

# Traducción de elementos eucarísticos al náhuatl: activación modernizadora e intercultural

## Translating Eucharistic Elements into Nahuatl: Modernizing and Intercultural Activation

Lilia Irlanda Villegas Salas<sup>a</sup>  0000-0003-1929-4881

Miguel Figueroa Saavedra<sup>a</sup>  0000-0001-5990-1258

<sup>a</sup>Universidad Veracruzana

### RESUMEN

El objetivo del estudio es analizar la dimensión intercultural y sociolingüística del proceso de traducción español-náhuatl litúrgico del *Masewalxochitlasohkamtilis - Ordinario de la Misa Náhuatl* realizado por el Equipo Nacional de Traductores Nahuas de la Conferencia del Episcopado Mexicano y consensado con la comunidad nahuahablante. A través de una perspectiva teológica intercultural y un análisis procesual, contextual, documental y contrastivo-retrotraductor, se evidencia esta traducción especializada como inculturadora, optando preferentemente por estrategias cognitivas y compensatorias con el uso de la paráfrasis, del equivalente acuñado y la creación discursiva. Sociolingüísticamente, este acto de traducción constituye, por una parte, un fenómeno de activación y modernización lingüística y, por la otra, un ejercicio de esencialismo estratégico e identidad teológica intercultural que desembocan en una acción lingüística emancipatoria descolonial.

**Palabras clave:** traducción litúrgica, activación lingüística, decolonización lingüística, compensación, teología intercultural

### ABSTRACT

The main goal of this study is to analyse the intercultural and sociolinguistic dimension of the translation process from Spanish into Nahuatl of *Masewalxochitlasohkamtilis-Ordinario de la Misa Náhuatl* produced by the National Team of Nahua Translators at the Mexican Episcopate Conference, with the consensus of the Nahuatl-speaking community. Through an intercultural theological approach, and a process-based, contextual, documentary, contrastive, and back translation analysis, it is proved that this specialized translation is inculturating and tends to choose cognitive and compensatory strategies with use of paraphrase, coined equivalence, and discursive creation. In sociolinguistic terms, this translation act implies a phenomenon of linguistic activation and modernization; it is also an exercise of strategic essentialism and intercultural theological identity resulting in an emancipatory decolonizing linguistic action.

**Keywords:** Liturgical Translation, Linguistic Activation, Linguistic Decolonization, Compensation, Intercultural Theology

### Información

Correspondencia:  
Lilia Irlanda Villegas Salas  
ivillegas@uv.mx

Fechas:  
Recibido: 20.01.2022  
Revisado: 28.06.2022  
Aceptado: 01.09.2022

Contribuciones de autoría:  
Todas las personas firmantes han contribuido por igual en la investigación y la elaboración de este trabajo.

Conflicto de intereses:  
Ninguno.

Financiación:  
Este artículo es resultado del proyecto “Investigación-sistematización de experiencias educativas de traducción y comunicación intercultural en los Talleres de lengua y cultura náhuatl del Equipo Nacional de Traductores del Náhuatl de la Conferencia del Episcopado Mexicano” (registro SIREI 280732018111), aprobado por el Instituto de Investigaciones en Educación, Universidad Veracruzana.

Cómo citar:  
Villegas Salas, L. I. & Figueroa Saavedra, M. (2022). Traducción de elementos eucarísticos al náhuatl: activación modernizadora e intercultural. *Sendebar*, 33, 240-263.  
<https://doi.org/10.30827/sendebar.v33.23767>

# 1. Introducción

## 1.1. La traducción bíblica-religiosa al náhuatl

Durante el siglo XVI, con la implantación del dominio español en el territorio que se nombró Nueva España también se dio comienzo a un proceso de evangelización. Esta empresa, que ha sido denominada por la historiografía tradicional la conquista espiritual (Ricard, 2001), planteó ante la diversidad y las hegemonías lingüísticas autóctonas establecer una decisión política sobre cómo los misioneros transmitirían el mensaje cristiano. Esta cuestión no era nueva. Dentro de la larga tradición evangelizadora cristiana ya existía un viejo debate sobre su carácter multilingüe o monolingüe de la *Christianitas* que se remonta a los siglos IV y IX. En este periodo el latín va sustituyendo al griego como lengua para el oficio, instaurándose la liturgia romana, y difundándose la *Vulgata*, la traducción al latín de la Sagrada Escritura, haciendo que Dios hable en esa lengua (Basurko, 2006: 215-216). Mientras, la iglesia ortodoxa, aunque mantuviera el griego original, practicaba una tolerancia lingüística donde las escrituras y los ritos se traducían a la lengua del lugar e incluso se creaban nuevas escrituras; la iglesia católica, salvo la excepción de la iglesia gótica del obispo Ulfilas, impuso el latín de modo general desde Galia hasta África, empleándose por los misioneros en Inglaterra, Alemania y Escandinavia (Basurko, 2006: 216). En las regiones intermedias como Moravia, ambos estilos confluían y esto acababa produciendo conflictos entre los mismos misioneros. Así, estas dos posturas generaron fuertes controversias, y aunque el papado acabó reconociendo la validez del principio oriental de adecuación a la realidad lingüística de los feligreses, no hubo realmente un cambio de concepción en occidente, prohibiendo el uso de las lenguas que no fueran el latín y permitiendo solo el uso de algunas lenguas vernáculas en las explicaciones del evangelio y la epístola, los sermones y otros textos homiléticos. Por este motivo, en el mundo católico, la enseñanza de la doctrina siempre iba de la mano del aprendizaje del latín y viceversa, aunque fuera de un modo muy elemental (Infantes, 1998: 31 y ss).

Aunque no faltaron movimientos desde el siglo XII que postularan una comunicación más natural en la predicación y la administración de sacramentos (valdenses, franciscanos), el tema de la traslación de lo sagrado a un universo lingüístico que no fuera latino se consideraba, en el menor de los casos, una devaluación del mensaje ‘original’ y, en el peor, un sacrilegio herético. En este contexto latinocéntrico llega la evangelización a México. Inicialmente se trató de seguir con el mismo procedimiento que se tenía en Castilla. Se les enseñaba la doctrina y las principales oraciones en latín, aspirando a que las repitieran mnemotécnica y fonéticamente, aunque no entendieran lo que se quería decir (Osorio Romero, 1990; Kobayashi, 2002: 185; Murillo Gallegos, 2012: 106), confiando en que aprendieran latín o en su defecto castellano. Esto que también sucedía en Europa, preocupaba aquí más al ser conscientes del alejamiento cultural y la irrealidad de pretender que millones de hablantes supieran la lengua del misionero.

Los religiosos debían de aprender la lengua local, apoyarse en intérpretes nativos y trasladar a su lengua toda la doctrina y liturgia, todo con el fin de aclarar y asegurar el entendimiento del mensaje cristiano. Se propuso con todas las lenguas, pero la lengua náhuatl adquirió un papel fundamental como lengua franca y hegemónica para la predicación y administración de sacramentos (Peralta et al., 2004; Téllez-Nieto, 2019). Para lograr esto, se inició toda una labor

de estudio de la historia, costumbres y creencias y de lingüística aplicada para poder traducir textos litúrgicos, catequísticos y santorales. Se trataba de entender lo más posible qué pensaba el otro y tratar de acercarse a sus formas de expresión. En sí puede decirse que se buscaba una traducción *sensum ad sensum* muy al estilo humanístico.

En términos traductológicos, tal esfuerzo podría calificarse como domesticación (Schleiermacher, 2004: 49; Munday, 2016: 225), aunque no tanto como un esfuerzo de aproximación al imaginario existente entre los pobladores originarios sino, sobre todo, como la manipulación de sus códigos lingüísticos para la transmisión de contenidos religiosos. Esta labor compleja de verter conceptos cristianos a través una terminología en lengua náhuatl –que es la lengua de la que nos vamos a ocupar– fue un proceso de traducción cuyos resultados no siempre fueron algo exento de ambigüedades, ambivalencias y limitaciones; y que, como bien han mostrado autores como Burkhart (1989) y Tavárez (2000), no siempre creó una textualidad y una prácticas devocionales comprensibles y compartidas entre todos los implicados en la conversión y la profesión de la fe católica.

A partir de la década de 1530, la impresión de las dos primeras doctrinas cristianas en náhuatl realizadas por Alonso de Molina (1546) y Pedro de Córdoba (1548) fue el inicio de una producción que trataba de facilitar herramientas para asegurar la apropiación por los nahuas del sentido profundo del cristianismo. En este sentido, en su labor traductora, los misioneros se esforzaron por procurarles a sus destinatarios «herramientas que les permitieran construir sentidos semejantes a los que el traductor mismo construyó al leer el texto original» (Peralta et al., 2004: 179). Para los estudios de traducción, resulta sumamente notable que tales esfuerzos de traducción conllevaron, por fuerza, cierto grado de reflexión teórica-metodológica sobre el propio quehacer traductor.

