

ISSN 2469 - 0341

» *BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA* «

VOL. VI AÑO 2016 *ENERO - JUNIO*

ORDEN DE SAN AGUSTÍN
BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

» **BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA** « **ISSN 2469-0341 VOL. VI**
AÑO 2016 ENERO - JUNIO

DIRECCIÓN

D. Pablo Guzmán, AIEP - SAEMED
Fr. Emiliano Sánchez Pérez, OSA

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Julián Barenstein | María Paula Rey | Belén A. Carreira

MAQUETACIÓN Y DIAGRAMACIÓN DE CONTENIDOS

Belén A. Carreira

CONSEJO DE REDACCIÓN

Diana Fernández | Caterina Stripeikis

COLABORADORES

Guido Torena | Pilar Soliva | Sofía Maniuis |
Santiago Fernández Hornstein | Carlos García

CONSEJO CIENTÍFICO

Antonio Bueno García | Universidad de Valladolid
Julieta Cardigni | UBA - CONICET
Pamela Lucia Chávez Aguilar | Universidad de Chile
Silvia Magnavacca | UBA - CONICET
Michael Vlad Nicolescu | Universidad de Bradley - A.I.E.P.
Pablo Ubierna | UBA – IMICIHU – CONICET
Silvina Vidal | UNSAM – CONICET

» *Bibliotheca Augustiniana* « es una publicación online de distribución gratuita. Su único fin es la difusión de trabajos y publicaciones independientes, personales, grupales y/o Institucionales. Ni la Orden de San Agustín ni » *Bibliotheca Augustiniana* «, se hacen responsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de las obras publicadas.

Hemos pensado que la totalidad de los números han de estar disponibles en este sitio y en el sitio de Academia.edu de la Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires. Para más información, envío de colaboraciones o publicaciones para ser comentadas, dirigirse a:

Secretaría y Redacción

Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires

Av. Nazca 3909 C1419DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4982-2476

Contáctenos en: biblioteca@sanagustin.org / bibcisao@gmail.com

<http://www.bibcisao.com>

<https://www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar>

<https://www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires>

<https://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAgustiniana>

ÍNDICE

Editorial	5
Artículos	10
<i>Presentación: El sentido humanístico de la traducción</i>	
Antonio Bueno García, Universidad de Valladolid.....	11
<i>La representación del indígena en la traducción misionera</i>	
Antonio Bueno García, Universidad de Valladolid.....	17
<i>La aportación de los cronistas al conocimiento de América: ¿un caso marginal de traducción?</i>	
David Pérez Blázquez, MHISTRAD - Universidad de Alicante	44
<i>La Misa de San Gregorio: traducción al español de las percepciones de un acontecimiento recontextualizado en México en el siglo XVI</i>	
Jhony Alexander Calle Orozco, Universidad de Antioquía	86
<i>Del significado al sentido: traducir a Santa Teresa</i>	
Hugo Marquant, Haute École Léonard de Vinci	108
<i>La traducción de los sentidos místicos: Juan de la Cruz y algunos de sus traductores al francés</i>	
Lieve Behiels, KU Leuven	129
<i>Reconstituindo o acervo tradutório do Mosteiro São Bento da Bahia: teatro crítico universal ou discursos vários</i>	
Alicia Duhá Lose, Universidade Federal da Bahia; Sergio Romanelli, Universidade Federal de Santa Catarina - CNPq	160
<i>Pedro II de Brasil y los manuscritos de traducción de lenguas orientales: el multilingüismo como un espacio de reflexión filológica</i>	
Noêmia G. Soares, Universidade Federal de Santa Catarina	190
<i>Recuperación de los valores humanísticos a través de la traducción</i>	
Elena Serrano Bertos, Universidad de Alicante.....	216
Notas biográficas sobre los autores	236
Comentarios Bibliográficos	242

Demacopoulos, G. E., <i>The Invention of Peter. Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity</i> , Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013, 262 pp. ISBN: 978-8122-4517-2	
Julián Bareinstein, UBA - CONICET	243
Didi-Huberman, Georges, <i>¿Qué emoción! ¿Qué emoción?</i> , Buenos Aires, Capital Intelectual, 2016, 96 pp. ISBN: 978-987-614-514-5	
Sofía Maniuisis, UBA	245
Burns, Dylan M., <i>Apocalypse of the Alien God. Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism</i> , Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014. 336 pp. ISBN: 978-0-8122-4579-0	
Pablo Ubierna, UBA – IMICIHU – CONICET	247
Stone, R.-West, Ch., <i>Hincmar of Rheims. Life and work</i> , Manchester, Manchester University Press, 2015, xv+309 pp. ISBN: 978-07190-9140-7	
Julián Bareinstein, UBA - CONICET	254
Amaral, R., <i>Santos imaginários, santos reais. A literatura hagiografica como fonte histórica</i> , San Pablo, Intermeios, 2013. 124 pp., ISBN: 978-85-64586-62-8	
Julián Bareinstein, UBA - CONICET	258
Rudolph, Conrad, <i>The Mystic Ark, Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century</i> , Nueva York, Cambridge University Press, 2014. 607 pp. ISBN: 978-1-107-03705-2.	
Sofía Maniuisis, UBA	261
Libros Recibidos	266
Normas de Presentación y Publicación de Trabajos.....	269

EDITORIAL

Desde hace unos cuantos años hemos entablado con el Dr. Antonio Bueno García una amistad intelectual, que creo nos ha generado alegrías mutuas, ese tipo de alegrías propias de las Humanidades, de poder sentir en una palabra recibida el aliento necesario para continuar apostando en la labor cotidiana por este campo del saber, tan fácilmente llamado por tecnócratas o burócratas “*inútiles*”, pero que creo somos muchos los que cercanos a ellas – las Humanidades – o no, reconocemos que no es así.

Por algo el filósofo italiano Nuccio Ordine ha emprendido por estos tiempos una especie de caminata imaginaria hablando a la comunidad académica de la “*Utilidad de lo Inútil*”, una verdad tan simple y clara, que aun así, puertas adentro de las humanidades observamos cómo muchas veces se atenta contra ellas, incluso por parte de quienes nos gusta denominarnos “investigadores”, “académicos”, y que sin embargo sin darnos cuenta atomizamos los esfuerzos de tantos otros, no siendo corresponsables con los proyectos, fastidiándonos ante la primer crisis o ante magros presupuestos, abandonamos así días de dedicación y trabajo, de interminables lecturas e inversión de nuestros propios bolsillos por no haber accedido a financiamiento, porque el proyecto no se ha renovado; en definitiva, como se dice por esta tierra del Plata, “bajamos las banderas”, y deberíamos preguntarnos cuántas veces hemos asistido a los trágicos espectáculos de tantas vocaciones frustradas por simplemente al decir evangélico “poner las manos en el arado y mirar atrás”.

No es un panorama pesimista el de las Humanidades hoy, aunque muchos afirmen lo contrario; creo que no lo es, a no ser que observemos solo el medio vaso vacío. Creo como dice un teórico del

arte, que hay que animarse a mirar sobre la mirada y que de este modo, nos vamos a permitir ver un panorama de desafíos profundos que requieren fortaleza y templanza para seguir caminando, pues incluso aquí contemplamos esas miradas estrechas de muchos que comparten el mismo camino, que probablemente sin conciencia del impacto, sabotean su propio camino, un camino de búsqueda, inquieta libertad que a veces nos sobrepasa y en nuestros miedos queremos atesorarla, definirla, atazarla. Las Humanidades son un camino. Un camino que hay que transitar, sin olvidarse nunca de que las líneas rectas y sencillas no conforman jamás sus predominantes características.

Por ello, iniciativa, visión de proyecto, continuidad, laboriosidad, alegría por lo que se investiga, concordia y colegialidad, interdisciplinariedad, no han de ser simples tópicos, sino caminos, senderos de nuestra vida dedicada a estas áreas del saber, que permiten a todos encontrarse consigo mismo, un tesoro que nos recuerda aquello de Delfos γνῶθι σεαυτόν.. *Conócete a ti mismo* ¿Acaso hay algo más valioso para ofrecerle al mundo desde nuestro oficio cotidiano?

Y en ese camino que nos proponemos transitar con *Bibliotheca Augustiniana* nos encontramos con el Dr. Antonio Bueno García y sus trabajos en pos de la traducción Monacal del otro lado del Atlántico, una distancia que nos separa pero que también nos ha unido a través de tanto tiempo.

En su presentación de este Monográfico, Bueno García plantea que *“El encuentro del Nuevo y el Viejo mundo constituye un excelente paradigma para demostrar la capacidad de asimilación*

de las ideas de dos universos de percepción distintos. (..) Fue un reto a la medida del Humanismo cristiano europeo, porque el traductor se enfrentó al desafío de dar sentido a la existencia a través del discurso, interpretando las cualidades propias de la naturaleza humana y desvelando las mil caras de su propio rostro. Si en algún caso se llegó a negar la realidad del otro y se impuso la realidad de sí mismo, en otros muchos se construyó el mensaje con la identidad de todos. La percepción del sentido de las cosas por uno mismo o por el otro es harto compleja de describir, de ahí que la traducción derive hacia derroteros de ofuscación o de incomprensión. Lo que vale es la intención sincera del traductor de descubrir el sentido, o mejor, todos los sentidos del texto original.”

De eso se trata también nuestro quehacer: descubrir, interpretar, desvelar, percibir. Este es nuestro aporte a la sociedad de nuestro tiempo, la calma antes que la prisa, el respeto y la aceptación de *lo otro* como acogida. Creo que las Humanidades tienen mucho que aportar justamente a esta sociedad que marcha con paso firme hacia su propia deshumanización, donde el dolor ajeno es objeto de autorretratos, caricaturas banales y viralizaciones varias.

Por todo ello, y como Director de Bibliotheca Augustiniana, en su ya VI volumen, me propongo llamarlos a no decaer nunca de aquello que nos ha convocado, nuestra vocación, por pensar, interpretar, historiar, comentar. Hemos tenido el privilegio de acceder a la lectura, a la palabra, a la imagen. Solo resta el no menor esfuerzo de nuestra parte por intentar decodificarlo y compartirlo.

Agradezco al Dr. Bueno García su encomiable tarea de traducción monacal, como también el haber confiado en nuestra revista para dar luz y difundir el trabajo de todos los autores de este Monográfico. A ellos nuestra gratitud, así como a los colaboradores de siempre que hacen posible esta misión.

Y como decía Agustín: « *Navegantes en búsqueda de la verdad que procura la felicidad, todos son atraídos por diversos motivos a la tierra firme de la vida feliz, pero han de temer mucho y evitar con suma cautela un elevadísimo monte o escollo que se yergue en la misma boca del puerto y causa grandes inquietudes a los navegantes... Pues ¿qué otro monte han de evitar y temer los que aspiran o entran en la filosofía sino el orgulloso afán de vanagloria, porque es interiormente tan hueco y vacío que a los hinchados que se arriesgan a caminar sobre él, abriéndose el suelo, los traga y absorbe, sumergiéndoles en unas tinieblas profundas, después de arrebatarnos la espléndida mansión que tocaban con la mano? » (beata u. 1, 3).*

D. Pablo Guzman

Director Bibliotheca Augustiniana

ARTÍCULOS

LOS SENTIDOS DE LA TRADUCCIÓN HUMANÍSTICA

PRESENTACIÓN

El Sentido Humanístico de la Traducción

Antonio Bueno García

La misión del traductor consiste en desvelar el sentido, y no reproducir palabra por palabra el texto original, como proclamara san Jerónimo (*non verbum ad verbo, sed sensum exprimere de sensu*); pero en ocasiones resulta ardua tarea percatarse de él, pues el sentido se esconde tras mil formas y caras diferentes, que hacen tambalearse su interpretación. Además de en la imperfección de la escritura, las razones hay que encontrarlas en la interpretación plural que los propios receptores hacen de la comunicación. El sentido, como las sensaciones, las impresiones que nos llegan a través de la vista, el oído, el olfato, el gusto o el tacto, son muchas veces confusas y subjetivas.

El encuentro del Nuevo y el Viejo mundo constituye un excelente paradigma para demostrar la capacidad de asimilación de las ideas de dos universos de percepción distintos. Con la evangelización de América se puso a prueba la capacidad de entendimiento entre seres distanciados con lenguas y creencias distintas. Fue un reto a la medida del Humanismo cristiano europeo, porque el traductor se enfrentó al desafío de dar sentido a la existencia a través del discurso, interpretando las cualidades propias de la naturaleza humana y desvelando las mil caras de su propio rostro. Si en algún caso se llegó a negar la realidad del otro y se impuso la realidad de sí mismo, en otros muchos se construyó el

mensaje con la identidad de todos. La percepción del sentido de las cosas por uno mismo o por el otro es harto compleja de describir, de ahí que la traducción derive hacia derroteros de ofuscación o de incompreensión. Lo que vale es la intención sincera del traductor de descubrir el sentido, o mejor, todos los sentidos del texto original.

La traducción del sentido abre sin duda innumerables perspectivas de análisis: lingüístico, emocional, espiritual, sensorial, artístico, etc., y muchas de ellas se proponen dentro de este volumen, que da pie a diferentes contribuciones sobre realidades de textos de sentido abierto a un lado y otro del Atlántico.

En LA REPRESENTACIÓN DEL INDÍGENA EN LA TRADUCCIÓN MISIONERA (Antonio Bueno García, Universidad de Valladolid-España) se abre un escenario singular, el de los primeros contactos entre indígenas y misioneros en América, que supone un hito en la historia de la comunicación y la traducción. El problema de la incompreensión lingüística y las diferencias abismales sobre el grado de conocimiento de la realidad y de percepción entre ellos se vieron atenuados con la labor de traducción y de otras formas discursivas afines, que ponen su empeño muchas veces en la expresión de una realidad sincrética, con el objetivo de superar las barreras de la comunicación.

Con la contribución sobre LA APORTACIÓN DE LOS CRONISTAS AL CONOCIMIENTO DE AMÉRICA: ¿UN CASO MARGINAL DE TRADUCCIÓN? David Pérez Blázquez, de la Universidad de Alicante (España) ahonda en el planteamiento anterior y nos ofrece una aproximación traductológica a la historiografía indiana a través de las distintas formas de traducción practicadas por los cronistas, grandes protagonistas en la

transmisión del conocimiento sobre América. De un lado, analiza las implicaciones de la traducción en las crónicas, poniendo de manifiesto su presencia y relevancia en la composición de estos textos; de otro, presta especial atención al papel de los cronistas-traductores como agentes del trasvase lingüístico y cultural, llamando la atención sobre el poder de sus obras para formar imágenes de las culturas extranjeras.

En LA MISA DE SAN GREGORIO: TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL DE LAS PERCEPCIONES DE UN ACONTECIMIENTO RECONTEXTUALIZADO EN MÉXICO EN EL SIGLO XVI, Jhonny Calle, de la Universidad de Antioquia de Medellín (Colombia), hace un análisis de las múltiples interpretaciones que desde diversas disciplinas: la filosofía, la historia y la literatura, cabe hacer del libro de la *Messe de Saint Grégoire Oeuvre anonyme, Mexique, XVI^e siècle* (Courcelles, Louis-Combet, Malgouyres, 2011). En este análisis interdisciplinario se propone la traducción al español (Calle, Monsalve, Marín, Arbeláez), en la que se presenta un desafío interesante en cuanto al sentido del texto meta: trasladar de nuevo ese sentido al lugar lingüístico en donde se dio su renacimiento: Hispanoamérica.

En el Viejo continente, y en referencia a las grandes figuras místicas, Hugo Marquant, de la Haute École Léonard de Vinci de Bruselas (Bélgica), en su contribución DEL SIGNIFICADO AL SENTIDO: TRADUCIR A SANTA TERESA, ejemplifica e interpreta algunas de las principales dificultades a las que ha de enfrentarse el traductor de los escritos de la Santa de Ávila: el castellano de la primera mitad del siglo XVI, el estilo particular de la Santa y la ambigüedad estatutaria de su vocabulario teológico-psicológico. En

su detallada exposición, el autor insiste en la absoluta necesidad de elaborar y de aplicar una metodología de la traducción tan dinámica como científica orientada hacia el sentido, pero sin olvidar en ningún momento el significado de la textualidad teresiana.

En otra contribución sobre LA TRADUCCIÓN DE LOS SENTIDOS MÍSTICOS: JUAN DE LA CRUZ Y ALGUNOS DE SUS TRADUCTORES AL FRANCÉS, Lieve Behiels, de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) toma como punto de partida varias traducciones al francés del *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz, haciendo hincapié, no en las estrofas, sino en el comentario en prosa. La autora aborda su tema desde varios ángulos: en primer lugar, presenta el papel de los sentidos o facultades sensoriales en la antropología de Juan de la Cruz y la manera en que esta visión figura en la obra de varios traductores al francés; en segundo lugar, partiendo del hecho de que la prosa del *Cántico espiritual* habla a los sentidos del lector gracias a su ritmo y su musicalidad, analiza el papel de estos factores sensitivos en las traducciones. Para terminar, se pregunta y nos pregunta cuál es el sentido que dieron a su labor los traductores del *Cántico* cuyo trabajo analiza.

Volviendo al Nuevo Continente y al legado de Brasil, Alícia Duhá Lose (Universidade Federal da Bahia / Faculdade São Bento da Bahia) y Sergio Romanelli (Universidade Federal de Santa Catarina/CNPq) abordan en RECONSTITUINDO O ACERVO TRADUTÓRIO DO MOSTEIRO SÃO BENTO DA BAHIA: THEATRO CRÍTICO UNIVERSAL OU DISCURSOS VÁRIOS el tema de las colecciones eclesíásticas de Brasil, trayendo el ejemplo histórico de la colección del monasterio de São Bento de Bahía, el más antiguo de la orden de San Benito fuera de Europa. Su estudio

sobre los materiales contenidos en la sección de libros raros de la institución, desvela la presencia de algunos ejemplares del *Theatro Critico Universal ou Discursos Varios em todo gênero de materiais para desengano de errores comunes de autoría de Mui Reverendo Padre Maestro Frey Geronymo Benito Feijóo*, que desvela el interés que suscitó en este territorio la obra de este clérigo y humanista español. En el archivo de la institución, también se encontraron manuscritos que contienen la traducción de algunos volúmenes de esta obra de la que se presenta la descripción y la propuesta de trabajo de investigación.

Avanzando ya en el tiempo y situándonos de nuevo en el Brasil del siglo XIX, Noêmia G. Soares, de la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil), en su contribución: PEDRO II DE BRASIL Y LOS MANUSCRITOS DE TRADUCCIÓN DE LENGUAS ORIENTALES: EL MULTILINGÜISMO COMO UN ESPACIO DE REFLEXIÓN FILOLÓGICA, lleva a cabo un análisis de los manuscritos de traducción de este rey, que contienen datos valiosos sobre su proceso creativo – tachaduras, vacilaciones, así como reconstrucciones etimológicas, etc.-, y revela cómo los manuscritos constituyen un espacio de aproximación entre lenguas y culturas diferentes, sobre todo por la presencia de elementos multilingües, que proviene del interés lingüístico-filológico del traductor. La elección de una traducción que podemos llamar extranjerizante, como en este caso es la traducción del sánscrito y del árabe, implica, más allá del estudio de las lenguas, el estudio del traductor por la filología de las lenguas indoeuropeas y semíticas a través del uso del método comparativo. También pone de manifiesto el deseo del

emperador de diseminar más tarde en Brasil obras de interés orientalista como esas.

Como colofón a este volumen, Elena Serrano Bertos, de la Universidad de Alicante (España), presenta su contribución RECUPERACIÓN DE LOS VALORES HUMANÍSTICOS A TRAVÉS DE LA TRADUCCIÓN donde pone de manifiesto que en el contexto de la traducción humanística, el ejercicio de la traducción y retraducción interlingüísticas, la traducción intersemiótica y la traducción reinterpretativa o interliteraria podría contribuir a la recuperación de aquellos valores ya recogidos en la deontología ético-moral humana del mundo griego, hoy en día —como en otros muchos momentos de la historia— en crisis.

A través de las operaciones descritas, la traducción se convierte en continente de esas virtudes, y el traductor en vector de esos valores humanos, de manera multiforme, contribuyendo a la conformación de una sociedad más íntegra e integradora.

Las reflexiones recogidas en estos apartados son prueba de la múltiple función que la traducción desempeña en la transmisión de la cultura humanística, de que el sentido es sin lugar a dudas una entidad multiforme y compleja, la suma de los múltiples sentidos que se dan cita en la transmisión de los valores humanos.

La representación del indígena en la traducción misionera¹

Antonio Bueno García
Universidad de Valladolid (España)

Resumen

El contacto entre indígenas y misioneros en América supuso un hito en la historia de la comunicación y la traducción. El problema de la incomprensión lingüística, las diferencias abismales en el grado de conocimiento de la realidad y la diferente percepción entre ellos se vieron atenuados con la labor de traducción y otras formas discursivas afines. La aproximación a la cultura indígena y el sincretismo con el que muchas veces se llevaron a cabo estas obras, ayudaron a superar las barreras de la comunicación

Palabras clave

Percepción, indígena, misionero, traducción, comunicación, sincretismo.

Abstract

The contact between Indians and missionaries in America was a milestone in the history of communication and translation. The problem of linguistic misunderstanding, the abysmal differences in the degree of knowledge of reality and the different perception between them were attenuated with the translation work and other discursive forms. The approach to indigenous culture and the syncretism with which these works were often carried out helped to overcome the barriers of communication.

Keywords

Perception, indigenous, missionary, translation, communication, syncretism

¹ Artículo realizado en el marco del Proyecto I+D Ref.: FFI2014-59140-P Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos.

Introducción

La llegada de los primeros misioneros a América -que sucedió en el caso de los dominicos en septiembre de 1510, de los franciscanos en 1524 y de los agustinos en 1533- supuso un momento de inflexión en la historia de la comunicación, que aún hoy sigue llamando la atención de los expertos por los retos que debió superar.

Las consecuencias para la historia de la traducción no fueron menos interesantes, habida cuenta de las formas que debió adoptar el discurso misionero para acercarse a las poblaciones indígenas, cuyas lenguas y costumbres eran totalmente desconocidas para ellos. Las soluciones empleadas para mejorar la comunicación, o simplemente para permitirla en aquellos primeros instantes, constituyen sin duda un hito del humanismo, en su inefable tarea de dar sentido a la existencia humana. En el estado “cero” de la comunicación y en el de la inocencia del traductor, cobrará el intérprete todo su protagonismo para trasladar el significado de las cosas y conseguir ese gran prodigio de la comunicación que es la posibilidad real de la traducción.

En la búsqueda de recursos lingüísticos y comunicativos, el traductor y el intérprete (también llamado “lingua” o lengua) contó con un gran aliado: el sexto sentido o sentido común. La improvisación apoyada en la intuición tuvo un gran protagonismo en su actuación. Ante la inexistencia de reglas seguras, de códigos fiables para transmitir las ideas de la otra lengua, el traductor contó con su propia experiencia y con la información que le proporcionaba su percepción sobre las cosas y las personas. El estudio de la mente humana y de las conexiones sensoriales del traductor es una

investigación por venir, en la que el aporte de las neurociencias a la traductología será fundamental sin duda para dilucidar el papel que juega la percepción en la creación de la traducción.

El sexto sentido, como cúmulo de sensaciones que se acomodan en la mente del traductor y que dan respuesta a su percepción, fue muchas veces el detonante de sus reacciones. Contribuyó a mejorar su intuición la experiencia, la observación constante de todo lo que les rodeaba y la capacidad de anticiparse a lo que venía. Sobre la experiencia, cabe señalar que los traductores del Nuevo Mundo llegaron en general a esta condición sin percatarse bien de ello, sin conocer demasiado la profesión ni sus consecuencias.

Cuando los primeros frailes llegaron a América, nada sabían sobre las lenguas de los naturales, de ahí que una de las primeras cosas que hicieron fue la observación minuciosa de las mismas y su estudio, y ello por propio instinto de supervivencia y para adiestramiento de las expediciones posteriores. Aunque los frailes no venían con preparación previa de tipo lingüístico o de traducción, alcanzaron en poco tiempo un nivel de conocimiento óptimo que les permitió llevar a cabo su misión. Apoyados en las herramientas gramaticales y vocabularios de frailes de otras órdenes, los misioneros entraron en contacto con las poblaciones indígenas. La Instrucción que el cardenal Cisneros dio a los comisarios Jerónimos es prueba de la comunicación entre las órdenes y de la solidaridad entre ellos: “tomaréis con vosotros algunos religiosos de los dominicos y franciscanos que allá están para que estén como intérpretes” (Medina, 1992: 83)

La percepción y descripción de la nueva realidad

La observación fue, como decimos, la primera cosa que debieron llevar a cabo. El valor acordado a los gestos, a las reacciones tras las acciones misionales, les permitía vislumbrar la respuesta hacia los estímulos lanzados en aquellas primeras etapas de comunicación.

La apariencia física es sin duda el primer dato que atrae la atención de los interlocutores. Imaginamos con qué sorpresa y estupefacción se presentaban a los indígenas esos hombres de tez pálida y poblada muchas veces de barba, tonsura en el cráneo, vistiendo negro, marrón o blanco sayal, portando extraños escapularios y cruz en la mano. La descripción que los españoles hacen a su vez de ellos no es menos llamativa. Así lo señala el dominico Bartolomé de las Casas (1956: 208), citando el *Diario de a bordo* del almirante Cristóbal Colón del 12 de octubre de 1492:

“Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vi más de una harto moza. Y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vi de edad de más de treinta años: muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras: los cabellos gruesos casi como sedas de cola de caballo, y cortos: los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos detrás que traen largos, que jamás cortan. De ellos se pintan de prieto, y ellos son de la color de los canarios ni negros ni blancos, y de ellos se pintan de blanco, y de ellos de colorado, y de ellos de lo que hallan, y de ellos se pintan las caras, y de ellos todo el cuerpo, y de ellos solos los ojos, y de ellos solo el nariz”. (Ibídem)

El acercamiento a través del regalo es algo que atrajo poderosamente la atención del indígena.

«Yo, porque nos tuviesen mucha amistad, porque conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra Santa Fe con amor que no por fuerza, les di a algunos de ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio que se ponían al pescuezo, y otras cosas muchas de poco valor, con que hubieron mucho placer y quedaron tanto nuestros que era maravilla. Los cuales después venían a las barcas de los navíos adonde nos estábamos, nadando, y nos traían papagayos e hilo de algodón en ovillos y azagayas y otras cosas muchas, y nos las trocaban por otras cosas que nos les dábamos, como cuentecillas de vidrio y cascabeles. En fin, todo tomaban y daban de aquello que tenían de buena voluntad. Más me pareció que era gente muy pobre de todo».
(Ibídem)

El paraíso descrito por Colón y resaltado en la obra de Bartolomé de las Casas, la “simplicidad y mansedumbre” del indio (Idem, 209), se tornaron enseguida abismo y hasta infierno en las acciones, emboscadas y escabechinas, que en uno y otro bando habrían de conocer.

Para los indígenas, los forasteros eran sumamente extraños, como venidos del cosmos, agresivos, dominantes, desconocedores del fundamento de la naturaleza y mensajeros de un dios muy fuerte y desconocido. Desde el punto de vista de los misioneros, llamaba la atención el retraso de esas poblaciones y su carácter imprevisible. A juicio de algunos frailes, los indios eran “docilísimos a natura” y “de gran humildad, obediencia y docilidad” (Pita, 224); y les veían sin

duda también como niños. Otros compartían la opinión de los conquistadores y los veían como ignorantes, inocentes, agresivos, casi animales, y hasta dudaban de que tuvieran alma. Tuvo que dirimirse tal cuestión en la célebre Junta de Valladolid², en la que intervino en defensa de su reconocimiento y derechos el dominico Bartolomé de las Casas, y en su contra otro dominico, Juan Ginés de Sepúlveda. La propia Corona tuvo que intervenir para reconducir tal opinión.



Figura 1. “Los hombres salvajes”. Fachada del Colegio de San Gregorio de Valladolid, sede que fue de la Junta de Valladolid.

² El debate tuvo lugar en 1550 y 1551 en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, de la Orden de Predicadores. La llamada “polémica de los naturales” (indígenas americanos o indios) enfrentó dos ideas de concebir la conquista de América y el tratamiento del indígena: la primera, representada por Bartolomé de las Casas, defensor pionero de los derechos humanos; y la segunda, por Juan Ginés de Sepúlveda, que defendía los derechos de conquista y la conveniencia del sometimiento de los indígenas, a quienes concebía como naturalmente inferiores. El debate se zanjó sin resolución final.

Si la diferencia de apreciación entre los propios dominicos era palpable, lo era también la percepción de los agustinos y los franciscanos.

Los misioneros agustinos, que habían llegado más tarde que los dominicos y franciscanos, y que no habían tenido experiencias misioneras previas a la Novohispana, ni tampoco insatisfactorias, como había sucedido con las otras dos órdenes en el Caribe, mostraron una amplitud de miras hacia las cualidades del indígena. Como afirma Ricard (1986:198), fueron «los agustinos entre las tres órdenes, quienes mayor confianza mostraron en la capacidad espiritual de los indios»

El maestro agustino Alonso de Veracruz fue más allá, para él los indios no solo no eran como niños, sino que se mostraban aventajados. Antes de la llegada de los españoles tenían su propio sistema social, organizativo y de justicia, por lo que no se podía decir que eran tan niños como para que fueran incapaces de tener jurisdicción sobre sus bienes. Y para probar que el argumento sobre su condición pecadora era falaz, afirmó que si fueran incapaces y no tuvieran mente no podrían pecar, pues los vicios se imputarían a su condición animal; pero sí les considera con juicio de razón suficiente para pecar. (VERACRUZ, 1968: 370-372).

El método misional agustino abarcaba la integridad del indígena en una perspectiva humanista cristiana donde lo primero que importaba era la persona, de ahí la necesidad de educarla.

Los Hermanos Menores Franciscanos, volcados en las misiones más populares, convivieron intensamente con los indios y

buscaron transmitirles además de la enseñanza cristiana, las técnicas de agricultura (arar con bueyes, hacer yugos, arados y carretas), de los oficios más relevantes (albañilería, carpintería, etc.), además de enseñarles a leer y escribir, tocar instrumentos musicales, y otras actividades artísticas (escénicas, pictóricas, etc.).

Si los agustinos y franciscanos confiaban en sus progresos y esperaban por tanto de ellos un natural proceso de crecimiento y maduración a través de la educación, los dominicos, con un objetivo intelectual muy marcado, los veían en perpetuo estado de infancia, y por lo tanto “ningún fruto se esperaba de su estudio” (Idem, 96).

La traducción como mediación

En sus primeras observaciones, los misioneros constataron también que la labor de traductores e intérpretes venía a dar solución al distanciamiento profundo que les separaba, y comenzaba a dar sus frutos.

Para luchar contra el problema de la incomprensión, los religiosos idearon toda suerte de procedimientos que les permitieron ser entendidos por las comunidades indígenas y de culturas y lenguas lejanas. El adoctrinamiento en sus propias lenguas, en contra del dictamen de la Corona, que había decretado la obligatoriedad de la enseñanza de la lengua castellana y la evangelización en esta lengua³, es sin duda una de las que más importancia tuvo.

³ El Concilio de Lima celebrado en 1552 y presidido por el arzobispo dominico Loaysa vendrá a apoyar esta actitud lingüística de los misioneros, y a establecer medidas para garantizar estos conocimientos por parte de los doctrineros.

El decidido empeño en acercar al pueblo indígena a la nueva fe llevará a los misioneros de una y otra Orden al empleo del sincretismo religioso, que permitirá a los frailes explicar con mayores garantías el mensaje divino, y al catequizado comprender mejor el sentido del mismo. El sincretismo es un intento por conseguir que dos o más tradiciones culturales diferentes cohabiten en armonía. Su característica principal es que se realiza a través de la mezcla de las dos culturas o tradiciones coincidentes.

En el caso de la misión religiosa, ya que de transmisión de fe se trataba, enseguida se dieron cuenta de que el recurso no era obviar las creencias anteriores del indígena⁴, sino servirse de ellas para mostrarles otras diferentes. La indagación sobre las antiguas cosmovisiones les permitió atacar el problema desde la propia teología de las religiones indígenas.

Los resultados del sincretismo son visibles en la traducción y en otras obras afines que llevaban el germen de la interpretación, como las obras litúrgicas y catequéticas (catecismos, sermonarios, confesionarios, etc.); las científicas; las gramaticales y lexicográficas (vocabularios, artes y gramáticas); y las artes en general, como por ejemplo, las escénicas.

No pueden compararse los niveles de educación del continente europeo y el americano en los primeros siglos de la conquista, de ahí que tengamos que considerar que el volumen de traducciones publicadas en uno y en otro continente sea muy dispar. En el espacio

⁴ Este fallo sumió a los dominicos en la incompreensión, al menos en una primera etapa. Como señala también María Teresa Pita a propósito de ellos:

“En esta constatación estuvo quizás el fallo de la primera generación de misioneros. Para una sociedad politeísta la aceptación de un dios más no suponía ningún problema, sobre todo si ha demostrado ser más poderoso que los demás. El problema surgía a la hora de desterrar de su mente los múltiples dioses que dado su carácter terrorífico podían vengarse si su culto se descuidaba por el nuevo dios” (Pita, 228)

austral que ocupan Argentina, Uruguay, Paraguay y parte de Bolivia, y si exceptuamos las traducciones realizadas por las órdenes mendicantes, se publicaron en los tres siglos coloniales cuatro libros: tres en latín y una traducción del francés (Gargategli, 2007: 4).

