

Cantares mexicanos: tradução e patrimônio cultural

Cantares mexicanos: traducción y patrimonio cultural

Sara Lelis de Oliveira¹

Resumo

Este trabalho discute a tradução inédita para o português de um canto dos *Cantares mexicanos* [fls. 1f a 85f], manuscrito em náhuatl clássico confeccionado no período colonial da Nova Espanha com fins de catequização. O canto integra um conjunto de 24 cantos referentes às performances cantadas em honra aos governantes da Tríplice Aliança, última elite indígena a ocupar o poder antes da queda de Tenochtitlan (1521), bem como a deuses e deusas adorados pelos nahuas. A discussão centra-se nas possibilidades de produzir um texto traduzido que remeta ao patrimônio cultural da referida elite através dos rastros resistentes à escrita alfabética da língua indígena franca cujo nome é desconhecido. Os meios encontram-se na ação de traduzir, entendida aqui como uma operação relativa à linguagem privilegiada: ao se dedicar aos modos de significar da língua da qual se traduz, e não necessariamente a seus sentidos, a tradução acessa o Outro em sua própria cosmovisão e estabelece os limites para seu conhecimento na língua para qual se traduz. No caso dos *Cantares*, o ato tradutório revela cantos em uma língua indígena colonizada pelos valores ocidentais e religião católica com centelhas do que era pré-hispânico. A hipótese proposta é a de que o *corpus* em questão seja “*nepantla*” (do náhuatl, “em meio a”), vocábulo que aponta para um processo de assimilação da cultura ocidental e religião católica pelos indígenas que culminou na fusão de ambas tradições e sistemas de crenças. Surge, assim, a perspectiva de uma tradução para o português que possa resgatar algo do patrimônio oral indígena deturpado. Apresentaremos os limites desse movimento de recuperação no andamento atual da pesquisa, a qual propõe hipóteses para as antigas letras dos cantos com seus respectivos deuses.

Palavras-chave: *Cantares mexicanos*; patrimônio cultural; náhuatl clássico; português; tradução.

Resumen

Este trabajo discute la traducción inédita al portugués de un canto de los *Cantares mexicanos* [fojas 1f a 85f], manuscrito en náhuatl clásico confeccionado en el período colonial de Nueva España con fines de catequización. Dicho canto integra un conjunto de 24 cantos referentes a las performances cantadas en honor a los gobernantes de la Tríplice Alianza, última élite indígena a ocupar el poder antes de la caída de Tenochtitlan (1521), así como a dioses y diosas alabados por los nahuas. La discusión se centra en las posibilidades de producir un texto traducido que remita al patrimonio cultural de dicha élite a través de los rastros resistentes a la escritura alfabética de la lengua indígena franca cuyo nombre se desconoce. Los medios se encuentran en la acción de traducir, la cual se entiende aquí como una operación relativa al lenguaje privilegiada: al dedicarse a los modos de significar de la lengua de la cual se traduce, y no necesariamente a sus sentidos, la traducción accede al Otro en su propia cosmovisión y establece los límites para su conocimiento en la lengua a la cual se traduce. En el caso de los *Cantares*, el acto traductivo revela cantos en una lengua indígena colonizada por los valores occidentales y por la religión católica con chispas de lo que era prehispánico. La hipótesis propuesta es la de que el referido *corpus* es “*nepantla*” (del náhuatl, “en medio a”), vocablo que señala hacia un proceso de asimilación de la cultura occidental y religión católica por los indígenas que culminó en la fusión de ambas tradiciones y sistemas de creencias. De ser así, surge la perspectiva de una traducción al portugués que pueda rescatar algo del patrimonio oral indígena tergiversado. Presentaremos los límites de ese movimiento de recuperación en el andamento actual de la investigación, la cual propone hipótesis para las antiguas letras de los cantos con sus respectivos dioses.

Palabras clave: *Cantares mexicanos*; patrimonio cultural; náhuatl clásico; portugués; traducción.

¹Mestre em Estudos da Tradução e candidata a Doutora em Literatura; Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil; saralelis@gmail.com.