A esto siguieron otras doctrinas, cartillas, salmodias y otros textos hechos por Pedro de Gante en 1553 y 1569, Domingo de la Anunciación en 1565, Juan de la Anunciación en 1575, Bernardino de Sahagún en 1590, respaldado todo ello por las resoluciones de los tres concilios provinciales mexicanos celebrados en 1555, 1565 y 1585, que establecieron que se usaran las lenguas locales para evangelizar y administrar los sacramentos (Martínez López-Cano & Cervantes Bello, 2005). Las traducciones inscritas en esta tendencia, más allá de las estrategias traductológicas generalizadas tales como el empleo de términos existentes (*recruitment*) o la formación de neologismos (Tavárez, 2000: 24), la incorporación, creación y refuncionalización léxicas (Alcántara, 2013: 91-92), resemantización (Sánchez Aguilera, 2015: 274), o reutilización y sinonimia (Montes de Oca Vega, 2016: 242), también adoptaron estrategias particularizantes tales como amplificación, disfratismo, formas reverenciales, explicitación, adición, omisión y pérdida de intertextualidad (102 y ss), y en sí el proceso fue evolucionando durante varios siglos en relación con diferentes corrientes doctrinales y contextos evangélicos que cuestionaban las traducciones ya hechas o preferían nuevos criterios donde las soluciones traductorales oscilaban desde describir los conceptos teológicos (designadores no rígidos) hasta simplemente crear nombres propios más o menos naturalizados (designadores rígidos), sin tener claro si estas resoluciones generaban o resolvían problemas de comprensión, como bien nos muestra David Tavárez (2000).

Por ello, hay que decir que este trabajo no fue una labor unilateral. No podemos olvidar que la creación en 1536 del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco (y otras escuelas de indios)

configuró un sitio liminar e intersticial que favorecía una traducción bicultural al conformarse también un grupo de traductores nahuas que auxiliaba o hacía sus propias traducciones del latín o del castellano (Hernando de Ribas, Antonio Valeriano, Juan Bernardo, Pedro de Gante, Diego Adriano, etc.) (Sell, 1993; Tavárez, 2000, 2013). Esto propició trabajos conjuntos destacando la primera traducción de los Evangelios y las Epístolas al náhuatl (Téllez-Nieto, 2018; Bustamante, 1990) y otras obras (Tavárez, 2013). En cierta manera entre ambos grupos, aunque colaboraran, muestran diferencias de resolución de la traducción además de intereses diferentes y autónomos en cuanto a la selección de textos (Sell, 1993: 45-50). Los traductores nahuas desarrollaban también sus estrategias de adaptación, paráfrasis, atenuación e intensificación, yuxtaposición, oposición, complementación e interdependencia (Montes de Oca Vega, 2016: 243 y ss). Aun así, aunque no fuera algo determinado, lo cierto es que mientras los traductores nahuas tendían más hacia la traducción según el sentido, los traductores europeos se sentían cada vez más inclinados a defender una traducción a la letra y a incorporar préstamos, aunque también entre las órdenes había diferencias en este sentido (Sell, 1993; Tavárez, 2000). En todo caso, entre ambos fueron validando diferentes soluciones, desde la creación de neologismos, la naturalización de préstamos o el uso de perífrasis y la nahuatlización de las formas (cfr. Alcántara, 2013; Montes de Oca Vega, 2016).

En este proceso no era ajeno tanto un celo doctrinal ortodoxo como un temor a la reprobación y la censura. Precisamente ya en 1559 fue denunciada la doctrina cristiana en purépecha realizada por Maturino Gilberti por considerarse que incurría en errores. Este celo se hizo más presente tras el Concilio de Trento, no tanto porque se prohibiera el uso de las lenguas vernáculas sino porque se velara por la integridad del sentido original para no inducir o incurrir en herejía por una traducción demasiado abierta o libre. De este modo, se prohibió la lectura en lengua vulgar de los evangelios, pero no así la explicación ni la perífrasis. Esto supuso que al menos las traducciones litúrgicas no se imprimieran y se usaran de modo reservado por los clérigos, aunque la necesidad de explicar el Evangelio permitió que para 1579 se pudieran hacer traducciones parciales (Téllez-Nieto, 2018: 35).

En todo caso, esto supuso adoptar criterios más conservadores, afianzando una terminología ‘autorizada’, validada en el uso y el examen para la otorgación de curatos. A esto ayudó la implantación de las cátedras universitarias y un cuerpo de examinadores en lenguas indígenas. Así aparecieron para el siglo XVII traductores-teóricos que a través de diversas obras exponían sus justificaciones, errores y recomendaciones para que todo texto religioso estuviese «conforme letra de la Escritura». Trabajos como las *Advertencias para los confesores* (1600) o el *Sermonario* (1606) de Juan Baptista de Viseo, *Camino del Cielo* (1611) y *Sermonario* (1614) de Martín de León, *Espejo divino* (1607) y *Sermonario* (1624) de Juan de Mijangos, muestran comentarios y notas que critican y lamentan la tendencia de los primeros traductores al circunloquio y a la falta de literalidad, proponiendo un uso más renovado y claro del náhuatl eclesiástico, abandonando los ornatos y reiteraciones del náhuatl antiguo por un uso más simplificado, llano y actual, más accesible a las comunidades macegales. Así se recela de la traducción *sensum ad senso* y se desea alcanzar una traducción *verbum ad verbo* como un calco exacto que permitiera ser libre de ser sospechoso de ‘traición’ al misterio sagrado.

Velar por el sentido de ‘la verdadera forma’ acabó siendo un principio rector que se fundaba en la fidelidad a la letra como medio de no desvirtuar el sentido ‘verdadero’ al sostenerse

que las palabras sirven al concepto. Incluso, se argumentaba que la oración en latín—o incluso en castellano—tenía más fuerza que en náhuatl por este motivo, aunque esto no invalidase su uso religioso. En esto se consideraba que a pesar de las grandes cualidades de la lengua náhuatl, los vacíos léxicos no podían ser suplidos más que con préstamos adaptados del español y el latín como ya había hecho el latín con el griego y el hebreo, y que las innovaciones derivadas de la lengua náhuatl estaban siempre abocadas a convertirse en barbarismos e impropiedades. Así, se identificaron errores en obras anteriores al percatarse con mayor claridad de los diferentes sentidos de lectura que tenían algunas expresiones (Tavárez, 2000: 29-30; Murillo Gallegos, 2012: 117 y ss).

De este modo, el mantenimiento de un ritual mexicano fue poco a poco sustituido por el ritual romano (Martínez López-Cano & Cervantes Bello, 2005: 46), renovado y potenciado en Trento. Así esta defensa de la ortodoxia, primero se planteó como el mantenimiento de un náhuatl eclesiástico validado y depurado, que, en el siglo XVIII rivalizaba con el latín, aunque se supeditase a este. Esto se advierte en obras fundamentales de autores como Manuel Pérez e Ignacio de Paredes durante la primera mitad del siglo XVIII. Estos tradujeron el *Catecismo Romano* (1723) y el *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana* (1758) del padre Ripalda como *Catecismo Mexicano*, mostrando una defensa del uso religioso de la lengua náhuatl, pero admitiendo la hegemonía lingüística del latín en la liturgia y recomendándose el uso discrecional de ambas lenguas como se muestra en *Farol indiano y guía de curas de indios* (1713) de Pérez.

Tras el IV Concilio Provincial Mexicano (1771) y la gradual imposición del castellano como lengua preferente para explicar la doctrina y para ofrecer algunos sacramentos, hizo ver que la traducción al náhuatl ya no tenía sentido. Sin embargo, aunque desde las autoridades católicas no hubiera un fomento explícito, no faltaron durante el siglo XIX iniciativas particulares por parte de párrocos y otros eclesiásticos por reeditar las antiguas traducciones o hacer otras nuevas. Esto era más bien debido a la realidad de un clero ya no conocedor del náhuatl y la multiplicidad de parroquias donde no se hablaba español. Esto hacía que, a pesar de lo ordenado y deseado por la Iglesia, se requiriera estos materiales para no desatender las necesidades espirituales. Así encontramos múltiples obras: *Alabado en mexicano* (1809), *Manualito para administrar el viático y extremaunción* (1817), *Clara y sucinta exposición del pequeño catecismo* (1819), *Manual para la precisa, pronta y fácil administración de los santos sacramentos* (1826), *Explicación clara sucinta de los principales misterios de nuestra santa fe* (1835), *Piadoso devocionario en honor del Sagrado Corazón de Jesús* (1839), *Compendio del Confesionario* (1840), *Catecismo breve* (1860), *Brevísima explicación de los principales misterios de nuestra Santa Religión Católica* (1883), *Traducción al mexicano de las promesas de Nuestro Señor a la Beata Margarita Alacoque* (1887), o *Catecismo de la Doctrina Cristiana* (1886).

Por tanto, no hubo una interrupción, pero sí un cambio en el alcance y carácter de estas traducciones. En su mayoría eran obras breves y en pequeño formato, dirigidas a comunidades rurales para ser usadas como auxilio por el sacerdote o lectura por la feligresía. Se llega al punto de ser en parte obras anónimas, lo que muestra la poca relevancia, humildad o fuerte discreción que tenía el hacer este tipo de traducciones, con más justificación que explicación y aparato crítico, y sin revisión ortográfica, aunque manteniendo una relativa fidelidad al ná-



huatl eclesiástico novohispano tardío, más simple y llano. Por esa época también hacen acto de presencia las primeras traducciones litúrgicas, impresas en el extranjero, como el *Evangelio de San Lucas* de Mariano Paz (1833) y el *Evangelarium, epistolarium et lectionarium Aztecum sive Mexicanum* (1858). El primero es la primera incursión de las iglesias protestantes en la traducción de las Escrituras al náhuatl impresa en Londres y reimpressa en 1889, la segunda es la primera impresión católica en Milán de los Evangelios en náhuatl, de su traducción inédita del latín hecha en el siglo XVI.