Pero los religiosos practicaron todo tipo de géneros. La traducción literaria fue también cultivada con celo por los misioneros y tiene, como los demás tipos, alta importancia por su capacidad para integrar la cultura indígena y para introducir formatos y estructuras europeas en tierras americanas. Es lo que sucede con los *Versos religiosos*, del franciscano Toribio de Benavente, obra en náhuatl, o las Comedias en lenguas mejicanas, de Juan de Torquemada, de la misma Orden.

Los únicos libros a los que tuvieron acceso los indígenas fueron por tanto los que produjeron los misioneros –que fueron numerosos⁵–, y por esto su único contacto escrito con la cultura y la civilización europeas lleva esta seña de identidad. Pero no vaya a pensarse que estas obras tenían fácil divulgación. En absoluto. En América, el celo inquisitorial llegó a perseguir en lo más hondo los textos religiosos y también los vocabularios. Cuando después de 1559 la Inquisición en España prohibió las Sagradas Escrituras en vulgar y bastantes obras más, muchos de estos manuales (que contenían pasajes de traducción de la Biblia a algunas lenguas ya desaparecidas se destruyeron. El Concilio Primero Mexicano de 1555, para evitar confusiones de los indios y «por errores de traducción», mandó que se recogieran “todos los sermonarios en lenguas de los indios que en sus manos anduviesen, con la esperanza

⁵ Para tener una idea del número y variedad de títulos consúltense los catálogos de los diferentes proyectos de catalogación de agustinos, franciscanos y dominicos en www.traduccion-monacal.uva.es.

de darles más tarde otros nuevos, ajustados a sus alcances, y (que) fuera de esto, cada ejemplar que se entregara a un indio debía llevar la firma del sacerdote que se lo ponía en sus manos» (Idem, 26).

Otras formas de la traducción

Además de la traducción propiamente dicha existen otras formas discursivas, con o sin texto original de base, que pueden ser asimiladas a esta, pues trasladan una serie de conocimientos adquiridos en otra lengua y cultura, que sirven para entender el texto resultante.

La crónica y la historia en la América colonial son por supuesto de ese tipo de textos que debemos equiparar también a la traducción. Fray Diego de Durán, autor dominico de una de las primeras obras sobre diversos aspectos de la sociedad mexicana, la *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme* (referida a veces como Códice Durán), que empleó desde dibujos, hasta estudios de la lengua, mitos y leyendas, dioses, ritos funerarios, cultura, gastronomía y organización social y política, le sirvió al mexicano José Fernando Ramírez para hacer más tarde una traducción literal, a la que se denominó Códice Ramírez, que se publicó en 1867-1880, en Méjico. *Apologética historia de las Indias* de fray Bartolomé de las Casas, también se escribió en el siglo XVI y fue publicada por primera vez en 1904.

Un ejemplo de cómo el paso del tiempo altera la percepción de las obras y de la traducción lo encontramos en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de Bernardino de Sahagún. El autor, franciscano, que buscó primero «informantes» del país, gente

anciana que conocía la historia de los antepasados, que le dictaron textos sobre dioses y diosas, mitos, filosofía moral, retórica, vida social, formas de gobierno y de comercio, arte y artesanías (lo que en definitiva constituía un «diccionario en acción», según los editores franceses Jourdanet y Siméon), reunió después todo ese material con expertos de tres lenguas (latina, española y náhuatl), que corrigieron y redactaron todo el texto en náhuatl, y ultimado esto, Sahagún lo tradujo después todo al castellano en una labor en total de cuarenta años de trabajo y doce volúmenes (Cfr. Gragatagli, 6).

Las obras litúrgicas y catequéticas

El catecismo pictográfico es un ejemplo de cómo el misionero se las ingenió para reproducir la doctrina sirviéndose de la experiencia indígena. Realizado exclusivamente con imágenes y algunas mínimas palabras, la obrita sirvió a los intereses de la fe y a la descripción del Dios cristiano. Llama la atención el recurso de signos y símbolos de uno y otro pueblo, de la utilización de figuras desde el lado de la percepción indígena (la representación del enemigo mediante la figura de un conquistador español). A través de imágenes se aprenden las oraciones fundamentales (el Padre Nuestro, Ave María, Credo...), que encontrarán después traslado en las representaciones artísticas.

A. de Zamora menciona que se hicieron “muchos traslados manuscritos” y traducciones del *Catecismo* de Miguel de Espejo a las lenguas naturales de esta Gobernación y “se enviaron a los doctrineros, que sirvieron hasta que los indios llegaron a entender y hablar la lengua española”

Los sermonarios, confesionarios y demás obritas rituales para la celebración de la liturgia dejan ver también la importancia de las creencias de los indígenas a la hora de responderles desde la fe cristiana. Un ejemplo de este tipo de obras es el *Confessionario para los curas de indios: con la instrucion contra sus ritos y exhortacio para ayudar a bien morir y summa de sus priuilegios y forma de impedimentos del matrimonio / compuesto y traduzido en las lenguas quichua y aymara por autoridad del Concilio Prouincial de Lima del año de 1583*; y por poner otros de las distintas órdenes, cite mos para los agustinos: la *Doctrina cristiana en la lengua guasteca con la lengua castellana*, de fray Juan de la Cruz, en 1571; la *Doctrina Cristiana muy útil y necesaria en Castellano, Mexicano y Otomí*, en 1576 de Melchor de Vargas, o el *Catecismo Romano en el Azteca* en el 1723, del Padre Manuel Pérez. En cuanto a los franciscanos: el *Aparejo para recibir la Sagrada Comunion, en mejicano*, de Alonso de Molina; el *Arte de la lengua mexicana y breves pláticas de los misterios de Nuestra Santa Fe católica y otros para exortación de su obligación a los indios*, compuesto por Francisco de Ávila; el *Arte, Diccionario y Confesionario en tarasco*, de Ángel Serra; *Discursos Predicables, con otras diversas materias Espirituales con la Doctrina Xpma y los artículos de la Fe Recopilados y Enmendados*, por el P. Juan Coronel; *Modo de ayudar a bien morir a los indios, y las preguntas de la Doctrina Cristiana en lengua mejicana*, de fray Baltasar del Castillo. De los dominicos podemos citar: la *Declaración y exposición de la Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana* (1548), de Zumárraga y Betanzos; los *Sermones en lengua Pokonchi* (1550), de fray Francisco de Viana y fray Gonzales Ximeno; o la *Doctrina en lengua mixteca* (1567) de fray Benito Hernández.

De entre los religiosos que sufrieron contratiempos por la censura podemos citar por ejemplo al franciscano fray Pedro Cordero, que tradujo un libro de oraciones en lengua indígena de fray Diego de Tapia; o a Luis de Bolaños, de la misma Orden, con su traducción del *Catecismo limeño* al guaraní, que tantas vicisitudes pasó hasta ser aprobado por el Sínodo de Asunción en 1603.

Las obras científicas

La experiencia de uno y otro pueblo sirvieron también a la ciencia. Algunos manuales de medicina se compusieron trasladando las propiedades del herbolario occidental al de las colonias. El listado de medicinas hecho por Tissot por equivalentes indígenas es un claro ejemplo de sincretismo cultural. En el campo de las ciencias naturales destacaron las obras de los padres de la compañía de Jesús Pablo Clain y Juan José Delgado, el primero escribió una obra sobre medicina práctica adaptando los nombres de los vegetales a la lengua del lugar donde se encontraba, y el segundo escribió una obra sobre el gobierno y las riquezas de las Islas Filipinas. El agustino Ignacio de Mercado realizó también una obra en la que describía con gran precisión las cualidades de las plantas de estas islas, que a su vez acompañó de litografías, aunque esta obra desapareció y solo se conservaron algunos fragmentos. También merece la pena destacar la obra del dominico Fernando Santa María quien compartió su curiosidad sobre botánica y realizó una pequeña obra sobre las plantas de estas mismas islas. Y cómo no incidir también en la importancia de la obra *Flora de Filipinas* (1837) del agustino Francisco Manuel Blanco, realizada según el sistema sexual de

Linneo, que sirvió de inspiración a autores como Gabriel Lafond de Lurcy para su obra *Quinze ans de voyages autour du monde* (1840).

La explicación dada por Blanco en el prólogo de su obra no deja lugar a dudas sobre las razones que le motivaron y la forma de emprender su trabajo:

“Mi objeto en escribir en Idioma Tagalog este tratado traducido casi todo del Aviso al Pueblo del celebre Tissot, no ha sido otro que aliviar à los Indios enfermos, cuyo desamparo que he presenciado no pocas vezes por razon de mi oficio, me ha conmovido hasta lo sumo. Entregados en manos de unos Curanderos ignorantísimos embusteros y estafadores, se ven precisados á permanecer en una cama por muchos meses á abandonar todos sus que haceres y á gastar lo poco que tienen y repartirlo con los que han hecho trato de curarlos, y todo esto á veces en enfermedades que con suma facilidad puede curar cualquiera que tenga alguna tintura de la Medicina”. (Blanco 1831: III)

Un punto clave en esta obra es la adaptación lingüístico-cognitiva de su lenguaje, algo sobre lo que el padre Blanco opina:

“Como nadie tenga obligacion de escribir en el mejor estilo posible y siéndome esto por otra parte muy penoso, lo he hecho del mismo modo que hablo ordinariamente con el Indio, esto es, en estilo llano. Yo estoy ciertísimo de que los Indios me entienden bien, y que perciben claramente lo que quiero decirles pues [importancia de la comprensión] por espacio de muchos años en que me he ocupado en hablar con

ellos sobre mil materias y asuntos diferentes, he tenido sobrado tiempo para hacer esa experiencia [competencia contextual adquirida]. Por consiguiente no tengo recelo de que queden sin entender este tratado, aquellos Indios para quienes se destina". (Blanco 1831: IV-V)

Por poner otros ejemplos de obras científicas provenientes de otras órdenes citemos: el *Libro de las hierbas medicinales de los indios*, un texto sobre la herbolaria mexicana, escrito originalmente en náhuatl por el xochimilca Martín de la Cruz, franciscano, alumno del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, hacia 1552, que posteriormente fue traducido al latín por Juan Badiano, también xochimilca y estudiante del Colegio de la Santa Cruz; el *Catálogo Botánico*, del también franciscano Bernardino de Valladolid, que fue una de las primeras obras científicas mexicanas, iniciada en el convento San Bernardino de Siena, de Valladolid (Yucatán, Méjico), que incluía nombres en latín y castellano, dibujos explicativos sobre las virtudes curativas y usos domésticos e industriales de cada planta; y dentro de esta categoría otras obras, de carácter geográfico esta vez: el *Calendario yndico de los indios del mar océano y de las partes de este nuevo mundo hecho y berificado por el padre fray Francisco de las Navas* (1585), de la Orden también de San Francisco, escrito en náhuatl.

La obras gramaticales y lexicográficas

Los vocabularios, artes, gramáticas y otras obras escritas en lengua indígena son sin duda textos en los que la traducción juega

un papel determinante, de ahí que las presentemos como íntimamente relacionadas.

La aportación de los lingüistas, reconocidos o improvisados, ha sido vista como ejemplar por la ciencia lingüística de hoy. Los primeros lingüistas de América, tal y como se les reconoce, contribuyeron a asentar el conocimiento de las lenguas y a facilitar su aprendizaje. Justo es de destacar que sin su labor hoy ni tan siquiera tendríamos constancia de muchas de ellas.

La lengua fue, como decimos, el instrumento primero de mediación. La monumental labor lexicográfica realizada por agustinos, franciscanos, dominicos, etc. en torno a las lenguas indígenas está permitiendo todavía hoy un conocimiento privilegiado del estado de las lenguas precolombinas y de la época de la conquista, y también de la manera de pensar y de concebir la realidad por parte de sus propios hablantes. Pero un hecho que debemos destacar es que la configuración de las artes y gramáticas indígenas obedece a los moldes de la gramática latina, que a su vez se había impuesto en la de la lengua castellana de Nebrija. Veremos emerger así un universo de creencias indígenas representado a la manera latina o castellana. Lo mismo nos sucede con los fonemas y sonidos de las lenguas indígenas, representados en los diccionarios y vocabularios con signos del castellano.

Los misioneros sacaron a la luz auténticos tesoros lexicográficos sobre decenas de lenguas hasta entonces desconocidas, como: egongot, tagalo, senhayi, quechua, mazahua, pima, náhuatl, maya, tarasco, cachiquel, otomí, putumayo, bicol, testamerindiano, michoacán, guaraní, zacateca, tepehuano,

matlazinga, coahuila, guasteco, totonaco, concho, moqui, yucateco, etc.

Llama sin duda la atención que a los traductores e intérpretes del Nuevo Mundo se les denomine lenguas y en algunos casos nahuatlantos⁶. A estos intérpretes o lenguas o nahuatlantos, que eran imprescindibles para llevar a cabo la misión, se les pedía, además de ser fieles al mensaje, «christiandad y bondad», virtudes ajenas a los conocimientos lingüísticos, y se decreta también que el mal desempeño de sus funciones traerá aparejado castigos variados, costosos y duraderos.

Sobre el interés de aprender estas lenguas nos han quedado testimonios como el de fray Juan de Córdoba, provincial de los dominicos de Méjico:

“habían comenzado a aprender las bárbaras lenguas de estos indios, de las cuales hay infinidad y muy distintas, para poderles predicar en sus lenguas y hacer fruto en ellos, porque sin ellas era imposible porque era muy difícil que aprendieran ellos nuestra lengua, aunque algunos en particular muy bien pudieran. Y así, unos en seis meses y otros en un año, otros en más y menos tiempo, deprendieron sus lenguas, en las cuales les predicaban y confiesan por lo cual los indios cobraban mayor afición a los religiosos”⁷

⁶ Este vocablo no fue un término habitual, sino específico de los que traducían del náhuatl; lengua, en todo caso muy usual. Aparece con profusión en las Crónicas de Indias, y puede que se trate de un neologismo acuñado por los españoles para relacionar a los habitantes del lugar.

⁷ Cit. Por Miguel Ángel Medina, O.P. “Los dominicos y la transmisión de las lenguas indígenas en América y Filipinas (ss. XVI-XVII)”, en *Archivo Dominicano*, pp. 77-78.

Entre los ejemplos de obras lexicográficas de dominicos podemos citar: el *Vocabulario en lengua mixteca* (1593) de fray Francisco Alvarado; el *Arte de la lengua mixteca* (1593), de fray Antonio de los Reyes; el *Arte de los idiomas chipaneco, zoque, tzendal y cinancantseco* (1560), de fray Francisco Cepeda; o el *Vocabulario en lengua zapoteca* (1587) de fray Juan de Córdoba.

Algunas obras de este género de la Orden de los franciscanos son: el *Arte para aprender la lengua mexicana* (1547), de fray Andrés de Olmos; el *Arte de la lengua mexicana y castellana*, el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, de Alonso de Molina (1571); el *Vocabulario de la lengua tagala* de fray Pedro de San Buena Ventura (1613), el *Arte de la lengua mexicana*, de fray Francisco de Ávila (1717); el *Cuadernillo de la lengua de los indios pajalates*, por fray Gabriel de Vergara (1732).

Por lo que respecta a los agustinos, podemos mencionar al padre Melchor de Vargas, que compuso, en 1576, un catecismo en la lengua otomí mexicana; a fray Diego Basalenque (muerto en 1651), autor del *Arte de la lengua tarasca*; o al padre Miguel de Guevara, autor en 1638 del *Arte doctrinal y modo general para aprender la lengua matlazinga*.

Las artes escénicas

La danza y el teatro son medios privilegiados para canalizar la experiencia simbólica y ancestral, y por ello un canal de traducción intersemiótica. Los comportamientos de los seres humanos se sintetizan y visualizan en unos instantes. A través de sus

representaciones podemos observar al otro, hacer nuestro el mundo de los demás o entender al prójimo.

La danza es arte en movimiento, expresión de la energía vital y estímulo de la vida diaria; su utilización como símbolo del placer y como ritual de veneración es frecuente en el pueblo y también en la misión. En las distintas culturas, la danza se ha asociado con las ceremonias de iniciación, los ritos de fertilidad, la lluvia, la guerra y la muerte. Su práctica ha sido habitual ante multitud de acciones felices o desgraciadas de los seres humanos: en el nacimiento o la defunción para dar la bienvenida o despedir; en la mayoría de edad o en el casamiento para marcar un nueva vida; en las fiestas de la cosecha para lograr una mayor abundancia; o en la guerra para crear un estado de frenesí. Un gran número de las danzas actuales se ha desarrollado a partir de los rituales de antaño y muchos bailes folklóricos europeos tienen sus raíces en los rituales de primavera de los antiguos griegos y romanos.

El teatro, en fin, con actitudes y gestos más controlados, nos ofrece una representación simbólica del mundo en que vivimos. Todas las órdenes religiosas con presencia en América -agustinos, franciscanos, dominicos, jesuitas- vieron en el teatro un medio para llevar a cabo la misión. Las primeras fuentes sobre el teatro misionero las encontramos precisamente en ellos (Mendieta, Las Casas, etc.), quienes nos relataron con toda clase de detalles no solo las experiencias de sus representaciones, sino la predisposición de los indios para un arte que desde mucho venían practicando.

Las obras teatrales en la misión buscaban representar a Dios Padre, Cristo, los demonios, las ánimas, la muerte, los milagros, algunos santos y personajes bíblicos, san José, santa Isabel, los

Reyes Magos, Santiago apóstol, san Jerónimo, san Francisco de Asís o san Agustín; pero también al hombre y la mujer indígenas, al soldado indígena, al español o a sus dioses (aunque fuera para contrarrestar su poder). Las representaciones mestizas lo eran no solo por la raza o el color de la piel de los actores, sino por el simbolismo compartido de las representaciones. Muchas obras teatrales se representaron siguiendo los moldes de las culturas ancestrales de los indígenas. Todos los recursos textuales eran válidos para vencer las barreras de la comunicación y compartir lo que de más sagrado había entre aquellas almas de la Península y los habitantes de los valles, altiplanos y costas de los Andes, la Amazonia o Filipinas. Esta especial manera de representación es expresión también de mestizaje, que constituye la forma de comunión más íntima de una sociedad.

Desde el punto de vista técnico, el teatro misionero representaba un reto para las habilidades de los indígenas, una invitación para divertirse y aprender algo nuevo, manejando poleas, ruedas e instrumentos de hierro, fabricando nuevos trajes, buscando nuevas formas de escenificación y representando nuevos papeles. Todo el conjunto llenaba un hueco que había dejado la desaparición de la cultura antigua.

En su labor de ganar almas paganas, los frailes sustituyeron unos mitos por otros, provocando un sincretismo religioso que es fácilmente detectable al establecer comparaciones entre la religión prehispánica y su inmenso panteón divino, y la católica española con su no menos numeroso santoral. Un pueblo cuyo ser supremo es Cristo antagoniza con el pueblo elegido por el sol; ambas religiones

con marcadas diferencias van a tener también convergencias determinantes.

Los indígenas se presentaron a los ojos de los españoles como sumamente diestros en la práctica manual y artística, y no pasó mucho tiempo para que asumieran el papel de administradores al lado de misioneros, militares y gestores.

Fray Bartolomé de Las Casas no encuentra palabras con que ponderar la actuación de los indios:

“Otra representación entre otras muchas, hicieron en la ciudad de México los mexicanos del universal juicio, que nunca hombres vieron cosa tan admirable hecha por hombres, y para muchos años quedará memoria della por los que la vieron. Hubo en ellas tantas cosas que notar y de que se admirar, que no bastaría mucho papel ni abundancia de vocablos para encarecella, y la que al presente se me acuerda que fue una de ellas que concurrieron ochocientos indios en representalla y cada uno tenía su oficio y hizo el acto y dijo las palabras que le incumbía hacer y decir y representar, y ninguno se impidió a otro; y finalmente, dicen que fue cosa que si en broma se hiciera, fuera sonada en el mundo”⁸

Entre las obras que los dominicos pusieron en escena podemos citar: una representación sobre el misterio del Corpus para explicar el sacramento de la comunión, a cuyos personajes daban vida los propios indios, escrita por fray Alonso de la Anunciación; dos series de autos: *Los misterios del Rosario en verso dramático* y *Los dramas o actos de los principales misterios de la fe cristiana en*

⁸ *Apologética historia de las Indias*, Madrid 1909, 165. Edición de Serrano y Sanz.

verso zapoteco, de fray Vicente de Villanueva; o una serie de *Autos sacramentales en lengua mixteca*⁹, que compuso fray Martín Jiménez. Fray Melchor de San Raimundo combinó música y teatro en diversos autos para ser representados por indios.

La primera mención que nos ha llegado de la utilización del teatro misionero por franciscanos es de 1533, es decir, nueve años después del desembarco en Veracruz de los doce apóstoles franciscanos, y unos cuantos más de la caída de Tenochtitlán en manos españolas. Con absoluta certeza solo consta que fueron autores de obras dramáticas fray Andrés de Olmos (autor de *Juicio final*), fray Juan Bautista y fray Juan de Torquemada”. De este último leemos:

“yo fui el primero que prediqué y exhorté el asiento de dicha cofradía de la Soledad y introduje las representaciones que fueron de mucho fruto a estas gentes y ahora lo son. Porque desde entonces ya se acostumbran, por algunos ministros, en muchas partes, o haciéndolas ellos de nuevo, o aprovechándose de las muchas que yo tengo hechas (Torquemada, III: 581).

De los doce primeros apóstoles franciscanos de Méjico, Pazos (1951) da por compositores de autos o misterios a fray Toribio de Benavente o Motolinía, a fray Luis de Fuensalida y a fray Juan de Ribas. Sobre Motolinía, Mendieta señala que escribió “otros tratados de materias espirituales y devotas”. Se sabe que este último participó directamente en los autos *Anunciación del nacimiento del Bautista*,

⁹ Ibid, I, 9.

la *Anunciación a la Virgen*, la *Visitación* y el *Nacimiento del Precursor*, todos ellos representados en su ciudad de Tlaxcala, y quizás también es responsable de la *Caída de Adán y Eva*, e incluso de *La Conquista de Jerusalén*.

Por parte de los agustinos, cabe citar *La comedia de san Judas Tadeo*, en idioma malatzinca o pirinda, escrita por fray Diego Rodríguez.

El teatro misionero, aunque exitoso en la primera mitad del siglo XVI, fue controvertido en la Iglesia colonial y decae de manera abrupta a partir de la segunda mitad. Los agustinos y dominicos terminaron distanciándose de él como instrumento catequético, y llegaron a considerar irreverentes y hasta heréticos algunos aspectos de las representaciones (Horcasitas 1974: 77) Algunos autores sostienen como razones: el fin de la conquista espiritual, la brutal disminución de las poblaciones indígenas y la declinación del poder de los frailes. También se ha especulado con los problemas imprevistos, como el cambio de enfoque de mediados del siglo XVI, por el que “la Iglesia pasa a cuestionar cada vez más la aproximación a las lenguas y culturas indígenas y se somete a un riguroso proceso de hispanización”¹⁰.

Conclusión

El encuentro entre misioneros e indígenas en el Nuevo Mundo, fue uno de los momentos más especiales en la historia de la comunicación que generó al inicio un estado de perplejidad en unos

¹⁰ Michael, J. (2008). “Lo que nos preocupa es que deseemos el bautizo’: pasaje intercultural y heterodoxia en el teatro misionero colonial”: Liliana Ruth Feierstein y Vera Elisabeth Gerling (eds.) (2008). *Traducción y poder. Sobre marginados, infieles, hermeneutas y exiliados*. Vervuert/Iberoamericana, pp. 77-99.

y otros y que fue resolviéndose con grandes dosis de intuición y de creatividad.

La labor de traducción e interpretación y otras formas de comunicación desarrolladas por misioneros e indígenas para posibilitar el encuentro se vieron apoyadas en la percepción del prójimo. La observación de la realidad a la luz de la experiencia concedió el conocimiento necesario para lograr una mediación eficaz.

El deseo de encontrarse en un lugar común (entiéndase lengua, arte, cultura) propició comportamientos sincréticos, basados en las experiencias de unos y otros, que el mestizaje impulsó decididamente.

La percepción de unos y otros queda patente en las manifestaciones intelectuales y artísticas que dejaron misioneros e indígenas, y que se vislumbra en la labor de traducción y de otras obras afines, a saber: las litúrgicas y catequéticas, las lingüísticas, las científicas y las representaciones artísticas.

La estimulación intelectual y sensorial que provocó este momento en unos y otros propició una gesta humanística sin precedentes.

Bibliografía

BLANCO, M. (1837). *Flora de Filipinas según el Sistema Sexual de Linneo*. Manila. Imprenta de Santo Tomás.

BUENO GARCÍA, A. (Ed.) (2007). *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid. Estudio Agustiniiano.

CASAS, B. de las (1956). *Historia de las Indias*. Edición, prólogo, notas y cronología de André Saint Lu. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

CASAS, B. de las (1909). *Apologética historia de las Indias*. Madrid: Edición de Serrano y Sanz, 165

GARGATAGLI, M. (2007). “La traducción de América”: *Revista de Historia de la Traducción*, nº 1, pp.1-8.

HORCASITAS, F. (1974). *Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

LAFOND, G. (1840). *Quinze ans de voyages autour du monde*. París. Société des Publications Cosmopolites.

MARQUANT, H. (2007). “La traducción de textos científico técnicos de los agustinos españoles”: BUENO A. (ed.) *La labor de traducción de los agustinos españoles*, Valladolid. Estudio Agustiniiano.

MEDINA, M.A. O.P (1992). “Los dominicos y la transmisión de las lenguas indígenas en América y Filipinas (ss. XVI-XVII)”: *Studium*, 32, 1, pp. 77-122. 6576.

MICHAEL, J. (2008). “Lo que nos preocupa es que desees el bautizo’: pasaje intercultural y heterodoxia en el teatro misionero colonial”: Liliana Ruth Feierstein y Vera Elisabeth Gerling (eds.) (2008). *Traducción y poder. Sobre marginados, infieles, hermeneutas y exiliados*. Vervuert/Iberoamericana, pp. 77-99.

PAZOS, M. R. OFM (1951). “El teatro franciscano en Méjico, durante el siglo XVI”, *Archivo Ibero-Americano*, Abril-Junio, nº 42, pp. 129-189.

PITA, M.T. (1992). *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca. Editorial San Esteban.

RICARD, R. (1986). *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México, Fondo de Cultura Económica. 2ª ed.

TISSOT, S.A. (1761). *Avis au peuple sur sa santé ou traité des maladies les plus fréquentes*. París. P. Ir. Didot le Jeune, Quai des Augustins.

VERACRUZ, A. (1968). “De dominio infidelium et iusto bello: *The writings of Alonso de la Veracruz*. Ed. E.J. Burrus, T.II Rome-St. Louis, Mo., no. 716-718, pp. 370, 372.

La aportación de los cronistas al conocimiento de América: ¿un caso marginal de traducción?¹

David Pérez Blázquez²

Grupo de investigación MHISTRAD
Universidad de Alicante (España)

Resumen

Por su naturaleza híbrida, las crónicas de Indias han sido analizadas principalmente desde las disciplinas de la historia y la literatura. En este trabajo se reclama y se lleva el estudio de las crónicas a la parcela de la traducción. La aproximación traductológica a la historiografía indiana revela las distintas formas de traducción practicadas por los cronistas, así como su protagonismo en la transmisión del conocimiento sobre América. De un lado, se analizan las implicaciones de la traducción en las crónicas, poniendo de manifiesto su presencia y relevancia en la composición de estos textos. De otro lado, se presta especial atención al papel de los cronistas-traductores como agentes del trasvase lingüístico y cultural, toda vez que se evidencia el poder de sus obras para formar imágenes de las culturas extranjeras.

Palabras clave

¹ Artículo realizado en el marco del Proyecto I+D Ref.: FFI2014-59140-P Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos.

² David Pérez Blázquez (1981) es profesor asociado de traducción en la Universidad de Alicante (España). Como miembro de los grupos de investigación HISTRAD (Historia de la Traducción en España e Iberoamérica) y MHISTRAD (Misión e Historia de la Traducción), su producción investigadora se centra sobre todo en temas relacionados con la recepción literaria, la historia y la historiografía de la traducción, especialmente en la labor lingüística y cultural desarrollada por los misioneros en Hispanoamérica.

historia de la traducción, crónica de Indias, historiografía, traducción, traducción sin original textualizado

Abstract

Given its hybrid nature, Indias chronicle has been analyzed mainly from the disciplines of History and Literature. This paper claims and brings the study of the chronicles to the field of translation. The translational approach to the American historiography reveals the various forms of translation performed by the chroniclers, and their important role in the transmission of knowledge on America. On one hand, the implications of translation in chronicles are analysed, showing its presence and relevance in the composition of these texts. On the other hand, close attention is paid to the role of translators-chroniclers as agents of the linguistic and cultural transfer, since the power of his works to create images of foreign cultures is evidenced.

Keywords

History of Translation, Indias chronicle, Historiography, Translation, translation without textual original

Introducción

En 1492 Cristóbal Colón, primer cronista foráneo de América, inició con sus *Diarios* la tarea de textualizar los aconteceres y las realidades de lo que para los europeos resultó ser un “nuevo mundo”. Desde entonces, los cronistas de Indias fueron poniendo por escrito no solo las maravillas del mundo sensible, sino también otra suerte de realidades, como las leyendas, los mitos, las creencias, los usos, las costumbres, las tradiciones, los calendarios, las artes, la historia... episteme, al fin y al cabo, desde la que los pobladores autóctonos americanos proyectaban su cosmovisión. Si bien muchos pueblos indígenas, ya antes de la llegada de los españoles, poseían una sólida tradición literaria (recuérdese a los amautas y a los haravicos entre los incas o a los tlacuilos entre los aztecas) y habían desarrollado sistemas de escritura (como la escritura jeroglífica olmeca o el sistema de glifos zapoteca), por lo general no los utilizaron para conservar su literatura o su historia, que se transmitía primordialmente de forma oral o pictográfica.³ Por esta razón, y porque a menudo son el último testimonio que quedó tras la extinción de muchas de las manifestaciones culturales indígenas, suele recurrirse al registro de los cronistas para estudiar las características de lo que debió ser la historia, la literatura y la vida prehispánicas.

³ Las civilizaciones precolombinas, aun careciendo por lo general de alfabeto, poseían ciertamente historiografía. La historia es memoria y está hecha de escritura, pero también de pintura, de escultura y de literatura oral. Entre 1601 y 1615, el gran cronista Antonio de Herrera daba noticia, en su *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme de el Mar Océano* (1726: década III, lib. II, cap. VIII, p. 96), de los “libros de hojas”, de las pinturas, de los caracteres y de los discursos orales memorizados con que el pueblo mexicano conservaba su historia y otros saberes sobre el tiempo, la flora, la fauna, etc. En esta misma idea abundaría luego, con mayor convicción, el cronista milanés Lorenzo Boturini Benaduci, quien afirmó con su *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional* (1746: 2) la legitimidad de los “cuatro modos de historiar” con que los pueblos mesoamericanos conservaban su memoria histórica, a saber, mediante signos, nudos de colores, cantares con ricas metáforas y, posteriormente, manuscritos bilingües en lengua indiana y castellana.

Estas obras, en las que los cronistas prestaron su voz —afinada o destemplada, de todo hubo— a las culturas indígenas, constituyen una fuente ineludible para la investigación sobre temas americanos gracias a los saberes que durante siglos han conservado en sus páginas. Su naturaleza historiográfica y literaria ha propiciado que se hayan estudiado principalmente desde la historia y la literatura; pero el caudal de conocimientos que aportan las crónicas no se agota en estos dos campos, sino que riega múltiples disciplinas tan diversas como la antropología, la geografía, la botánica, el derecho o incluso el urbanismo.

En las siguientes páginas, que abordan la relación de las crónicas de Indias con la traducción, pretendemos mostrar ante todo la decisiva relevancia que los textos cronísticos revisten también para la historia de la traducción, asumiendo como hipótesis de partida la necesidad de ampliar el concepto de *traducción* de forma tal, que permita incluir en ese ámbito historiográfico aquellas modalidades traslativas que parten de un original no escrito. En adelante veremos que las crónicas de Indias, tan diferentes como son entre sí, están envueltas, atravesadas y entretajadas por procesos traslativos, hasta el punto de que en ocasiones ellas mismas constituyen auténticas traducciones; hasta el punto, podemos afirmar, de que la aportación insustituible de los cronistas al conocimiento de América en gran medida se realizó por medio de la traducción.

Las crónicas y los cronistas de Indias

Para empezar, resulta perentorio destacar la diversidad de los cronistas y de sus crónicas.⁴ Los autores de las crónicas de Indias no fueron solo españoles con una imaginación desbordante, como a menudo se pretende. A poco que se revise la primera historiografía amerindia observaremos que ni todos los cronistas fueron españoles, ni todas las crónicas se escribieron en español, ni mucho menos se trata del relato de prodigios.