1. *Cantares mexicanos: manuscritonepantla*

O Colégio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco, considerado a primeira instituição de educação superior para indígenas noentão Novo Mundo, foi um espaço importante para a elaboração de manuscritos com fins de catequização na Nova Espanha. Uma parte correspondeu à tradução da doutrina católica para o chamado náhuatl clássico — língua indígena franca alfabetizada e depurada —, e outra parte resultou da compilação de diversos aspectos culturais predominantemente da elite indígena que, após extirpação das idolatrias sobretudo inerentes à língua e à linguagem, poderiam ser utilizados como estratégia de rápida assimilação dos novos valores culturais e religiosos por parte dos indígenas a serem catequizados e ocidentalizados.

Um dos manuscritos do segundo grupo foi provavelmente os *Cantares mexicanos*, primeiras 85 folhas do volume MS 1628 bis conservado na Biblioteca Nacional do México (BNM). A hipótese é de que a confecção dos *Cantares* foi supervisionada e subscrita pelo missionário franciscano Bernardino de Sahagún (c. 1499 – 1590), responsável pelo *Códice florentino*, obra mais extensa sobre a cultura náhuatl elaborada no período colonial. A produção dos materiais pretendia dar a conhecer as idolatrias aos missionários, bem como prestar contas sobre o projeto catequético à Igreja Católica. Entre os interesses de registro alfabético de Sahagún estavam os cantos, muitas vezes entoados às escondidas, dos quais desconfiava serem o lugar onde o diabo se camuflava por meio de uma linguagem obscura para ser adorado e zombar de Jesus Cristo (SAHAGÚN, 2016, p. 168). No propósito de identificar e eliminar e/ou substituir essa linguagem, o missionário contou com o trabalho dos trilingues, jovens indígenas alfabetizados e formados no Colégio com a doutrina católica, o conhecimento das disciplinas do *trivium* e do *quadrivium*, além do latim e do castelhano.

A escrita dos cantos em alfabeto latino, sob a coordenação de Sahagún, ocorreu por meio da interação dos trilingues com anciãos, provavelmente sobreviventes da queda de Tenochtitlan (1521) e profundos conhecedores da tradição oral e de escrita pictográfica cultivada no território. A escolha dessa classe de informantes garantiria uma suposta transmissão livre dos antigos cantos a partir dos quais seriam elaboradas novas letras. O que fosse idolatria seria eliminado, e o restante seria aproveitado para as devidas adaptações se necessárias. Em efeito, historiadores e tradutores dos *Cantares* defendem que a maioria dos cantos registrados foram compostos no período pré-hispânico (GARIBAY, 2007, p. 161; LEÓN-PORTILLA, 2011, p. 199-200) embora contem com inúmeras interpolações de autoria dos jovens indígenas.

A forma com a qual os *Cantares* foram compilados testifica um fenômeno antropológico e linguístico intitulado “*nepantlismo*”, categoria que ilustra a transformação social experimentada pela sociedade indígena da colônia. “Não te espantes, padre, pois ainda estamos ‘*nepantla*’”, proferiu um indígena ao ser repreendido pelo missionário dominicano Diego Durán “por haver andado se arrastando, pedindo dinheiro, com más noites e dias piores e, ao haver conseguido tanto dinheiro e com tanto trabalho, faz uma festa e convida todo o povo e gasta todo o dinheiro” (DURÁN, 2006, p. 237, tradução minha). A anedota é relatada pelo próprio Durán, que relata sua compreensão da expressão em língua indígena. Segundo o missionário, estar “*nepantla*” significava estar em um entre-lugar correspondente à aceitação do Deus único, mas ao mesmo tempo sem abandonar completamente os costumes e rituais antigos. O processo aponta para um aprisionamento em um processo de aculturação incompleto, “em meio a”, tal como

indica o vocábulo “*nepantla*” que origina a categoria. Significa que a catequização na Nova Espanha não alcançou seus objetivos de devoção total de todos os indivíduos, mas provocou uma espécie de sincretismo não harmonioso (TRONCOSO PÉREZ, 2011, p. 393) que resultou na fusão de duas tradições e dois sistemas de crenças. A hipótese é a de que os *Cantares* provavelmente sejam testemunha literária desse processo, pois a imposição da escrita sobre textos orais e a utilização das letras antigas para garantir sinceridade na conversão —como afirmavam os missionários— engendrou um manuscrito que remete tanto ao passado pré-hispânico quanto ao contexto colonial.