No obstante, para el siglo XX dejaron de hacerse traducciones, manteniéndose el latinocentrismo en lo litúrgico y la castellanización en la catequesis. En la Iglesia católica esta situación no se revertiría sino hasta la celebración del Concilio Vaticano II en 1962. Entonces se da pie a la traducción de textos litúrgicos y cantos en la lengua vernácula a partir del texto latino, considerando la lengua vernácula no solo la lengua oficial sino cuantas lenguas se hablen en cada país e incluso por la población emigrante (Concilio Vaticano II, 1967: 955-956). En el caso de México esto más que favorecer la integración de las lenguas indígenas sirvió para fomentar más el español como lengua vernácula. Por el contrario, desde la década de 1930 la Iglesia cristiana evangélica, a través del Summer Linguistics Institute, inició proyectos misionales donde la traducción de textos bíblicos se hiciera en dichas lenguas. Lo más notable es que la traducción al náhuatl no se hizo pensando en una sola variedad, como había sido tradición en la iglesia católica durante la Colonia, sino que se pensó en una traducción para cada variante. Así se tradujo a variedades del náhuatl de Puebla (1979, 2011, 2012), al náhuatl de Guerrero (1980, 1987), al náhuatl de la Huasteca (1984, 1986, 2000, 2004, 2005), al náhuatl de Michoacán (1998), al náhuatl de Oaxaca (2006), náhuatl de Veracruz (2016).

En la actualidad, ya en siglo XXI, en la iglesia católica mexicana y en las comunidades nahuas católicas se han ido produciendo algunos cambios desde los postulados de la teología india conformada en la década de 1990, y que ve en la traducción litúrgica, textual y ritual, una forma de reapropiación y renovación de la Iglesia además de reivindicación de la lengua y sus variedades. Así, como veremos y trataremos de analizar, la reciente publicación de vocablos clave de la Eucaristía en traducción del español al náhuatl revela la activación lingüística de esta lengua originaria—la principal en el país—derivada de la exigencia de un lenguaje de uso religioso. Denota una funcionalidad adaptativa a necesidades expresivas de tipo poético y refleja la dinamización de un náhuatl litúrgico como parte de un proceso de inculturación, con el cual las culturas autóctonas influyen en el rito romano (*Slavorum Apostoli*, 1985: 21), resemantizándolo, es decir, impregnándolo de nuevos significados que se logran a través de la inserción de significantes nuevos.

## 1.2. El trabajo del Equipo Nacional de Traductores Nahuas

El *Masewalxochitlasohkamatilis-Ordinario de la Misa Náhuatl* (Fig. 1), distribuido en la V celebración en honor de *Tonantzin Koatlaxiwope* en la Basílica de Santa María de Guadalupe (10 de octubre de 2019), es fruto del consenso de representantes de más de 16 de las 30 variantes del náhuatl registradas durante nueve años de labor del Equipo Nacional de Traductores Nahuas (ENTN) de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM). Ante la preponderancia del náhuatl en México—una lengua hablada en 16 de las 72 diócesis católicas del país y por 1,651,958 de personas (INEGI, 2020)—la CEM convocó la conformación del ENTN en 2012.

En el Equipo están representadas 11 de esas 16 diócesis, además de tres de las 19 provincias eclesiásticas o arquidiócesis y dos de las cinco prelaturas en que se divide el territorio católico mexicano. Así pues, la inclusión en el ENTN de nahuahablantes católicos de la mayoría de las regiones donde se usa esta lengua es incuestionable; se compone de alrededor de 20 miembros fijos y otros tantos oscilantes, entre feligreses de ambos sexos, religiosa/os, presbíteros y obispos, además de asesora/es académicos externos.

Figura 1. Portada del *Masewalxochitlasohkamatilis - Ordinario de la Misa Náhuatl*



El ENTN, ceñido a diversas Instrucciones de la Iglesia Católica Romana y convocado por diversas Pastorales de la CEM, se reúne en tres emisiones anuales de Taller-Asamblea donde, al tiempo que se analizan las propuestas de traducciones comunitarias, se logran acuerdos para obtener un texto coine que, a su vez, es devuelto a cada una de las comunidades para observar su recepción. Cuando se ha comprobado su efectividad, se somete a un proceso de legitimación por parte de la CEM y de las autoridades eclesiásticas superiores. La razón de ser del ENTN, según sus fundadores, es la carencia de textos litúrgicos en «el idioma que habló la Virgen de Guadalupe [...] que hayan sido aprobados por la Santa Sede» (Arizmendi, 2012; cit. en Pérez 2020: 56). El *Masewalxochitlasohkamatilis* logró la aprobación del Sumo Pontífice en 2015 (Anexo 1), modernizando así esta emblemática lengua originaria en el segundo decenio del s. XXI. El ENTN cuenta con un Consejo Asesor conformado por alrededor de

ocho miembros con experiencia en sociolingüística aplicada, mismo que ha diseñado un par de ejes rectores para su labor: 13 Criterios de traducción (ENTN, 2016) y 32 Criterios traductológicos (Hasler et al., 2017; para una detallada descripción de estos criterios, cfr. Villegas y Dietz, 2019: 373-374). Los primeros regulan el proceso: enfatizan la adecuación de nociones al texto litúrgico, el piloteo comunitario y la interdicción de prevalencia de una sola variante. Los segundos son de carácter gráfico-gramatical para estandarizar las variantes. Ambos se han atendido puntualmente en el trasvase de las unidades que estudiamos.

Dada su doble composición—personas comprometidas con un servicio profesional a la Iglesia católica y laicos, incluyente de hablantes originarios y otros que no lo son—es posible afirmar que su producción entra en la categoría I de los textos litúrgicos producidos desde el s. XVI (Christensen, 2013: 54, 84) por las siguientes razones: se generan textos religiosos impresos. Sus autores-traductores son gente afiliada a la Iglesia y gente común y corriente, por una parte, mientras que, por la otra, unos son de pueblos originarios y otros no. Simultáneamente estos dos tipos de lectores son los destinatarios del mensaje que producen. Además, su producción es rigurosamente escudriñada mediante procesos de legitimación institucional.

Sin embargo, se produce una relevante escisión respecto a esta genealogía, en pleno s. XXI porque además de clero y feligresía, el ENTN, si bien en mucho menor medida, incluye actores académicos que contribuyen a detonar procesos de autoobservación reflexiva y, principalmente porque la compleja composición del Equipo da lugar a una «multiplicidad de elucidaciones e interpretaciones de la doctrina básica que contribuye a la diversificación del Catolicismo» (Christensen, 2013: 84) desde una episteme ligada al pensamiento de los pueblos originarios en la actualidad.

### 1.3. Modernización lingüística con fundamento intercultural

Como en otros momentos históricos y a través de otras traducciones, sostenemos que el *Masewalxochitlasohkamatilis* es una modernización lingüística (Zimmermann, 2010: 499-500) debido a que no se restringe a la creación de nuevos significantes, sino que los traductores se apropian de contenidos en un nivel de comprensión no sólo semántica, sino también teológica e intercultural que cristaliza en el texto meta. En tanto activación modernizadora del náhuatl, se sigue también el principio intercultural en el tratamiento de temas teológicos; calificamos tal fundamento como intercultural gracias a que es consciente del y sensible al pluralismo cultural (Tamayo, 2017: 75) que se cristaliza a través de mecanismos de creación e innovación traductológicos. Esta modernización refleja la puesta en escena (no necesariamente del todo consciente) de un esencialismo estratégico—es decir, un espacio epistemológico para la aserción de la identidad cultural—(cfr. Moore & Rivera, 2011: 10). En este caso, sostenemos que se despliega el esencialismo estratégico porque el trabajo lingüístico del ENTN atiende sus propias particularidades étnicas además de que «valora la dimensión liberadora [de su propia cultura] como espacio de rico simbolismo» (Tamayo, 2017: 232). El bagaje cultural de cada miembro del Equipo, convertido en autor-traductor colectivo a partir de los procesos formativos y traductores que tienen lugar en sus dinámicas incide de manera contundente en un particular modo de entender y explicar la experiencia nahua católica desde muy distintas experiencias comunitarias y de participación religiosa en pleno s. XXI. Por ello es posible afirmar que la labor traductoral del ENTN modifica de manera contrahegemónica



el eurocentrismo del rito romano «inculturado en la tradición cultural occidental», esto es, que por tradición ha tomado la cultura romana como eje litúrgico, obligándolo a rebasarlo, y a reconocer el «enraizamiento del cristianismo en las diversas culturas humanas» (*Slavorum Apostoli*, 1985: 21), para abrirse al «pluriverso religioso» (Tamayo, 2017: 232), en este caso, el de los nahuas. Así, por mucho, se rebasa una ‘aculturación lingüística’, es decir, «el cambio de culturas como resultado de la interacción y el contacto mutuos» (Christensen, 2013: 31) para dar lugar a una forma discursiva moderna que logra dar lugar, no sólo a nivel lingüístico sino en su carácter teológico intercultural, a una relación de intertraducibilidad entre lo nahua y lo católico, fortaleciendo, de esa manera, la comunidad y la comunión católicas en su sentido de universalidad que reconoce la diversidad.

#### 1.4. Descolonización lingüística

Conviene señalar la sutil pero no menos relevante distinción teórica entre lo *decolonial* y lo *descolonial*. La decolonialidad es un paradigma teórico que observa críticamente los fenómenos posteriores a las invasiones efectuadas por los imperios colonialistas, durante su periodo de expansión (comprendido desde c. 1500 y hasta los movimientos independentistas del s. XIX). En cambio, lo descolonial, va más allá de lo teórico y exige un modo de actuar que busca desmontar la matriz colonial del poder, privilegiando las historias y las trayectorias locales (cfr. Catelli & Lucero, 2012: 368). Así, lo descolonial busca «erradicar de las relaciones sociales toda forma de dominación basada en la dialéctica superioridad-inferioridad tanto a nivel individual como colectivo» (Tamayo, 2017: 27). Aquí sostenemos que, en tanto el ENTN tiene incidencia agencial, sus acciones tienen un alcance descolonizador, esto es, que han demostrado poder incidir en transformaciones de la dialéctica propia de su entorno institucional, a partir de prácticas en el nivel comunitario que han repercutido, incluso, en el gran ámbito de lo católico-universal.