Lo que comúnmente llamamos *crónicas de Indias* son, en efecto, obras de difícil clasificación que destacan por su heterodoxia y sincretismo. En sentido amplio, genérico y convencional, que es el que aquí utilizamos, pueden entenderse como un género textual híbrido en el que se interrelacionan la historia americana y la literatura; un género en el que, en esencia, se narran acontecimientos de interés histórico. En él tienen cabida diferentes tipos textuales y discursivos, como las relaciones, los diarios, las historias, las cartas de relación, las noticias, los informes, los relatos de descubrimiento, los anales, las crónicas, los memoriales, las décadas, las descripciones, las conquistas, los comentarios, etc., con

⁴ Respecto de la definición del concepto, Mignolo (1981 y 1982) es probablemente quien con mayor detalle analiza y cuestiona los presupuestos epistemológicos utilizados en la clasificación y circunscripción de las crónicas en los géneros literario e historiográfico. La amplitud semántica del término *crónica de Indias*, debida a las relaciones que de facto guardan estas obras con otras disciplinas, contrasta con la exposición restrictiva de los caracteres genéricos y diferenciales con los que tradicionalmente se viene definiendo las crónicas. Ahondar en su especificidad no hace más que condicionar el estudio de este corpus de documentos, relegándolos en última instancia a los ámbitos de la Historia y de la Literatura. De igual modo, para los objetivos que persigue el presente trabajo, tampoco es relevante la distinción terminológica que propusiera José Tudela de la Orden en el *Diccionario de Historia de España* (1968) entre el historiador y el cronista de Indias. Según Tudela, la denominación de *cronistas de Indias* debería reservarse únicamente para los que recibieron tal título dado por la autoridad española, en tanto que *historiadores de Indias* habría de aplicarse no solo a los llamados propiamente cronistas de Indias, sino también a los que escribieron sobre América entre los siglos XVI y XVIII con encargo oficial o sin él. Respecto de la institución del cargo de *cronista mayor de Indias*, recuérdese que nació oficialmente en 1571, bajo el reinado de Felipe II, y que más tarde, por decreto de 1744, habría de encargarse colectivamente de sus funciones la incipiente Academia de la Historia, lo cual no ocurrió de facto hasta 1799.

los que, además de transmitir sucesos históricos, se informaba de la geografía, se daba noticia de las condiciones naturales o se documentaban hechos, costumbres y modos de vida de los indígenas americanos.

A menudo las crónicas americanas pretendían la justificación de la conquista y la aportación de un instrumento útil para la evangelización (como en los frailes Diego Durán, Diego de Landa o Bernardino de Sahagún), pues solo conociendo las actividades idolátricas de los aborígenes podrían identificarlas y corregirlas o extirparlas. Otras crónicas estaban guiadas por el mero afán científico y otras, más officiosas, tenían una clara vocación literaria. Conforman, pues, un corpus textual —casi un cajón de sastre— en el que se dan cita desde obras de asombroso rigor historicista como la *Historia del Nuevo Mundo* (1793), de Juan Bautista Muñoz, hasta morbosos anecdotarios como *El carnero* (1636), de Freile, o magníficas epopeyas como *La Araucana* (1589), de Alonso de Ercilla. En cualquier caso, se trata de un corpus delimitado cronológicamente que recoge los escritos de esta índole producidos desde el ocaso del siglo xv, comenzando con el *Diario de a bordo* (1492) de Cristóbal Colón, hasta los albores del xix, es decir, durante el descubrimiento, la conquista y la colonización hasta la independencia.

Hubo crónicas apócrifas, eurocentristas, indigenistas, etc. Unas partieron de la estética y los estándares del poema épico y los libros de caballerías, sobre todo en las de los primeros cronistas; otras pretendían saciar el afán investigador del Renacimiento humanista, como la *Relación de Michoacán* del fraile minorita Jerónimo de Alcalá, y otras se vieron imbuidas por el espíritu

racionalista de la Ilustración, como la *Historia* del jesuita novohispano Francisco Javier Clavijero. Las crónicas de Indias son, pues, heterogéneas en su forma, en su estructura, en su contenido, en su estilo, en su veracidad, en su finalidad. Cada autor a su manera aportó su testimonio, y, con todo, se trata de una escritura americana peculiar por rebelarse ante la repetición de formas tradicionales y abrirse a la innovación y a la afirmación de su singularidad (Pupo-Walker, según Goic, 1988: 33). Las crónicas están en la génesis de la narrativa americana y aun constituyen la primera literatura escrita de América,⁵ aunque entendida esa literatura desde la perspectiva del canon literario europeo a la sazón. Probablemente por ser escasas las muestras escritas de textos indígenas, el discurso historiográfico literario ha omitido la literatura en lengua indígena, que en cualquier caso merece tener su lugar junto a la escrita en español en América. En este sentido, la aproximación traductológica a las crónicas puede revelar importantes claves hermenéuticas y poner en valor la literatura indígena, visto que con frecuencia estos textos no son otra cosa que la interpretación transcriptiva o TSOT⁶ de las historias y las

⁵ Este parece ser, al menos, el criterio más difundido en las historias de la literatura hispanoamericana, y así lo reconocen, entre otros, autores como Alfonso Reyes, Anderson Imbert o Luis Íñigo Madrigal. Alfonso Reyes en *Letras de la Nueva España* (1948: 46): “Nuestra literatura es hecha en casa. Sus géneros nacientes son la crónica y el teatro misionario o de evangelización”; Enrique Anderson Imbert en *Historia de la Literatura Hispanoamericana* (1967: 19): “Pero, apartando lo que se hizo en lengua indígena, aquí solo nos concierne la literatura de lengua española, los géneros, aunque de apariencia medieval, son los que, al contacto con la nueva realidad americana, adquieren fuerza creadora: la crónica y el teatro medieval”. V. también Pedro Gómez Valderrama en “Las crónicas de Indias, origen de la narrativa latinoamericana”, que constituye el último capítulo de su obra *La leyenda es la poesía de la historia: Ensayos y conferencias* (Caracas, Academia Nacional de Historia, 1988, p. 125-160).

⁶ TSOT (o *traducción sin original textualizado o escrito*) es el término acuñado por Miguel Á. Vega (2013: 29 y 2014: xiii) para referirse precisamente a los trabajos que, trasladando sobre todo la oralidad a la escritura, recogen las mentalidades, los ambientes físicos y las discursividades (entendidas como construcciones sociales e interpretativas del mundo) de los pueblos indígenas. Se trata de un proceso inverso al que se realiza en la llamada traducción a la vista. El concepto aportado por Vega recupera para la traductografía universal multitud de ejemplos de traducción que, por carecer tradicionalmente de tal consideración, no han

literaturas orales amerindias. La crónica, explica Goic (1988: 33) abundando en esta idea, es fuente de información que, entre otras cosas, porta dentro de su texto el registro documental de obras poéticas y dramáticas, e incluso narrativas, añadiríamos al considerar textos como la citada *Relación* de fray Jerónimo de Alcalá.

Por lo que respecta a los autores, los cronistas de Indias, observaremos que su perfil es asimismo heterogéneo:⁷ unas veces fueron hombres de letras, muy a menudo religiosos, como Cervantes de Salazar o los archiconocidos franciscanos Motolinía y Bernardino de Sahagún; otras veces, militares como Hernán Cortés, Cieza de León, Máximo Rodríguez, Antonio de Ulloa o Bernal Díaz de Castillo, autor de una de las más famosas crónicas de la conquista. Unos pertenecieron al Viejo Continente, es decir, eran europeos y no siempre de origen español (Boturini, Benzoni, Colón, Federmann, Fernández de Quirós, Mártir de Anglería, Pigaffeta, Schmiedel, Vespuccio...), en tanto que otros eran originarios del continente americano. Entre los americanos, unos eran *indígenas*, que solían pertenecer a la élite culta (Guamán Poma de Ayala, Hernando de Alvarado Tezozómoc, Juan de Santa Cruz Pachacuti, Titu Cusi Yupanqui, Domingo de San Antón Muñón Chimalpáin, Pedro Ponce de León...), otros eran *mestizos* (el Inca Garcilaso de la Vega, Fernando de Alva Cortés Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo, Ruy Díaz de Guzmán...), y otros, *criollos* (Juan Suárez de Peralta, los franciscanos fray Diego de Córdoba y Salinas, su hermano fray

permitido elaborar hasta ahora una Historia de la traducción que refleje la abundante y variada actividad versora de la América colonial.

⁷ Además de numeroso. Se cifra en aproximadamente doscientos el número de cronistas conocidos. A la vista de los materiales que Boturini cataloga en su *Idea...* (v. nota 1), cabe preguntarse cuántos más habrán desafiado el paso del tiempo figurando como anónimos.

Buenaventura de Salinas y Córdoba, Francisco Javier Clavijero, Fernando de Echeverría y Veitia, fray Alonso Franco...). La mayoría de los cronistas de Indias vivió en el Nuevo Mundo, pero hubo algunos que jamás pisaron suelo americano y, desde la metrópoli europea, solo pudieron contrastar y nutrirse de testimonios, códices y documentos anteriores, como es el caso de López de Gómara, Pedro Mártir de Anglería, Antonio de Solís y Rivadeneyra o Cristóbal Cladera.

Los cronistas de Indias, como sus obras, responden a distintas mentalidades, a distinta formación cultural, a distintos intereses y propósitos. Por esta razón, indagar el perfil biográfico, junto a la obra y el paratexto (los prólogos, por ejemplo), resulta igualmente revelador si asumimos, conforme a las teorías traductológicas descriptivistas, que la relación con el contexto y con el texto original determina la traducción. Un ejemplo de ello lo tenemos en la recepción en Europa de la obra del Inca Garcilaso, primer mestizo biológico y cultural de América. Como ha observado Fritz (2008: 106), el éxito de sus *Comentarios*, en términos de aceptación y de difusión europea a través de las traducciones que de ellos se hicieron, se debió precisamente al conocimiento que este cronista tenía de ambas culturas: de un lado, se crio en América y era descendiente por parte materna del emperador inca Túpac Yupanqui, y de otro lado, siendo sobrino-nieto del egregio poeta castellano Garcilaso de la Vega, “estaba muy familiarizado con los discursos humanísticos y renacentistas de la España del siglo XVI”. De este modo pudo formular “su versión de la historia de los incas en términos comprensibles y aceptables para el público europeo”.

Implicaciones de la traducción en las crónicas

La pertinencia del estudio de las crónicas de Indias por las disciplinas de la traducción puede dilucidarse partiendo del hecho de que este corpus textual se produjo en el momento y a causa del *encuentro* del Viejo y el Nuevo Mundo, que sin duda representa una de las épocas de la historia de la humanidad en que más intensa, variada y decisiva fue la actividad translativa. En consecuencia, las implicaciones y relaciones de las crónicas con la traducción pueden inquirirse desde distintos ángulos. Los más interesantes a nuestro juicio son: 1) la traducción en las crónicas, 2) las crónicas como traducción y 3) la traducción y edición de las crónicas.

1. La traducción en las crónicas

La traducción está presente en las crónicas de Indias de forma testimonial. Los textos cronísticos constituyen una fuente de primer orden para documentar la actividad de los intérpretes y traductores en el continente americano. Existen múltiples referencias de la comunicación entre americanos y europeos por medio de traductores, intérpretes, lenguas, nahuatlatos, farautes, pajes, ladinos, lenguaraces, etc., así como de las diversas modalidades comunicativas practicadas, desde el intercambio de gestos a la interpretación por relé.

Como observa Martinell (1992: 160), las crónicas han preservado del olvido el nombre y la personalidad de intérpretes cuyas intervenciones junto a los españoles fueron decisivas. Así, los cronistas Oviedo y Las Casas nos dan noticia, por ejemplo, de un

lengua taíno, Enriquillo, quien no devino famoso por sus dotes lingüísticas precisamente, sino por liderar una histórica revuelta. Este joven cacique bautizado en La Española, a quien los frailes enseñaron a leer y escribir español, logró salvar a miles de indios, que fueron declarados libres de todo dueño por decreto de Carlos V. Asimismo, por los escritos de cronistas como Solís y Rivadeneira, Colón, Bernal Díaz, el padre Lozano o Hernán Cortés conocemos a otros célebres intérpretes, como a Julianillo y Melchorejo, al malogrado Luis de Torres, primer judío que pisó América, al anciano Yumbé o a Orteguilla y a Jerónimo de Aguilar junto con la icónica Malinche, intérprete y algo más entre Hernán Cortés y Moctezuma.

Si bien es cierto que las mujeres rara vez cultivaron la crónica, a menudo han figurado en ellas por su destacada labor mediadora entre los europeos y los naturales. Rosenblat (2002: 81) observa que la mujer indígena fue, en ese contacto de lenguas, “colaboradora eficazísima”. Se sabe por la documentación cronística que fungieron como lenguas, amén de muchas otras desconocidas, doña Marina, la consabida Malinche; Isabel, que es una de las primeras intérpretes de las que se tiene noticia, en 1502; la cacica María, que medió por la paz entre Gonzalo de Ocampo y los indígenas rebelados en Cumaná y Cubagua en 1520; Luisa, cacica de Ocoroni, que acompañó al capitán Francisco de Ibarra en la búsqueda de las legendarias Cíbola y Quivira; otra india llamada María, que acompañó a Las Casas en su intento de evangelizar Cumaná en 1521; la anciana Conquistadora, que ayudó a un religioso a reducir a preceptos una lengua usada en 25 poblaciones y a componer un catecismo y dos vocabularios; o Catalina, india lengua nacida y criada en Cartagena, que fue raptada

en 1533 para ejercer de mediadora en el proceso de asentamiento pacífico de los españoles en los territorios de la actual Colombia.

Asimismo, la aproximación a estos textos desde una perspectiva historicista ha permitido analizar la actividad y poner de relieve la importancia de los mediadores interlingüísticos e interculturales en la historia americana a partir de 1492. Ejemplo de ello es el excelente trabajo de Martinell (1992) o investigaciones como la de Baigorri y Alonso (2003), en la que, partiendo de la obra de Bernal Díaz del Castillo, distinguen cuatro tipos de intérpretes durante los años de conquista: *a)* el indio capturado por los conquistadores; *b)* los propios soldados o marineros integrantes de la tropa; *c)* los indígenas cultos y bilingües, buenos conocedores de la cultura y las costumbres de ambas sociedades, y *d)* los naufragos españoles obligados a vivir largo tiempo entre los indígenas. El perfil del intérprete iba desde el indio fugado o cautivo, exprisionero de otros indios, que interpretaba entre lenguas nativas, hasta la figura institucionalizada que tenía una misión que desempeñar y un rango social adquirido en virtud de su ejercicio, al cual se les facultaba por medio de examen en el caso de las audiencias. La preparación tampoco era la misma, lo que a menudo hacía mencionar en las crónicas el fracaso comunicativo debido a la impericia de los intérpretes.

En paralelo a la idea de cronista-traductor, que trataremos más adelante, resulta perentorio mencionar en este contexto la figura del cronista-intérprete. No en vano, fueron varios los cronistas que, a la par, ejercieron de intérpretes judiciales o nahuatlato gracias a los profundos conocimientos que tenían de las lenguas y culturas nativas. Muestra de ello la dan Bernardino de

Sahagún, en el Tribunal Inquisitorial; Juan de Betanzos, en la audiencia y ante el virrey del Perú; Ixtlilxóchitl, en el Juzgado de Indios de Ciudad de México; Tezozómoc, en la Real Audiencia de México; Guamán Poma, en la Real Audiencia de Lima...

Por otro lado, las crónicas han dado a conocer distintos modos genuinos de conservar de la información. Uno de estos modos lo representan los *quipus*, forma de escritura mediante nudos practicada por los incas, en los que registraban datos para la narración de cuentos, mitos y otras historias, además de la consabida información administrativa. Desde el principio de la Colonia los españoles tenían interés en establecer su propio gobierno, de modo que vertieron en sus documentos escritos los datos administrativos registrados en los quipus. Para ello, recurrían a los *quipucamayoc*, que leían los quipus mientras que un intérprete traducía al castellano y un escribano tomaba registro. Los testimonios extraídos de las crónicas coloniales —especialmente las de José de Acosta, Cabello de Balboa, Cieza de León, Sarmiento de Gamboa, Antonio de la Calancha, Guamán Poma, Santa Cruz Pachacuti o el Inca Garcilaso— han sido decisivos para desarrollar los más importantes estudios sobre los quipus.⁸

Tradicionalmente los historiadores de la traducción han recurrido a las crónicas para utilizarlas tan solo como fuentes documentales, para recabar testimonios de la actividad traductora en América. En este sentido, las crónicas pueden considerarse

⁸ Nos referimos a los trabajos realizados por L. Leland Locke, por Carlos Radicati o recientemente por Gary Urton en el marco del proyecto Khipu Database Project de la Universidad de Harvard (sitio web del proyecto: <http://khipukamayuq.fas.harvard.edu/>). Los estudios de Urton han revelado una correspondencia entre un documento administrativo colonial y una colección de quipus, lo que sin duda ayudará a comprender el significado de los nudos incas, como a la sazón hiciera la Piedra de Rosetta con los jeroglíficos egipcios o las citadas *Relaciones* de Landa respecto de los mayas.

metatexto de la historiografía traductológica en la medida en que ofrecen multitud de información sobre quién, cómo, qué, por qué y para quién se traducía e interpretaba, cuestiones todas que sin duda arrojan luz sobre la penumbra traslativa del contexto americano. Sin embargo, como veremos a continuación, muchas crónicas pueden considerarse también *texto meta*, traducciones, que por lo general han pasado desapercibidas o no han despertado el interés de nuestros historiadores.

2. La crónica como traducción

En efecto, muchas de las crónicas de Indias pueden considerarse traducción (texto meta) en la medida en que, a través de ellas, los cronistas prestaron su voz a los pueblos indígenas para expresar su cultura tanto al mundo europeo como al americano (Vega, 2014: vii). En este sentido, los cronistas fueron artífices de la comunicación intercultural entre europeos y americanos, y ya no solo meros *transcriptores* de los hechos que les relataban sus informantes.

La aproximación teórica a este ámbito puede realizarse desde conceptos como el de *texto cultural* de Clifford Geertz o el de *filtro cultural* de House (luego desarrollado por Herve y Higgins), así como desde propuestas y modelos como el de la *semiosfera* de Iuri Lotman, la *intersemiótica* de Peeter Torop, la *traducción total* de R. Jakobson o, propiamente, la *traducción cultural* tal como la entienden Homi Bhabha o Doris Bachmann-Medick.

Las crónicas son la *traducción de textos culturales* o TSOT, es decir, traducción de aquellas manifestaciones de la memoria cultural

expresadas en forma de pinturas, ritos, costumbres, cantos sacros, literatura, mitología, leyendas, arte, etc. La traducción no solo tiene lugar en la creación de un texto escrito en lengua *B* a partir de un texto escrito en lengua *A*; la traducción se da también a partir de otro tipo de textos que no precisamente utilizan la escritura alfabética como medio de expresión.⁹ En particular, aquellas prácticas culturales y manifestaciones verbales etnoliterarias de los pueblos indígenas, que conservaban la memoria del pasado de forma oral o por medio de pinturas, jeroglíficos, figuras, cifras, quipus, materia discursiva al fin y al cabo, constituyen *textos culturales* que los cronistas trasladaron mediante la escritura alfabética a la cultura europea, posibilitando la comprensión intercultural. El concepto de texto cultural resulta de gran utilidad para explicar la realidad traductológica americana por entender el texto en sentido amplio. Como refiere Fritz al analizar las crónicas de Guamán Poma y del Inca Garcilaso, los textos culturales implican, conforme a la definición de Bachmann-Medick,

“no solo documentos escritos, sino todas las simbolizaciones y signos en los que se manifiesten informaciones culturales específicas, es decir, tanto literatura o textos administrativos, como arte, pintura, fiestas y ritos, teatro, etc. Por consiguiente, estos “textos” pueden ser considerados como manifestaciones de la memoria cultural. Las crónicas indígenas que elaboran la historia andina en el medio escrito para un público principalmente español pueden así ser

⁹ Entendemos por *texto* la unidad significativa fundamental, producto de la actividad comunicativa humana en cualquiera de sus manifestaciones (oral, escrita, icónica, etc.) y con un carácter social (Hurtado, 2007: 642).

consideradas como traducciones de textos culturales por excelencia". (Fritz, 2008: 104)

En consecuencia, es posible estudiar la traducción como mecanismo o proceso genésico de las crónicas y, a su vez, como resultado de ese proceso, según exponemos más adelante. En primer lugar, las crónicas dejan ver las estrategias, las modalidades, los métodos y determinadas técnicas traductoras seguidas por los cronistas para reexpresar la información indígena que desean dar a conocer. Así, pues, en la creación de los textos cronísticos se practican, incluso solapándose, distintas modalidades de traducción. Por un lado, la más convencional desde la óptica occidental: la traducción escrita hacia y desde las lenguas nativas, una vez que las culturas indígenas adoptaron el alfabeto latino para expresarse en su lengua por escrito. Un caso representativo es el del dominico Francisco Ximénez respecto de la transcripción y traducción del k'iche' en lo que luego se publicaría con el nombre de *Popol Vuh*. Por otro lado, concurren en las crónicas otras modalidades menos canónicas pero extremadamente reveladoras, que se inscriben en el concepto *traducción total*, en el sentido dado por R. Jakobson, y que serán las que trataremos en adelante: la traducción (inter)cultural, de la que se valieron, entre otros, Guamán Poma, Tezozómoc, fray Alonso Franco o Chimalpáin; la traducción intersemiótica, que se da entre sistemas de signos diferentes, por ejemplo, al trasvasar el significado de símbolos, colores, música, etc. al código escrito (y viceversa: al llevar el relato oral o escrito a imagen mediante la pintura, por ejemplo, en las láminas que ilustran varios códices); o, con carácter más específico dentro de la intersemiosis, la traducción

icónico-gráfica (glifos) o la interpretación transcriptiva, es decir, la traducción de la oralidad indígena a la escritura europea.

A menudo los cronistas americanos llevaron a cabo una *traducción intercultural* al parangonar elementos culturales americanos con europeos, por ejemplo, al utilizar la imaginería bíblica para hacer entender los ritos indígenas a los españoles. Como explica Jean Franco (1998: 23-24), una vez que terminó la conquista, la tarea intelectual no podía limitarse simplemente a describir, sino que había también que encajar la variedad y la peculiaridad del Nuevo Mundo en formas aceptables y reconocibles. Algunos cronistas pretendieron acomodar las experiencias americanas a los conocimientos tradicionales europeos, justificando y realzando la dignidad de los habitantes indígenas de las Américas: el Inca Garcilaso utilizó referencias de la Antigüedad Clásica (por ejemplo, remitiéndose a la gentilidad antigua, a Júpiter) para establecer un paralelismo entre el imperio inca y el esplendor de Grecia y Roma; el jesuita José de Acosta hizo lo propio en *Historia natural y moral de las Indias*, e igualmente los misioneros, en general, supieron reconciliar el cristianismo con los elementos teosóficos y antroposóficos de las religiones indígenas (Vega, 2004: 86). Intertextualidad e interdiscursibilidad, en suma, con las que también se abonaba el tercer espacio bhabhiano en el que tendría lugar el diálogo entre América y Europa.

Especial atención merecen también los casos de *traducción intersemiótica*, en los que se produce un trasvase de un sistema signico a otro. Las *Relaciones de las cosas de Yucatán*, de Diego de Landa, constituyen un claro ejemplo de transmutación (icónico-gráfica) de los jeroglíficos mayas. Especialmente representativas son

aquellas crónicas que expresan un texto cultural mediante ilustraciones (*Corónica* de Guamán Poma), o que glosan los pictogramas e imágenes aztecas en castellano (*Códice Mendocino*, *Códice Tudela*), o en castellano y náhuatl (*Códice Osuna*). Esta clase de traducción también se hacía servir en sentido inverso, de la letra a la imagen. Las imágenes siempre han sido un método socorrido por su contundencia. Para dotar de exactitud o reclamar la veracidad de lo dicho, los cronistas no solo recurrieron al medio escrito, sino que también insertaron dibujos con los que ilustrar sus crónicas. Así, en la *Relación* de Alcalá, las láminas aportarían información concreta y complementaria sobre lo narrado y sobre elementos etnográficos purépechas desconocidos para los lectores foráneos: vestimenta, utensilios, alfarería, instrumentos musicales, flora y fauna, etc., bien que atendiendo siempre a lo escrito. Por su parte, en la *Corónica*, Guamán Poma se habría valido del poder de la comunicación visual para compensar también su limitada competencia lingüística y formular de forma eficaz su mensaje (Fritz, 2008: 117).

Otros tipos de traducción intersemiótica es el que parte de los *quipus*, los ábacos *nepohualtzintzin* y otros elementos análogos. En este sentido, se ha especulado con la posibilidad de que fray Jerónimo de Alcalá, además de consultar a los indígenas para elaborar su crónica, hubiera recurrido a otro género de fuente (León-Portilla, 2000: 76). Si bien los purépechas carecían de libros, sí disponían de lienzos en los que transmitían conocimientos por medio de pinturas. Batalla (2001: 148) afirma que, a falta de una escritura logosilábica, la cultura purépecha prehispánica se valía exclusivamente de la iconografía representada en sus imágenes para recordar la información que se transmitía de modo oral. El hecho de

que la *Relación* incluya múltiples ilustraciones con rasgos indígenas precolombinos¹⁰ podría mostrar que el fraile tuvo acceso a tales lienzos.

Parejo interés suscitan los casos en que la crónica consistió en un ingente trabajo de traducción de la oralidad indígena al castellano, destinado primordialmente a fijar por escrito la tradición oral de las culturas amerindias. Nos referimos a lo que venimos denominando *interpretación transcriptiva* o TSOT, entendida como la reformulación escrita en lengua meta de un texto reproducido oralmente en la lengua original. Tal es el caso de Bernardino de Sahagún con el náhuatl en *Coloquios* y en *Historia general de las cosas de la Nueva España*, obra monumental que, recogiendo la tradición oral que le transmitían sus alumnos, permitió salvar del olvido gran parte de los conocimientos de los indios. Su hermano de hábito fray Jerónimo de Alcalá hizo lo propio con el purépecha en la *Relación de Michoacán*, en la que nos advierte de que su relación está extraída de los testimonios de los informantes, por lo general, ancianos principales. Otro tanto realizó el Inca Garcilaso, aunque en menor medida, con el quechua en sus *Comentarios reales*. Su obra es, asimismo, un inestimable testimonio acerca de la cultura inca que “incluye transcripciones de cantos y plegarias que de otro modo se hubieran perdido” (Franco, 1998: 23). Lo que no vio ni le contaron sus parientes, lo pediría a sus condiscípulos de escuela y gramática.

¹⁰ Pese a la factura eminentemente indígena de los dibujos de la *Relación de Michoacán*, Batalla (2001) ha observado rasgos de influencia europea, como la aplicación de gamas de colores para figurar el paisaje, la representación abusiva de la sangre para incidir en la violencia de los tarascos, la presencia de un cometa entre los presagios que auguraban la llegada de los españoles o el árbol genealógico de los señores uacúsecha.

En relación con las técnicas de traducción, resulta difícil extraer conclusiones si se desconoce el original o, al menos, la lengua y la cultura del original. Aun así, pueden reconocerse ciertas técnicas, entre las que suscitan especial interés las de transferencia cultural. En el análisis del texto meta abundan las asociaciones, las adaptaciones, el establecimiento de puntos de referencia, las analogías entre ambas culturas o el tratamiento de los culturemas. Aunque con dificultad, podrían revelarse diversos grados de trasposición cultural (Hervey y Higgins, 1992: 28), dispuestos en un continuo de soluciones traductorales que van desde el exotismo, el préstamo cultural, el calco y la traducción comunicativa hasta la traslación cultural. Entre las técnicas onomasiológicas utilizadas en la elaboración de los documentos cronísticos, es recurrente el uso de transcripciones, paráfrasis y préstamos. En cuanto a los últimos, destacan particularmente los neologismos creados mediante préstamo denotativo, es decir, mediante palabras o expresiones que una lengua toma de otra sin traducirlas, para llenar una laguna conceptual y terminológica en la lengua receptora; préstamos puros o naturalizados, transcripciones de la lengua hablada, que permitieron al europeo apropiarse del mundo americano y de sus *realia*. A este respecto, cabe apuntar que la aportación del cronista al enriquecimiento de la lengua española fue un factor determinante: si, por un lado, la lengua hispanizó el Nuevo Mundo y dio nombres españoles a cosas nuevas en atención a su semejanza con lo conocido por el descubridor y conquistador, por otro, sin embargo, la lengua fue americanizada al admitir las voces indígenas desde la primera hora del descubrimiento: canoa (recogida en el *Vocabulario* de Nebrija ya en 1493), bohío, caníbal, cacao, chocolate, hamaca, huracán, maíz, patata, tabaco, tomate, etc. (Goic, 1988: 27-28).

Por otro lado, las crónicas pueden estudiarse también como producto de esos procesos de traducción. Hemos visto que, en el intercambio entre culturas, el cronista-traductor es un agente que manipula el texto traducido para que tenga aceptación en el contexto de destino. El cronista armoniza la visión amerindia del mundo con la cosmovisión europea. Capta el texto original indígena y, por medio de la traducción, produce un texto nuevo, que se adecua al contexto de destino europeo, siguiendo las reglas discursivas, las convenciones culturales y la ideología hegemónica de ese contexto. En la investigación en este aspecto podrían converger las teorías y los postulados traductológicos de la recepción, del descriptivismo, sobre todo de la Escuela de la Manipulación, así como los del poscolonialismo y la hibridación.

Entre los postulados principales de la Escuela de la Manipulación está el de admitir abiertamente que toda traducción implica cierto grado de manipulación del texto original y que esa manipulación está orientada a un determinado propósito. En este sentido, consideramos que también merecen una profunda revisión las relaciones de poder subyacentes en aquellas crónicas a las que se les supone el valor de ofrecer “la visión de los vencidos”, toda vez que esa visión coincide con la de la cultura *dominante* indígena, que, entre otras cosas, pretende demostrar a los españoles la “legitimidad” del dominio de su dinastía sobre sus territorios. Tal es el caso del cronista indio Guamán Poma, quien para Porras (1999: 100) “es, ante todo, un aristócrata empedernido y un racista convicto y confeso”; el del Inca Garcilaso, enalteciendo en los *Comentarios reales* a sus antepasados incaicos en detrimento de otras

civilizaciones anteriores; el de fray Jerónimo de Alcalá, al traducir en su *Relación de Michoacán* el discurso (oficial) del petámuti purépecha sobre la dinastía uacúsecha, o el de la *Crónica de Chac Xulub Chen* y la *Crónica de Yaxkukul*, escritas en maya yucateco en la segunda mitad del siglo XVI por indígenas pertenecientes a la dinastía Pech. A menudo estas crónicas constituyen, en buena medida, una traducción realizada por miembros de las familias señoriales nativas (Guamán Poma, Tezozómoc) a partir del relato de ancianos informantes, que por lo general también eran autoridades principales. En estos ejemplos los cronistas recogen en su traducción el discurso oral y oficial de la cultura dominante indígena. El cronista, en calidad de traductor, asume la responsabilidad ya desde la génesis de su trabajo. Así, pues, junto a la manipulación extrínseca por parte de autoridades y traductores en la difusión de las crónicas, que trataremos a continuación, cabría considerar también la intrínseca del autor-traductor en la creación de la misma.

3. La traducción de las crónicas y su impacto cultural

Alejandro Cioranescu se refiere en *Principios de Literatura Comparada* (1964: 76-80) a las relaciones de viaje y los testimonios de viajeros como fuente documental y origen de las imágenes de las culturas en el extranjero. En este sentido, la crónica de Indias ha sido altamente eficaz, debido a que, como comentábamos antes, constituye la primera literatura (escrita) de América, es decir, fue la primera literatura americana que se leyó en Europa. Jean Franco ha puesto de manifiesto que

“Nunca un grupo de hombres fue tan consciente de estar haciendo historia e incluso más que historia. Hechos como la muerte de Moctezuma y la de su sobrino Cuauhtémoc en México, la traición y muerte de Atahualpa en Perú, iban a convertirse en el origen de leyendas y de una literatura casi tan fecunda como las guerras de Troya. Y aún antes de que se incorporaran a la mitología de América, sirvieron como tema a innumerables obras dramáticas y narrativas de la Europa de los siglos XVII y XVIII”. (Franco, 1998: 21)

La edición y la traducción de las crónicas ha sido determinante para difundir y desarrollar los conocimientos (más o menos científicos) sobre América. Toda Europa conoció el relato del descubrimiento gracias a la traducción de la *Carta del descubrimiento* de Colón que el catalán Leandro de Cosco realizara al latín en 1493, justo después de publicarse en castellano. La carta tuvo al menos ocho ediciones, además de una paráfrasis en verso italiano hecha por el teólogo florentino Giuliano Dati (Henríquez, 2001: 13).

Los cronistas fueron los difusores de los grandes mitos americanos, como los de las Amazonas, la platónica Atlántida, El Dorado o el *buen salvaje*. Las informaciones de Colón, Vesputio, Mártir de Anglería, Las Casas o el Inca Garcilaso promovieron el mito de los salvajes que vivían en estado de naturaleza, en una edad de inocencia. Como indica Henríquez (2001: 26), la “oposición filosófica entre naturaleza y cultura, la comparación entre el hombre natural y el civilizado, se nutre del inagotable material con que le provee el Nuevo Mundo. Persiste y crece cada vez más complejo al

correr de los siglos”. Los textos americanos inspiraron dramas, novelas y obras de todo género sobre el tema del buen salvaje. De *La Araucana*, por ejemplo, surgieron secuelas de hechura hispanoamericana como *Arauco domado* (1596), del chileno Pedro de Oña; en tanto que, en la España del Siglo de Oro, Lope de Vega sintió la fascinación de la vida natural e introdujo salvajes en obras como *Arauco domado*, *El Nuevo Mundo* o *Los guanches de Tenerife*. E igualmente en Cervantes, Quevedo o Gracián irrumpió en algún momento la idea del hombre natural, como salvaje o sencillamente como campesino; idea, por cierto, que los escritos americanos de los jesuitas insuflarían luego en Rousseau. En el periodo romántico, la traducción de las crónicas de Indias, como la de *La Araucana* realizada por Robert Southey —quien la convirtió además en fuente de su antiépica americana—, estuvo en el origen de diversas composiciones europeas sobre el tema del buen salvaje.