2. Tradução como via de recuperação do patrimônio cultural

A abordagem tradutória proposta para a recuperação do patrimônio cultural presente nos *Cantares* diz respeito à “tradutologia”, tipo de reflexão sobre a tradução que a define como um saber *sui generis* sobre obras e textos, sobre línguas, sobre culturas e sobre cosmovisões: “E nesse sentido, é preciso considerar antes a tradução como *sujeito* do saber, como origem e fonte de saber” (BERMAN, 2002, p. 325, grifos do autor). O diferencial da tradução deve-se a seu contato íntimo com a língua-linguagem, local onde são organizados o conhecimento e as experiências (BENJAMIN, 2011, p. 54, grifos do autor). O privilégio da tradução centra-se no trânsito entre línguas, sendo “...uma operação precisa de interrelação, onde o entendimento entre os que aparecem separados já não só no espaço e no tempo, mas *em e pela própria língua*, seria capaz de propor uma série de figuras e soluções frágeis, porém decisivas para resolver [...]” (CLARO, 2012, pos. 433, tradução minha, grifos do autor).

A tradução propõe uma reflexão textual a partir de um tipo específico de intervenção sobre a linguagem que traz à luz os problemas de organização do conhecimento e experiências de uma língua-cultura em outra língua-cultura. Esses problemas, considerados impossíveis de serem resolvidos nas teorias tradicionais de interpretação, conformam o caráter especial da tradução. Ao enfrentar a impossibilidade, o ato tradutório “abre um modo fundamental de relação ou responsabilidade: a abertura às formas de significação anterior à posse de sentido” (CLARO, 2012, pos. 2641, tradução minha). A distinção consiste em que a tradução não se dedica precisamente aos sentidos, mas aos modos de significar da linguagem que molda uma visão de mundo (BENJAMIN, 2011, p. 115). Trata-se não do *que* é expresso, mas *como* é expresso.

Nessa relação com a linguagem, observa-se a tradução atuando “como um dos pilares do próprio caráter da tradição, ou seja, do modo de ser dos homens. *Traduzionetradizione*, [...] a tradução semeia a cultura, ela mesma experimentada como um conjunto de tradições” (BERMAN, 2009, p. 341, grifos do autor), pois intervém diretamente no centro do que poderia ser entendido como “essência” da linguagem: “Mas aquilo que está numa obra literária, para além do que é comunicado — e mesmo o mau tradutor admite que isso é o essencial — não será isto aquilo que se reconhece em geral como o inapreensível, o misterioso, o “poético”? (BENJAMIN, 2011, p. 102). Como produtora de conhecimentos tão particulares que se estendem aos sentidos superficiais ou ocultos, a tradução se apresenta como o ponto de partida para uma reflexão acerca de uma série de âmbitos sejam eles de cosmovisão, culturais, historiográficos, epistemológicos, entre outros, para além da compreensão semântica.

3. Proposta de tradução para o canto das folhas 18f e 18v

Os *Cantares* são compostos de 92 cantos e foram subdivididos em dez seções através de títulos introduzidos pelos jovens indígenas (LEÓN-PORTILLA, 2011, p. 223-225). O canto a ser discutido neste trabalho [fl. 18f a 18v] forma parte de um conjunto de 24 cantos, referente às folhas 16v a 26v, uma seção intitulada “Eis aqui o princípio, quando se expressam os cantos que entoavam nos palácios reais de México-Tenochtitlan, Acolhuacan e Tlalhuacpan, para que os governantes saíssem e se divertissem”² (tradução minha). Trata-se das letras que integravam performances cantadas em honra aos governantes da Tríplice Aliança, última elite indígena a ocupar o poder antes da queda de Tenochtitlan (1521), bem como a deuses e deusas adorados pelos nahuas que no traslado para a forma escrita foram substituídos por entidades da religião católica.