En el caso que nos ocupa—la Eucaristía—el quehacer traductor del ENTN conlleva transformaciones que pueden ser interpretadas como un paulatino proceso de descolonización por las siguientes razones:

Razones de carácter procedimental que desembocan en transformaciones ontológico-epistemológicas:

- a. Al operar bajo el formato de taller-asamblea, se ponen en juego, aunque no de manera consciente, la ontología y la epistemología de las distintas comunidades nahuas representadas a través de los integrantes del Equipo y suceden dos fenómenos:
  - i. Por una parte, el ejercicio de discusión colectiva al forzarse a traducir sin ser traductores profesionales detona el autorreconocimiento de su propia manera de ser, de pensar, de significar y de autorrepresentarse. He aquí el resultado de la puesta en arranque de un proceso formativo con un fin práctico, ante la inexistencia de tiempos para la formación en traducción, la misma se efectúa sobre la marcha, es decir, se aprende a traducir traduciendo.
  - ii. Por la otra, tales autorreconocimiento y autorrepresentación se trasvasan en las elecciones traductorales que se autorizan por consenso. Se trata, entonces, de una primera fase de *generación* de unidades semánticas y teológicas con carga intercultural, siempre en obediencia al canon católico-romano.

- b. A partir de elecciones de traducción concienzudas y consensuadas, se crean nuevas maneras de presentación del mensaje eucarístico que adquieren un sentido *ad hoc* al pensamiento autónomo y a la libre determinación de los pueblos nahuas representados en el Equipo. Se trata, por lo tanto, de una segunda fase de *fijación* del mensaje litúrgico, no sólo en la escrituralidad sino, sobre todo, en la oralidad.
- c. Toda vez que ha sido fijado este nuevo sentido de la Eucaristía, es reproducido a nivel masivo en las distintas comunidades nahuas de México. Por consiguiente, se trata de una tercera fase de *transmisión* del mensaje litúrgico.

Razones de carácter efectista que desembocan en acciones tomadas por la Iglesia Católica-Romana como institucional.

- d. En la fase de *validación* de los textos por parte del Vaticano, el autorreconocimiento de los pueblos nahuas pasa a ser un reconocimiento católico, incluyente, universal, legalizado y, por lo tanto, sujeto de derecho y reproducción en todos los rincones del país en que se requieran.
- e. El hecho de ser reconocidos públicamente y de poder celebrar en náhuatl, en el templo de mayor importancia en Latinoamérica constituye, a su vez, una fase de *restitución* y sanación.

Los descriptores (a), (b) y (c) dan cuenta de cómo el procedimiento organizacional seguido por el ENTN contribuye a un cambio de *locus* de enunciación y representación respecto al rito romano en español; hay aquí, por lo tanto, un proceso que apunta hacia la autonomía y la libre determinación que se cristaliza en las elecciones para las fórmulas litúrgicas en náhuatl. Ahora bien, los siguientes descriptores (d) y (e) se refieren al efecto de esta traducción en un ámbito mayor, más allá del mundo nahua mexicano, el de la liturgia católica romana.

No es exagerado, por lo tanto, hablar de descolonización, ya que se cambia el sentido y la intensidad de las relaciones de poder implícitas en una práctica religiosa que ha pasado, a través de los siglos, de la imposición—sutil y violenta—durante la Conquista, a la verdadera conversión y convicción de los pueblos nahuas que ejercen su voluntad y atienden a sus propias maneras de concebir el mundo espiritual dentro de los parámetros cristianos-católicos. Lejos de tratarse de una acción rebelde, consiste en un acto de resistencia que, poco a poco, ha ido complejizándose hasta el punto de ser ahora, ella misma, una visión espiritual capaz de enriquecer el rito romano. Por ello apreciamos un proceso de descolonización que ha cubierto varias etapas: desde la violencia del genocidio, hasta el reconocimiento y la restitución de la dignidad nahuas, pasando por siglos de resistencia activa. El papel del ENTN en este particular momento histórico es crucial porque a partir del rito litúrgico en náhuatl se ha activado la resignificación teológica e intercultural propia, pero también la de la Iglesia Católica que precisamente al atender y dejarse compenetrar ritualmente por lo nahua, logra así abrirse a un espíritu más próximo a lo universal.

## 2. Metodología y análisis del proceso de traducción. Las unidades de estudio

En el presente estudio se ha considerado el contexto de autoría y de recepción y sólo se toman en consideración documentos auténticos y publicados por el ENTN. Nos ceñimos a un mé-

todo de análisis traductológico basado en la estructura de unidades de traducción propuesta por Amparo Hurtado Albir (2016) que contempla la traducción como proceso y no sólo como resultado. Nuestro análisis es de carácter contrastivo y hemos recurrido a la retrotraducción al español a manera de triangulación de nuestras interpretaciones. La observación participante cumple un papel secundario, pero de cierta importancia, ya que el acompañamiento presencial al ENTN ha permitido también enriquecer los contextos de producción y recepción de las unidades de traducción.

Realizamos el análisis de 15 microunidades de traducción (Hurtado Albir, 2016: 645) relacionadas con el pan y el vino, para describir estrategias, métodos y técnicas de traducción utilizados por el ENTN en la traducción de la Eucaristía. Nuestro interés es poner de manifiesto la funcionalidad, el dinamismo y la creatividad del náhuatl como sistema lingüístico tanto para ser reconocido y dignificado en su estabilidad como para mejorar su eficacia (cfr. Figueroa-Saavedra, 2016: 66), demostrando su sustentabilidad al realizar aportaciones semánticas de alcance teológico intercultural. Nos fundamentamos en la observación y acompañamiento al ENTN en calidad de académicos del Proyecto Investigación-Sistematización de Experiencias Educativas de Traducción y Comunicación Intercultural en los Talleres de Lengua-Cultura Náhuatl del ENTN de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), así como en fuentes de primera mano producidas por el propio Equipo (Criterios de Traducción y Memoriales).

Todas las microunidades de traducción provienen del *Masewal-xochitlasohkamatilis-Ordinario de la misa en náhuatl* (México, Buena Prensa, 2019), autoría del ENTN, edición bilingüe a dos columnas por página: náhuatl-español (a los que nos referimos respectivamente como texto meta, TM, y texto origen, TO). Siguiendo el modelo de unidades textuales propuesto por Hurtado Albir (2016: 645), al *Masewalxochitlasohkamatilis* lo consideramos la unidad macro de traducción. Las microunidades se localizan en las mesounidades textuales: Liturgia Eucarística Ofertorio (23-24), Plegaria Eucarística II (25-31) y Fracción del pan (34-36). La selección realizada obedece a frases sustantivas, adjetivas o adverbiales u oraciones que comunican ideas cruciales relativas al mayor de los sacramentos católicos: la Eucaristía, «fuente y cima de toda la vida cristiana» y «acción de gracias a Dios» (*Catecismo*, 1992: 1324 y 1328). El ENTN las ha trabajado como un reto clave al registrarlas en sus Memoriales. Las microunidades de traducción elegidas se encuentran imbricadas de modo complejo al interior de las mesounidades textuales arriba referidas, cuya unidad macro es, sin duda, el foco central de la celebración de la misa católica romana.

La relevancia de las unidades de traducción radica, por un lado, en el valor sociolingüístico que le otorgan las comunidades nahuas católicas: la enunciación de la Comunión de los creyentes con Dios, la unidad de la Iglesia—que comprende a los pueblos originarios de todas las latitudes (*Catecismo*, 1992: 1325). Por otra parte, es importante la performatividad ritual mediante la cual ocurre la transubstanciación de los signos del pan y el vino en el sacrificio crístico que se «hace presente» (*Catecismo*, 1992: 1366) con la especial enunciación de estas microunidades, algunas de ellas, incluso de carácter misterioso o secreto a ser sólo conocidas o susurradas por el sacerdote y no por la asamblea de feligreses (corresponden a las cursivas de la tabla 1; las negritas están así destacadas desde el original). La Encíclica *Laudato Sí* que pone especial énfasis en los pueblos originarios y su relación con la tierra, describe lo asombroso de la Encarnación «cuando Dios mismo, hecho hombre, llega a hacerse comer por su

criatura» (2015: 236) y ésta, desde su interior, puede encontrarlo a través de «un pedazo de materia». Esta percepción es interesante porque puede verse reflejada en algunas de las decisiones tomadas por el ENTN, como demostraremos.