Por aquella época de emancipación, la literatura hispanoamericana ya había conseguido inflamar el espíritu romántico de grandes viajeros europeos, que en el siglo XVIII empezaron a llegar a las antiguas colonias españolas con una curiosidad insaciable (Franco, 1998: 25), como es el caso de Alexander von Humboldt, autor de varios y valiosos estudios americanos, entre ellos, un ensayo sobre la esclavitud (*Ensayo político sobre la isla de Cuba*, 1827). La influencia de las crónicas en el pensamiento occidental es innegable. Por medio de su edición y traducción, se dio difusión al pensamiento lascasiano frente al maquiavélico y se pudo desarrollar profundamente el *ius gentium*. De hecho, los autores de los primeros decálogos de defensa de los derechos del hombre y de la soberanía de los pueblos no fueron

otros que los religiosos españoles preocupados por el trato a los nativos amerindios: Francisco de Vitoria, Carranza, Cano, Diego de Covarrubias, fray Juan de la Peña o, por supuesto, Las Casas como “apóstol de los indios”.¹¹

La crónica fecundó la literatura, y esta, la crónica posterior. Pero incluso hasta nuestros días, los “narradores y los poetas contemporáneos establecen un diálogo textual con la literatura de crónicas y antiguos poemas épicos en las obras de Asturias, Carpentier, Cortázar, Fuentes, García Márquez, Reynaldo Arenas, y en la poesía de Mistral, Neruda, Paz, Cardenal y Cisneros, y en el teatro contemporáneo de Usigli, Ribeyro y Viñas” (Goic, 1988: 36). Las crónicas han inspirado también a intelectuales foráneos como Le Clézio, premio Nobel de literatura en 2008 y traductor al francés de grandes obras fundadoras de la literatura indígena americana y de la cultura universal, como las profecías del *Chilam Balam* o la *Relación de Michoacán*.

Como ha observado Cedomil Goic, los textos cronísticos han coadyuvado, asimismo, a la determinación identitaria de lo hispanoamericano:

“Los escritores de la época de la independencia y de las luchas de liberación concentraron el interés patriótico en el pasado cercano, cuando no lo fijaron en el pasado indígena que presentaban como el propio, como una manera de desligarse del hispanismo tradicional en un vano propósito de ruptura hispanófoba”. (Goic, 1988: 36)

¹¹ Refiere Henríquez Ureña (2001: 24), probablemente por hechos como este, que “por muchos que hayan sido sus errores, la España del siglo XVI merece el nombre que le ha dado Karl Vossler de mentora de la ética entre las naciones europeas”.

Así, por ejemplo, los testimonios del cronista Bernal Díaz del Castillo, recogidos en su *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, probablemente se hayan convertido en la fuente más utilizada para documentarse sobre doña Marina, la Malinche. La historia de esta intérprete indígena constituye un hito en la historia americana y ha suscitado todo tipo de conjeturas: desde traidora por colaborar estrechamente con Cortés como mediadora lingüística y cultural, hasta modélica figura histórica para muchos chicanos que vieron en su actitud un guiño libertario frente al sometimiento de los poderes mesoamericanos. Se convirtió en leyenda con los movimientos independentistas y luego con los feministas, que, amén de rescatarla, la convirtieron en insignia de su ideario.

Con todo, cuando en Europa hubo alguna inquietud por las culturas americanas,¹² a menudo esta se vio frustrada por la censura. Henríquez Ureña aduce al respecto el caso de las *Repúblicas de Indias* (1575), obra en la que fray Jerónimo Román realizó un examen de las religiones, la legislación y las formas de gobierno en la América precolombina, elogiando con frecuencia a los indios y su sabiduría legal: “*Sólo han llegado a nosotros unos cuantos ejemplares de este libro, todos ellos mutilados por la Inquisición*” (Henríquez, 2001: 211).

¹² Henríquez Ureña lo pone en cuestión. Según él, a los escritores y pensadores europeos del siglo XVI no tenían ningún interés por leer sobre otras formas de cultura, sino sobre la naturaleza: “La imaginación europea, que tanta atención dedicaba a los relatos acerca de las tribus salvajes, no estaba todavía preparada para comprender aquellas extrañas y magníficas civilizaciones, aun después de leer tantas largas y minuciosas descripciones de sus ciudades y costumbres: todo lo que sacó de ellas fue una caótica impresión de riqueza, poder y muchedumbres, pero no la revelación de nuevos tipos de cultura. [...] Los españoles que tomaron parte en las conquistas y vieron los dos imperios [inca y azteca] en todo su esplendor, jamás llegaron a dudar de la grandeza de aquellas civilizaciones, como lo demuestran sobradamente los escritos de Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Francisco de Jerez, Cieza de León, y aun cronistas como Sahagún, que no vio sino las ruinas del pasado glorioso. Pero esto era resultado de una experiencia inmediata, que, al parecer, no fue comunicable a Europa. Los pensadores y escritores europeos del siglo XVI no leyeron los relatos de descubrimientos y viajes en busca de nuevas formas de cultura que pudieran contrastarse con las suyas propias. Su principal preocupación era la Naturaleza”. (Henríquez, 2001: 25-26)

En efecto, la edición y la traducción también se han hecho valer para conformar la imagen (cultural) de colonizadores europeos y de colonizados americanos allende el Atlántico. Las crónicas ofrecen un campo nutridísimo para investigar desde los postulados de la Escuela de la Manipulación. Todavía es poco lo que se ha hablado de las relaciones de mecenazgo, de las censuras y mutilaciones inquisitoriales, de la suerte que corrieron las crónicas robadas por piratas franceses e ingleses... O qué decir de la leyenda negra y de la blanca, de las difamatorias ediciones de Benzoni y los grabados de Theodor de Bry para la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Las Casas, que por cierto ha sido traducida, editada y presumiblemente leída más veces que cualquier otra crónica de Indias.

Considerando el poder de las crónicas para formar imágenes de culturas extranjeras, el estudio desde el ámbito de la ecdótica también ha alertado de la vulnerabilidad de las crónicas y otros textos indianos, poniendo de manifiesto el estado de abandono y manipulación en que se hallan. Para Ignacio Arellano,

“La falta de textos asequibles se relaciona con la falta de lecturas, y esta con la limitación de las perspectivas interpretativas (algunas veces deseadas por investigadores patológicamente ideologizados, a quienes viene bien precisamente la ausencia de textos manejables). Basta pensar en que la Brevísima relación de Bartolomé de las Casas ha tenido más ediciones que todos los demás textos indianos juntos, para preguntarse muy críticamente por los objetivos y

el grado de desarrollo de las investigaciones". (Arellano, 2004: 9)

Se ha editado y se ha traducido solo lo que ha interesado ideológicamente en cada coyuntura. Por lo general, el tremendo esfuerzo de elaboración de las crónicas solo gozó de difusión, bien imprimiéndolas, bien traduciéndolas, gracias al interés que podía reportar a sus mecenas. Muestra de ello la da el hecho de que muchas de las obras más importantes para el conocimiento histórico y etnológico de América no se pusieron en circulación hasta el apogeo del positivismo historiográfico, ya a mediados del siglo XIX. Así, por ejemplo, la obra más importante para el conocimiento de la cultura purépecha, la *Relación de Michoacán* (ca. 1540) de fray Jerónimo de Alcalá, no vio la imprenta hasta 1869 y su primera traducción no tuvo lugar hasta el año 1970. De igual modo, la *Crónica de la Nueva España* (1555-1565) de Cervantes de Salazar estuvo inédita hasta 1914.

Las crónicas indianas continuamente han sido objeto de manipulación por portar en sus páginas información que algunos entendieron como extremadamente sensible. Desde el principio, el Consejo de Indias, la Inquisición y otras autoridades eclesiásticas y civiles intervinieron, censuraron y archivaron documentos tan imprescindibles, como la *Historia* de Bernardino de Sahagún, sin que pudiesen conocer la imprenta hasta entrados en el siglo XIX. En determinados momentos de la historia americana, la censura alcanzó no solo a los manuscritos que se entregaban para su aprobación, sino también a obras ya publicadas y consagradas. En 1782, tras la rebelión de Tupac Amaru, las autoridades españolas

prohibieron los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso aduciendo que “el libro suscitaba peligrosos sentimientos de orgullo respecto de un pasado precolonial” (Franco, 1998: 34). Otro caso de censura lo documenta Rolena Adorno (Adorno, 2004: 37-76) respecto de la *Historia general del Perú* (1611-1613) del fraile mercedario Martín de Murúa. Esta obra, que no se publicaría hasta tres siglos y medio después, fue a la vez objeto de censura inquisitorial, por tratar de ritos y prácticas tradicionales, y de censura estatal por razones políticas e ideológicas al incluir interpretaciones lascasianas sobre la conquista. Otro ejemplo de alteración –aún por investigar– lo constituye la mutilación que sufrió el manuscrito escurialense de la *Relación de Michoacán*, de fray Jerónimo de Alcalá, referente imprescindible, como ya hemos señalado, para el conocimiento histórico de la cultura tarasca. La pérdida de la “Primera parte: De dónde vinieron sus dioses más principales y las fiestas que les hacían”, al margen de las especulaciones que suscita, representa un agravio irreparable para la memoria de los naturales michoacanos. Con todo, si para que vieran la luz, las obras debían ser sancionadas por una autoridad civil, eclesiástica o militar, no resulta descabellado pensar en la cantidad de concesiones al poder que debieron de hacer los cronistas cuyas obras se publicaron.

Pero la manipulación y la censura no solo se produjeron desde las instituciones españolas, como tiende a pensarse con ya demasiada frecuencia. Más debieron de lamentar los intelectuales de la emancipación el saqueo y la destrucción de tantas bibliotecas conventuales durante las escaramuzas revolucionarias. A lo largo de la historia americana, algunas obras ardieron para siempre, en tanto que otras se entronizaron. Basta remitirse al fragmento de Arellano

antes citado: la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Bartolomé de las Casas, “ha tenido más ediciones que todos los demás textos indianos juntos” (2004: 9).

La creación de la leyenda negra, que no fue otra cosa que la reacción de los países protestantes del norte de Europa contra la hegemonía y el enorme poder de España en el siglo XVI¹³ y que con tanta fruición supieron utilizar los enemigos del imperio español, mucho le debe a las traducciones que se hicieron de la relación lascasiana al inglés, al alemán y al latín. Todas estas versiones fueron ilustradas con grabados de Theodor de Bry, eminente manipulador y editor de una pseudohistoria americana en contra de España y la religión católica. También es representativo el éxito editorial de uno de sus colaboradores afines, Girolamo Benzoni. Su obra *Historia del Mondo Nuovo*, en la que acusa con acritud a los españoles de la destrucción americana, disfrutó asimismo de sucesivas ediciones y traducciones desde su primera publicación en 1565. Además, cabría señalar la piratería como otra causa del truncamiento del trasvase cultural. Sabemos, por ejemplo, que el *Códice Mendocino* fue robado por piratas franceses y adquirido por el cosmógrafo del rey, André Thévet, quien firmó varias veces en el código para atribuirse su autoría. Por fortuna, este código se recuperó para el acervo cultural americano, pero ¿cuántos otros documentos no se perderían en los abordajes pertrechados por piratas o corsarios ingleses y franceses con la venia de sus respectivas coronas?

¹³ Tal es la conclusión principal, generalmente aceptada, a la que llega el historiador francés Joseph Pérez en *La leyenda negra* (Madrid: Gadir, 2009). Respecto de la leyenda negra, se lamenta Henríquez Ureña (2001: 24-25) de que “aún hoy no es tarea fácil convencer al hombre de la calle de que la conquista española, a pesar de los males de los que ninguna conquista está exenta, tuvo una cualidad humana única”.

La capacidad para configurar la imagen de una cultura que poseen estas versiones tergiversadas de la historia y, en particular, los propios documentos coloniales manipulados en su traducción y edición, constituyen una tarea pendiente en el ámbito de la investigación diacrónica de la comunicación. Como veíamos antes, los cronistas son verdaderos protagonistas del trasvase cultural, artífices adaptadores y manipuladores de la comunicación y del entendimiento mutuo, en la medida en que sus textos —a menudo, auténticas traducciones de relatos indígenas— constituyen el tránsito primigenio de las voces amerindias a los oídos europeos. Pero no por ello debieran cargar con la irresponsabilidad con que otros traductores, censores o editores hayan actuado sobre sus obras. Es, pues, manifiesto que también la edición y la traducción tienen un poder trascendental en la difusión del conocimiento americano y, en consecuencia, en la formación de la imagen cultural de unos y otros allende el Atlántico. Hay que lamentar que el interés, el estudio y, nuevamente, la difusión de las crónicas de Indias haya avanzado de forma desigual en función de la ideología de sus promotores, pues quienes escribieron la historia a menudo pensaron de modo muy distinto a quienes decidieron ocultarla o darla a conocer.

Las crónicas de Indias en la historia de la traducción.

Los textos cronísticos americanos conforman una fuente documental imprescindible para el conocimiento humanístico y científico de América, y por ello han sido estudiados o, al menos, considerados desde distintas disciplinas humanísticas y científicas. También los historiadores de la traducción se han ocupado de los

crónicas, si bien lo han hecho entendiéndolas, en general, como meras fuentes documentales. De este modo, la relación entre las crónicas de Indias y la traducción ha suscitado múltiples y muy interesantes investigaciones que documentan la presencia de la traducción y de los traductores en sus diversas modalidades, recogiendo los testimonios tal como hiciera anteriormente Menéndez Pelayo en *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882). No obstante, son solo unos pocos —entre otros Viereck, Vega, López-Baralt, Kenrick o Fritz—, los que recientemente han tomado en consideración el valor traductológico de estas obras y la aportación traductográfica que los cronistas realizaron por medio de y en sus trabajos. ¿A qué puede deberse?

De un lado, la omisión del cronista y de su crónica en la historia de la traducción americana podría tener su origen en los mismos desenfoques y malentendidos que, según Arellano (2004: 9-10), han perjudicado a los estudios filológicos sobre las crónicas, toda vez que las han considerado meras fuentes históricas y ancilares, desatendiendo muchos de sus aspectos textuales.

Por su parte, Nora Catelli y Marietta Gargatagli (1998: 15-17) ven otro motivo. Las investigadoras, pioneras de la historia de la traducción hispanoamericana, observaron la marginalidad de la cultura americana en relación con el estudio de la historia de la traducción en el ámbito hispánico, y estas (las culturas hispanoamericanas y española), a su vez, respecto del mundo occidental: “del mismo modo en que el resto de Europa tiende —todavía muy acentuadamente— a no considerar la cultura española para la definición de la raíz de Occidente, España sólo se ha hecho cargo de manera desordenada y casual de su choque con las culturas

americanas”. Y añaden: “jamás las antologías corrientes que reúnen para estudiantes, estudiosos y lectores de textos sobre la traducción —ya cubran todo Occidente, ya se limiten a España— incluyen el problema, los textos, los documentos, las reflexiones que suscitó América”.

Las autoras asumen que estas *ausencias* de lo americano en la historia de la traducción tienen su explicación en un hecho concreto, a saber, en la traducción inversa:

“Pero estas ausencias no son huellas de ira, indiferencia o ignorancia, sino que tienen un fundamento y una explicación históricos: los españoles no tradujeron las lenguas indígenas al castellano sino que tradujeron el castellano a las lenguas indígenas. Esta curiosa inversión —con sus contadísimas excepciones— tuvo enormes consecuencias: se perdió, prácticamente para siempre, el contenido propio de las culturas americanas. Esa masiva empresa de traducción inversa en que consistió la evangelización —exaltada y rechazada a lo largo de la Historia— se emprendió, además, tras suprimir casi todos los documentos y huellas de las escrituras americanas, como si se hubiese querido anular primero el continuum semántico cultural entre lo verbal y lo escrito. Así, suprimido lo escrito, lo que quedaba no ofreció resistencia”. (Catelli y Gargatagli, 1998: 17)

Pues bien, como hemos explicado antes, las crónicas conforman —y aun recogen expresamente— la traducción *directa* de

las culturas indígenas a la europea. Las crónicas nos hablan de los ritos, las costumbres y las tradiciones de los pueblos amerindios, de lo que los primeros americanos tenían por literatura y por historia, de las realidades exclusivamente indígenas, etc., y por lo general nos lo cuentan en la lengua y con los parámetros de una cultura distinta, la española. A menudo son la única constancia del patrimonio inmaterial indígena, y a menudo las escribieron frailes y conquistadores.

La *ausencia* americana sigue ocupando un enorme espacio en las historias de la traducción, precisamente respecto de uno de los momentos de la humanidad en que la actividad traductora más intensa, cotidiana, cruda, variada y esencial fue; a saber, en el encuentro del Viejo y el Nuevo Mundo. Entre los historiadores de la traducción seguirá lamentándose esa ausencia mientras dure el ensimismamiento filológico y protoliterario del que parten sus investigaciones. En efecto, el estudio diacrónico de la comunicación intercultural no debiera limitarse a la letra. Coincidimos con Vega (2004) en que la omisión de este corpus textual está motivada por la interpretación reduccionista que tradicionalmente se ha hecho del concepto mismo de traducción, esto es, entenderla como correspondencia de un texto escrito en lengua original *A* con otro texto escrito en lengua meta *B*. De este modo, el presupuesto de la letra en origen ha venido dejando fuera del ámbito de la traducción todo el material textual indígena recopilado y reexpresado en español por los cronistas en sus obras, impidiendo ya no solo el estudio descriptivo de la actividad traductora de la época colonial, sino también el análisis de esas obras como productos de la traducción.

En el marco del estudio misional, Vega propone un nuevo enfoque para la investigación en historia de la traducción, en cualquier caso más abierto, integrador y coherente con la realidad americana. Para Vega (2014: ii), la historia de la traducción ha tendido a tratar la actividad traductora de forma restrictiva y aun eurocéntrica, toda vez que consideraba como único objeto traductográfico el texto escrito, tanto en origen como en destino. Sin embargo, como refiere este autor al respecto,

“el mismo valor de traducción, de traslado cultural y lingüístico tienen aquellas actuaciones de mediación que, recogiendo el discurso oral de un pueblo, lo fija en otra lengua y/o cultura. [...] No menos traductográfica es la labor de los etnólogos o antropólogos que transcriben, trasladan, traducen o interpretan una cultura sin escritura en/a una lengua distinta de aquella en la que se había expresado”.
(2014: ii)

Si bien recientemente parecen haberse animado los estudios sobre la historia de la traducción en América (el *Diccionario histórico de la traducción en Hispanoamérica*, de Lafarga y Pegenaute, los trabajos de Payàs y Zavala, de Feierstein y Gerling, de Alonso y Baigorri, de los grupos de investigación MHISTRAD e Histal, etc.), esta concepción ampliadora de la traducción aún no ha conseguido calar plenamente entre sus investigadores. Por ello, como propone Vega (2012: 10), conviene tomar conciencia de la dimensión cultural de la traducción, es decir, entendiéndola, más allá de sus operaciones meramente lingüísticas, como mediación

para transmitir el saber, el pensamiento y la comprensión mutua, dado que junto con los estudios lingüísticos y etnográficos, también los trabajos historiográficos, las relaciones y las crónicas dieron visibilidad a los pueblos americanos autóctonos ante el mundo europeo. El temprano estudio de los textos cronísticos indios desde esta perspectiva hubiera permitido a los traductólogos ver muestras de otras formas de traducción y llenar el enorme vacío historiográfico de la traducción americana. No estaríamos descubriendo nada nuevo, sino recuperándolo para mejorar la comprensión del quehacer traductor amerindio. Pues del hecho de que las crónicas son en buena medida traducciones ya eran conscientes sus autores, algunos de los cuales, quizá impelidos por una honrosa humildad, llegaron incluso a manifestarlo de forma expresa declarándose traductores o fieles intérpretes de los ancianos indígenas, tal como hiciera fray Jerónimo de Alcalá en el prólogo de su *Relación de Michoacán*.

Conclusiones

El corpus cronístico indio es capaz de aportar valiosas claves para entender el contexto y la mentalidad de los pueblos prehispánicos, pero también para aquilatar el conocimiento diacrónico de la comunicación intercultural y, en particular, para constatar y explicar la actividad traductora en la realidad novomundista. Sus aportaciones han ejercido un impacto decisivo tanto en el pensamiento europeo como en el hispanoamericano. Han sido fundamentales para el conocimiento científico y humanístico de América, ante todo por haber salvado la historia y la cultura de muchos pueblos indígenas. Como señala Páez (1960: 91), sin los

desvelos de los cronistas, la historia de estos pueblos habría perecido, del mismo modo que desapareció la de los pueblos anteriores a los imperios inca y azteca. Se trata de una recuperación cultural que únicamente fue posible gracias a los procesos translatórios que llevaron a cabo para componer sus crónicas.

Hemos intentado explicar que las crónicas no son el simple relato de un español ni mucho menos la mera transcripción de unos hechos o de un relato indígena. A menudo se trata de auténticas traducciones de textos orales, pictográficos o culturales, donde el cronista intervino prestando su voz a la memoria cultural de un pueblo. Ciertos cronistas no son, pues, simples escribas, amanuenses o transcritores, sino auténticos mediadores interlingüísticos e interculturales. Las crónicas americanas encierran en sí mismas, desde su génesis, la esencia de la traducción. Están compuestas por procedimientos traductivos, hasta el punto de que ellas mismas constituyen una traducción. Ciertamente forman un crisol donde se funden corrientes de pensamiento, concesiones ideológicas, pruritos literarios, inquietudes científicas; pero, en definitiva, trasladan realidades y traducen textos culturales, haciendo que el contenido específico de una cultura pueda ser entendido en otra, lo cual reviste una importancia sin par en la comunicación intercultural y en la construcción de identidades.

Las crónicas de Indias pueden ofrecer otras lecturas si se entienden como traducciones, aunque estén realizadas a partir de un original no escrito. Y de hecho, como hemos visto, ofrecen múltiples posibilidades para el estudio desde una perspectiva traductológica por su eminente naturaleza transmisora de la historia y la cultura. La reflexión crítica desde este ámbito se vuelve aún más preceptiva

ante el profundo calado que estos textos han tenido y tienen en la configuración de la imagen (exótica) de América y (aniquiladora) de España.

Por ello, merecen un lugar en la historia de la traducción: por ser fuentes documentales que testimonian de la actividad traductora (metatexto), pero también y ante todo por conformar ellas mismas una traducción, el producto de una mediación interlingüística o intercultural (texto meta). Sin embargo, los historiadores no les han otorgado más que un valor metatextual, testimonial, sin reparar en su potencial traductológico. De hecho, algunos autores han intentado explicar que América no figura en la historia de la traducción porque se traducía mayoritariamente del castellano a las lenguas indígenas. Pero ¿acaso no fue la Colonia uno de los momentos de la Historia donde más actividad y protagonismo tuvo la comunicación interlingüística? ¿Acaso solo se interpretaba? Y cuando había traducción escrita, ¿solo se traducía material evangelizador hacia las lenguas indígenas? Hemos visto que no fue así, que las crónicas de Indias trasvasaron un aluvión de elementos lingüísticos y culturales indígenas al continente europeo. A la vista de su aportación traductológica, cabe conjeturar que si América no figura en la historia de la traducción es en realidad por la concepción tradicional, eurocéntrica y literalista que se ha tenido de la traducción: aquella que la entendía como la correspondencia entre dos textos escritos en lenguas distintas.

En suma, cabe considerar las posibilidades traductológicas de las crónicas como una propuesta de investigación. Prescindir de la información que nos aportan los cronistas no solo supone renunciar a conocer la cosmovisión de los pueblos amerindios, sino también a

reivindicar el papel que desempeñaron los mediadores culturales en el encuentro de dos mundos, facilitando la comprensión de la mentalidad indígena y posibilitando el diálogo intercultural. A las crónicas coloniales pueden aplicárseles las cualidades de la traducción, tanto como estén vinculadas a ella: son catalizadoras de relaciones entre civilizaciones, son materia integrante de las manifestaciones de la historia de la Humanidad, y ya no deben entenderse como un tema marginal, relegado a la historia y la teoría de la literatura.

Bibliografía

ADORNO, R. (2004). “La censura de la Historia General del Perú (1611-1613), de fray Martín de Murúa”: Arellano, I. y Pino, F. (eds.), *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias: Una propuesta interdisciplinaria*. Madrid. Iberoamericana, pp. 37-76.

ANDERSON IMBERT, E. (1967). *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. México. Fondo de Cultura Económica (FCE).

ARELLANO, I. (2004). “Crónicas de Indias, un mundo aún por descubrir”: Arellano, I. y Pino, F. (eds.), *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias: Una propuesta interdisciplinaria*. Madrid. Iberoamericana, pp. 9-10.

ARELLANO, I. y PINO, F. (eds.) (2004). *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias: Una propuesta interdisciplinaria*. Madrid. Iberoamericana.

BAIGORRI JALÓN, J. y ALONSO ARAGUÁS, I. (2003). “La mediación lingüístico-cultural en las Crónicas de la Conquista: reflexiones metodológicas en torno a Bernal Díaz del Castillo”:

Espina Barrio, A. B. (ed.), *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Cronistas de Indias*. Salamanca. Universidad de Salamanca, tomo IV, pp. 159-165.

BATALLA ROSADO, J. J. (2001). “Una aproximación a la iconografía tarasca a través de las ilustraciones de la *Relación de Michoacán*”: ESCOBAR OLMEDO, A. M. (coord.), *Jerónimo de Alcalá: Relación de Michoacán*. Madrid. Patrimonio Nacional; Ayuntamiento de Morelia. Testimonio Compañía Editorial, pp. 143-172.

BOTURINI, L. (1746). *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*. Madrid. Imprenta de Juan de Zúñiga.

CATELLI, N. y GARGATAGLI, M. (1998). *El tabaco que fumaba Plinio. Escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y reflexiones sobre los otros*. Barcelona. Ediciones del Serbal.

CIORANESCU, A. (1964). *Principios de Literatura Comparada*. La Laguna. Universidad de La Laguna.

FRANCO, J. (1998). *Historia de la literatura hispanoamericana: A partir de la Independencia*. Barcelona. Ariel.

FRITZ, S. (2008). “Reclamar el derecho a hablar: el poder de la traducción en las crónicas de Guamán Poma de Ayala y del Inca Garcilaso de la Vega”: Feierstein, L. R. y Gerling, V. E. (eds.), *Traducción y poder: sobre marginados, infieles, hermeneutas y exiliados*. Fráncfort-Madrid. Vervuert-Iberoamericana, pp. 101-120.

GOIC, C. (1988). *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana. I Época colonial*. Barcelona. Editorial Crítica.

HENRÍQUEZ UREÑA, P. (2001 [1945]). *Las corrientes literarias en la América hispánica*. México. Fondo de Cultura Económica.

HERRERA, A. (1726). *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar océano*. Madrid. Imprenta Real de Nicolás Rodríguez Franco.

HERVEY, S. y HIGGINS, I. (1992). *Thinking Translation. A Course in Translation Method: French to English*. Londres. Routledge.

HURTADO ALBIR, A. (2007 [2001]). *Traducción y Traductología. Introducción a la Traductología*. Madrid. Cátedra.

LEÓN-PORTILLA, M. (2000). “Jerónimo de Alcalá y los primeros frailes etnógrafos en Mesoamérica, siglo XVI.”: FRANCO MENDOZA, M. (coord.), *Jerónimo de Alcalá: Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la Provincia de Mechuacán*. Zamora, Michoacán, Meneo. El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 57-77.

MARTINELL GIFRE, E. (1992). *La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos*. Madrid. Editorial MAPFRE.

MIGNOLO, Walter D. (1981). “El metatexto historiográfico y la historiografía indiana”: *MLN*, 96-2, 358-402.

MIGNOLO, Walter D. (1982). “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”: Íñigo Madrigal, L. (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana: I Época colonial*. Madrid. Cátedra, pp. 57-116.

PÁEZ, J. R. (ed.) (1960). *Cronistas coloniales (Primera parte)*. Quito. Biblioteca Ecuatoriana Mínima.

PORRAS BARRENECHEA, R. (1999). *Obras completas de Raúl Porras Barrenechea I: Indagaciones Peruanas. El legado quechua*. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

REYES, A. (1948). *Letras de la Nueva España*. México. Fondo de Cultura Económica (FCE).

ROSENBLAT, Á. (2002). *El español de América*. Caracas. Biblioteca Ayacucho.

TUDELA DE LA ORDEN, J. (1968 [1952]). “Cronistas de Indias”: Bleiberg, G. (dir.), *Diccionario de Historia de España*. Madrid. Revista de Occidente, tomo I, p. 1035.

VEGA CERNUDA, M. Á. (2004). “Lenguas, farautes y traducciones en el encuentro de los mundos: apuntes para una historia de la comunicación lingüística en la época de los descubrimientos en la América protohispana”: *Hieronymus Complutensis*, 11, 81-110.

VEGA CERNUDA, M. Á. (2012). “Traducción y lingüística misionera. Un caso: los traductores franciscanos en América”: Vega Cernuda, M. Á. (ed.), *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica*. Lima. Universidad Ricardo Palma, pp. 9-15.

VEGA CERNUDA, M. Á. (2013). “Momentos estelares de la traducción en Hispanoamérica”: *Mutatis Mutandis*, 6, 1, 22-42.

VEGA CERNUDA, M. Á. (2014). “El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística”: *In-Traduções*, 6, i-xiv.

La Misa de San Gregorio: traducción al español de las percepciones de un acontecimiento recontextualizado en México en el siglo XVI

Jhony Alexander Calle Orozco*
Universidad de Antioquia (Colombia)

Resumen

En el Museo de los Jacobinos, en Gers, se conserva una pieza tan rara como apasionante: un mosaico hecho en plumas que representa la celebración de la Misa de San Gregorio, durante el siglo VI. La imagen otorga a sus asistentes una visión de Cristo llenando con su sangre el cáliz sagrado de la eucaristía, y rodeado por objetos de la Pasión. El conjunto de impresiones que suscita la obra permite múltiples interpretaciones desde diversas disciplinas: la filosofía, la historia y la literatura. Es esto lo que nos presenta el libro *Messe de Saint Grégoire OEuvre anonyme, Mexique, xvie siècle* (Courcelles, Louis-Combet, Malgouyres, 2011). Es este análisis interdisciplinario el que nos hemos propuesto traducir al español (Calle, Monsalve, Marín, Arbeláez). La tarea presenta un desafío interesante por cuanto el texto meta debe comunicar las percepciones de una obra que prueba cómo el arte se vale de su forma para retransmitir un sentido y cómo el sentido original de la misma obra se ve transformado en su viaje de Europa a América y de regreso a Europa. La traducción que emprendimos tiene la intención de traer de nuevo ese sentido al lugar lingüístico en donde se dio su renacimiento: Hispanoamérica.

Palabras clave

Interdisciplinariedad, Misa de San Gregorio, mosaico en plumas, traducción de sentido.

* Traductor inglés-francés-español, de la Universidad de Antioquia. Miembro del Grupo de Investigación en Traductología, de la misma universidad. Ha sido autor y traductor de diversas investigaciones en torno a los estudios en traducción y la literatura.

Abstract

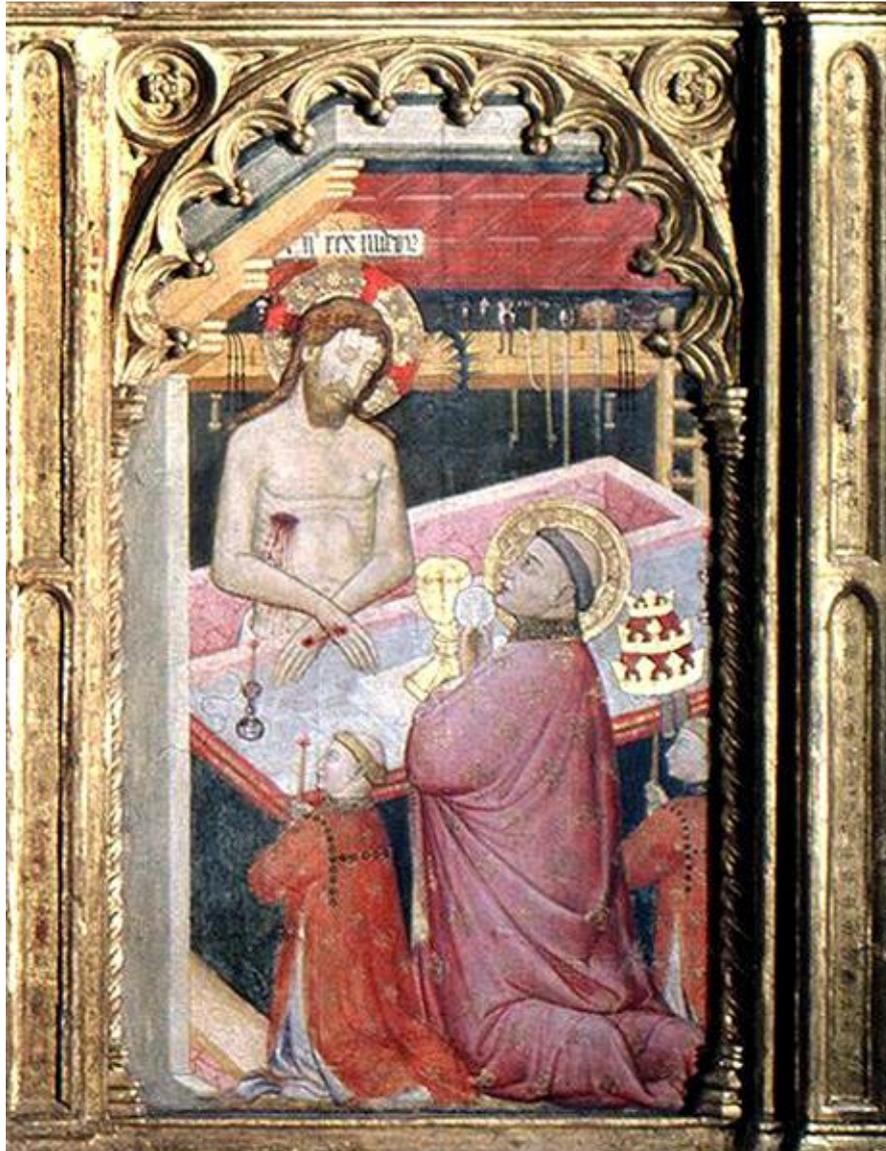
At the Museum of the Jacobins, in Gers, a rare and exciting piece is preserved: a mosaic made of feathers representing the celebration of the Mass of St. Gregory, in the sixth century. The image gives its attendees a vision of Christ with his blood filling the sacred chalice of the Eucharist, and surrounded by the elements of the Passion. The impressions this work raises, allows multiple interpretations from various disciplines: philosophy, history and literature. Such interpretations are presented in the book *Messe de Saint Grégoire OEuvre anonyme, Mexique, xvie siècle* (Courcelles, Louis-Combet, Malgouyres, 2011). It is this interdisciplinary analysis that we intend to translate into Spanish (Calle, Monsalve, Marín, Arbeláez). The task presents an interesting challenge as the target text should communicate the perceptions of a work that shows how art uses its form to communicate a sense and how the original meaning of the work, in its journey from Europe to America and back to Europe, finds itself transformed. The translation we have undertaken intends to bring that sense back to the linguistic place where it had its renaissance: Spanish-speaking America.