O canto em questão versa sobre uma guerra, uma “batalha de flores”, em que os mexicas venceram sobre o povo de Chalco. Narra-se com detalhes a fortaleza dos vencedores durante a guerra em que mataram muitos inimigos:

Não sossegam, as flores não repousam
Alegram-se
Convertem-se em *yolloxóchitl* no deserto junto aos inimigos onde saíam os príncipes, oia os corpos podres, ouaiaouaiaouaia...³
(*Cantares mexicanos*, tradução de Sara Lelis, 2020).

Os “corpos podres” eram uma exigência para oferecer os inimigos como sacrifício provavelmente a Huitzilopochtli (LÓPEZ AUSTIN e LÓPEZ LUJÁN, 2018, p. 232), deus da guerra que protegia os mexicas e lhes dava vitórias nas guerras, que se alegra com as façanhas, e a quem os vencedores agradecem por ser seu maior escudo protetor.

O deus, no entanto, aparece no texto em náhuatl sob a expressão “*Icelteotl Dios tetatzin*”, neologismo em náhuatl para “Deus único pai de todos”.

Quadro: Tradução de “*Icelteotl Dios*”

<i>Çan topan moyahua ya topan tztzelihui a ne'calizxochitli ya huutiloca in Icelteotl Dios tetatzinicahcahuacan y chimallin etc. (Cantares mexicanos, fl. 18v, ll. 28-29)</i>	Mas conosco esparrama-se, conosco agita-se Na batalha de flores, no lugar da alegria está Huitzilopochtli, seu descanso é escudo... (Tradução de Sara Lelis, 2020)
--	--

² Texto em náhuatl: “*Nicanompehua in motenehuamelahuaccuicatl in mehuayatecpan Mexico Acolhuacan Tlalhuacpan in nicimelelquiçayatlahtoque*” (*Cantares mexicanos*, fl. 16v, ll. 4-6).

³ Texto em náhuatl: “*O acemele xochitl hacemelle ahuia mochiuhticaqui yolloxochitl i a ixtlahuacan ya onahuac oncan quiçaya a in tepilhuan ohya o anca ye timallotl etc*” (*Cantares mexicanos*, fl. 18v, ll. 8-9).

Neste trabalho, a discussão da tradução do referido canto centra-se em como a tradutora propôs hipóteses para a antiga mediante a tradução, proporcionando um possível resgate do patrimônio cultural da elite indígena.

Referências

BENJAMIN, Walter (1923). A Tarefa do Tradutor. *In: Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2011, p. 101-119.

_____ (1916). Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem dos homens. *In: Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2011, p. 49-73.

BERMAN, Antoine (1984). **A prova do estrangeiro**: cultura e tradução na Alemanha romântica. Tradução de Maria Emília Pereira Chanut. SP: EDUSC, 2002.

_____ (1989). A tradução e seus discursos. Tradução de Marlova Aseff. Revisão da tradução de Eleonora Castelli. Alea: **Revista Estudos Neolatinos**, vol. 11, núm. 2, julio-diciembre, 2009, p. 340-353.

Cantares mexicanos [manuscrito]. *In: MS 1628 bis*. México: Biblioteca Nacional de México, 85 f. Disponível em: https://catalogo.iib.unam.mx/exlibris/aleph/a23_1/apache_media/CNVT4T1JK3621B7RUDF8BISVU2EIXJ.pdf Acessado em: 30/08/2020.

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

CLARO, Andrés. Las Vasijas Quebradas. Chile: Universidad Diego Portales, 2012. Edição Kindle.

DURÁN, Diego (Frei) (1581). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*. Edição preparada por Ángel María Garibay K. Tomo I. México: Porrúa, 2006.

GARIBAY KINTANA, Ángel María (1953-54). *Historia de la Literatura Náhuatl*. 3ª edição. México: Editora Porrúa, 2007.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo; LÓPEZ LUJAN, Leonardo (1996). *El pasado indígena*. 3ª edição, 1ª reimpressão. México: FCE, Colmex, FHA, 2018.

SAHAGÚN, Bernardino (Frei) (1577). *Historia General de las cosas de Nueva España*. Edição com numeração, anotações, apêndices e paleografia por Ángel María Garibay Kintana. México: Porrúa, 2016.