Tabla 1. Macrounidad: *Ordinario de la misa en náhuatl*. Mesounidades y microunidades

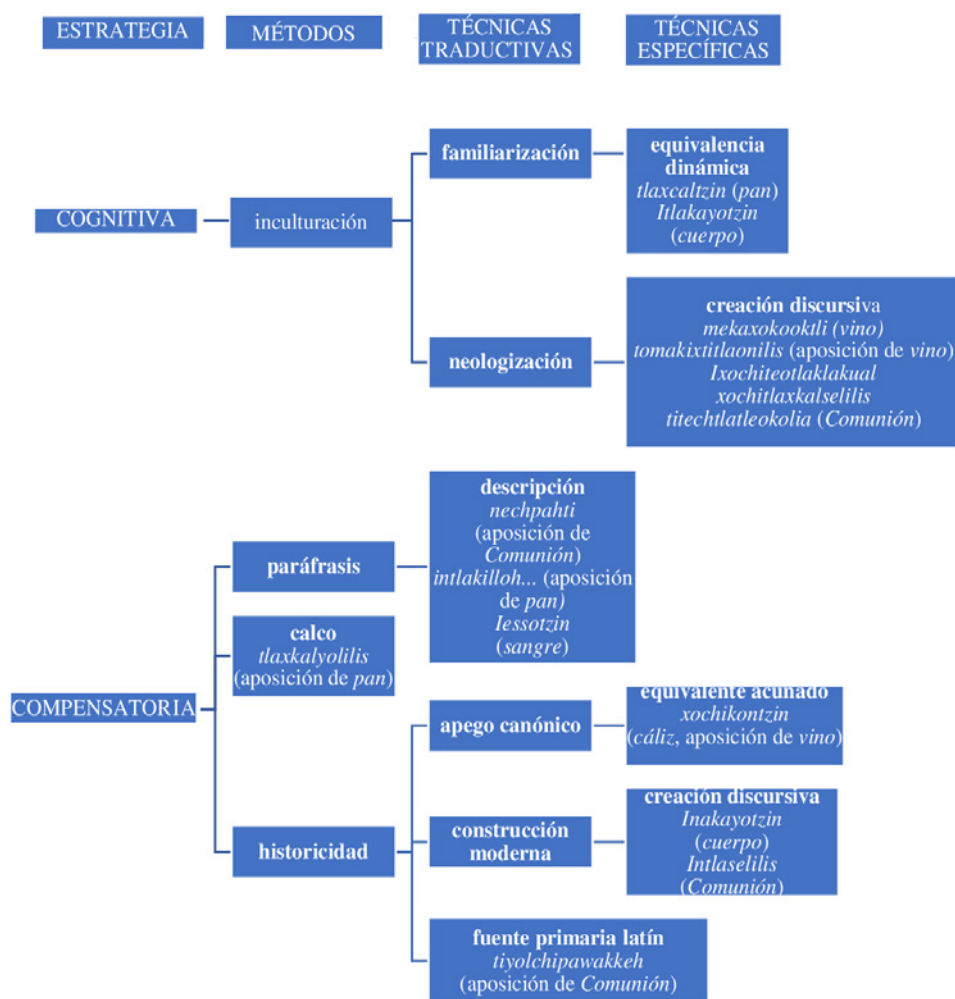
Mesounidad	Liturgia Eucarística Ofertorio	Plegaria Eucarística II	Fracción del pan
Microunidad	<ul style="list-style-type: none"> <li>– por este pan (23, par. 1)</li> <li>– fruto de la tierra y del trabajo del hombre (ibid.)</li> <li>– por el misterio de esta agua y este vino (23, par. 3)</li> <li>– él [el vino] será para nosotros bebida de salvación (ibid.)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– de manera que se conviertan para nosotros en el Cuerpo † y la Sangre de Jesucristo, nuestro Señor (27, par. 6)</li> <li>– [Jesucristo] tomó pan (27, par. 7)</li> <li>– <b>tomó el cáliz</b> / unidos en este cáliz (28, par. 9; 34, par. 4)</li> <li>– te ofrecemos el pan de vida (29, par. 14)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– El Cuerpo y la Sangre de nuestro Señor Jesucristo (34, par. 4)</li> <li>– La comunión de tu Cuerpo y de tu Sangre (35, par. 5)</li> <li>– remedio saludable (ibid.)</li> <li>– Cena del Señor (ibid.)</li> <li>– el alimento que acabamos de tomar (36, par. 12)</li> <li>– el don que nos haces (ibid.)</li> <li>– <b>Oración después de la comunión</b> (36, título)</li> </ul>

### 3. Análisis de las estrategias, métodos y técnicas de traducción del ENTN

Pudimos observar que el ENTN adoptó el método interpretativo comunicativo para comprender y reexpresar el sentido del TO y producir el mismo efecto en el destinatario, manteniendo su función textual. Sus estrategias para transmitir eficazmente el ritual litúrgico son: a) de tipo cognitivo—analíticas y deductivas— (Hurtado Albir, 2016: 249, 252, 272, 275), donde predomina una intencionalidad de inculturación, es decir, de insertar en la Iglesia Católica su cultura autóctona (Villegas & Dietz, 2019: 362); y b) de compensación (Hurtado Albir, *ibid.*)—paráfrasis y reconstrucción histórica—para garantizar la correcta producción y recepción del acto litúrgico en TM.

A partir de la observación directa en campo (2017-2020) y de los Memoriales ENTN, describimos y analizamos las técnicas utilizadas, entendiendo por tales la aplicación de un procedimiento concreto y funcional, visible en el resultado, que afecta a las microunidades de traducción en contraste con el TO (Hurtado Albir, 2016: 266, 268). Nos valemos del compendio de técnicas de traducción de Hurtado (2016: 269) y también proponemos nuevas tipologías bajo una nomenclatura propia que nos permite explicar el proceso traductor emprendido. Cabe subrayar que tanto las estrategias como las técnicas traductivas y específicas se superponen en varios casos, pero las exponemos por separado a fin de que sean mejor captadas. Para las 15 microunidades que exponemos, después de cada expresión del TM en náhuatl, entre corchetes, consignamos primero nuestra retrotraducción (RT), entendida no como un método de evaluación sino de acercamiento al proceso (cfr. Wilss, 1988: 188) y luego consignamos el TO.

Tabla 2. Estrategias, métodos y técnicas de traducción para *Comunión, pan y vino*



Elaboración propia.

### 3.1. Estrategia cognitiva: inculturación

La inculturación como estrategia de traducción cognitiva implica un reposicionamiento identitario activo como nahuas católicos y de traslación al ritual romano de la experiencialidad de sus pueblos mediante técnicas traductivas específicas de creación discursiva (Hurtado Albir, 2016: 270) y equivalencia dinámica (Villegas, 2019: 353). Por ‘experiencialidad’ entendemos, siguiendo a Schmitt, «la manera personal de organizar la vivencia en experiencia narrativa» (2014: 62-63). La inculturación se implementa bajo dos métodos de traducción: la familiarización—traer a la cultura propia las imágenes sacramentales (Ricard, 2001: 129-130; Schleiermacher, 2004: 49)—y la neologización con medios autóctonos (Zimmermann, 2010: 499), consistente en hacerlas notoriamente propias y diferenciadas, lográndose incluso insertar la práctica de usos y costumbres nahuas en el rito romano.

*Tlaxcaltzin* [RT *tortilla sagrada*; TO *pan*] es equivalente dinámico y ejemplo radical de creación discursiva que entraña una deliberada apropiación del elemento eucarístico y su performatividad ritual por los pueblos nahuas actuales. Al discutir el uso histórico de *panzin*, consignado en fórmulas previamente traducidas al náhuatl, el ENTN concluyó que para estas



comunidades el pan de trigo es sólo «una golosina y no algo vital» (ENTN, 2017: Memorial XVI) dado que, de acuerdo con la discusión entablada por el pleno de la Asamblea del ENTN, el pan de harina no sostiene ni da la vida a los pueblos nahuas, como sí lo hacía en el caso del pueblo judío al que perteneció Jesús. Además, «en las comunidades nahuas tener *pantzin* es un lujo; lo que es básico, es la tortilla» (Arenas, comunicación personal, 8 de noviembre de 2020). El maíz, en cambio, implica movimiento, corazón y vida: «la tortilla es pan de vida, nuestra carne, nuestro alimento; si falta el maíz, falta el sustento» (2017: Memorial). El presbítero Gerardo Arenas, miembro del Consejo Asesor ENTN (comunicación personal, 8 de noviembre de 2020) sostiene que, del signo bicultural morfológicamente naturalizado, *pantzin*, usado desde el s. XVIII, puede decirse, además, que se trata de un caso de español nahuatlizado. En contraste con *pantzin*, el vocablo utilizado ahora, *tlaxkal(li)* (asado al rescoldo y *-tzin*: marca reverencial), es objeto de una resemantización. Si bien pareciera remontarse incluso a los primeros vocabularios de Alonso de Molina del s. XVI, cuando se reconoce la equivalencia cultural de maíz y trigo como alimentos básicos (Figuroa-Saavedra, 2020: 111), sostenemos que, en realidad, el *continuum* lingüístico cultural tiene un nuevo punto de quiebre al buscar intencionalmente romper la hegemonía cultural de *pantzin* mediante una equivalencia dinámica subalterna y subversiva de la tradición romana. Predomina así la legitimación y defensa de una cosmovisión mesoamericana donde el maíz participa en la creación del ser humano y es parte vital de la cotidianidad de los nahuas. He aquí una muestra fehaciente de la toma de una decisión traductoral que implica descolonización.

Esta neologización se usa tanto en el Ofertorio de la Liturgia Eucarística—*pampa inin tlaxkaltzin* [RT *por esta tortilla loada*; TO *por este pan*] como en la Plegaria Eucarística II—*okikuik tlaxkaltzin* [RT *agarró tortilla loada*; TO (*Jesucristo*) *tomó pan*]. Pensamos que en esta segunda podría haberse conservado la imagen hebrea del pan de trigo, reforzando así el reconocimiento de inculturación en cada pueblo que recibe el Evangelio, a través de un diálogo intercultural que reconozca la «voz diferenciada de Dios presente en la diversidad humana» (López, 1991: 5) y no de una mera superposición funcional apegada a la consistencia textual interna. Sin embargo, la postura del Consejo Asesor a este respecto es que tal diferenciación podría causar confusión entre los feligreses aun pese a que se trate de una fórmula enunciada en secreto por el sacerdote (Arenas, comunicación personal, 8 de noviembre de 2020).