Key Words

Interdisciplinarity, Mass of Saint Gregory, Feather Mosaic, translation of sense.

Introducción: *Trignita Misae Sanct Gregorii pro defuntis non prohibentur*

Se relata en la primera parte del capítulo *De las misas de san Gregorio*, del *Directorio moral del reverendo padre Fr. Francisco Echarri*, que San Gregorio Magno mandó al Abad Precioso que intentase celebrar en treinta días seguidos una misa por el alma de un monje de nombre Justo, el cual, al término de las treinta misas, se le apareció diciendo que por sufragio se habría librado de las penas del purgatorio. Son variadas las representaciones artísticas que inmortalizan la validez de este mito. Aun así, su significado sacramental es evidente en todas ellas: El cuerpo de Cristo manifiesto en el altar, con todos los instrumentos de la pasión en derredor y la herida de su costado vertiendo sangre sobre el cáliz, al momento en el que San Gregorio levanta la hostia, durante el oficio de una misa.



Retablo del Arzobispo don Sancho de Rojas. Tabla de la misa de San Gregorio
Juan Rodríguez de Toledo (primera mitad del siglo xv)¹

Dicha representación sacramental se integra al contexto americano, a los trabajos de fray Pedro de Gante y a las avanzadas técnicas en arte plumario que dominaban los indígenas, en México, durante el siglo XVI. De la capilla de San José de Belén de los Naturales, en 1527 fray Pedro hizo una extraordinaria iglesia, que a

¹ Imagen originalmente tomada de Toledo, Juan Rodríguez de. Retablo Del Arzobispo Don Sancho De Rojas. Tabla De La Misa De San Gregorio. XV. http://cvc.cervantes.es/artes/museoprado/citas_claroscuro/precursores/galeria_precursores.htm

su vez funcionaba como escuela. Esta escuela inicialmente estaba reservada para la educación de los hijos de los indios, donde se reunieron aproximadamente mil de ellos, para ser aleccionados por el franciscano en lectura y canto; y luego adoctrinados en los preceptos cristianos. Además de su esfuerzo por instruir a los nativos en los saberes cristianos y más tarde en los estudios de la gramática, Rincón, T.Z (1999:52), en su libro *La Educación Pública En La Nueva España* hace una observación precisa de cómo fray Pedro de Gante prefirió el trato y la comunicación de los indígenas, (era tartamudo y, por ello, sus enrevesadas palabras no eran aprovechadas por los mismos) cuyas recitaciones placían en gran medida los oídos de los indios que se reunían a escucharle.

Si intentásemos trazar el camino artístico labrado por las ancianas creencias de los indios y entremezclados con denuedo por los esfuerzos franciscanos de fray Juan Caro y fray Pedro de Gante, no solo nos detendríamos en las confecciones plumarias harto alabadas; sino que, además, deberíamos tener en cuenta las aulas de canto que tanto costaron a fray Juan Caro y fray Pedro de Gante y con las que lograron que muchos nativos dominaran con espléndida admiración la técnica. El mismo fray Pedro, en un Códice Franciscano, nos indica: “en algunas partes se celebran [las misas] con gran solemnidad y aparato como en las grandes catedrales de España”². Con esto, se evidencia como la escuela-taller San José de Belén de los Naturales fue el ápice en la exploración y explotación del arte indígena. A propósito de esto, el misionero e historiador

² Rincón, T.Z. (1999). *La Educación Pública en la Nueva España*. España: Editorial Progreso, p. 54

franciscano de la Nueva España Toribio de Benavente O.F.M.³, documenta, con respecto al aprendizaje de canto en los indígenas: “Un indio llegó a componer una misa, que fue aprobada y alabada por buenos cantores de Castilla que la han visto” (Rincón, 1999:56).

Evidentemente en las iglesias que nacían en el territorio amerindio, como en cualquier otra iglesia católica de Europa, subsistía la necesidad de decorar con imágenes cristianas, y traer dicha decoración desde España resultaba bastante costoso; por lo que era escasa su difusión en templos y estaban fuera del alcance de los frailes. Así pues, fray Pedro de Gante vióse en verdad motivado, a raíz de los conocimientos de pintura⁴ que ya poseían los indígenas, a crear piezas de índole cristiana y, por tanto, estableció un departamento de Bellas Artes. Sin deponer los conocimientos en pintura que ya poseían los nativos, trató de armonizarlos con los adelantos artísticos que se gestaban en Europa. Conjuntamente con los modelos que se importaban de Europa, se incorporaban nuevas ideologías que se materializaban en los productos de bella indulgencia que producían los propios indígenas.

En el marco de este contexto histórico y cultural, resumido en el libro *Messe de Saint Grégoire, oeuvre anonyme, Mexique, XVIe siècle*, este artículo busca detallar la importancia de su traducción en el contexto hispano, explicitar la multiplicidad de interpretaciones que se derivan de la confección del mosaico en

³ Conocido como Motolinía, vocablo del náhuatl que significa “el que es pobre o se aflige”.(Bigelli)

⁴ A este respecto Gruzinski, S (2012). aclara: “Los pintores indígenas también hacen maravillas. En su crónica el conquistador nos deja tres nombres que provocan su admiración: Andrés de Aquino, Juan de la Cruz y El Crespillo. Díaz del Castillo se apresura a compararlos con los maestros europeos de su tiempo (Berruguete, Miguel Ángel) y juzga que la comparación favorece a los mexicanos. [...] Desde esta época se inicia una necesidad irreprimible de equiparar el arte de Europa y el de América”.

plumas de la Misa de San Gregorio y, por último, puntualizar las dificultades encontradas a lo largo de su traducción.

Messe de Saint Grégoire, œuvre anonyme, Mexique, XVIe siècle: descripción, autores y objetivos.

El libro *Messe de Saint Grégoire, œuvre anonyme, Mexique, XVIe siècle*; publicado por el Instituto Nacional de Historia del Arte y el Colegio Internacional de Filosofía, reúne el análisis del escritor y ensayista Claude Louis Combet, de la filósofa Dominique de Courcelles; directora de investigación del CNRS y miembro del Colegio Internacional de Filosofía, y del historiador de arte Philippe Malgouyres, quien también es conservador de arte en el departamento de Objetos de Arte del Museo del Louvre.

La colección de ensayos que dan vida a este libro busca ir más allá de resumir teóricamente los sucesos en torno a la confección del mosaico. Se presenta una visión detallada de la multiplicidad de significados que encierra el contexto, la época y las personas encargadas de su elaboración. Aquí el arte, la filosofía y los estudios literarios se anudan en una única composición dispuesta para comprender la simbología subyacente de una de las manifestaciones artísticas que mejor reflejan las creencias y el sentir de los indígenas en el México del siglo XVI, sumado, a su vez, con los procesos de exportación e importación artística.

Desde el punto de vista histórico y artístico, el historiador Philippe Malgouyres afirma que el mosaico *la Misa de San Gregorio*, elaborado en México en 1539, y ofrendado al papa Pablo

III es sin lugar a dudas una de las obras que mejor representa las avanzadas técnicas en el arte de la plumaria novohispánica. La inscripción formulada en latín es un indicio de que el cuadro se confeccionó bajo el gobierno de don Diego de Alvarado Huanitzin en la ciudad de México. Según él, el regalo puede interpretarse de dos maneras: agradecimiento por parte de los indígenas por estar bajo la “supervisión” de los franciscanos o una muestra de gratitud por la proclama del pontífice Pablo III en su bula *Sublimis Deus*, el 2 de junio de 1537 y en el representante religioso asevera:

*“aunque indignos hacemos en la tierra las veces de Nuestro Señor, y que con todo el esfuerzo procuramos llevar a su redil las ovejas de su grey que nos han sido encomendadas y que están fuera de su rebaño, prestando atención a los mismos indios que como verdaderos hombres que son, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que según se nos ha informado corren con prontitud hacia la misma”.*⁵

En la amplia revisión historiográfica que el historiador Malgouyres consigna en el segundo ensayo del libro, destaca el reconocimiento a los primeros intentos de conceder un valor real al arte indígena durante los siglos XVI y XVII. Hace hincapié en la representación iconográfica de los elementos eucarísticos y el modo como los indígenas se apropiaban de estas imágenes para traducirlas al arte de la plumaria. Así pues, bajo la representación plumaria de la aparición de Jesús, rodeado por objetos de la Pasión, frente a San Gregorio, quien se halla postrado de rodillas, el autor afirma la

⁵ Bellocchio, Mabel. (2012). "La Pedagógica Como Praxis De Liberación, En La Filosofía De Enrique Dussel." Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, p. 91

libertad de expresión y creatividad que los indígenas tenían frente al Canón Clásico que se vivía en Europa. A este punto, huelga recordar lo dicho por Motolinía, en su capítulo intitulado *De los oficios mecánicos que los indios han aprendido y de los que ellos de antes sabían*:

“En los oficios mecánicos, así los que de antes los indios tenían como los que de nuevo han aprendido de los españoles, se han perfeccionado mucho; porque han salido grandes pintores después que vieron las muestras e imágenes de Flandes y de Italia que los españoles han traído, de las cuales han venido a esta tierra muy ricas piezas, porque donde hay oro y plata todo viene, en especial los pintores de México, porque allí va a parar todo lo bueno que a esta tierra viene; y de antes no sabían pintar sino una flor o un pájaro, o una labor; y si pintaban un hombre o un caballero era muy mal entallado; ahora hacen buenas imágenes” (Motolinía, T.2012: 201).

Concluye el autor que la confección de la obra va más allá de una representación iconográfica de Jesucristo; según él, constituye una representación corpórea de Cristo manifiesto en la hostia, del cuerpo de Cristo hecho carne en la comunión, manifestación que viene al encuentro de la incredulidad, la blasfemia y la profanación. La imagen habla del signo milagroso tangible y del Cristo verdadero resucitado. Esta obra cumple la función de reanimar el ritual litúrgico y la comunión, de avivar la fe en la manifestación de Cristo, busca convertir al no creyente y dar prueba de fe y piedad, labor

esencial durante la evangelización de los indígenas. El análisis de Malgouyres es por tanto artístico en tanto que resume la importancia de la representación iconográfica de los elementos eucarísticos y el modo como los indígenas se apropiaban de estas imágenes para traducirlas al arte de la plumaria y, a su vez, es un análisis histórico pues en él intervienen elementos de evangelización, colonización, y religiosidad europea instaurada en América, análisis realizado a partir de esta obra de arte.

Este primer punto de vista abarca históricamente los aspectos de evangelización (la forma cómo los indígenas asimilaban la iconografía europea y la reproducían desde su propio arte), la colonización (el encanto de los españoles por los mosaicos indígenas) y religiosidad europea (instaurada en América). Todo esto desde el mosaico de plumas de la Misa de San Gregorio. Además, señala cómo el mosaico viaja de Europa a México donde se ve reinterpretado por el arte amanteca⁶ y lugar desde el cual emprende su viaje de regreso a Europa, con el infortunio de no llegar a su lugar de destino, pues el Papa Pablo III nunca la recibe y queda represada por dos siglos.

Del ensayo de Malgouyres, que encabeza este libro y titulado *Probatorio pennae, un Credo en amantecáyotl*, Dominique de Courcelles con su capítulo titulado “Historia, teología y derecho en un centelleo de plumas” pasa del terreno artístico e histórico al

⁶ La palabra amantecas se utilizó para referirse a los profesionales dedicados a las representaciones artísticas con plumas. En Bernardino de Sahagún encontramos lo siguiente: “El barrio de los amantecas y el barrio de los puchtecas estaban juntos. [...] No sabían entonces aún los primos de este oficio que agrá usan; toscamente componían la pluma y la cortaban con navajas de itzli, enzima de tablas de auéutetl. Las plumas ricas parecieron en tiempo del señor que se llamaba Auítzotl y truxerónlas los mercaderes que llamaban tecunenenque, cuando conquistaron a las provincias de Anáuhac. Entonces comenzaron los amantecas a labras cosas primas y delicadas.

campo filosófico, en el que discurre sobre la importancia de las plumas como elemento fundamental en las creencias indígenas. Según ella, en el mundo meso-americano, las plumas forman parte de las criaturas divinas, justamente Bernardino de Sahagún recopila en su *Historia General de la Nueva Granada* cuatro capítulos al trabajo hecho a partir de plumas, en los que señala como las plumas brillantes otorgaban un carácter sagrado a las representaciones de los dioses o se presentaban como símbolo de adoración. De hecho, describe con precisión los atavíos en plumas que los indígenas cargaban consigo.

El arte plumario está intrínsecamente relacionado con la cotidianidad de los indígenas y, en especial, no obedece meramente a una manifestación artística carente de significación. Según Colombres (2004:106), el esplendor de las plumas; juntas en artilugios corpóreos y adumbradas por la expresividad de las ceremonias, conllevan en sí una esencia ritual y su función como veste en diversas culturas amerindias denota mensajes codificados sobre el sexo, la edad, el estado civil, la pertenencia clánica, la posición social e incluso el poder político.

La confección de objetos harto manifiestos en los rituales indígenas novohispanos no presuponía, en primera instancia, la confección de piezas de dificultosa indulgencia. Los collares, bandoleras, tiaras, penachos, etc., carecen de una arquitectura artística compleja; pero ciertamente se suscribían a una esfera principalmente mítico-religiosa. En este caso, el elemento estético prehispánico manifestaba su etnicidad y plasmaban su relación con el mundo.

Es por esto que numerosos objetos adornados con plumas pertenecían a la cotidianidad de los pueblos amerindios. Para lograr consolidar cualquier manifestación cultural a partir del arte de la plumaria, los indígenas se servían de una multitud de plumas ricas, además de un intenso trabajo cultivado con la sabiduría transmitida de generación en generación y concebido en el seno de los artesanos especialistas. Fuesen misioneros o guerreros, este trabajo suscitó el interés del europeo y provocó todo interés por exportar estas obras que cargaban en sí un valor teológico y político.

Quien observe desapercibido el arte azteca apreciará más allá del juego de colores y las vivas representaciones de modelos reales, una manifestación iconográfica de la fe indígena. Sin embargo, en Dominique de Courcelles, el surgimiento del arte con plumas se entrelaza con la forma que los indígenas tenían de estructurar el mundo, una forma “constitutiva del ser y de la inteligencia”. Específicamente, el mosaico de plumas ofrecido al máximo representante de Dios, en su entera singularidad y materialidad, revela una separación de toda prisión terrenal y una elevación hacia las lejanías del amor de Dios. Bien recuerda el filósofo la propia interpretación simbólica de Platón en relación con las alas, como imagen del poder de elevación a lo espiritual. En su obra *Fedro*, el pensador griego afirma que:

*“La virtud de las alas consiste en llevar lo que es pesado hacia las regiones superiores, donde habita la raza de los dioses, siendo ellas participantes de lo que es divino más que todas las cosas corporales”.*⁷

⁷ Platón. (1871). *Obras Completas tomo II*. Madrid: edición de Patricio de Azcárate, p. 20.

En *Fedro*, Sócrates inicia a su joven discípulo en la contemplación de las ciencias, lo instruye en la necesidad de despreciar los placeres superficiales, en nutrir la inteligencia con aquello que es bello y bueno, para poder, así, tomar sus alas y volar a lo alto, a la patria de las almas. Esta misma simbología de las alas como un medio de elevar el cuerpo a la belleza incomparable del universo, del sol y a la comprensión de todos los misterios de la creación, se encuentra durante el Renacimiento y así se adentra en las postrimerías del siglo XVI. No obstante, más allá de ese “renacer desde lo alto”, que propugna la obra artística, el mosaico de plumas revela la indianidad de un Cristo de dolor que derrama su sangre y con ella la de los indígenas martirizados por los conquistadores españoles. Con esto, el mosaico mismo exalta su poder de “revelación hermenéutica: cada diferenciación en la identidad humana originaria es anulada, todos los hombres tienen un alma razonable y son llamados a la unión en Cristo”.

A las anteriores interpretaciones del Mosaico de la Misa de San Gregorio súmase la interpretación literaria y la elaboración ficticia que el escritor Claude Luis Combet hace a partir de las notas del jesuita Agustín Ribero, quien relata abiertamente la escandalosa vida de muchos clérigos contemporáneos suyos en Cuernavaca en el siglo XIX. El interés de Combet en las notas del padre Ribero, para el trabajo de este libro, radica en la referencia que encuentra allí al culto a San Gregorio el Grande establecida en Cuernavaca desde los comienzos de la Conquista, y que da lugar a la ceremonia penitencial llamada La Misa de San Gregorio, ceremonia durante la cual los clérigos se reconocían como pecadores y lamentaban sus vicios.

Recordando la leyenda incestuosa atribuida a San Gregorio, Combet sugiere relaciones entre épocas, contextos geográficos y comportamientos, y desde esta perspectiva invita al lector a contemplar la belleza del mosaico, recordando además que esta celebración motiva la escritura de obras literarias como *Bajo el volcán* de Malcolm Lowry o *El elegido* de Thomas Mann. Su interpretación del Mosaico de plumas de la *Misa de San Gregorio* a la luz de las referencias literarias acotadas por este último autor equilibra el libro en tanto que renuncia a una composición historiográfica plena de la naturaleza y contexto que rodea el mosaico y, a partir de una, ficción recrea los sucesos que otrora rodearon el contexto en el que se sumerge la obra.

Papel de la traducción en la recontextualización de las interpretaciones del Mosaico en Plumas de la Misa de San Gregorio

Algunos libros dan cuenta de la importancia del Mosaico en Plumas de la Misa de San Gregorio como catalizador de las ideas provenientes de Europa y que se asientan en México bajo el entramado artístico de una pieza semejante. Algunos otros, como el libro *México en el mundo de las colecciones de arte, Volumen 3*, brevemente recuenta los pormenores de la artesanía en plumas y ofrecen una limitada reseña de las técnicas empleadas en la confección del mosaico. Ciertamente, muchos otros dedican sus páginas a una valoración histórica de las razones que motivaron la elaboración del mismo o los materiales utilizados para poder lograr un trabajo de este tipo.

Siendo así, el libro editado por Dominique de Courcelles, Claude Louis-Combet y Philippe Malgouyres reconoce que esta pieza comporta todo un significado artístico, en tanto que da cuenta del proceso de mestizaje cultural y religioso que se produce debido a la importación de imágenes cristianas, acompañadas del proceso de evangelización de los franciscanos; filosófico, en tanto que resalta el valor de las plumas como puente hacia lo divino, las plumas como el lenguaje mítico de la naturaleza, para arrostrar la impertinencia de los hombres y acercarlos a lo divino; y literario, en tanto que enriquece el contexto cultural de la Misa de San Gregorio. En un panorama semejante, la traducción funge de forma de enriquecimiento de la cultura de llegada, en la que su valor agregado está en el significado completo que adquiere cuando las variadas interpretaciones retornan a su punto de origen —Hispanoamérica—, sirviendo a su vez de mediadora en el complejo proceso que presupone todo intercambio cultural. En este caso particular, como mediadora en la construcción de la imagen de una obra extranjera, labrada hasta entonces en terrenos ajenos a los que inicialmente se refería y su consolidación o recontextualización en el espacio mismo en el que se recrea la obra.

Metodología de traducción de las múltiples interpretaciones de la *Messe de San Grégoire*

Para llevar a cabo la traducción del libro en cuestión, es necesario distinguir un primer momento en la traducción y es la adecuada comprensión de la simbología subyacente en cada uno de los ensayos que componen el libro. Bien podría pensarse que esta

fase es inherente a cualquier proceso de traducción y no se desconoce en cualquier intento de comprensión de determinado libro. No obstante, es necesario señalar que la actitud del lector que traduce no es de ninguna forma exacta a la del lector común. En este caso particular, al tratarse de una traducción que surge del esfuerzo mancomunado de un grupo de traductores, cada uno debía leer el libro, teniendo en cuenta que más tarde pasaríamos de lectores a enunciadores del sentido aprehendido. En este caso el traductor, después de establecida una relación con el autor, debe volverse lector-destinatario.

Tras dicha lectura atenta, cada ensayo se distribuye para ser traducido. En una segunda fase, cada traductor se sitúa en el plano de la lengua, para buscar los significados de los textos, las particularidades terminológicas que presupone cada capítulo y la búsqueda bibliográfica que acompaña la redacción del libro. En esta fase particular se precisa la búsqueda de conceptos claves que apoyan la lectura; verbigracia, los latinismos y la traducción francesa de fragmentos bibliográficos reproducidos originalmente en español. Esta operación asociativa de significados propios del texto se acompaña de una relación interpretativa del significado lingüístico con el sentido propio del texto. De este modo, considerando las interpretaciones anteriormente expuestas en cada capítulo del libro, se relaciona su contexto con los conceptos claves, para precisar el sentido expresado por el autor y mantener su vigencia en la interpretación de la pieza.

Puede afirmarse ciertamente que una vez contemplados los elementos extra y para lingüísticos de la traducción, la multiplicidad de las interpretaciones otorgadas por los autores encuentra

parangón en las versiones al español que cada traductor propuso y que son objeto de revisión conjunta por los mismos traductores. Adicionalmente al trabajo de traducción y de revisión, es necesario vincular el propio trabajo exegético que cada uno logró a lo largo de la traducción de los capítulos del libro; para esto, la revisión conjunta no sólo tuvo como propósito la revisión formal del texto en busca de gazapos o contrasentidos, sino que también requirió la incorporación de interpretaciones en las que los autores hicieron marcada insistencia. Es el caso del último capítulo del libro *Missa pro utero Christi*, que incluye algunos rezos que forman parte del imaginario recreado por el autor y en el que se preserva la sátira como una forma de cuestionamiento a las supuestas perversiones de San Gregorio:

“Ô matrice bienheureuse de Notre Seigneur Jésus-Christ, accueille en tes douces profondeurs les âmes pardonnées de nos cher défunts. Ils étaient faibles, rends-leur la force. Ils étaient aveugles, apporte leur la lumière. Ils étaient sourds, fais-leur entendre la parole du Saveur, parole d’espérance et de paix, dans les siècles des siècles. Amen”.⁸

Para la traducción del anterior fragmento, es necesario dar valor pertinente a cada palabra, asumiendo, además que son parte del sentido. Sólo de esta forma el lector consigue comprender qué función cumple la recreación ficticia de estas oraciones dentro del entramado histórico y cultural que compete al libro.

⁸ “Oh bienaventurada matriz de nuestro señor Jesucristo, recibe en tus dulces profundidades las almas perdonadas de nuestros queridos difuntos. Fueron débiles, dadles la fuerza. Fueron ciegos, dadles la luz. Fueron sordos, hacedlos escuchar la palabra del Salvador, palabra de esperanza y de paz, por los siglos de los siglos. Amén”.

Dificultades historiográficas y lingüísticas

Una primera dificultad surge cuando consideramos que el sentido del libro se completa con las impresiones que cada autor quiso producir en el lector. Son las palabras dispuestas en un orden particular y relacionadas con significados precisos lo que completa la totalidad del sentido del texto. Bien afirmara Berman (1985:40) que “La traducción descubre que letra y sentido son, al mismo tiempo, dissociables e indissociables”. La forma en que, por ejemplo, se debe dissociar la palabra estricta del sentido, para permitirse una recreación más amplia de fragmentos incomprensibles si se acomete una traducción literal (véase por ejemplo, las últimas páginas del libro, dedicadas a completar la ficción propuesta por Combet), se suma con la necesidad de asociar las formas como los escritores expresaron e incorporaron sus visiones de la obra la Misa de San Gregorio, sin desconocer la historia que la rodea, (considérese, por ejemplo, la introducción al contexto de la Misa de San Gregorio, y que encabeza esta selección de ensayos).

A nivel historiográfico, los autores se apoyan en diversas referencias artísticas que complementan la historicidad de la Misa de san Gregorio, las plumas como símbolo de lo divino y la interrelación de la técnica de la plumaria en América con los modelos importados desde Europa. Su función es netamente la de extraer las imágenes particulares dispuestas en el mosaico e interpretar su significado particularmente la composición del cuadro de Auch es similar a la de los cuadros del “maître de l’autel d’Aix-la-chapelle”, un pintor de Colonia, activo entre 1500 y 1520. Los dos acólitos, la figura del papa, el recipiente del sarcófago de donde sale el Cristo bizantino, con la túnica sin costuras y los tres pequeños

jarros de orfebrería con un decorado de escamas o de molduras dispuestas como en el cuadro de Catharijneconvent de Utrecht y en aquel del museo diocesano de Colonia.

Al reconocer que estas referencias históricas encuentran su objetivo en discurrir sobre el contenido verdadero en el mosaico, su correlación con el texto exige del traductor el mismo entendimiento que el autor utilizó para presentar sus ideas.

Desde el punto de vista lingüístico, las dificultades podrían clasificarse en dos grandes grupos: aquellas relacionadas con el contenido y las relacionadas con el sentido que se debe recrear en español. En esta primera clasificación se agrupan todos los términos que articulan el contenido a otros que el autor presupone que son de parte del acervo literario que conoce el lector. A saber, términos como Wunderkammern, Ecce Homo, Totocalli, etc. Sin explicitar ninguno de ellos, el traductor debe interpretar el significado de cada uno de estos en relación con la situación en la que se produce; para así nortear el texto en la dirección más próxima al contexto lingüístico original. En el segundo grupo, se reúnen todas aquellas construcciones lingüísticas propias de cada autor y que no sólo complementan, sino que constituyen en sí el único camino para alcanzar la comprensión total de las ideas originalmente expuestas.

Considerando pues que la traducción se basa en un proceso de toma de decisiones, se necesitó el apoyo investigativo del grupo conformado para encontrar los referentes exactos mencionados en el libro y, adicionalmente, se requirió la ayuda y fluida comunicación con los autores. Esto demuestra, entre muchas otras cosas, que la traducción es un proceso que se basa en la mutua colaboración de

las personas implicadas; apoyadas, a su vez, por una metodología que no desconozca las dificultades que conlleva cada proyecto particular de traducción.

Conclusiones

Dijera en algún momento el poeta argentino Enrique Banchs: “No es el imperio del libro signo único de supremacía de la cultura, ni en los que lo imponen ni en los que lo acatan, porque los pueblos que no han escrito cosas dignas de ser hechas, pueden, en la magnífica alternativa que Plinio quería, hacer cosas dignas de ser escritas” Ciertamente esta máxima, extraída al desgaire de una época cualquiera, encierra lo esencial de este libro: retratar con denuedo la naturaleza de una obra que por sí sola expresa toda su esencia: la relación del indígena con el mundo, la relación de los conquistadores con los conquistados y, quizá, de una forma mucho más tenue una conquista en los terrenos artísticos, apoyada en los bríos de las plumas y en las técnicas de plumaria más avanzadas consagradas en el terreno iconográfico cristiano.

No huelga repetir la importancia de conocer esta obra, a raíz de su temática, en el mundo hispánico. Por otra parte, resulta conveniente resaltar que la traducción es un movimiento de trascendencia, y que las palabras no son las únicas sujetas a ese tránsito de una lengua a otra. Tal es el caso del mosaico de plumas ofrecido al pontífice Pablo III. La creación del mosaico, más allá de una manifestación artística, representa toda una historia, su impacto y el impulso que llevó a concebirla. Esto nos lleva a concluir que la obra manifiesta un suceso en su totalidad, pero también lo encubre,

lo oculta. Es decir, sólo a través de la interrelación con nuevos discursos es posible alcanzar los significados que se desprenden de su interpretación.

Por tal motivo, La traducción de la *Misa de San Gregorio* exige el paso de cada una de sus interpretaciones que se suman a otras nuevas. Con esto, el desafío de la traducción radica en que el texto meta debe comunicar las percepciones del mosaico siguiendo las intenciones de sus autores: como instrumento evangelizador, como manifestación cultural y máxima prueba del profundo pensamiento indígena y como método de expresión del dolor indígena, todo esto sumado a su función como catalizador de nuevas impresiones en Europa, que regresan a América cargadas de otras interpretaciones. El resultado de dicha traducción no pudo ser otro más que un texto traducido en su totalidad y que refleja la exactitud de las interpretaciones en torno al mosaico de plumas de la misa de san Gregorio.

Bibliografía

BERMAN, A. (2007). *A tradução e a Letra ou o albergue do longuíquo* . Río de Janeiro: 7Letras.

BELLOCCHIO, Mabel. (2012). "La Pedagógica Como Praxis De Liberación, En La Filosofía De Enrique Dussel": Universidad de Buenos Aires.

COLOMBRES, A. (2004). *Teoría Transcultural Del Arte: Hacia Un Pensamiento Visual Independiente: Ensayo*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

DE COURCELLES, D., C. Louis-Combet, & P. Malgouyres. *Messe De*

- Saint Grégoire: Oeuvre Anonyme, Mexique, Xvie Siècle.* (2011). París: Ophrys.
- ECHARRI, F. (1799). *Directorio Moral...Ilustrado Con Adiciones Por Via De Notas Y Corregido Por D.Francisco Girón Y Serrado.* Imprenta Real.
- GARCÍA, M.L.S. (1994). *México En El Mundo De Las Colecciones De Arte.* México: UNAM.
- GRUZINSKI, S. (2012). *La Ciudad De México. Una Historia.* México: Fondo de Cultura Económica.
- IBEAS, N., and M.A. MILLÁN. (1997) *La Conjura del Olvido: Escritura y Feminismo.* Barcelona: Icaria.
- MOTOLINÍA, T. (2012). *Historia de los indios de la Nueva España.* Barcelona: Linkgua digital.
- RINCÓN, T.Z. (1999). *La Educación Pública en la Nueva España.* España: Editorial Progreso
- RICARDO, A. (1965). *Antología del pensamiento universal del sobre el libro.* Venezuela: Cámara venezolana del libro.
- TOLEDO, Juan Rodríguez de. *Retablo Del Arzobispo Don Sancho De Rojas. Tabla De La Misa De San Gregorio. XV.*

Del significado al sentido: traducir a santa Teresa

Hugo Marquant

Haute École Léonard de Vinci (Bélgica)

Resumen

A partir de sendas citas de D. Antonio Sánchez Moguel (1915) y del Prof. Joaquín García Palacios (1992), el autor de la presente intenta ejemplificar e interpretar algunas de las principales dificultades a las que ha de enfrentarse el traductor de los escritos de la Santa de Ávila: el castellano de la primera mitad del siglo XVI, el estilo particular de la Santa y la ambigüedad estatutaria de su vocabulario teológico-psicológico. En una breve conclusión, el autor insiste en la absoluta necesidad de elaborar y de aplicar una metodología de la traducción tan dinámica como científica orientada hacia el sentido, pero sin olvidar en ningún momento el significado de la textualidad teresiana.

Palabras Clave

Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, intraducibilidad, sistema lingüístico, estilo, vocabulario, sentido, significado

Abstract

In his present contribution the author tries to exemplify and interpret some of the most important difficulties in translating the writings of Saint Teresa of Avila: the castilian language of the first half of the XVIth century, the peculiar style of Teresa and the fundamental ambiguity of her theological-psychological vocabulary. The author insists in the strong necessity of working out and applying a dynamic scientific model based equally on sense and signification.

Key words

Saint Teresa of Avila, Saint John of the Cross, translation difficulties, linguistic system, style, vocabulary, sense and signification.

El punto de partida de la presente contribución es una reflexión traductológica sobre dos citas relacionadas con la traducción de los escritos de la Santa de Ávila en particular y de textos de espiritualidad en general.

La primera se debe a la pluma de Don Antonio Sánchez Moguel, miembro de la Real Academia de la Historia, filólogo e historiador de renombre, cuyo estudio sobre « El lenguaje de Santa Teresa de Jesús » vio la luz en 1915, en edición póstuma (el propio autor había fallecido en 1913).

En las páginas 94-95 leemos lo siguiente:

“Para concluir, Santa Teresa es de todos nuestros escritores y escritoras, por sus singulares condiciones, el que con mayor dificultad puede pasar a otra lengua. Es más, no podemos, conociéndola, ni remotamente figurarnos a nuestra Santa hablando otra lengua que la suya. Hemos leído en otras al Maestro Granada, al P. Luis de la Puente, al Maestro Ávila y otros muchos; nos pareció que habían perdido, pero los conocimos: eran ellos; pero ¿y nuestra Santa? Lo confesamos: de las mayores amarguras que hemos probado en nuestra vida, fué la que nos produjo la simple lectura, del principio no más, del Camino de perfección, en la versión de Bonix (sic)... Santa Teresa, digámoslo de una vez, Santa Teresa, en francés, en inglés, en alemán, aun en italiano, no parece ya la nuestra, la española, la auténtica; la que escribió el Libro de las Misericordias del Señor y Las Moradas; la Santa Doctora de Ávila; la que al escribir sus inmortales obras, para la doctrina, leía en el libro vivo de Dios, y, para el lenguaje, leía

en el Diccionario y en la Gramática vivos de España [...]
(Sánchez, 1915, 94-5).

