molina, A. (2004), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México D.F.
- Ortega y Gasset, J. (1983), "Misericordia y esplendor de la traducción", en: Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, t. 5, Alianza Editorial/Revista de Occidente, Madrid.
- Ortiz de Montellano, G. (1990), *Nican Mopohua*, Universidad Iberoamericana, Departamento de Ciencias Religiosas, Departamento de Historia, México D.F.
- Ricard, R. (1995), *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*, FCE, México D.F.
- Rojas Sánchez, M. (1990), *Nican Mopohua*, EDAMEX, México D.F.
- Sahagún, F.B. de (1989), *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. 1-4, Alianza Editorial Mexicana, México D.F.

Torre Villar, E., Navarro de Anda, R. (1999), *Testimonios históricos guadalupanos*, FCE, México D.F.

Valle Ríos, J. (1998), *El Nican Mopohua está escrito con visión histórica del pueblo Azteca y México – Tenochca*, Pbro. Juan Valles Ríos, México D.F.