Otro equivalente dinámico se observa en la traducción de *Itlakayotzin* como Su cuerpo (de Cristo), cuyo significado, ampliado a la cosmovisión de la corporalidad que tienen los pueblos nahuas, se discutirá en el siguiente apartado. Baste por ahora afirmar aquí que, a manera de sinécdoque, con el dinamismo de esta equivalencia, se logra crear cierto paralelismo entre el Cuerpo de Cristo y el cuerpo compuesto por los creyentes, es decir, la humanidad entera que encuentra la salvación a través de este sacramento. Se trata, por lo tanto, de un ejemplo de reactivación lingüística cuyo efecto alcanza un aspecto incluso teológico.

Históricamente para la otra sustancia primordial eucarística en la Nueva España predominó el préstamo *vino* o *huino* pues «la metáfora de la sangre no encontró un elemento autóctono equivalente» (Figuroa-Saavedra, 2020: 120). El ENTN optó por una imagen procesual mediante equivalencia dinámica y no se limitó a un vocablo estático y finiquitado. El neologismo *mekaxokooktli* [RT *el sarmiento de uva fermentada/ el fermento de la uva/fruto-sarmiento*] muestra una preocupación étnica por hacer ver que todos los elementos son autóctonos y de-

vela una reflexión teológica que remite a la vid (Jesús) y los pámpanos (los creyentes) de tal suerte que esta ‘nahuatlización’ permite reflejar la constante dependencia en la Eucaristía y el crecimiento espiritual brindado por ésta. Considerando que «la Eucaristía es también fuente de luz y de motivación para nuestras preocupaciones por el ambiente, y nos orienta a ser custodios de todo lo creado» (*Catecismo*, 1992: 167), la resolución alcanzada es valiosa porque pone en evidencia la naturaleza, contribuyendo así al cuidado de la Casa Común (*Laudato Sí*, 2015) como parte de un esencialismo estratégico (Villegas & Dietz, 2019: 377) en intersección dialógica nahua-cristiana.

La unidad y TO *Cena del Señor*, proveniente de la oración Cordero de Dios, traducida como *Ixochiteotlaktlakual Totekotzin* [RT *su floreada comida de la tarde del loado Señor nuestro*] y como *Tlahlawtilis satepa xochitlaxkalselilis* [RT *petición después del recibimiento de la tortilla enflorada*] en la Oración después de la Comunión es, sin duda alguna, el centro semántico del misal, cuando la Eucaristía «penetra todo lo creado [y] el mundo que salió de las manos de Dios vuelve a él en feliz y plena adoración» (*Catecismo*, 1992: 166). Se trata aquí de una alegoría activa producida mediante la técnica neologización porque en el TM se significan más cosas de lo que se significa en el TO (Ballester, 1999: 16): destaca el deliberado uso conceptual de *xochitl* para indicar celebración y reverencia y señalar la importancia del enfloramiento como marca de sacralización pues «no sólo enuncia a la flor como ornato, sino que exalta la cuestión sagrada» (Gómez, cit. en Mata-Labrada, 2012: 99). En suma, se ponen de relieve tanto la cosmovisión como las costumbres de hoy en día (Fig. 1). He aquí un ejemplo de inculturación con efectos litúrgicos que revelan la doble direccionalidad del efecto descolonizador: no sólo se transforma el náhuatl con la revitalización del neologismo, sino que el propio rito católico se altera al enriquecerse con la performatividad simbólica de las flores y toda su carga de felicidad paradisiaca que se imbuje ahora en la liturgia romana.

Figura 2. Inculturación. Las comunidades inciensan y enfloran a los sacerdotes para purificarlos y expiarlos antes del inicio de la misa. Diversas celebraciones a cargo del ENTN.



La construcción gramatical *Tlen axan titechtlatleokolia* [RT *Lo que hoy compadeces de nosotros; TO el don que nos haces*], neologización y sinonimia, implicó una fuerte reflexión teológica al elegir *tlatleokolli* por equivalente de *regalo* para referirse a pan y vino como acto misericordioso mediante el cual Dios se apiada del comulgante. *Tomakixtitlaonilis* [RT *el beber lo salvado ocurrirá; TO bebida de salvación*], un neologismo abstracto, funciona como aposición para *vino* y evidencia cómo a partir de una reflexión teológica se da un cambio morfológico. Se subraya un carácter intangible de la sustancia *vino* (*sangre*) que pesa aún más por la ausencia de un referente concreto al vino como tal. Por tanto, predomina el *mysticus sermo*, el significado oculto del texto, a la usanza hebraica más que a la grecorromana, que optaría por la claridad (Ballester, 1999: 5).

### 3.2. Estrategia compensatoria: paráfrasis, calco e historicidad

Parafrasear y calcar son estrategias que el ENTN ha adoptado para compensar el sentido del TO en el TM mediante las técnicas de calco y creación discursiva. De este modo, en la unidad *timitzixpantiliah tlaxkalyolilis* [RT *ponemos enfrente de ti la tortilla de vida; TO te ofrecemos el pan de vida*], la denominación del *pan de vida* como sustantivo compuesto, altera la estructura morfosintáctica tradicional. En náhuatl el segundo sustantivo es el término principal del cual depende el primero con estructura determinante-determinado (Launey, 1992: 159). En cambio, en español, la relación es determinado-determinante. En la expresión genitiva *pan de vida*, *pan* debería ir en segundo lugar en náhuatl como se dice en la composición históricamente utilizada *yoliliztlaxcaltzintli* (*vida-pan*, Mijangos, 1624: 152, 160). Sin embargo, la nueva disposición morfológica, *tlaxcal(li)+yolilis* (*pan-vida*) que, además, elide el sufijo nominal *-tli*, remite a la estructura española de TO. Se considera, por tanto, un calco.

*Ma nechpahti* [RT *que él me cure; TO remedio saludable*] es una paráfrasis funcional que se vale de una oración verbal desiderativa y comprueba cómo el discurso náhuatl tiende a ser descriptivo y concreto. La experiencia de comulgar se enraíza en la acción de esperar una curación que guarda un sentido profundo para la cosmovisión de los nahuas ligada al cuerpo. Tal énfasis en la corporeidad del sujeto eclesial, más que de Jesucristo mismo, se observa también en la forma plural usada en *ihkon ma mochiwakan topampa Itlakayotzin † iwan Iesotzin Jesucristo* [RT *de esta manera que se hagan para nosotros el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo; TO de manera que se conviertan para nosotros en el Cuerpo † y la Sangre de Jesucristo, nuestro Señor*] dado que el sujeto son las especies ya transubstanciadas, de tal forma que contienen una fuerza ilocutiva agencial. Además, con la traducción directa, *Iesotzin*, se enfatiza de manera descriptiva el posesivo de ‘Él’ relativo a la sustancia misma de Dios-Hijo en la Eucaristía, en autorreferencialidad que permite encarnar la pureza divina en quien comulga, a través de la ingestión de esta especie.

Tal extensión pragmática de la Eucaristía al cuerpo y a la vida cotidiana de estos pueblos también es perceptible en la frase descriptiva *intlakilloh tlaltikpak iwan tlakatekipanilis* [RT *el fruto de ellos que están en la tierra y el trabajo humano; TO fruto de la tierra y del trabajo del hombre*] que teológicamente implica el trabajo y el estilo de vida mismo como ofertorio y no solamente el producto del trabajo. Hacer propia la experiencia eucarística, insertando el sentipensar, es decir el «pensar desde el corazón y desde la mente o co-razonar» (Escobar,



2014: 16) de las comunidades actuales en las formas verbales mediante una modernización lingüística, resulta en lo que aquí denominamos *nahuatlización*.

Atender la historicidad de términos con el baremo del latín como fuente primaria, como dicta el Concilio Vaticano II (1967: 955) y el reconocimiento canónico de expresiones, sea para apearse o alejarse de ellas, conforman otra estrategia compensatoria del ENTN. Para traducir el TO *el alimento que acabamos de tomar*, se decidió recurrir al misal en latín: *Quod ore sumpsimus, Domine, pura mente capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum* a fin de llegar al significado profundo del comportamiento cristiano. En plenaria el ENTN eligió *ma tikselikan itech tochipawakyolo tlen otikonmasewihken* [RT *recibamos en nuestro corazón limpio lo que fuimos a merecer*] con el verbo *masewia* que dota a la expresión *fiat nobis* de un sentido reverencial y solemne hacia la comunidad. La intervención del Consejo Asesor dio como resolución final *ma tikselikan tiyolchipawakkeh tlen otikonmasewihkeh* [RT *que recibamos limpios de corazón lo que acabamos de merecer*] que acusa tendencia alegórica en el sentido de buscar la misma expresión en un lenguaje diferente, como el «arte de significar más cosas de lo que [el texto origen] significa» (Ballester, 1999: 16).

Esta tendencia se observa también en *isetilis* (de *setilistli*, raíz *se*, que remite a la idea de unidad, reunión, de acuerdo con el Memorial XVI del ENTN) para cuya traducción también se recurrió al *Ordo Missae* donde se lee *commixtio*, equivalente a *unicidad* (sustantivo abstracto) y no *cáliz* (sustantivo concreto) como en el misal en español. No obstante, a partir de la injerencia del Consejo Asesor, se opta en la versión final por el equivalente acuñado *xochikontzin* [RT *vaso floreado*; TO *cáliz*] concretando la noción de mixtura de vino y sangre en su contenedor, mediante sinécdoque, pero siempre destacando la sacralidad con *xochitl* y su efecto inculturador, mismo que hemos comentado arriba.