La segunda cita, mucho más breve, aparece en un estudio léxico reciente (1992) del Profesor salmantino Joaquín García Palacios (Facultad de Traducción y Documentación), estudio dedicado a los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz:

“las unidades que hemos denominado «palabras-clave» de la obra sanjuanista, son multisignificativas, pueden asumir simultáneamente nociones contrarias, conservan el significado del término simple que constituye la base significativa de las unidades sintagmáticas formadas a partir de él, son intraducibles (subrayamos nosotros), y únicamente la suma de sus realizaciones contextuales puede conseguir una aproximación a su significado”. (García, 1992, 223)

Amén de situar las dos citas en su respectivo contexto traductológico-cultural - la filología hispánica del siglo XIX (Julio Cejador y Frauca/1864-1927, Emilio Cotarelo y Mori/1857-1936, etc.) y el advenimiento de la traductología moderna (en España) en la segunda mitad del siglo XX -, nos interesa de momento el que las dos dan lugar efectivamente (casi automáticamente) a una serie de reflexiones traductológicas que deshacen por completo la impresión de romanticismo (lirismo) histórico y de sorpresa intuitiva (escapada; distracción; inatención reveladora, inadvertencia) causada respectivamente por las dos.

1. Ante todo, una evidencia traductológica general: el sobado tópico, el concepto secular, la objeción prejudicial (Ladmiral) de la intraducibilidad. El “delito de traducir” de Julio-César Santoyo. La traducción «perfecta» (cuando la perfección se convierte en una especie de evidencia natural) pura y simplemente como una imposible utopía.

Y las razones aducidas por ambos filólogos se sitúan en la línea más tradicional de la reflexión traductológica basada en la equivalencia y la fidelidad: el carácter único, irreversible, irreductible de las lenguas, de las culturas y de las personalidades (estilo).

En este sentido, los dos tienen razón. Es imposible sustituir un texto por otro. Cuanto más en el caso de la textualidad teresiana en particular y de la literatura espiritual en general.

Y sin embargo quisiera formular rápidamente tres o cuatro reparos críticos al respecto:

a. Nunca se debe perder de vista la autonomía del traductor y de la operatividad traductora (el papel del traductor). El texto del traductor tiene existencia y vida propia ;

b. En cuanto a la traducción (citada por Sánchez Moguel) del P. Jesuita Marcel Bouix (1806-1889)¹ :

b.1. Primero, «una simple lectura, del principio no más» (Sánchez, 1915, 95) (de una traducción) no es suficiente, sobre todo, o mejor, tal vez, a pesar de que en este caso el lector está perfectamente al corriente del texto correspondiente en castellano. En realidad, se trata de un punto de vista traductológico y traductor que encontramos formulado, por ejemplo, por el

¹ La primera edición del *Chemin de la Perfection par sainte Térèse d'après les manuscrits originaux* es del año 1850 (1859²) (Paris, Lecoffre).

carmelita descalzo, traductor de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, Cyprien de la Nativité de la Vierge (1605-1680): "la vérité... ne peut iamais estre cogneuë que de ceux qui prendront la peine de confronter l'original *entier* (subrayamos nosotros) avec le François"².

b.2. El avance del texto de Bouix, con respecto, por ejemplo, a la traducción de su antecesor, Robert Arnauld d'Andilly (1670), que había trabajado únicamente en un texto original bastante defectuoso (las ediciones de Amberes de 1630-1635 de la imprenta de Moreto) se explica por la realización de una verdadera labor crítico-textual efectuada directamente sobre los autógrafos (físicos) de la Santa que el traductor se fue a consultar in situ (Sevilla, El Escorial, Valladolid).

El método utilizado por el P. Bouix era muy particular e interesante. Consistía simplemente en comparar línea por línea el texto de la que él califica de « la más imperfecta » de las ediciones de Madrid, la de 1752 de Joseph de Orga, con los autógrafos, apuntando minuciosamente todas las diferencias y obteniendo así una copia exacta de los originales. Además, durante su periplo « le acompañó el jesuita español padre García, cuya cooperación le era altamente necesaria, para poder comprender bien los giros y locuciones de los escritos de Santa Teresa , que, *a fuer de anticuados* (subrayamos nosotros), en algunos casos deben ofrecer no poca dificultad á un extranjero » (Teresa, 1952, XXXIV).

b.3. Por fin, la traducción del P. Bouix está redactada en francés, con mucha pasión, un entusiasmo desbordante, una elegancia abundante que pretende brillar, que se deja llevar por su

² Debemos esta cita a la amabilidad de nuestra colega de la Universidad Católica de Lovaina (Campus universitario de Amberes), la Profesora Dra. Lieve Behiels.

propio discurso, un marcado lirismo personal. Y, en efecto, no olvidemos que nuestro traductor es estrictamente contemporáneo de Victor Hugo (1802-1885), George Sand (1804-1876), Prosper Mérimée (1803-1870), Jules Michelet (1798-1874), Alfred de Musset (1810-1857), Alfred de Vigny (1797-1863), Alphonse de Lamartine (1790-1869), Gérard de Nerval (1808-1855), etc. etc. Es decir, estamos en pleno auge de la sensibilidad romántica. Y se puede comprender perfectamente que, por lo menos a primera vista, el texto del P. Bouix puede resultar desconcertante tanto para una lectura técnico-traductológica como para una simple lectura textual en francés. Aquí se plantea el doble problema de saber si un traductor puede permitirse el lujo de actuar como si fuese un verdadero escritor (como si fuera posible hacer de otra manera) y cómo se debe ponderar el impacto y el sentido de los innumerables interrogantes producidos por una comparación detenida de la traducción con el original.

c. El estudio de Joaquín García Palacios intenta reconstituir (el autor utiliza la palabra «descubrir» (García, 1992, 298) paso a paso la labor auténticamente terminológica invertida por San Juan en la elaboración de un verdadero sistema (García, 1992, 218, 224) conceptual (del campo) del conocimiento en el que los términos (interrelacionados, en « dicotomías », (García, 1992, 222) están elegidos con la mayor exactitud y precisión. En su conclusión, el eminente lexicólogo de la Universidad de Salamanca sorprende por la afirmación inesperada (como si la palabra se le escapara por inadvertencia) que las «palabras-clave» (es decir, los términos) de la obra sanjuanística son «intraducibles». Aquí tampoco se debe olvidar que cada traductor es también y por definición terminólogo y que en terminología no se traduce nunca un sistema conceptual, sino

que el vocabulario multilingüe está basado en la fusión de nomenclaturas independientes, es decir nomenclaturas derivadas de sistemas de términos (idealmente) unívocos y originales. Por otra parte, el profesor salmantino profundiza en el aspecto de la extensión sintagmática del término y en la absoluta necesidad de disponer de la «suma de sus realizaciones contextuales». El carácter multisignificativo de las palabras nos recuerda el concepto de la ambigüedad fundamental de la lengua según Jacques Derrida.

d. Por último, al final de la primera cita, Sánchez Moguel distingue entre la doctrina y el lenguaje (o la lengua). En cierto modo, y dentro de una perspectiva exclusivamente metodológica (insistimos), el autor introduce así una dinámica de tipo significado – sentido (Depecker, 2002, 40). El significado del diccionario accesible a todos y el sentido que le da vida, que lo hace vivir.

2. Traducción imposible, pero necesaria. Y la prueba física (la traducción como fenómeno empírico) existe: los escritos de la Santa han sido traducidos a un sinnúmero de lenguas del mundo entero: árabe, croata, chino, danés, francés, inglés, holandés, húngaro, latín, polaco, italiano, portugués, tamil, alemán, maltés, finlandés, guyaratí (India), etc. etc. Únicamente para el francés (entre 1601 y 2014) contamos con ochenta y una traducciones diferentes de obras completas o por separado (parciales, sueltas) de la Santa.

Dos ejemplos concretos: la magnífica traducción de las obras completas de la Santa a la lengua árabe realizada entre 1991 y 2001 por el profesor libanés Antoine Saíd Khater en colaboración con el Carmelo de Hazmieh (en los alrededores de Beirut) y la traducción francesa (tan interesante, casi diría moderna) de las obras completas

de Teresa publicada en 1670 por el solitario de Port Royal, Robert Arnauld d'Andilly³.

3. Por otra parte, no me parece que sea tan fácil traducir la *Guía de Pecadores* (1556-7/1567) o la *Introducción del Símbolo de la Fe* (1583) de Fray Luis de Granada (1504 – 1588), ni las *Meditaciones de los Misterios de nuestra santa Fe* (1605) del Padre Luis de la Puente (1554-1624) ni el *Audi, filia* (1556 y 1574), la obra maestra de San Juan de Ávila (1500-1569).

En el caso del virtuosismo de Fray Luis, por ejemplo, además de los innumerables paralelismos, anáforas, comparaciones, enumeraciones, antítesis y otras interrogaciones retóricas (Granada, 2012, 31), nos encontramos con un acopio impresionante de refranes, frases proverbiales, frases hechas, expresiones, fórmulas, locuciones y estructuras tan coloquiales como didácticas, muchas veces integradas sintagmáticamente (sintáctica y semánticamente) en el discurso, que requieren, por parte del traductor, un conocimiento profundo de la lengua castellana de la época y un dominio perfecto, aguerrido, de la actividad traductora como tal.

Dos ejemplos: una frase hecha ("al fin se canta la gloria" / Granada, 2012, XXIII)) y una frase adverbial ("andar a sombra de tejados" / Granada, 2012, XVII.1). Las dos en sentido figurado.

La primera aparece en el capítulo XXIII de la segunda parte de la *Guía* donde Fray Luis medita sobre « cuán alegre y quieta sea la muerte de los buenos y, por el contrario, cuán miserable y congojosa la de los malos » (Granada, 2012, 10, 314) y dice : « Porque si, como dicen, al fin se canta la gloria, dime qué cosa más gloriosa que el fin

³ Teresa de Jesús, *Obras completas*, Traducción del original español, Introducción y notas de Antoine Said Khater, Beirut, Patrimonio del Carmelo, 4 tomos, 1991-2001; Thérèse d'Avila, *Les Oeuvres de Sainte Thérèse*, Traduction de Robert Arnauld d'Andilly, Paris, Pierre le Petit, 1670.

de los buenos, ni más miserable que el de los malos » (Granada, 2012, 314).

La segunda se sitúa en el capítulo XVII, párrafo primero de la primera parte, donde nuestro autor aborda el tema de «la esperanza vana de los malos» (Granada, 2012, 247) y que dice : «Porque así como ninguna cosa hay que más avive la esperanza que la buena conciencia, así una de las cosas que más la derriba y desmaya es la mala, pues esta, como dijimos, ordinariamente anda a sombra de tejados» (Granada, 2012, 247).

Los dos primeros traductores franceses de la *Guía* de Fray Luis, Guillaume Girard (Conseiller du Roy en ses conseils/1679)⁴ y el P. Cyprien de Sainte Angélique (Prédicateur, Prof. en théologie, augustin déchaussé/1674) proponen para la segunda respectivamente « parce qu'ainsi que nous avons dit, elle va tousiours en cachette » (ocultamente, a escondidas) (Granada, 1679, 272) y « l'ombre suit le corps en tous lieux » (Granada, 1674, 166). La primera versión no traduce las connotaciones delictivas de la expresión⁵ mientras que la segunda simplemente no corresponde (AUT, s.v. *tejado*)⁶.

La primera : « car s'il est vray comme on dit, que c'est à la fin qu'on chante la gloire » (Granada, 1679, 368) y « car si c'est à la fin

⁴ En la introducción "AV LECTEVVR", Girard afirma: "Je sçay combien le travail des Traductions est ingrat, Principalement de celles qui se font d'une langue vivante en une autre langue du mesme siecle... la barbarie de nostre langue de quatre-vingt ans" (Granada, 1679, Introducción).

⁵ La expresión aparece también en el *Epistolario* de Teresa (Ct 256,1) con referencia a Gracián: "estuve del corazón que no me podía valer de verle tan penado, y con tanta razón, por hallar en todo peligro y andar como *malhechor* a sombra de tejados." En el *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés (Valdés, 1969, 188) leemos: "Al que, *por aver muerto algún hombre*, anda, como dezimos, a sombra de tejados, llaman en Asturias *homiziado*". El CORDE, además de santa Teresa y Juan de Valdés, presenta ejemplos sacados de las obras de Diego de Ocaña, Feliciano de Silva, Pedro Vallés, Fray Dionisio Vázquez, Juan de Pineda, Pedro de Oña, Fernán González de Eslava y un anónimo de c. 1535. En todos los casos -menos uno que trae el verbo *vivir* - se trata de la fórmula "andar a sombra de tejados".

⁶ En el *Diccionario de Autoridades* (AUT, 1969, VI, 235): "A sombre de tejado. Phrase adverbial, en que se significa , que alguno está encubierto, dissimulado, ù oculto por *algún delito*, por el qual conviene, que no le vean".

(comme on dit que se chante la gloire ; Dites-moy, qu'y a-t-il de plus glorieux que la fin des Iustes, & de plus malheureux que celle des pecheurs? » (Granada, 1674, 353). Gonzalo Correas (Correas, 1906, 34; Granada, 2012, 314) explica: " Al fin se canta la gloria. Porque al fin de cada salmo se canta Gloria Patri, et Filio et Spiritui Sancto, por ordenación de San Dámaso, Papa español. Por metáfora se aplica el premio después del trabajo y semejantes cosas". En el *Breviarium Romanum*, (Breviarium, 1879, xlj) leemos: " In fine Psalmorum semper dicitur Glória Patri, praeterquam in Psalmo".

En conclusión, en las dos citas encontramos una reflexión común que suscribimos íntegramente: la dificultad de la traducción en general y más especialmente la traducción de los escritos de la Santa de Ávila.

Ahora bien, una gran parte de esta última dificultad está relacionada con la difícil lectura de los textos teresianos y la problemática de la comprensión adecuada (el « comprender el lenguaje» de Don Vicente de la Fuente) (Teresa, 1952 I, v-vi) de los significados lingüístico-textuales ⁷. Por otra parte, estamos convencidos también de que la mejor manera de leer un texto consiste en intentar traducirlo. Y, por fin, no lo olvidemos, no hay significado sin sentido (ni tampoco sentido sin significado).

Concretamente, en el marco (limitado) de la presente contribución, sólo quisiera aludir (con brevedad) a tres dificultades mayores que se le plantean al traductor/lector de las *Obras* de la Santa abulense.

⁷ El "entender bien Castellano" de Fray Luis de León (Carta a las madres priora Ana de Iesus, y religiosas carmelitas descalças del Monasterio de Madrid) en *Los libros de la Madre Teresa de Iesus*, Salamanca, Guillermo Foquel, 1588 (ed. facsímil, Madrid, La papelera española-Espasa-Calpe, 1970, p. 12 o la proposición "los que apenas lo [el lenguaje] comprenden" de don Vicente de la Fuente (BAE, LIII, *Escritos de Santa Teresa*, Madrid, Atlas, 1952, v).⁸ Don Vicente de la Fuente (Teresa, 1952, I, vii) se refiere al "lenguaje familiar de Castilla en la segunda mitad del siglo XVI".

La primera dificultad es la que concierne a la referencialidad diacrónica de la lengua castellana de la Santa. Teresa de Jesús nace en (cerca de) Avila en el año 1515. Aprende a escribir y a leer en la casa paterna y en Santa María de Gracia (Avila) : del *Flos Sanctorum* a los libros de caballerías (1515 – 1535). De 1535 a 1562 Teresa reside en el convento de la Encarnación en Avila : lectura de libros de espiritualidad y contactos instructivos con directores espirituales de excelencia. A partir de 1562 empieza un período de fundadora y escritora.

A primera vista tal vez se podría pensar que la educación-formación lingüística de la Santa se situara entre 1515 y 1562 (la primera mitad del siglo XVI). Y, en este sentido, se podría pensar también en la « porción » (generacional) de desenvolvimiento histórico del idioma de R. Menéndez Pidal que corresponde a Garcilaso de la Vega (1501-1536) (y también al dramaturgo sevillano Lope de Rueda (1510 ?-1565). Pero según el mismo autor (Menéndez Pidal, 1958, 47-8) « en cada período actúan muchas generaciones conviventes ». Fray Antonio de Guevara, por ejemplo, que nace a finales del siglo XV (1481? - 1545) y que empieza a publicar a partir de 1525 (dentro de la dinámica corte – claustro – corte). Como si el criterio fundamental fuese el del binomio formación-producción⁸.

En un estudio más reciente, José Luis Girón Alconchez, distingue dentro del español clásico tres subperíodos : 1492-1555/6 ; 1556-1648 (Westfalia) y 1648-1726 (RAE) (Cano, 2005, 885 y sigs.).

Si bien para los dos puntos de vista mencionados falta todavía una descripción/caracterización lingüística bien definida (no falta la

⁸ Don Vicente de la Fuente (Teresa, 1952, I, vii) se refiere al "lenguaje familiar de Castilla en la segunda mitad del siglo XVI".

literaria: en general las clasificaciones existentes se fundan en criterios literarios), la segunda clasificación ofrece la ventaja de encarnar mejor lo que significa en realidad (lingüísticamente) la primera mitad del siglo XVI: un período de cambio/de muchos cambios en el que conviven generaciones distintas, estadios de formación-educación y producción, etapas de evolución distintas, arcaísmos y novedades, dudas y vacilaciones, retrocesos y avances, pérdidas y reminiscencias, contradicciones, diferencias, etc. etc. Se podría hasta creer que « no hay una misma cronología para todos esos cambios ». (Cano, 2005, 885). Basta con comparar la lengua del *Amadís de Gaula* y de la *Celestina* de finales del siglo XV y, por ejemplo, la *Obra de Agricultura* de Gabriel Alonso de Herrera (1513)⁹.

Un ejemplo concreto: la conjunción, la locución conjuntiva *puesto que* (y los conectores clásicos adyacentes).

En español moderno y contemporáneo *puesto que* significa «porque» (p. ej. en Seco, 1999, s.v. ; en la RAE, 2006, 1221) (locución conjuntiva causal).

Ahora bien, en los escritos de santa Teresa (*Vida, Camino, Moradas, Fundaciones, Relaciones, Conceptos del amor de Dios y Exclamaciones*) tenemos documentadas 26 ocurrencias de la locución conjuntiva *puesto que*. Y en por lo menos 22 casos (en parte confirmados por Tomás Álvarez y Dámaso Chicharro, editores críticos modernos), *puesto que* significa manifiestamente "aunque", es decir funciona como conjunción concesiva.

El mismo Chicharro (Teresa, 1982, 160, nota) confiesa: “El uso de las conjunciones en Santa Teresa es muy particular, *incluso*

⁹ Gabriel Alonso de Herrera, *Obra de agricultura*, Alcalá, Arnao Guillén de Brocar, 1513¹ <CSIC>.

dentro del castellano de su época (subrayamos nosotros), pues su empleo preciso se hace desde supuestos arcaizantes; tal sucede aquí. » Y, en su edición crítica de las Moradas (Teresa, 1999, 287) (4M 3,1), leemos: « Entiéndase este « porque » con valor concesivo: « aunque el alma va ya cobrando en el suyo ».

Pero, ¿cuál era el significado de *puesto que* en la lengua de la primera mitad del siglo XVI? En otras palabras, ¿qué referencia lingüística tenemos para determinar con seguridad (con la mayor seguridad /cientificidad posible) la funcionalidad lingüística de *puesto que*? Entre otras, el *puesto* de *puesto que* en relación con las demás conjunciones -locuciones conjuntivas (y hasta el sistema de los conectores en general) del castellano clásico: *aunque, dado que, puesto caso que, dado caso que, magher, magher que, pues, pues que, si, como si, como, mas, mas si, pero, empero, antes, siquier, ia/ya que, si que, con tal que,...*

En primer lugar, el estudio de las herramientas gramaticales (se trata de una conjunción) y lexicográficas disponibles (Nebrija, 1492 ; Vtil, 1555 ; Vulgar, 1559 ; Casas, 1570 ; Corro, 1586 ; Doergangk, 1614 ; Correas, 1625 ; Rodríguez, 1662 ; AUT, 1726 ; RAE, 1796 ; Garcés, 1852 ; Cejador, 1906 y 1921 ;...)¹⁰, lo único que

¹⁰ Antonio de Nebrija, *Vocabulario de Romance en latín* (1516), Madrid, Cátedra, 1973, p. 30 (no figura *puesto que*); tampoco en su *Gramática de la lengua castellana* (1492), Madrid, ICI, 1992; *Vtil y breve Institvion para aprender los principios y fundamentos de la lengua hespañola* (Lovaina, 1555), Madrid, CSIC, p. 109: "causales tametsi puesto que"; Antonio del Corro, *Reglas gramaticales* (Oxford, 1586), Arco, Madrid, 1988, p. 122 (no cita "puesto que"); Anónimo, *Gramatica de lengua vulgar de España* (Lovaina, 1559), Madrid, CSIC, 1966 (no se estudian las conjunciones); Gonzalo Correas, *Arte de la lengua española castellana* (1626), Madrid, CSIC, RFE, Anejo LVI, 1954, p. 352-4 ("puesto que" figura entre las conjunciones "condicionales", al lado de las "copulativas", "disxuntivas", "causales" y rrazionales y "continuativas"); Carolus Rodriguez Matritensis, *Lingvae Hispanicae Compendium* (1662), Madrid, Arco, 2007, p. 242 (Causales "Dadoque, Puestoque, puesto caso, etsi"); *Gramática castellana por el Licenciado Villalón* (1558), Madrid, CSIC, 1971, p. 49-50 (no figura "puesto que"); Henricus Doergangk, *Institutiones in Linguam Hispanicam*, Colonia, Petrus à Brackel, 1614 (<books.google>), p. 126 ("Sit ita, dadoque, aunque, puesto caso que, puesto que"); Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, RAE, 1796⁴, p. 265-6 ("puesto que" no figura); Cristóbal de las Casas, *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castellana* (1570), Madrid, Hijos de E. Minuera, 1988, 227v^o ("Puesto que. Conciosa cosa") - 43r^o

nos permite afirmar con certeza (científica) es que durante algún tiempo (indeterminado) [nuestros clásicos] « el valor de la expresión conjuntiva puesto que era semejante a la de la partícula aunque » (nota de Francisco Merino Ballesteros en Gregorio Garcés, 1852, 235).

Por otra parte, como lo sugieren el P. Otilio del Niño Jesús y Dámaso Chicharro, para conseguir una lectura adecuada (suficientemente garantizada) del texto (original) de la Santa, se necesita cotejar « los giros teresianos más notables con el lenguaje de nuestros clásicos » (Teresa, 1951, 19), es decir constituir un corpus referencial revelador de la dimensión (lingüística global) diacrónica concreta de la textualidad teresiana.

Y aquí disponemos de una herramienta sumamente interesante y útil: el banco de datos CORDE (corpus diacrónico del español) de la RAE en su opción « párrafos » que nos permite (mejor que las concordancias) comprender las ocurrencias citadas. En relación con este corpus, el concepto clave es el de una contextualidad pertinente, es decir la que permite realizar una lectura-interpretación (científicamente) garantizada del texto referido. Y, sin embargo, a pesar de su evidente utilidad:

- Los párrafos del CORDE no inutilizan nunca la consulta de textualidades más amplias como los capítulos, las partes, los libros, los géneros,... más completos. Al contrario.

("Conciosa cosa. Aunque , puesto que"); AUT (1726), III, 426 ("Puesto que. Vale lo mismo que Aunque. Lat. Quanvis"); Julio Cejador y Frauca, *La lengua de Cervantes* (1906), Serbal, Barcelona, 2011, p. 914 ("Puesto que. 1. loc. conjunt. advers. desus. aunque. 2. loc. conjunt. causal pues"); RAE, *Diccionario de la lengua castellana* (1780), Madrid, RAE, 1991, p. 760 ("puesto. Se usa algunas veces como adverbio, y esquivale a lo mismo que supuesto; como: puesto que me debes tanta cantidad, págamela. Hoc posito; puesto que.mod. adv. Lo mismo que aunque quamvis").

- Por otra parte de los 4243 casos documentados (2201: 1491-1555; 2042: 1556-1600) algunos se repiten en función de las fechas de las impresiones, otros se repiten en función de las distintas obras de un mismo autor impresas en fechas diferentes. Hay obras (y autores) que se llevan la mayoría de los ejemplos: Gonzalo Fernández de Oviedo (*Historia general y natural de las Indias*) o F. Bartolomé de las Casas (*Historia de las Indias...*), Hernán Cortés (*Cartas y Relaciones*).

Así que por lo menos provisionalmente - si bien el CORDE puede ayudar al lector/traductor en la búsqueda y caracterización filológica de un significado garantizado (científicamente) - la elaboración de una referencialidad garantizadora de significado queda por realizar. Y es precisamente una de las dificultades mayores a las que ha de enfrentarse el traductor (lo mismo que el lector en general). Constituirse un corpus de referencia significativo (lexicológico o terminológico) seguro y pertinente para contestar a las siguientes preguntas de saber:

- Si *puesto que* puede tener valor concesivo,
- Si *puesto que* puede tener otros valores (causal, por ejemplo),
- Cuál es exactamente el papel de *puesto que* con respecto a otras formas conjuntivas como: *dado que, puesto caso que, dado caso que,*
- En qué momento diacrónico se produce el cambio de significado,
- Hay otros parámetros (gramaticales o léxicos) significativos: modalidad, elementos contextuales (*todavía, no, ...*).

Algunos ejemplos sueltos :

- 1535 : Juan de Valdés, *Diálogo* (Valdés, 1969, 120)
« Valdés: Puges, por higa, usan algunos, pero mejor se tiene higa, *puesto que* sea vergonçoso fruto » (aunque);
- 1554 : Fray Luis de Granada, *Libro de oración y meditación* (Granada, 1999, 134)
« En los Actos de los Apóstoles se escribe que, predicando sant Pablo de las cosas de este día delnate del presidente de Judea, el mesmo presidente comenzó a temblar de lo que el Apóstol decía, *puesto que*, como gentil, no tenía fe ni crédito de este misterio. Por do parece cuán terribles cosas debrían ser las que el Apóstol predicaba, pues el sonido de ellas bastó para causar tan grande espanto y temblor en un hombre que no las creía » (aunque);
- 1555 : Alonso de Molina, *Vocabulario* (Molina, 1977, Prologo)
"Este daño e inconueniente experimentamos enesta tierra, donde *puesto caso que* la piedad Christiana nos incline a aprouechar aestos naturales assi enlo temporal como en lo spiritual, la falta de la lengua nos estorua" (*puesto caso que* = aunque);
- 1556: Pedro de Medina, *Regimiento de navegación*, CILUS (6 casos de *puesto que*, todos con clara significación concesiva) (CORDE);

- 1580: Cervantes, *Comedia llamada trato de Argel*, CEC (7 casos de puesto que, 5 casos de clara significación concesiva)(CORDE)¹¹.

Y finalmente dos puntos más para ilustrar la dificultad de la traducción (y de la lectura) de la textualidad teresiana.

Por un lado, el estilo particular de la Santa. Sobre este punto se ha escrito muchísimo. Y las lecturas oscilan entre el anacoluto sistemático y la ingenuidad total. En nuestra opinión (que compartimos con muchos especialistas importantes como Víctor García de la Concha y Fernando Lázaro Carreter)¹² la realidad es drásticamente otra (no más fácil por ello).

Y un aspecto característico de la escritura teresiana, por ejemplo, es el que Teresa escribe y habla/ habla y escribe a un tiempo. Y esto se traduce concretamente entre otras en el uso específico de la partícula *que*. En efecto, el aparente (y abundantísimo) uso "pleonástico" de *que* se podría explicar (tal vez) a partir de su funcionamiento como elemento de apoyo/sopORTE en una estructura rítmico-discursiva dominada por una sintaxis a corto plazo. El Padre Efrén de la Madre de Dios (uno de los editores de la BAC, 1951) las separa « con una coma, como si se tratase de un inciso » (los autógrafos teresianos no tienen puntuación) (Teresa, 1951, 19).

¹¹ En la Jornada primera de la Comedia cervantina *El trato de Argel* (<cervantes.uah.es>) encontramos casos de "aunque" y/o de "porque": "Y puesto que el daño veo/ y el fin do habré de parar./ imposible es contrastar/ las fuerzas de mi deseo" (aunque); digo que en Sargel vivía,/ puesto que era de Aragón" (aunque); "Yo no sé a cuál [de los dos fuegos] más debía,/ puesto que a los dos pagaba,/ al que el cuerpo le abrasaba/o al que el alma le encendia" (porque); "Si el cuerpo esclavo está, está libre el alma,/ puesto que Silvia tiene parte en ella,/ y la amorosa trunfadora palma/ ha de llevar sola mi Silvia della." (porque).

¹² Víctor García de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978; Fernando Lázaro Carreter, *Santa Teresa de Jesús, escritora* in Clásicos españoles, Madrid, Alianza, 2003, p. 159-188.

Sobra decir que todo esto plantea (para el lector) y sobre todo para el traductor un problema fundamental (dificultad) para la articulación lógico-sintáctica de su propia redacción (y lectura). Se trata de leer los textos de la Santa en voz alta.

El segundo punto concierne a la ambigüedad estatutaria de su vocabulario psico-teológico (teología afectiva): entre palabra y término, entre la complejidad extrema de las áreas semánticas (campos semánticos) y el formalismo de los esquemas nocionales.

Un ejemplo es la palabra *sentido(s)* que aparece 94 veces en las 2000 páginas de las *Obras* completas de la Santa (en comparación con las 647 ocurrencias de la misma palabra en la mitad de páginas de las *Obras* de San Juan de la Cruz).

Y aquí la diferencia afecta menos a la frecuencia de la palabra que a su estatuto léxico-terminológico.

En San Juan de la Cruz encontramos un « sistema – una terminología coherente » (García, 1992, 36) (aristotélico-tomista) integrado por un conjunto de auténticos términos: *sentido(s)*, *sentido(s) corporal(es)*, *sentido(s) corporal(es) exterior(es)*, *sentido(s) corporal(es) interior(es)*, **sentido(s) espiritual(es)* (García, 1992, 40)// *sentidos externos*, *sentidos internos*.

En las obras de la Santa sólo se documentan los términos *sentidos exteriores* (7) y *sentido interior* (2). En cambio, la palabra *sentidos* figura 25 veces en una estructura de desdoblamiento « sentidos y potencias » (memoria, voluntad, entendimiento). Lo que tal vez podría explicarse por una presencia doctrinal sanjuanística subyacente, implícita, algo imprecisa (sobre todo en comparación con el mismo San Juan). Por lo demás, la palabra se documenta en expresiones como *perder el/los sentido(s)* (14), *estar*

en sus sentidos (3), con/sin sentido (falto, poco, ningún, entero) y el sentido de una palabra (6).

Y esta última expresión nos permite concluir la presente reflexión.

Hemos hablado hasta el momento en nuestro estudio del difícil significado de la textualidad teresiana. Pero, e insistimos sobre ello, para el traductor se plantea, además de la dificultad lingüística de la idiosincrasia de las lenguas (los sistemas lingüísticos en presencia), la necesaria dialéctica de una verdadera lectura de sentido actualizadora e vivificadora. El otro lado de la barrera.

"Suivez le sens, n'oubliez pas la lettre". " Si la lettre manque de sens, elle devient purement et simplement lettre morte".

No creemos que haya mejor definición del papel del traductor ante la « imposibilidad » de la traducción.

Bibliografía

Real Academia española. Diccionario de Autoridades (1726), Madrid, Gredos, 1969.

Real Academia Española. Corpus Diacrónico del Español <corpus.rae.es/cordenet.html>

Real Academia Española. Diccionario de la lengua española (DRAE), Madrid, 2006.

Breviarium Romanum ex decreto ss. concilii tridentini, Tornaci Nerviorum, Desclée, Lefebvre et soc., 1879.

CANO, Rafael. *Historia de la lengua española*, Barcelona, Ariel, 2005²

CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, Madrid, Jaime Ratés, 1906 <books.google>

DEPECKER, Loïc. *Entre signe et concept*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2002.

GARCÉS, Gregorio. *Fundamento del Vigor y Elegancia de la lengua castellana*. Segunda edición con notas, por D. Francisco Merino Ballesteros, I, Madrid, M. Rivadeneyra, 1852.

GARCÍA PALACIOS, Joaquín. *Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz*. Estudio léxico, Universidad de Salamanca, 1992.

GRENADE, Louys de. *La Gvide des Pechevrs*. Tradvite de nouveau par le R. P. Cyprien de Sainte Angeliqve, Lyon, Iean Gregoire, 1674 <books.google>.

GRENADE, Louis de. *La Guide des Pechevrs*. Traduite de Nouveau en François Par Mr Girard Conseiller du Roy en ses Conseils, Paris, Pierre le Petit, 1679 <livres.mystiques.com>.

GRANADA, Fray Luis de. *Libro de oración*, Madrid, BAC, 1999 (ed. de Teodoro H. Martin).

GRANADA, Fray Luis de. *Guía de pecadores*. Edición y notas de Ignacio Arrellano, Madrid, Homo Legens, 2012.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1958⁴

MOLINA, Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, Porrúa, 1977.

SÁNCHEZ MOGUEL, Antonio. *El lenguaje de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Imprenta clásica española, 1915.

SECO, Manuel - Andrés, Olimpia - Ramos, Gabino. *Diccionario del español actual*, Madrid, Aguilar, 1999.

TERESA DE JESÚS. *Obras Completas*. Edición preparada por los padres Fr. Efrén de la Madre de Dios y Fr. Otilio del Niño Jesús, Madrid, BAC, 1951.