Para algunas unidades mínimas de traducción se recurrió a un método histórico que presta atención a fuentes primarias (tal y como el caso inmediato anterior descrito), al apego canónico o bien a una construcción moderna consciente de la historización terminológica. Tal tensión queda de manifiesto en el caso *cuerpo de Cristo*, para el cual se opta tanto por un uso canónico como por otro modernizado, a saber, *Inakayotzin iwan Iessotzin Totekotzin Jesucristo* [RT *Su propia carne con Su propia Sangre de nuestro Señor Jesucristo*; TO *El Cuerpo y la Sangre de nuestro Señor Jesucristo*] e *Intlaselilis Motlakayotzin iwan Moessotzin* [RT *La comunión de tu propia persona y tu propia Sangre*; TO *La comunión de tu Cuerpo y de tu Sangre*]. La expresión canónica reverenciada *nakayotzin* refiere propiamente la carne, el alimento tal y como se entiende en el *Padre Nuestro*. Dicha forma—*nonacayo*, *inacayo*, *inacayotzin*—fue registrada en fechas tan tempranas como en los ss. XVI-XVII (Gante, 1553; Mijangos, 1624) e incluso hasta el XIX (Biondelli, 1858), en tanto que *tlakayotzin* alude a la persona toda, tal y como se concibe en la cosmovisión nahua, revelando que lo que se materializa en la hostia es la naturaleza humano-racional e incluso divina—*tlakayotl*—y que, no obstante, omite el sentido alimentario. La coexistencia de ambas opciones en un solo documento textual comprueba «la existencia de un profundo sentido teológico [...] en contra del estereotipo etnocéntrico que niega toda capacidad de reflexión teológica al mundo indígena de ayer y hoy» (cfr. Sproul, 2015: 22; Tamayo, 2017: 225).

## 4. Conclusiones

Las decisiones del Consejo Asesor desvelan una tensión entre la apropiación de los elementos eucarísticos por parte de la *Ecclesia audiens*, representada en asamblea y la *Ecclesia docens*, representada por este Consejo, el cual usa verticalmente su agencia para tomar decisiones finales que, si bien buscan inculturar la cosmovisión nahua en la liturgia romana con un profundo conocimiento de causa, desde un esencialismo estratégico, tampoco se deciden a romper radicalmente con ella. Tal combinatoria—clérigos, feligreses y actores académicos, nahuahablantes y aprendientes de náhuatl—da lugar a un acto creativo e incluyente de la diversidad. Se concluye que la estructura y la autoridad del ENTN le han conferido la capacidad agencial de realizar una apropiación cultural del mensaje eucarístico e insertar la propia visión de los nahuahablantes católicos de la mayoría de las variantes de México en una expresión de gran impacto: en cinco misas para un aforo de 10,000 personas en la Basílica, más misas ordinarias y celebraciones especiales replicadas en más de diez zonas nahuas de México, sobre todo, a partir de la entrega del *Decreto de autorización del uso de lengua náhuatl en la liturgia* (Francisco, 2016). Así, por un lado, se logra la legitimación y el reconocimiento de la cúpula institucional: su lengua litúrgica se confirma como una manifestación actual de espiritualidad autóctona capaz de realizar aportaciones semánticas bajo un principio teológico intercultural. Por otro lado, es producto de una activación modernizadora que contribuye a solventar la urgente necesidad de normalización lingüística de variantes del náhuatl y demuestra la adecuación, funcionalidad y sustentabilidad de su sistema apuntando a una descolonización lingüística, desde los signos propios de estas comunidades nahua-católicas. Tal activación lingüística repercute en la liturgia pues, como afirma Arenas, miembro del Consejo Asesor, «[esta traducción del misal] conlleva adaptaciones en la liturgia de la misa latina donde, desde sus propios signos, desde sus propias expresiones, los pueblos nahuas son ayudados por la Iglesia occidental a entrar en comunión con Cristo» (comunicación personal, 8 de noviembre de 2020).

Figura 3. *Masewalxochitlasohkamatiliskuiatl*.  
Enfloramiento. Basílica de Guadalupe, Ciudad de México, 10 de octubre 2019





La dinamización modernizadora de significados (Zimmermann, 2010: 499) se da mediante dos estrategias de traducción: la cognitiva y la compensatoria. En la primera sobresale el método inculturación—traer al rito romano usos y costumbres nahuas—que se logra mediante técnicas de familiarización y neologización y se vale de equivalencias dinámicas (p. ej. *tlaxcaltzin*) o creaciones discursivas (p. ej. *mekaxokooktli*). Ello resulta de una planificación lingüística a partir de un posicionamiento identitario que indica emancipación cultural y purismo lingüístico (Zimmermann, 2010: 500). Se trata, entonces, de una separación parcial del uso que se le daba incluso ya desde la segunda mitad del s XVI para referirse a la Eucaristía, cuando en náhuatl se llegó a usar *teotlaxcalli*. Respecto a este uso, Tavárez (2000: 24) lo subraya como neologismo plausible debido a la ausencia de levadura que, como atestigüamos mediante la observación participante, fue uno de los factores que se tomaron en cuenta para la defensa de *tlaxcaltzin*, en forma reverenciada. Con tales técnicas se explicita la perspectiva teológico-lingüística del ENTN que busca subrayar que «Jesús es el pan de vida que nos sostiene» y que con el peso simbólico de estos términos «se va saliendo del canon romano [...] sin cambiar las sustancias eucarísticas, pero sí desde los propios signos nahuas» (Arenas, comunicación personal, 8 de noviembre de 2020).

Es de notar la evasión de formas de origen hispano o latino ya asentadas en la lengua—*pantzin*, *huino*, *ostia*, *caliz*—como acción purista animada tanto por un sentimiento xenófobo y arqueófobo—de rechazo a lo que se considera ajeno y antiguo—como por una autoctonofilia y neofilia que afirma la apropiación y autoctonía nahua del cristianismo y borra las huellas de ser sujetos evangelizados-colonizados. Llama la atención que en el caso del nombre *Jesucristo* no se haya establecido la normalización ortográfica al alfabeto náhuatl. Mientras algunos escribientes nahuas hacen uso de la forma *Jesukristo* o *Jesukristoh*, aquí se ha optado por la forma en español, ni siquiera latina—*Iesuchristus*, *Jesuchristo*—lo cual puede deberse a una ‘costumbre visual’ que no lo hace objeto de extrañamiento, o al sentimiento reverencial de que como nombre sacro no puede variarse, sin ser objeto de medidas verbales neófilas o xenófobas.

Como sistematizadores de la labor del ENTN pensamos que, como apunta Arenas (comunicación personal, 8 de noviembre de 2020), el ENTN está en un camino de búsqueda consciente de lograr ser una iglesia autóctona pero nunca autónoma, es decir, nunca independizada de la Iglesia Católica Apostólica Romana. En la estrategia compensatoria, la paráfrasis y la descripción son los métodos preferidos para describir sustancias eucarísticas (p. ej. *Itlakayotzin*, *Iessotzin*) con alcances de inclusión tipo sinécdoque que van de lo divino a lo encarnado en la posibilidad de salvación para la humanidad. Ello no significa que tales técnicas no se superpongan con otras como el equivalente acuñado y la creación discursiva cuando, en un eje histórico, el ENTN se posiciona ya sea para remitirse al latín, para (des)apegarse a usanzas canónicas romanas o para lanzarse a construcciones modernas (*tiyolchipawakkeh*, *xochikontzin* o *Inakayotzin*). Se plantea, por tanto, «un nuevo relato alternativo al de la teología eurocéntrica» (Tamayo, 2017: 17) que logra transformar el rito romano siguiendo una base intercultural sensible al pluralismo cultural (Tamayo, 2017: 75) de la región, en un ejercicio de emancipación decolonial lingüística que, al realizarse con cierto grado de conciencia detonado por el debate en asamblea, puede leerse también como un proceso de descolonización.

«No estamos permitiendo que se imponga todo de Roma», señala Arenas (comunicación personal, 8 de noviembre de 2020), quien reconoce que, si bien durante la evangelización

emparejada a la Conquista española «no se dio un diálogo interreligioso», a partir del Concilio Vaticano II (1967) que da pie y cabida a las Iglesias autóctonas, «los elementos no esenciales [de la liturgia] sí pueden cambiar y lo han ido haciendo, aunque no a la velocidad que debieran». En este sentido, la activación lingüística del náhuatl litúrgico en estas primeras décadas del s. XXI persigue un fundamento intercultural que se abre simultáneamente tanto a los signos nahuas como a la celebración eucarística católica. Tal esfuerzo contribuye al enriquecimiento de un «catolicismo multifacético» (Christensen, 2013: 9) y, por lo mismo, genuinamente universal.

Si bien, de acuerdo con el artículo 924 del *Código de Derecho Canónico* (1983) las especies litúrgicas (el pan y el vino) no pueden ser alteradas por constituir el corazón mismo del misal latino, algunas elecciones lingüísticas del ENTN sí funcionan en un nivel simbólico para que católicos nahuablantes entren en comunión directa con Cristo desde sus propios signos, desde los significantes vitales y cotidianos para ellos, resistiéndose, en buena medida, al distanciamiento, la violencia y la imposición lingüística de «una Iglesia occidental», como la llama el miembro del Consejo Asesor (Arenas, comunicación personal, 8 de noviembre de 2020). Aunque sólo sea a través de una modernización un tanto conservadora (cfr. Sridhar, 1988: 356), la labor del ENTN apunta, por lo tanto, a una emancipación decolonial puesto que desde nuevos significantes se busca una evangelización distinta, consistente en un encuentro dinámico de los pueblos nahuas con el Evangelio desde su propia experiencialidad y capacidad agencial, a través de procesos descolonizadores.

## Bibliografía

- Alcántara Rojas, B. (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, 89-158. Disponible en <http://www.posgrado.unam.mx/mesoamericanos/uploads/docs/Alca%C3%A2%E2%80%A2%C2%A0%C3%83%C2%BCntara-ECN%2046.pdf>
- Ballester, X. (1999). San Jerónimo: la letra que da muerte, el Espíritu que da la vida. *Hermeneus. Revista de Traducción en Interpretación*, 1, 1-23. <https://recyt.fecyt.es/index.php/HS/article/view/6012/5722>
- Basurko, X. (2006). *Historia de la liturgia*. Centre de Pastoral Litúrgica.
- Biondelli, B. (1858). *Evangeliarium epistolarum et lectionarium aztekum sive mexicanum*. Mediolani Typis Jos. Bernardoni Q.<sup>m</sup> Johannis. <https://archive.org/details/evangeliariumepi00cath/mode/2up>
- Burkhart, L. (1989). *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-century Mexico*. University of Arizona Press.
- Bustamante, J. (1990). *Fray Bernardino de Sahagún: una revisión crítica de los manuscritos y su proceso de composición*. UNAM.
- Catelli, L. & Lucero, M. E. (2012). *Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana: despliegues, matices, definiciones*. UNR Editora.
- Christensen, M. (2013). *Nahua and Maya Catholicisms. Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*. Stanford University Press.
- Concilio Vaticano II. (1967). *Constituciones, decretos, declaraciones, legislación posconciliar*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. *Decreto pontificio para utilizar al náhuatl como idioma litúrgico*. Of. N. 724/13. 12 de diciembre de 2015.

- Equipo Nacional de Traductores Nahuas (2016). *13 Criterios de Traducción*. Documento interno de trabajo.
- Equipo Nacional de Traductores Nahuas (19-22 de febrero de 2017). *Memorial del XVI Taller Asamblea de Lengua y Cultura Náhuatl* [Memoria en papel]. XVI Taller Asamblea de Lengua y Cultura Náhuatl. Hueyapan, Morelos, Diócesis de Cuernavaca.
- Equipo Nacional de Traductores Nahuas (2019). *Masewalxochitlasohkamatilis. Ordinario de la misa en náhuatl*. Buena Prensa.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf\\_460.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf)
- Figuroa-Saavedra, M. (2016). Activación y actualización lingüística. En *Memoria Seminario Nacional de Investigación Vocabulario indispensable para el debate en los estudios lingüísticos y de traducción en los procesos educativos* (pp. 64-71). Universidad Veracruzana. <https://www.uv.mx/iiie/files/2013/02/Memoria-Seminario-Vocabulario.pdf>
- Figuroa-Saavedra, M. (2020). La traducción de las especies eucarísticas al náhuatl: un episodio de la historia de la traducción en Nueva España. *Revista Española de Antropología Americana*, 50, 103-123. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/64172/4564456554766>
- Francisco, Papa. (2015). *Laudato Sí. Carta encíclica sobre el cuidado de la Casa Común* [Archivo PDF]. Libreria Editrice Vaticana. [http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.pdf](http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf)
- Francisco, Papa. *Decreto pontificio de autorización del uso de la lengua náhuatl en la liturgia*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. 15 de febrero de 2016.
- Gante, P. de (1553). *Doctrina Christiana en lengua mexicana*. Juan Pablos.
- Hasler, A.; Antonio, F y Martínez, C. J. (19-22 de junio de 2017). *Criterios lingüísticos para una escritura estándar* [Documento para ponencia]. Conferencia del Episcopado Mexicano, XVI Taller Asamblea de Lengua y Cultura Náhuatl, Hueyapan, Morelos, Diócesis de Cuernavaca.
- Hurtado Albir, A. (2016). *Traducción y traductología. Introducción a la traductología* (8ª. ed.). Cátedra.
- INEGI. (2020). Censo de Población y Vivienda 2020. Cuéntame. Población. <http://cuentame.inegi.org.mx/default.aspx>. Consultado el 8 de marzo 2020.
- Infantes, V. (1998). *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer de los siglos XV y XVI*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Juan Pablo II, Papa. Código de Derecho Canónico [CDC]. Artículo 924. 25 de enero de 1983. (Roma). Disponible en [http://www.vatican.va/archive/ESL0020/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM)
- Juan Pablo II, Papa. (1985). *Slavorum Apostoli. Carta encíclica*. Libreria Editrice Vaticana. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_19850602\\_slavorum-apostoli.pdf](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.pdf)
- Kobayashi, J.M. (2002). *La educación como conquista*. El Colegio de México.
- Launey, M. (1992). *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. (Kraft, C. Trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- López, E. (1991). Teología india hoy. En *Teología India. Primer Encuentro-Taller Latinoamericano (Panamá 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1993)* (Tomo 2, pp. 5-26). Ediciones Abya-Yala.
- Martínez López-Cano, M. del P. y Cervantes Bello, F.J. (2005). *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. UNAM. BUAP.
- Mata-Labrada, F. (2012). *Flora y religiosidad en Tequila, Veracruz*. Instituto Veracruzano de la Cultura.
- Mijangos, J. de (1624). *Primera parte del sermonario dominical y sanctoral en lengua mexicana*. Imprenta del Licenciado Juan de Alcázar.

- Montes de Oca Vega, M. (2016). Más allá de la nahuatlización del cristianismo. En E. Hernández, & P. Máñez (Eds.), *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*. Editorial Grupo Destiempos.
- Moore, S. D. & Rivera, M. (Eds.) (2011). *Planetary Loves: Spivak, Postcoloniality, and Theology*. Fordham University Press.
- Munday, J. (2016). *Introducing Translation Studies. Theories and Applications*. Routledge.
- Murillo Gallegos, V. (2012). *Cultura, lenguajes y evangelización. Nueva España, siglo XVI*. Editorial Porrúa.
- Osorio Romero, I. (1990). *La enseñanza del latín a los indios*. UNAM.
- Peralta, V. et al. (2004). Traducción de documentos en náhuatl: una perspectiva interdisciplinaria. *Estudios de cultura náhuatl*, 35, 179-206.
- Pérez, M. (2020). *Omoteotlahtoltzin: revitalización de la lengua náhuatl a través de la traducción de dos oraciones religiosas* [Tesis de Maestría no publicada]. Universidad Pedagógica Nacional. México.
- Ricard, R. (2001). *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*. Ángel María Garibay K. (Trad.). 2ª. ed. Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez Aguilera, M.A. (2015). En torno a las voces y los conceptos de la muerte ritual en cuatro manuscritos nahuas sobre la Pasión de Cristo, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 50, 261-295.
- Santa Sede (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica* (2ª. ed.). Asociación de Editores del Catecismo.
- Schleiermacher, F. (2004). On the Different Methods of Translating. S. Bernofsky (Trad.). En L. Venuti (Ed.), *The Translation Studies Reader* (pp. 43-63). Routledge.
- Schmitt, A. (2014). La autoficción y la poética cognitiva. En A. Casas (Ed.), *El yo fabricado. Nuevas aproximaciones críticas a la autoficción* (pp. 45-64). Iberoamericana y Vervuert.
- Sell, B.D. (1993). *Friars, Nahuas, and Books: Language and Expression in Colonial Nahuatl Publications*. Tesis doctoral. University of California.
- Sproul, R.C. (2015). *Todos somos teólogos. Una introducción a la teología sistemática*. (s/t). Editorial Mundo Hispano.
- Sridhar, S. N. (1988). Language modernization: Structural and Sociolinguistic Aspects. En VV. AA., *II. Euskal Mundu-Biltzarra / II Congreso Mundial Vasco* (pp. 350-360). Euskal Autonomi Elkartearen Administrazioa, Eusko Jaurlaritzaren Lehendakartzaren Idazkaritza, Euskara Biltzarra.
- Tamayo, J.J. (2017). *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Trotta.
- Tavárez, D. (2000). Naming the Trinity: From Ideologies of Translation to Dialectics of Reception in Colonial Nahua Texts, 1547-1771. *Colonial Latin American Review* 9(1), 21-47.
- Tavárez, D. (2013). Nahua Intellectual, Franciscan Scholars, and the Devotio Moderna in Colonial Mexico. *The Americas* 79(2), 203-235.
- Téllez-Nieto, H. (2019). Latinidad, tradición clásica y nova ratio en el Imperial Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco. *JOLCEL* 2, 30-55. DOI: 10.21825/jolcel.v2i0.8505
- Téllez-Nieto, H. (2018). Políticas eclesíásticas en la Nueva España: las repercusiones post-tridentistas en las obras litúrgicas de lenguas mesoamericanas. *ETIAM. Revista Agustiniiana de Pensamiento*, 12(13), 15-46.
- Villegas, I. & Dietz, G. (2019). Criterios de traducción bíblica-litúrgica al tseltal, al náhuatl y al español minorizado: un paradigma de traducción activista. *Mutatis mutandis. Revista latinoamericana de traducción*, 12(2), 357-385. DOI: 10.27533/udea.mut.v12n2a02
- Villegas, I. (2019). Traducción transcultural. En I. Villegas, M. Figueroa-Saavedra & G. Dietz (Eds.), *La traducción lingüística y cultural en los procesos educativos: hacia un vocabulario interdisciplinar* (pp. 337-362). Universidad Veracruzana y Universidad Nacional Autónoma de México. <http://libros.uv.mx/index.php/UV/catalog/download/BI357/1445/1122-1?inline=1>

- Wilss, W. (1988). *La ciencia de la traducción. Problemas y métodos*. (G. O. Kirchner, S. Franco, & M. Rall (Trads.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zimmermann, K. (2010). El problema del purismo en la modernización de las lenguas amerindias. En R. Terborg & L. García (Eds.), *Los retos de la planificación del lenguaje en el siglo XXI* (pp. 501-524). Universidad Nacional Autónoma de México.



## Anexos

Anexo 1: Decreto pontificio para utilizar al náhuatl como idioma litúrgico