TERESA DE JESÚS. *Escritos de Santa Teresa*. Añadidos e ilustrados por Don Vicente de la Fuente, Madrid, Atlas, 1952 (BAE, LIII y LIV).

TERESA DE JESÚS. *Libro de la Vida*. Edición de Dámaso Chicharro, Madrid, Cátedra, 1982³

TERESA DE JESÚS. *Las Moradas del Castillo Interior*. Edición de Dámaso Chicharro, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

TERESA DE JESÚS. *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo (edición preparada por Tomás Alvarez).

VALDÉS, Juan de. *Diálogo de la lengua*, Madrid, Espasa-Calpe, Clásicos Castellanos, 1969.

La traducción de los sentidos místicos: Juan de la Cruz y algunos de sus traductores al francés.

Lieve Behiels
KU Leuven

Resumen

En primer lugar, presentaremos el papel de los sentidos o facultades sensoriales en la antropología de Juan de la Cruz y la manera en que esta visión figura en la obra de varios traductores al francés del Cántico espiritual. Hemos escogido las dos primeras traducciones del siglo XVII, una del final de aquel mismo siglo, una del XIX y la última data de principios del siglo XX. Hemos comprobado que a lo largo de los siglos, los traductores conocen y respetan la terminología del autor. En segundo lugar, partiendo del hecho de que la prosa del Cántico espiritual habla a los sentidos del lector gracias a su ritmo y su musicalidad, analizaremos el papel de estos factores sensitivos en las traducciones. A este respecto notamos que la importancia de la repetición queda valorada de modo distinto según las normas estilísticas que manejaban los traductores. Para terminar, nos preguntaremos cuál es el sentido que dieron a su labor los traductores del Cántico cuyo trabajo analizamos.

Palabras clave

Juan de la Cruz, Cántico espiritual, traducción, sentidos, hermosura, René Gaultier, Cyprien de la Nativité de la Vierge, Jean Maillard, Carmélites de Paris, Hector Hoornaert.

Abstract

First we will present the role of the senses or sensory faculties in the anthropology of Juan de la Cruz and how this vision is rendered in the work of several French translators of the Spiritual Canticle. We have chosen the first two translations of the seventeenth century, one of the final years of that century, one of the nineteenth and the last one of the early twentieth century. We have found that over the centuries, translators knew and respected the terminology of the author. Taking into account that the prose of the Spiritual Canticle speaks to the senses of the reader thanks to its rhythm and musicality, we proceed to analyze the role in the translations of these factors that speak to the senses. In this regard we note that the importance of repetition is valued differently depending on the stylistic norms followed by the translators. Finally, we wonder what meaning the translators of the Canticle we study attached to their work.

Keywords

John of the Cross, Spiritual Canticle, translation, senses, beauty, René Gaultier, Cyprien de la Nativité de la Vierge, Jean Maillard, Carmélites de Paris, Hector Hoornaert.

La traducción de los sentidos místicos: Juan de la Cruz y algunos de sus traductores al francés

Para esta contribución tomamos como punto de partida varias traducciones al francés del *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz, haciendo hincapié, no en las estrofas, sino en el comentario en prosa. Abordaremos el tema que nos ocupa desde varios ángulos. En primer lugar, presentaremos el papel de los sentidos o facultades sensoriales en la antropología de Juan de la Cruz y la manera en que esta visión figura en la obra de varios traductores al francés. En segundo lugar, partiendo del hecho de que la prosa del *Cántico espiritual* habla a los sentidos del lector gracias a su ritmo y su musicalidad, analizaremos el papel de estos factores sensitivos en las traducciones. Para terminar, nos preguntaremos cuál es el sentido que dieron a su labor los traductores del *Cántico* cuyo trabajo analizamos.

Pero conviene primero presentar las traducciones sobre las que vamos a trabajar. El corpus que hemos utilizado consta de tres traducciones del siglo XVII, una del siglo XIX y una del siglo XX. En cuanto a la ‘vida útil’ de estas traducciones, hay que tener en cuenta que no es que una traducción más reciente haya sustituido sin más a la anterior, sino que muchas traducciones de las obras de Juan de la Cruz, producidas en diversos momentos, han coexistido a lo largo de la historia y siguen coexistiendo en la actualidad, como veremos a continuación. La primera traducción del *Cántico espiritual* que incluimos es la de René Gaultier (1560-1638), titulada *Cantique d’amour divin, entre Jesus-Christ et l’Ame devote* (1622). Constituye la primera versión impresa de este libro cuya primera publicación en español tuvo lugar en Bruselas en 1627 (Elia, 2002: cxlvi). René

Gaultier, abogado general del Gran Consejo o parlamento de París desempeñó un papel esencial en el establecimiento de las carmelitas descalzas en Francia. Participó en la expedición que fue a buscar a Ana de Jesús – la destinataria del comentario del *Cántico* – y sus compañeras a España para que fundaran conventos de carmelitas descalzas en Francia (Chevallier, 1922: 312). Así, este traductor fue también un intermediario cultural, puesto que facilitó contactos y favoreció intereses (Burke, 2005: 18). Además de otras traducciones de obras religiosas, publicó en 1621 tres obras principales de Juan de la Cruz (*Les degrés du Mont Carmel*, *la Nuit obscure* y *la Vive Flamme d'Amour*) a partir del manuscrito que poseía Ana de Jesús (Bord, 1993: 26-27). En 1622 salió a la luz su traducción del *Cántico Espiritual*, basada en un manuscrito que comprende 39 estrofas y sus glosas.¹

El segundo texto es la traducción de Cyprien de la Nativité (1605-1680), carmelita descalzo, integrada en su traducción de las obras completas, *Les oeuvres spirituelles du B. Pere Jean de la Croix*, publicadas por vez primera en 1641. Se trata probablemente de la traducción más influyente en el ámbito francófono, elogiada por su belleza por Paul Valéry (citado en Bord, 1993: 50) y que se sigue reeditando en una versión revisada hasta el siglo XXI.² Cyprien

¹ No vamos a entrar en la complejísima discusión acerca de las distintas familias textuales en las que se ha transmitido el *Cántico Espiritual* y que se denominan tradicionalmente Cántico A (CA, 39 estrofas) y Cántico B, (CB, 40 estrofas en un orden ligeramente distinto). Remitimos al capítulo titulado “Historia del texto” en la edición llevada a cabo por Paola Elia quien afirma que “La tradición del llamado ‘texto primitivo’ cuenta sólo con seis manuscritos de finales del XVI o de principios del XVII [...] y con dos ediciones antiguas: una de 1622 (París) y otra de 1629 (Bruselas)”; en la base de esta traducción se encuentra el manuscrito conservado por las madres Carmelitas Descalzas de San Lúcar de Barrameda (Juan de la Cruz, 2002: cxxvi-cxxvii).

² La última edición que hemos encontrado de esta traducción fue publicada en 2008 por la editorial Desclée De Brouwer, París. Lucien-Marie de Saint-Joseph, el editor de la traducción de Cyprien, menciona los talentos de los que tiene que disponer el traductor de Juan de la Cruz: “un excellent hispanisant, un théologien habitué à conserver aux mots techniques leur valeur doctrinale, un lettré sensible au nombre d’une phrase, et encore un poète qui sût donner au texte français le charme mystérieux dont le lyrisme sanjuaniste pare souvent une pensée très

dedica su traducción al príncipe Henri II d'Orléans-Longueville, que había contribuido a la fundación del monasterio de Rouen. Traduce además las obras de Teresa de Jesús.

Al final del siglo se publica una nueva traducción por un jesuita, Jean Maillard (1618-1704), bajo el título *Les oeuvres spirituelles du bien-heureux Jean de la Croix* (1694). Maillard era predicador en Nantes y La Flèche antes de ser director espiritual del colegio Louis le Grand en París. Dedicó su traducción a la reina viuda de Inglaterra, Catalina de Braganza (Derville, 1980: 104). Maillard pronunció un panegírico con ocasión de la beatificación de Juan de la Cruz, el 25 de enero de 1675. Además de la traducción de la obra del doctor místico, publicó distintos trabajos relacionados con la dirección espiritual, entre los cuales un libro sobre una dirigida suya, *Le Triomphe de la pauvreté et des humiliations ou la vie de Mademoiselle de Bellère du Tronchay*, escrito en 1694, después del fallecimiento de esta mujer, conocida también como Louise du Néant, y publicado en 1732. Este interés por la literatura de espiritualidad sitúa a este traductor en la corriente mística de los jesuitas, marginalizada a finales del siglo XVII. En un clima cada vez más antimístico, en medio del conflicto que opuso Bossuet a Fénelon (Cognet, 1991), la publicación de esta traducción no deja de ser significativa (Bremond, 1968). Esta versión se volvió a imprimir una decena de veces entre 1828 y 1864 (Bord, 1993, 133).³

dense” y concluye: “Un carme parisien du XVIIe siècle, le père Cyprien de la Nativité, paraît bien avoir été cet ouvrier aux dons multiples” (Lucien-Marie de Saint-Joseph: 1967, 29).

³ Las traducciones de Cyprien y de Maillard se hicieron a partir de una versión de la obra que ofrece 40 estrofas; aparece una nueva estrofa intercalada después la estrofa 10 pero con los comentarios que corresponden con la versión de 39 estrofas, conocida como *Cantico A* (Juan de la Cruz, 1994: 59). Esta estrofa intercalada y su comentario aparecen por primera vez en la traducción italiana de 1627 y en la de Madrid de 1630. Para la relación entre esta versión intermedia por un lado y las versiones CA y CB, ver entre otras Chevallier y Ruano de la Iglesia (1994: 591).

En el siglo XVIII no se producen nuevas traducciones de las obras de Juan de La Cruz, debido al ya mencionado clima abiertamente antimístico que reina en la Iglesia católica de entonces.⁴ Luego hemos incluido una traducción realizada por las carmelitas de París, que forma parte de la *Vie et oeuvres spirituelles* (Paris: 1875). La portada menciona que se trata de una “traduction nouvelle faite sur l’édition de Séville de 170[3] publiée par les soins des carmélites de Paris”.⁵ El nombre de la traductora no aparece por ninguna parte: se trata de Marie-Joséphine-Thérèse de Jésus (1838-1907). La obra conoce varias reediciones hasta 1910 (Bord, 1993: 135). Nos ha parecido importante incluir en el corpus una traducción realizada por una mujer, por motivos de equilibrio de género, tanto más que los carmelitas descalzos franceses no publicaron ninguna traducción del *Cántico espiritual* en el siglo XIX. Para terminar hemos escogido una traducción llevada a cabo en la ‘periferia’ del ámbito lingüístico francés, por un canónigo de Brujas (Bélgica), Hector Hoornaert (1851-1922), titulada *Le Cantique Spirituel de Saint Jean de la Croix* y fechada en 1916 (Paris-Bruxelles: Société St-Augustin, Desclée, De Brouwer & cie).⁶ Este sacerdote fue profesor de instituto y residió en Madrid entre 1894 y 1900, siendo director del Hospital de San Andrés de los Flamencos (Verhelst, 2011); es, pues, otro intermediario cultural. Se distinguió por haber renovado los estudios de teología espiritual y mística entre el clero, junto con el obispo de Brujas, Monseñor Waffelaert, a la que dedicó la traducción. La primera edición de la obra completa se publicó entre

⁴ André Bord observa que : “Au XVIIIe siècle, la flamme sanjuaniste est réduite à couvrir sous la cendre” (Bord, 1993: 128).

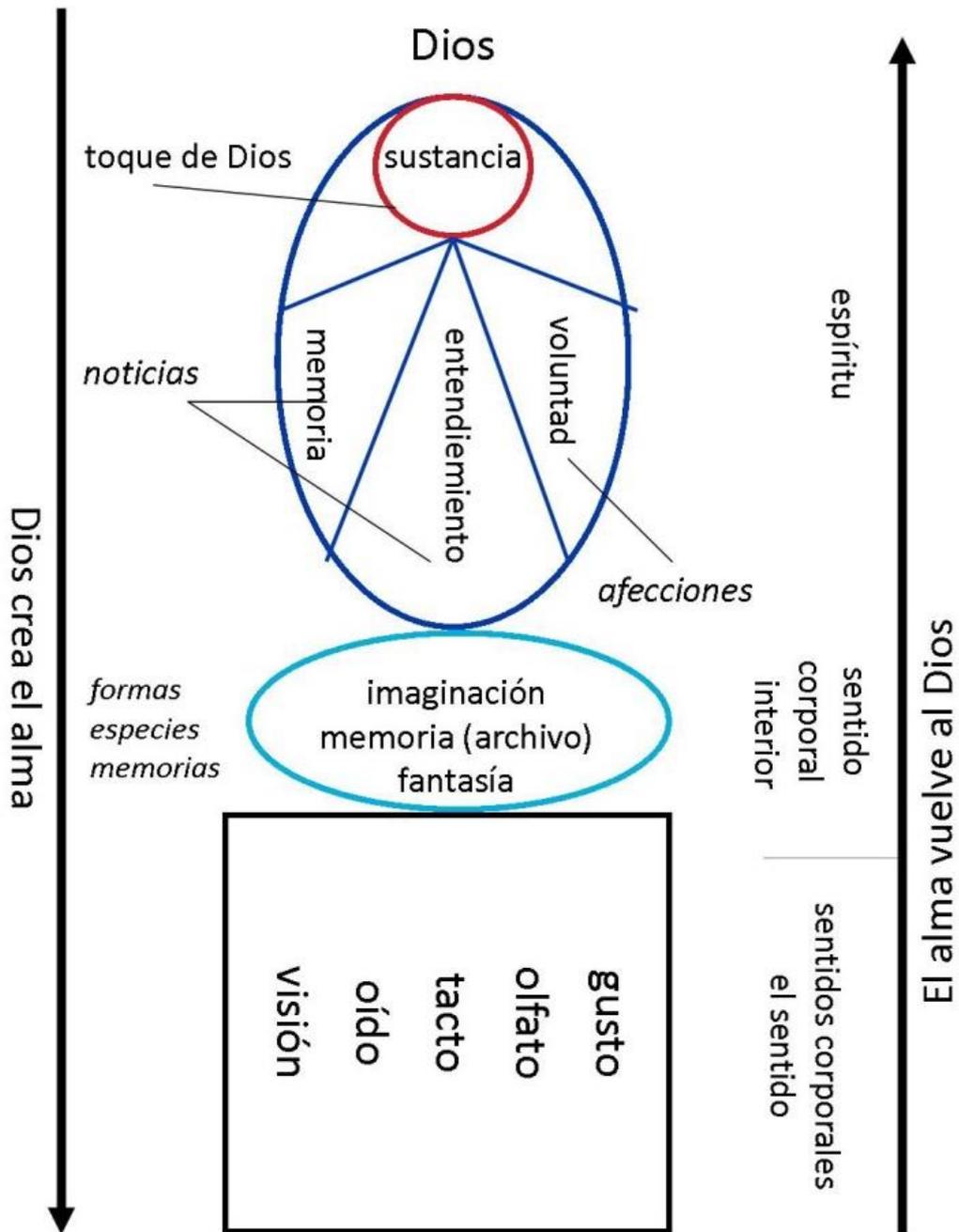
⁵ La edición de Sevilla es la primera impresión de la versión conocida como el Cántico B, a partir del ms. de las madres carmelitas de Jaén (Ruano de la Iglesia, 1994: 595).

⁶ Esta traducción se ha llevado a cabo a partir de una versión de la obra de 40 estrofas reordenadas, con unos comentarios más amplios, conocida como Cántico B. Se basa, concretamente, en la edición crítica de Gerardo de San Juan de la Cruz (Toledo, 1912).

1916 y 1918, la segunda entre 1922 y 1923. También publicó relaciones de viajes y dramas bíblicos, alguno inspirado en el teatro de Calderón de la Barca.⁷

¿Qué significan los sentidos en la visión que tiene Juan de la Cruz sobre el funcionamiento de la mente? Repasemos primero el vocabulario fundamental del alma humana, siguiendo la progresión de la conciencia del hombre desde lo material hacia lo inmaterial. Entrando en contacto con la materia, la zona inferior es la de las percepciones, los ‘sentidos corporales’ (ver, oír, tocar, oler, gustar) que juntos constituyen ‘el sentido’. A partir de la percepción se forma una imagen sobre una pantalla que Juan de la Cruz llama la ‘imaginación’, alimentada directamente por la ‘forma’ o la ‘especie’ de los objetos presentados ante el sentido o indirectamente por la ‘fantasía’ que utiliza los datos en reserva en la ‘memoria’, considerada aquí como el archivo del alma. Imaginación, fantasía y memoria-archivo, no siempre fáciles de delimitar, constituyen el ‘sentido corporal interior’. Sobre estas imágenes se ejercen las potencias superiores del alma: ‘memoria’, ‘entendimiento’ y ‘voluntad’, que constituyen el espíritu propiamente dicho. Estas potencias se reúnen en un punto: la sustancia del alma, su centro más profundo por el cual Dios entra en ella (Huot de Longchamp, 1991: 92-97).

⁷ *La nef du marchand, auto sacramental, d'après Calderon de la Barca, précédé d'une étude sur le théâtre allégorique* (1898).



(según Huot de Longchamp, 1991: 92)

A fin de poder comparar las diferentes traducciones en el nivel de la terminología relacionada con los sentidos, hemos escogido un fragmento del comentario de la estrofa 19 del CA (CB 28),

correspondiente al verso “y todo mi caudal en su servicio”. En dicho fragmento, el autor describe lo que comprende este ‘caudal’. Comprobamos que a lo largo de los siglos, los traductores suelen respetar la terminología que utiliza Juan de la Cruz para describir la conciencia humana. Las diferencias que se observan tienen que ver más con sus preferencias estilísticas:

Por “todo su caudal” entiende aquí todo lo que pertenece a la ‘parte sensitiva’ de el alma, la cual dice que está empleada en su servicio, también como la ‘parte racional’ o ‘espiritual’ que acabamos de decir en el verso pasado. Y en esta parte sensitiva se incluye el cuerpo con todos sus ‘sentidos’ y ‘potencias’, así ‘interiores’ como ‘exteriores’. Entiéndese también en este verso toda la habilidad natural y racional, como habemos dicho, conviene a saber: las ‘cuatro pasiones’, los ‘apetitos’ naturales y espirituales y el demás caudal del alma; todo lo cual dice que está ya empleado en su servicio. Porque el cuerpo trata ya según Dios; los ‘sentidos interiores’ y ‘exteriores’ rige y gobierna según Dios, y a Él endereza las acciones de ellos; las ‘cuatro pasiones’ todas las tiene ceñidas también a Dios, porque no se goza sino de Dios, ni tiene esperanza sino en Dios, ni teme sino a Dios, ni se duele sino según Dios; y también sus ‘apetitos’ todos van sólo a Dios, y todos sus cuidados. (CA 19, 3, Juan de la Cruz 2002: 128, énfasis nuestro)

Elle entend icy par tout son pouuoir, ce qui appartient à la ‘partie sensible’ de l’ame qu’elle employe à le servir, comme

aussi la 'partie raisonnable & spirituelle' dont nous auons parlé au Couplet precedent. En cette partie sensible est compris le corps avec tous ses 'sens & puissances', tant 'interieures qu'exterieures' : Elle entend aussi en ce Verset toute l'habitude naturelle & raisonnable, à sçauoir les 'quatre passions', les 'appetits' naturels & spirituels avec le fonds de l'ame, & dit que tout cela est employé à son seruice : parce que le corps traicte desia selon Dieu, les 'sens interieurs' & 'exterieurs' sont regis & gouuernez selon Dieu, y dirigeant toutes leurs actions, toutes ses 'quatre passions' sont aussi adressées à Dieu : elle ne se resioiit, n'espere, ne craint & ne se plaint qu'en Dieu, tous ses 'appetit's sont en Dieu seul, tous ses soucis [...]. (Tr. Gaultier, 1622 :127-128, énfasis nuestro)

Elle entend icy par tout son pouuoir, tout ce qui appartient à la 'partie sensitiue' de l'ame, laquelle elle dit estre employée à son seruice, comme aussi la 'partie raisonnable' ou 'spirituelle', dont nous auons desia parlé : En cette partie sensitiue est compris le corps avec tous ses 'sens' & 'puissances' tant 'interieures' qu'exterieures', & aussi en ces Vers s'entend toute l'habileté naturelle & raisonnable, à sçauoir les 'quatre passions', les 'appetits' naturels & spirituels, & le reste de l'attirail de l'ame, & dit que tout cela est desia employé à son seruice, par ce quant au corps, elle le traite desia selon Dieu, quant aux 'sens interieurs' & 'exterieurs', elle les regit & gouuerne selon Dieu, & elle luy dirige leurs actions, & elle tient encore toutes les 'quatre passions' ordonnées à Dieu parce qu'elle ne se réjouit point si

ce n'est de Dieu, n'espere point si ce n'est en Dieu, ne s'afflige ou ne s'attriste point si ce n'est selon Dieu, & aussi tous ses 'appetits' vont seulement à Dieu, comme pareillement tous ses soins. (Tr. Cyprien, 1652: 431, énfasis nuestro).

Toute sa substance comprend non seulement sa 'partie superieure', mais aussi la 'partie inferieure'; à sçavoir, le corps avec toutes ses 'facultez', ses 'sens interieurs' & 'exterieurs', & ses 'quatre principales passions', la joye, la douleur, l'esperance, la crainte. Elle les a consacrées à Dieu; & pour accomplir ce sacrifice, elle gouverne selon Dieu, 'son corps, ses sens, ses passions, ses inclinations, ses desirs, toutes ses operations, toutes ses actions'. (Tr. Maillard 1695: 486, énfasis nuestro).

La traducción de Jean Maillard llama la atención por su brevedad, anunciada por el propio traductor en el prólogo:

Quant à l'obscurité de ces Ouvrages, on l'a diminuée & éclaircie autant qu'il a esté possible, en coupant & en développant les periodes trop longues & trop enveloppées, en traduisant clairement les expressions embarrassées, en adoucissant les propositions un peu dures, en temperant celles qui sont trop subtiles & trop metaphysiques, en expliquant plus au long celles que la brieveté ou le manque de quelques paroles rend moins intelligibles. De cette sorte on a

suppléé aux Eclaircissemens qu'on en a fait autrefois, & qui ne sont plus nécessaires: C'est pourquoy on les a omis.

On a évité aussi les redites, qui sont touûjours importunes aux Lecteurs. (Tr. Maillard, 1695: ē1r^o).

En la síntesis que lleva a cabo del fragmento que nos interesa, Maillard demuestra un conocimiento tal de la materia que consigue también reorganizar de modo abreviado el cuadro terminológico. Las traducciones de las carmelitas de París y del canónigo Hoornaert, que parten del texto del Cántico B también manifiestan una gran precisión terminológica:

Por todo su caudal entiende aquí todo lo que pertenece a la 'parte sensitiva' del alma; en la cual parte sensitiva se incluye el cuerpo con todos sus 'sentidos y potencias' así 'interiores' como 'exteriores', y toda la habilidad natural, conviene a saber, las 'cuatro pasiones', los 'apetitos' naturales y el demás caudal del alma. Todo lo cual dice que está ya empleado en servicio de su Amado también como la 'parte racional y espiritual' del alma que acabamos de decir en el verso pasado; porque el cuerpo ya le trata según Dios, los 'sentidos interiores y exteriores' rige y gobierna enderezando a Él las operaciones de ellos, y las 'cuatro pasiones' del alma todas las tiene ceñidas también a Dios; porque no se goza sino de Dios, ni tiene esperanza en otra cosa que en Dios, ni teme sino sólo a Dios, ni se duele sino según Dios, y también todos sus

'apetitos' y cuidados van sólo a Dios. (CB 28, 4, Juan de la Cruz 1994: 852, énfasis nuestro)

En d'autres termes avec tout ce qui tient à la 'partie sensitive' de l'âme, c'est-à-dire le corps avec ses 'puissances', ses 'sens intérieurs' et 'extérieurs', avec toute sa capacité naturelle; les 'quatre passions': la joie, la douleur, l'espérance et la crainte ; en un mot, tout ce qui lui appartient en propriété. Elle affirme avoir consacré tout cela au service de son Bien-Aimé, aussi bien que la 'partie raisonnable et spirituelle' d'elle-même, comme nous l'a montré l'explication du vers précédent. Quant au corps, il est maintenant réglé selon le bon plaisir de Dieu dans ses 'sens intérieurs et extérieurs', dont toutes les opérations vont droit à lui. Les 'quatre passions' de l'âme ne s'occupent plus que du divin objet qui l'absorbe tout entière. Dieu seul, en effet, est toute sa joie, Dieu seul son espérance; elle ne craint que Dieu, elle ne s'attriste que selon Dieu, toutes ses sollicitudes et tous ses 'désirs' ne tendent qu'à Dieu. (Tr. Carmélites de Paris 1892: 309-310, énfasis nuestro).

Par « richesse » elle entend ce qui appartient à sa 'partie sensitive', c'est-à-dire au corps selon ses 'puissances internes et externes', selon toutes ses capacités naturelles, les 'quatre passions', les 'appétits' naturels et tout ce qui lui appartient en propre. C'est là cette richesse que l'âme met au service de l'Époux, concurremment avec 'la partie rationnelle et spirituelle' qu'elle a indiquée par le vers précédent. Quant au corps même, il est lui aussi à la disposition de Dieu, car toutes

les opérations des ‘sens internes et externes’ sont désormais dirigées vers Lui, de même que les ‘quatre passions’. Dieu seul est devenu la joie de cette âme, elle n’a d’espérance qu’en Lui, sa crainte l’a pour objet, et elle ne connaît que la tristesse de Lui déplaire. Ses ‘désirs’ et ses sollicitudes ne s’occupent plus que de Dieu. (tr. Hoornaert, 1923: 176, énfasis nuestro)

Esta coincidencia a través de los tiempos se puede explicar probablemente por la permanencia de este vocabulario tradicional, con raíces en la Edad Media (Santo Tomás de Aquino) y en la Antigüedad (Aristóteles), entre sus traductores y traductoras de finales del siglo XIX y principios del XX. El neotomismo actualizó estos conceptos, corrientes en la formación filosófica de las élites católicas hasta bien entrado el siglo XX (Mercier, 1897: 433-469).

El lirismo de los versos de Juan de la Cruz, que mueven la sensibilidad del lector por su belleza musical, pasa a menudo a los comentarios en prosa. Aunque su finalidad didáctica es innegable – el texto se presenta como la “declaración de las canciones [...] en la cual se tocan y declaran algunos puntos y efectos de oración” (Juan de la Cruz, 1994: 602) – no se trata de una árida exposición teológica. El lenguaje ‘doctrinal’ y el lenguaje ‘experiencial’ se entrecruzan continuamente (Pacho, 1990: 174). Escuchamos una voz que se sirve de todo un arsenal de recursos retóricos y poéticos para convencer al lector. Uno de estos recursos es la epanalepsis o repetición, ejemplificada en el comentario del verso “y vámonos a ver en tu hermosura” en el que el vocablo ‘hermosura’ figura veinte veces:

Que quiere decir: hagamos de manera que por medio de este ejercicio de amor ya dicho, lleguemos a vernos en tu 'hermosura', esto es, que seamos semejantes en 'hermosura', y sea tu 'hermosura' de manera que, mirando el uno al otro, se parezca a ti en tu 'hermosura' y se vea en tu 'hermosura', lo cual será transformándome a mí en tu 'hermosura'; y así te veré yo a ti en tu 'hermosura', y tú a mí en tu 'hermosura'; y tú te verás en mí en tu 'hermosura', y yo me veré en ti en tu 'hermosura'; y parezca yo tú en tu 'hermosura', y parezcas tú yo en tu 'hermosura', y mi 'hermosura' sea tu 'hermosura' y tu 'hermosura' mi 'hermosura'; y seré yo tú en tu 'hermosura', y serás tú yo en tu 'hermosura', porque tu 'hermosura' misma será mi 'hermosura'. (CA 35, 5, Juan de la Cruz, 2002: 182, énfasis nuestro).

Este fragmento ha sido calificado como ejemplo de un lenguaje que rompe el discurso 'explicativo' para crear un nuevo texto poético "tan intenso y enigmático y, por otra parte, tan luminoso como el texto que pretende comentar" (Lledó citado en Juan de la Cruz, 2002: 596). Gracias a la incesante repetición de 'hermosura', la glosa parece deslizarse hacia la letanía. Por otro lado, tampoco cabe perder de vista la progresión del razonamiento. ¿Qué significa "vernos en tu hermosura"? Significa ser "semejantes en hermosura", precisando que se trata de la hermosura del Esposo. La consecuencia de la hermosura del Esposo es que el que la mira, se le parece y se ve en su hermosura. El paso siguiente es la transformación de la esposa en la hermosura del Esposo. De esta transformación se deriva que la esposa se ve en el Esposo en su hermosura y viceversa; luego el

punto de partida de las miradas se invierte. El paso siguiente es que la esposa parece ser el Esposo en su hermosura y Él, ella. La última etapa es el paso del parecer al ser: primero la identificación de las hermosuras, luego de las personas, en la hermosura de Él. La rapidez de lectura a la que incitan las repeticiones y su efecto hechicero no puede impedir la captación exacta de la modulación y progresión del contenido.

Podemos comprobar que entre los traductores puede regir otro criterio estilístico que los impulsa a reducir la velocidad frenética y obsesiva del texto fuente mediante la pronominalización y la variación léxica sobre el vocablo ‘hermosura’ tantas veces repetido. La versión de Gaultier es la más breve de todos:

Faisons-en sorte que par le moyen de cét exercice d’amour nous nous mirions en vostre ‘beauté’, c’est à dire que nous soyons semblables en beauté, & que vostre ‘beauté’ soit de telle sorte que l’un regardant l’autre vous ressemble en ‘beauté’ : que ie vous voye ainsi & vous moy en vostre ‘beauté’, que ma ‘beauté’ soit la vostre, & que la vostre soit la mienne. (Tr. Gaultier, 1622: 202, énfasis nuestro).

Faltan el elemento de la transformación y el paso del parecer al ser. En una ocasión, opta por la pronominalización (“*que la vostre soit ‘la mienne’*”). He aquí la versión de Cyprien:

Elle veut dire: Faisons en sorte que par le moyen de cet exercice d’amour, nous venions à nous voir en ta ‘beauté’, c’est

à dire que nous soyons semblables en 'beauté', & que ta 'beauté' soit de telle manière que l'un regardant l'autre, il te ressemble en ta 'beauté', & se voye en ta 'beauté', ce qui sera me transformant en ta 'beauté', & ainsi ie te verray en ta 'beauté', & tu me verras pareillement en ta 'beauté' & tu te verras en moy, en ta 'beauté', & je me verray moymesme en toy en ta 'beauté'. En ainsi qu'en ta 'beauté' ie paroisse un autre toy mesme, & que tu semble un autre moy mesme en ta 'beauté', & que ma 'beauté' soit la tienne, & ta 'beauté' soit la mienne, & ie seray toy mesme en ta 'beauté', & tu seras moy mesme en ta 'beauté', parce que ta mesme 'beauté' sera la mienne. (Tr. Cyprien, 1652: 478, énfasis nuestro).

Cyprien conserva íntegro el razonamiento, aunque formulado con prudencia (“*ie paroisse 'un autre toy mesme', & que tu semble 'un autre moy mesme'*” y cede tres veces a la pronominalización (“*que ma beauté soit 'la tienne', & ta beauté soit 'la mienne' [...]* *parce que ta mesme beauté sera 'la mienne'*”).

Maillard ya había anunciado en el prólogo su aversión por las repeticiones y reduce la ocurrencia del término ‘hermosura’ de veinte a seis:

Voicy le sens de ces paroles: Si vous me changez en vostre 'beauté', je vous verray en vostre 'beauté', & vous me verrez aussi en vostre 'beauté': Vous vous verrez vous-mesme en moy dans vostre 'beauté', & je me verray moy-mesme en vous dans vostre 'beauté': De cette sorte il semblera que dans

vostre 'beauté' je seray vous-mesme, & vous serez moy-mesme; il semblera que vostre 'beauté' sera la mienne, & que la mienne sera la vostre, & que dans vostre 'beauté' je seray une mesme chose avec vous, & vous serez une mesme chose avec moy. (Tr. Maillard, 1695: 515-516, énfasis nuestro).

Se atiende al razonamiento empezando por la transformación en la hermosura del Esposo y la mirada mutua. Coloca bajo el verbo principal “*il semblera*” las etapas finales del proceso. Si consideramos que la repetición llama la atención hacia el lenguaje,⁸ es lógico que Maillard no las guarde, puesto que en su advertencia al lector explica que se impone un estilo sencillo y claro:

« [...] pour toucher la volonté, sans attirer l'entendement à de vaines réflexions sur le langage: Ce qui seroit sans doute fort contraire à la fin qu'on doit regarder dans les Livres spirituels, qui est d'édifier les ames en leur inspirant la vertu, & non pas de contenter l'esprit en nourrissant la curiosité. » (Maillard, 1695: ē 1 r°).

Las traducciones de los siglos XIX y XX parten del texto del Cántico B, que eleva la frecuencia del término ‘hermosura’ a 25:

Que quiere decir: hagamos de manera que, por medio de este ejercicio de amor ya dicho, lleguemos hasta vernos en tu

⁸ Erica Zanin observa que: “Si je répète un terme c’est aussi pour questionner le langage : je fais signe vers le signifiant pour analyser ses sonorités, son héritage littéraire, sa valeur métaphorique, etc.” (Zanin, 2011 : 150).

'hermosura' en la vida eterna. Esto es, que de tal manera esté yo transformada en tu 'hermosura', que, siendo semejante en 'hermosura', nos veamos entrambos en tu 'hermosura', teniendo ya tu misma 'hermosura'; de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su 'hermosura', siendo la una y la del otro tu 'hermosura' sola, absorta yo en tu 'hermosura', y así, te veré yo a ti en tu 'hermosura', y tú a mí en tu 'hermosura', y yo me veré en ti en tu 'hermosura', y tú te verás en mí en tu 'hermosura'; y así, parezca yo tú en tu 'hermosura', y parezcas tú yo en tu 'hermosura', y mi 'hermosura' sea tu 'hermosura', y tu 'hermosura' mi 'hermosura'; y así seré yo tú en tu 'hermosura', y serás tú yo en tu 'hermosura', porque tu misma 'hermosura' será mi 'hermosura'; y así nos veremos el uno al otro en tu 'hermosura'. (CB 36, 5, Juan de la Cruz, 1994: 880, énfasis nuestro).

En la traducción de las carmelitas de París asistimos a un ejercicio de amplificación y de variación:

Le sens de ce vers est celui-ci: Efforçons-nous, par cet exercice d'amour, de parvenir à nous « voir dans votre 'beauté' » au séjour de la gloire. C'est-à-dire, faites-moi la grâce de me transformer tellement en votre beauté, et de devenir si parfaitement semblable à vous, que nous puissions nous contempler l'un et l'autre en cette 'beauté divine'. Faites-moi enfin la grâce de la posséder de telle sorte, que chacun de nous puisse voir en l'autre sa propre 'beauté'. Ainsi, dans votre

‘adorable beauté’, il me sera donné de vous voir et de me voir moi-même, comme aussi vous me verrez, en vous voyant en elle. Je vous contemplerai et vous me verrez en vous, comme aussi vous vous contemplerez en moi, et je me verrai moi-même en vous. C’est alors que, dans votre ‘beauté’, chacun de nous paraîtra pour l’autre comme un second lui-même. Ma ‘beauté’ sera la vôtre, et la vôtre sera la mienne. Nous serons identifiés dans cette ‘magnificence incomparable’; en elle, je serai vous, comme en elle vous serez moi; de la sorte il nous sera permis de nous contempler éternellement dans votre ‘infinie beauté’. (Tr. Carmélites de Paris, 1892: 387-389, énfasis nuestro).

Se usa un sinónimo de ‘beauté’, a saber ‘magnificence’. Además, se añaden adjetivos calificativos como ‘divine’, ‘adorable’, ‘incomparable’, ‘infinie’. La traducción utiliza la pronominalización (“en vous voyant en ‘elle’”, “ma beauté sera ‘la vôtre’, et ‘la vôtre’ sera ‘la mienne’”, “en ‘elle’, je serai vous, comme en ‘elle’ vous serez moi”). El ritmo trepidante del texto fuente se ha sustituido por un fluir pausado. Hoornaert no recurre a la sinonimia:

Le sens est: Efforçons-nous par l’exercice d’amour que je demande, d’en arriver à nous « voir dans votre ‘beauté’ », au séjour de la Gloire. En d’autres termes, je souhaite d’être transformée de telle façon en votre ‘beauté’, de la partager si parfaitement, que nous puissions nous voir, moi dans votre ‘beauté’, et vous dans la mienne, puisqu’elle est devenue semblable à la vôtre. Par votre grâce, en nous contemplant

l'un l'autre, chacun verra sa 'beauté' dans l'autre, car pour les deux, il n'y en aura qu'une seule, savoir la vôtre, dans laquelle moi, je serai absorbée. Il se fera ainsi que je vous verrai en votre 'beauté' et que vous m'y verrez de même; de mon côté, moi je vous verrai en vous, en votre 'beauté', et vous vous verrez de même en moi. Grâce à votre 'beauté' je paraîtrai un autre vous-même, et vous paraîtrez moi, dans votre 'beauté'; ma 'beauté' sera la vôtre, et la vôtre la mienne, de façon que nous nous verrons l'un l'autre dans votre 'beauté'. (Tr. Hoornaert, 1923 : 215, énfasis nuestro).

Este traductor utiliza a fondo los recursos de la pronominalización para evacuar la repetición: “*en votre beauté, de la' partager si parfaitement [...] moi dans votre beauté, et vous dans 'la mienne', puisqu'elle est devenue semblable à 'la vôtre'”, “il n'y 'en' aura qu'une seule, savoir 'la vôtre', dans 'laquelle' moi, je serai absorbée”, “je vous verrai en votre beauté et que vous m' 'y' verrez de même”, “ma beauté sera 'la vôtre', et 'la vôtre la mienne'”.*

La variada suerte que ha conocido el sentido del ritmo del artista de la prosa que es Juan de la Cruz puede explicarse tal vez porque los traductores querían privilegiar el aspecto teológico y doctrinal del texto por encima de su lirismo exaltado. La ‘literalidad’ de Cyprien puede tener que ver con una tendencia más general hacia la fidelidad que remonta al siglo XVI, mientras con el paso del tiempo se desarrolla un movimiento hacia una traducción más ‘libre’.⁹ El comportamiento de los traductores corre paralelo, en

⁹ Marie Viallon argumenta que “*les tenants de la fidélité littérale sont plus nombreux au XVIIe siècle, ce qui peut s'expliquer par la relative nouveauté du regain de la traduction. Alors que, le*

cierta medida, con el prestigio menguante de la repetición en los manuales de retórica.¹⁰ Algunos traductores parecen haberse apropiado el mensaje de Boileau en su *Arte poética*: “*Qui ne sait se borner ne sut jamais écrire*” o “*Voulez-vous du public mériter les amours? Sans cesse en écrivant variez vos discours*” (I v. 63 y 69-70, Boileau ,1825: 10 y 11), acercándose a una ‘norma’ de la expresión literaria francesa que valoraba la concisión y la claridad. Las dos traducciones más recientes de la muestra llegan a un texto relativamente abultado en el que se introducen explicaciones para orientar al lector.

Llegamos a la última pregunta que queremos plantear: ¿cuál es el sentido que los traductores quieren imprimir a su labor? El dedicatorio de la traducción de Gaultier, el padre Archange Ripault (Bremond, 1968: 71-102), también autor espiritual, es el guardián del convento de los capuchinos de Saint-Honoré. Esta orden que se puede considerar como la rama reformada de los franciscanos, estaba impregnada por la espiritualidad mística de Benoît de Cansfield,¹¹ de modo que se trata de un receptor adecuado para el mensaje de Juan de la Cruz. Además, antes del establecimiento de los carmelitas reformados en Francia, fueron los capuchinos los encargados de la dirección espiritual de las monjas descalzas.

temps passant, les défenseurs de la liberté du traducteur se renforcent en privilégiant une fidélité plus subtile qui respecte le goût des nations et des époques” (Viallon, 2001: 10).

¹⁰ Madeleine Frédéric describe la evolución del prestigio de la repetición del modo siguiente: “*Dans l’Antiquité et jusqu’au XVIe siècle, son prestige semble être bien établi. Par contre, au XVIIe siècle, elle subit le contrecoup des réserves émises par certains auteurs à l’égard des figures en général. Au XVIIIe siècle, on semble en revenir à une situation analogue à celle de départ: les auteurs exposent les diverses figures de répétition sans émettre de réserves: toutefois, le silence d’un auteur aussi important que Blair laisse présager une nouvelle disgrâce de la figure. Au XIXe siècle, en effet, bon nombre d’auteurs prennent à nouveau leurs distances par rapport à la répétition; pourtant Fontanier, allant à l’encontre de cette tendance, lui accorde un réel statut de figure, même s’il se montre quelques peu réticent à l’égard des ‘figures d’élocution par consonance’*” (Frédéric, 1985: 80).

¹¹ Jean Orcibal declara que “*on ne trouve pas au Nord des Pyrénées de doctrine qui ressemble davantage à celle de saint Jean de la Croix (que cependant Benoît n’a pas pu connaître)*” (Orcibal, 1976-1977: 427).

Gaultier presenta el *Cántico* como un texto cuya naturaleza verdadera queda escondida a primera vista; se trata de:

[...] hauts discours d'amour, enueloppee sous l'écorce d'un Cantique pour mon regard tres-mal limé, & qui aux yeux du monde ne paroistra qu'une chanson, sans aucun suc ny mouëlle à ceux qui n'auront pas la grace de le sonder ny approfondir plus auant. (Gaultier, 1622: a ij r°).

Se necesita, pues, la gracia para romper la corteza y llegar al jugo o meollo. Gaultier argumenta que se trata de la última obra que le quedaba por traducir de este religioso tan estimado por la santa Madre Teresa y que le importaba “*communiquer aux François les tresors de sa rare doctrine*”, con lo cual enfatiza el valor excepcional de la obra (1622: a ij v°).

Hemos tenido acceso a la segunda edición del texto de Cyprien, de 1652. Cyprien, en su epístola al lector, pone de relieve que la obra de Juan de la Cruz se destina a “*la direction pratique des ames Seraphiques, ie veux dire des ames éleuées, & qui courent la carriere des Saints*” (Cyprien, 1652: a iij v°). Sus destinatarios son, pues, unos lectores expertos en la materia, capaces de enfrentarse con un texto complejo como el *Cántico espiritual*. Explica la dificultad de traducir los versos del *Cántico* que exigen la preservación de todos los elementos de su contenido, necesaria para poder enlazar los versos con el comentario:

Pour les Vers des Cantiques on a beaucoup trauaillé pour vous les donner en l'estat qu'ils sont à présent, à cause de la suiiection qu'il y a eu à suiire le sens & l'esprit que l'Auther y a compris, veu qu'ils contiennent le subiect & la substance de ses liures; & partant on ne pouuoit gueres faire d'obmissions qu'elles ne fussent notables. (1652 : a iv r^o).

Termina por una frase para mí algo enigmática:

Que si vous les trouuez grandement changées & principalement le Cantique spirituel, lequel pour ce subiect pourroit presque passer pour vne œuvre nouvelle, ie pense que c'est suiuant l'esprit et le sens de l'Auther, au moins il me semble y auoir esté assez exact. (1652 : a iv v^o).

El cambio alude probablemente a las correcciones llevadas a cabo por el propio traductor con respecto a la primera edición de su trabajo de 1641. Pero lo que nos parece más importante, es que hace hincapié en su respeto por el 'espíritu' y 'sentido' del autor de la obra, y en la exactitud. Esta orientación hacia el texto fuente concuerda con el lector meta al que se dirige y queda confirmada por el análisis de los fragmentos realizado más arriba.

Jean Maillard, por su parte, en su advertencia, pone de relieve la necesidad de acercar el texto al lector no iniciado mediante un estilo natural y claro:

On s'est enfin attaché au stile le plus naturel & le plus net qu'on a pû, pour donner plus de clarté à cette matiere, qui

d'elle-mesme est difficile à entendre, lorsqu'on n'a pas assez de connoissance de la Theologie & de la vie spirituelle.
(Maillard, 1695: e 1 rº)

El traductor se erige, pues, en guía del lector. Reivindica un estilo que no atraiga la atención del lector sobre el lenguaje utilizado, ya que lo que importa es la edificación de las almas:

Car l'experience nous apprend que ceux qui sont écrits trop poliment, sont d'autant moins propres à frapper le coeur & à luy imprimer l'amour de la perfection, qu'ils ont plus d'artifice, plus de brillant, & plus de delicatesse (ibid.).

Aquí observamos un giro radical hacia el lector y un desinterés por los valores literarios del original.

En la aprobación por Monseñor Richard, arzobispo de Larissa, de la obra presentada por las madres carmelitas de París podemos leer lo siguiente acerca de la traducción:

Fidèle au texte et au génie de la langue espagnole, [elle] conserve la pensée et l'expression même du saint auteur; que par la scrupuleuse conformité avec l'original, elle sera non-seulement sans danger pour les âmes pieuses auxquelles elle s'adresse, mais encore leur sera, par son style élégant et correct, d'une lecture agréable, fortifiante et très-propre à les

embraser du feu de l'amour divin. (Carmélites de Paris, 1892: s. p.)

Aunque no dispongamos de ninguna carta o advertencia de la traductora, el fragmento citado, más allá de su formulación altamente estereotipada, nos permite distinguir una fuerte preocupación por la seguridad espiritual del lector, asegurada gracias a la garantía de la aprobación. Para edificar y gustar sin asustar al lector, la traducción recurre a numerosas modificaciones tendentes a ‘normalizar’ la prosa al gusto decimonónico, como hemos observado en las muestras analizadas.

Hector Hoornaert antepone a su traducción un *Essai sur le Cantique Spirituel*. Dedicar el apartado V a la división de la obra. Observa que: “*Ces divisions, l’auteur les indique sans les faire parler aux yeux, et nous avons jugé utile d’en faire [...] des divisions typographiques*” (Hoornaert, 1923: xxxiii). Efectivamente, la subdivide en cuatro partes (“*voie purgative*” – “*voie illuminative*” – “*voie unitive*” – “*intuition de la béatitude*”) que corresponden con la progresión tradicional, por etapas, del alma hacia Dios en la literatura espiritual y que se repiten en los titulillos cada dos páginas. Se trata de una intervención editorial didáctica para que no se desoriente el lector. Aunque Hoornaert no se pronuncia sobre su labor de traductor, el sentido que quiere imprimirle se deduce fácilmente de la conclusión de su ensayo, fechado el 14 de noviembre de 1916, en la fiesta de san Juan de la Cruz, en medio de la gran guerra:

Depuis plus de deux ans, nous vivons au milieu du sang et des ruines; le bien-être qui devait tout sauver a tout perdu. Laissons passer la Justice de Dieu, mais préparons l'avenir en nous souvenant que nous avons été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, qu'il y a une Église pour parler en son nom, et des Docteurs comme saint Jean de la Croix, pour enseigner la paix, et la civilisation dans l'union d'amour avec le Christ. (Hoornaert, 1923: L)

Aquí parece que la traducción se integra en una ofensiva clerical, típica de la actitud de la Iglesia contra sus oponentes ideológicos, liberales y en este caso sobre todo socialistas, en el conflicto más antiguo que atraviesa Bélgica en la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX (Witte, 1975: 27).

En conclusión, aunque todos los traductores cuya obra hemos tocado en esta contribución se imponen la más alta lealtad al mensaje de Juan de la Cruz, algunos más que otros han percibido que su intensidad y poder de convicción no pasa únicamente por la belleza de los versos sino también por la calidad literaria de su prosa. Así puede explicarse tal vez la presencia permanente en el ámbito de lengua francesa de la traducción de Cyprien de la Nativité que supo transmitir el sentido de la obra hablando a los sentidos de los lectores.

Bibliografía

BOILEAU, N. (1825). *L'art poétique de Boileau Despréaux*. Compiègne. Jules Escuyer.

- BORD, A. (1993). *Jean de la Croix en France*. París. Beauchesne.
- BREMOND, H. (1968). *Histoire littéraire du sentiment religieux en France de la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. XI. Le procès des mystiques*. París. Armand Colin.
- BURKE, P. (2005), "The Renaissance Translator as Go-Between": Höfele, A. & von Koppenfels, W. (eds.), *Renaissance Go-Betweens: Cultural Exchange in Early Modern Europe*. Berlín. Walter de Gruyter, pp. 17-31.
- CHEVALLIER M. B. Fr. Ph. (1922). "Le Cantique Spirituel de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé?" : *Bulletin Hispanique* 24, 4: 307-342.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hispa_0007-4640_1922_num_24_4_2122 [consultado el 15.06.2014].
- COGNET, L. 1991. *Crépuscule des mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet*. París. Desclée.
- DERVILLE, A. (1980). "MAILLARD (JEAN), jésuite, 1618-1704": *Dictionnaire de Spiritualité*. París. Beauchesne, tomo X, p. 104.
- ELIA, Paola. (2002). "Historia del texto" : Juan de la Cruz, 2002, pp. cxix-cxlvii.
- FREDERIC, M. (1985). *La répétition. Étude linguistique et rhétorique*. Tübingen. Max Niemeyer Verlag.
- JUAN DE LA CRUZ. GAULTIER, R., tr. (1622). *Cantique d'amour divin, entre Jesus-Christ et l'Ame devote. Composé en espagnol, par le B. Père Iean de la Croix, premier Religieux de l'Ordre des Carmes deschaussez, & Coadiuteur de la sainte Mere Tereze. Traduit par M. René Gaultier, Conseiler d'Estat*. París. Adrian Tapinart.

JUAN DE LA CRUZ. CYPRIEN DE LA NATIVITE, tr. (1652). *Cantique spirituel entre l'ame et Iesus-Christ son espoux. Composé en espagnol par le B. Père Jean de la Croix, premier Religieux de l'Ordre des Carmes Deschaussez, & Coadjuteur de la Ste Mere Terese de Iesus. Ou sont declarees diverses & tendres affections d'Oraison, & de contemplation en la communication interieure avec Dieu. Tradvit d'espagnol en françois et nouvellement reueu & tres exactement corrigé sur l'original pour la troisième Edition. Par le R.P Cyprien de la Natiuité de la Vierge, Carme Déchaussé. Paris. Viuda de Pierre Chevalier [primera edición 1641].*

JUAN DE LA CRUZ. MAILLARD, J. tr. (1695). *Les œuvres spirituelles du bien-heureux Jean de la Croix, premier carme déchaussé et directeur de sainte Therese. Traduction nouvelle par le Père Jean Maillard, de la Compagnie de Jesus. Paris. Jean Couterot.*

JUAN DE LA CRUZ. CARMELITES DE PARIS, tr. (1892). *Vie et œuvres de l'Admirable Docteur Mystique le Bienheureux Père Saint Jean de la Croix. Premier carme déchaussé et coopérateur de la séraphique mère sainte Thérèse de Jésus dans la fondation de la réforme de l'ordre de Notre-Dame du Mont Carmel. Traduction nouvelle faite sur l'édition de Séville de 1702 publiée par les soins des Carmélites de Paris. Troisième édition. Paris. Librairie religieuse H. Oudin.*

JUAN DE LA CRUZ. HOORNAERT, H. tr. (1923). *Le Cantique Spirituel de Saint Jean de la Croix. Paris/Bruselas. Société Saint-Augustin/ Desclée, De Brouwer & cie.*

JUAN DE LA CRUZ. RUANO DE LA IGLESIA, L. (ed.). (1994). *Obras completas. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.*

JUAN DE LA CRUZ. ELIA, P. y MANCHO, M.J. (eds.). (2002). *Cántico espiritual y poesía completa*. Barcelona. Crítica. (Biblioteca Clásica 44).

HUOT DE LONGCHAMP, M. (1991). *Saint Jean de la Croix. Pour lire le docteur mystique*. París. FAC Éditions.

LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH. (1967). “Avertissement.” Jean de la Croix. Lucien-Marie de Saint-Joseph (ed.). *Œuvres complètes*. París. Desclée De Brouwer, pp. 29-33.

MARTIN, Ch. (1969). “HOORNAERT (HECTOR), chanoine, 1851-1922” : *Dictionnaire de Spiritualité*. París: Beauchesne, tomo VII, p. 737.

MERCIER, D. 1897. *Les origines de la Psychologie contemporaine*. París. F. Alcan.

ORCIBAL, J. (1976-1977). “Conférence de M. Jean Orcibal” : *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 85* 427-430.

PACHO, E. (1990). “Contribución sanjuanista a la mística de la luz y de la oscuridad (Integración doctrinal y lingüística)”: Mancho Duque, M. J. (ed.). *La espiritualidad del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*. Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 167-184.

RUANO DE LA IGLESIA, L. (1994). “Cantico Espiritual. Nota introductoria”: Juan de la Cruz (1994), pp. 589-600.

VERHELST, Frans. (2011) “Hector Hoornaert (1851-1922).” *ODIS - Database Intermediary Structures Flanders [online]*, 30851. <http://www.odis.be> [consultado el 23.06.2014].

VIALLON, M. F. (2001). *La traduction à la Renaissance et à l'âge classique*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne.

WITTE, Els. (1975). "La dimension historique du conflit le plus ancien de la Belgique: le cléricisme et l'anticléricisme": *Septentrion*, 4, 27-36.
[http://www.dbnl.org/tekst/ sep001197501_01/ sep001197501_01_0003.php](http://www.dbnl.org/tekst/sep001197501_01/sep001197501_01_0003.php) [consultado el 23.06.2014].

ZANIN, Enrica. (2011). "La répétition dans le premier Fortini: computation et dialogisme": Lindenberg, J. & Vegliante, J.-Ch. (eds.), *La répétition à l'épreuve de la traduction*. Paris. Chemin de Tr@verse, pp. 146-157.

Reconstituindo o acervo tradutório do mosteiro são bento da bahia: *theatro crítico universal* ou *discursos vários*

Alicia Duhá Lose¹

Universidade Federal da Bahia

Sergio Romanelli²

Universidade Federal de Santa Catarina/CNPq

Resumen

O presente artigo aborda a questão dos acervos eclesiásticos brasileiros, trazendo o exemplo histórico do acervo do Mosteiro de São Bento da Bahia, o mais antigo mosteiro da Ordem de São Bento fora da Europa. Entre os materiais presentes no setor de Obras Raras da instituição, encontram-se alguns exemplares do *Theatro Critico Universal* ou *Discursos Varios em todo gênero de materiais para desengano de errores comunes* de autoria do Mui Reverendo Padre Mestre Frey Benito Geronymo Feijóó. No arquivo da instituição, foram encontrados também manuscritos contendo a tradução de alguns volumes desta obra da qual se apresenta descrição e proposta de trabalho de pesquisa.

Palabras clave

Acervos eclesiásticos, manuscritos, São Bento da Bahia

Resumen

¹ Graduação em Letras Vernáculas na PUCRS, 1995, Mestrado (2002) e Doutorado (2002) em Letras e Linguística (ênfase em Filologia Românica) na UFBA. Professora Adjunta da UFBA desde 2009 e professora permanente do PPGLinC desde 2006. Membro do Grupo de Pesquisa em Crítica Textual da Biblioteca Nacional.

² Graduação em Letras e Filosofia na Universidade de Milão, 1997, Mestrado (2003) e Doutorado (2006) em Letras e Linguística (ênfase em Linguística Aplicada) na UFBA. Professor Associado da UFSC desde 2009 e professor permanente do PPGLit desde 2015. Coordenador do Núcleo de Estudos dos Processos de Criação (NUPROC).

En este artículo se aborda el tema de las colecciones eclesiásticas de Brasil, trayendo el ejemplo histórico de la colección del monasterio de San Benito de Bahía, el monasterio más antiguo de la orden de San Benito fuera de Europa. Entre los materiales contenidos en la sección de libros raros de la institución, hay algunos ejemplares del *Theatro Critico Universal ou Discursos Varios em todo gênero de materiais para desengano de errores comunes* de autoría de Mui Reverendo Padre Maestro Frey Geronymo Benito Feijóo. En el archivo de la institución, también se encontró manuscritos que contienen la traducción de algunos volúmenes de esta obra de que se presenta la descripción y la propuesta de trabajo de investigación.

Palabras clave

Archivos eclesiásticos, manuscritos, San Benito de Bahía

Abstract

In this article we propose an approach to ecclesiastical collections in Brazil, revisiting the historical archive from Sao Bento da Bahia Monastery, the most ancient benedictine monastery outside Europe. Among the extraordinary collection of their section of rare books, there are some copies of the *Theatro Critico Universal ou Discursos Varios em todo gênero de materiais para desengano de errores comunes* by Mui Reverendo Padre Maestro Frey Geronymo Benito Feijóo. There were also found in the same collection some manuscripts that contain translations of *Theatro Crítico*.... In this article we propose various approaches to its study and description.

Key Words

Ecclesiastical archive, Manuscripts, Sao Bento da Bahia

Acervos Eclesiásticos

A temática dos acervos eclesiásticos vem tendo crescente valorização:

[...] sobretudo desde o início do século XX com a escola dos Annales. Para um pesquisador na área da história das religiões [e de inúmeras outras áreas], os arquivos e bibliotecas eclesiásticas tornam-se fontes primordiais de pesquisa, capazes de refletir determinados modelos de Igreja, seja por sua organização ou pelos itens neles depositados. De fato, os maiores e mais antigos (sendo o primeiro arquivo eclesiástico católico do Brasil instalado em São Salvador, Bahia, em 25 de fevereiro de 1551), aos menores e mais recentes, todos guardam documentação extremamente útil aos pesquisadores, na maioria rara e inédita. (Berto, 2012)

Até a instalação do padroado, os monarcas tinham domínio de administrar sobre assuntos religiosos, subordinando as necessidades da Igreja aos interesses da Coroa. Assim, muitos aspectos do governo civil terminavam se misturando com assuntos os eclesiásticos. “Isso faz com que os fundos documentais depositados nas dioceses criadas antes da extinção do padroado se tornem complemento importante às fontes de informação arquivísticas de origem civil.” (Santos, 2005:107) Nesta mesma dimensão se incluem os arquivos e bibliotecas das ordens religiosas mais antigas; as primeiras a chegarem no Brasil, como a Companhia de Jesus e a Ordem de São Bento, entre outras. A história de algumas delas se confunde com a história da formação da nação brasileira.

Como afirmam Silva e Borges (2009) os acervos eclesiásticos tem caráter privado, no entanto, sua documentação, principalmente

no que se refere aos acervos mais antigos, é considerada como sendo de interesse público e social, podendo e devendo ser considerados, desta forma, como acervos de interesse público e social. Isso, no entanto, não assegura o acesso à consulta e à pesquisa, pois é direito do “proprietário” deliberar sobre esta questão.

Nos cânones 486 a 491 do Código de Direito Canônico leem-se as disposições sobre a documentação da igreja:

Cân. 486 - § 1. Devem-se guardar com o máximo cuidado todos os documentos relativos à diocese e às paróquias.

§ 2. Em cada cúria, seja erigido em lugar seguro o arquivo diocesano, no qual sejam guardados, dispostos em ordem certa e diligentemente fechado os instrumentos e escritos que se referem às questões diocesanas espirituais e temporais.

§ 3. Faça-se um inventário ou catálogo, com breve resumo de cada escrito, dos documentos contidos no arquivo.

Cân. 487 - § 1. É necessário que o arquivo seja fechado, e sua chave só a tenham o Bispo e o chanceler; a ninguém é lícito entrar nele, a não ser com licença do Bispo, ou então do Coordenador da cúria e do chanceler juntos.

§ 2. É direito dos interessados receber, por si ou por procurador, cópia autêntica manuscrita ou fotostática dos documentos que, por sua natureza, são públicos e se referem a seu próprio estado pessoal.

Cân. 488 - Do arquivo não é lícito retirar documentos, a não ser por breve tempo somente e com o consentimento do Bispo ou do moderador da cúria e do chanceler juntos.

Cân. 489 - § 1. Haja também na cúria diocesana um arquivo secreto, ou pelo menos haja no arquivo comum um armário ou cofre, inteiramente fechado à chave que não possa ser removido do lugar; nele sejam guardados com a máxima cautela os documentos que devem ser conservados em segredo.

§ 2. Cada ano sejam destruídos os documentos das causas criminais em matéria de costumes, cujos réus tenham falecido, ou que já tenham sido concluídas há dez anos, com sentença condenatória, conservando-se breve resumo do fato com o texto da sentença definitiva.

Cân. 490 - 1. Somente o Bispo tenha a chave do arquivo secreto.

§ 2. Estando vacante a sé, o arquivo ou armário secreto não seja aberto, a não ser pelo próprio Administrador diocesano em caso de verdadeira necessidade.

§ 3. Não se retirem documentos do arquivo ou armário secreto.

Cân. 491 - § 1. O Bispo diocesano cuide que os atos e documentos dos arquivos, também das igrejas catedrais, colegiadas, paroquiais e outras existentes em seu território, sejam diligentemente conservados e se façam inventários ou catálogos, em duas cópias, uma das quais se conserve no respectivo arquivo e a outra no arquivo diocesano.

§ 2. Cuide também o Bispo diocesano que haja na diocese o arquivo histórico, e que nele os documentos que têm valor histórico sejam diligentemente guardados e ordenados sistematicamente.

§ 3. Para examinar ou retirar os atos e documentos mencionados nos §§ 1 e 2, observem-se as normas estabelecidas pelo Bispo diocesano.

Do mesmo modo, estruturam-se os acervos das ordens religiosas mesmo aquelas que são de direito pontifício (subordinadas diretamente ao Sumo Pontífice), como é o caso da Ordem de São Bento. No entanto, em função da estrutura administrativa e financeira destas instituições, a imensa maioria destes arquivos e bibliotecas fica privado do acesso aos comuns e aos pesquisadores. Os motivos são, de modo geral, o fato de não haver pessoal com conhecimento necessário nas instituições religiosas, nem, tampouco, possibilidade de acesso de pessoas externas para trabalhar nestes setores. Os acervos, na sua grande maioria, não têm organização suficiente nem estrutura adequada para que seu responsável possa abri-lo à consulta. Além disso, o estado de conservação dos materiais é, no mínimo, “delicado”. Porém, a despeito disso, seguindo o exemplo do papa Leão XIII que, em 1881, abriu alguns fundos do Arquivo Secreto Vaticano aos pesquisadores, diversos outros arquivos da Igreja ao redor do mundo começaram a abrir-se lentamente à pesquisa, pois diferentemente do que se pensa, a Igreja dispensa grande atenção a seus muitos arquivos e bibliotecas. Exemplo disso é a criação da Pontifícia Comissão para os Bens Culturais da Igreja, que intenciona, principalmente, chamar atenção da própria Igreja para a preservação dos bens culturais, móveis ou imóveis, sugerindo a manutenção de um inventário permanentemente atualizado dos documentos. (A Cúria Romana, 2006).

Além disso, como fruto de sua profícua relação com o Estado que lhe deu funções civis em muitos países, os arquivos eclesiásticos custodiam uma série de conjuntos documentais que não somente recontam a trajetória da Igreja Católica, mas que são capazes de reconstruir a história da nação na qual se insere.

A carta [Carta Circular intitulada “A Função Pastoral dos Arquivos Eclesiásticos”] afirma ainda que cada arquivo deve possuir um projeto coerente no que tange à organização, podendo adotar metodologias diferentes que sejam abertas a futuras intervenções da tecnologia, porém destacando a importância de mantê-lo e gestá-lo adequadamente. Valorizando a criação de instrumentos de pesquisa, como inventário e catálogos, aponta-se a importância de que estes acervos sejam colocados nas mãos de pessoas qualificadas e não de “boa vontade”, assumindo o valor de parcerias com instituições civis no quesito da gerência do fluxo e da organização documental. Em síntese, são colocados pontos de reflexão para que os responsáveis pelos arquivos (bispos e chanceleres [ou abades]) reconheçam que os acervos da Igreja sejam transmitidos e utilizados, promovendo e facilitando [o acesso à] investigação [...] (Berto, 2012)

Seguindo esta tendência, diversas instituições religiosas entre as mais antigas do Brasil – como o Mosteiro de São Bento da Bahia, o Convento de São Francisco, a Irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa senhora da Conceição da Praia e o Convento do Recolhimento dos Humildes, apenas para dar alguns exemplos –,

levaram para dentro de si pesquisadores (em todas elas estão pesquisadores do Grupo de Pesquisa do Mosteiro de São Bento da Bahia) que estão imbuídos do desejo de apoiar estas instituições a salvaguardar toda esta riqueza documental e disponibilizá-la à consulta e ao acesso.

Mosteiro de São Bento da Bahia: 430 anos de história em Salvador

Era Páscoa do ano de 1582. Nove monges vindos de Portugal chegaram à Bahia, fixando-se num terreno fora da cidade, onde já havia uma pequena Ermida dedicada a São Sebastião.

Dois anos depois o Mosteiro já era elevado à Abadia com o Título de São Sebastião da Bahia, mas, popularmente, ficou conhecido como Mosteiro de São Bento da Bahia. As características físicas do edifício monástico assim como suas atividades começavam a ser estruturadas e definidas, concorrendo para isso o trabalho dos monges e a colaboração de benfeitores como Francisco Barcellon e Gabriel Soares, Catarina Paraguaçu, Garcia D'Ávila dentre outros.

Desde então, as atividades dos monges se desenvolveram de forma gradativa e contínua. O aperfeiçoamento e a implementação sistemática dos trabalhos ocorreram em diversas áreas: divina liturgia; canto gregoriano e polifônico sacro; artes (música, arquitetura, pintura, escultura); agricultura e pecuária; trabalho intelectual (estudos, pesquisas, ensino); serviço religioso (catequese, pregação, realização dos sacramentos, aconselhamento espiritual); trabalho de assistência social.

Em 1586, a Ermida de Nossa Senhora da Graça, com o edifício anexo, foi doada aos beneditinos por Catarina Paraguaçu: funda-se o Mosteiro de Nossa Senhora da Graça como dependência da Abadia Baiana. Com a consolidação do Mosteiro da Bahia, logo surgiram solicitações de novas fundações por parte da população de outras cidades da colônia. Os monges baianos partem para fundar novos mosteiros nas cidades de Olinda (1586), Rio de Janeiro (1590), São Paulo (1598).

No ano de 1596, cria-se a Província Brasileira da Congregação Lusitana, tendo como Casa Geral a Abadia de São Sebastião da Bahia. Em 1598, o então Governador Geral, Sr. Francisco de Souza, doa aos monges baianos a Ermida de Nossa Senhora do Monte Serrat, que é acrescida de um pequeno edifício anexo, surgindo o mosteirinho, também como dependência do Arquicenóbio. A estas alturas, a atuação dos beneditinos já se ramificava para várias áreas da cidade.

Em 1624, a Cidade de Salvador foi invadida por tropas holandesas e o Mosteiro foi transformado em quartel militar holandês. No século XVIII, quando uma grande peste assolou a Cidade, parte do Mosteiro foi transformado em enfermaria para o atendimento dos doentes.

No século XIX, em 1827, a então Província Brasileira ganha autonomia em relação à Congregação Lusitana, tornando-se a Congregação Brasileira da Ordem de São Bento, tendo como Casa Geral a Abadia da Bahia. A partir de 1855 o Mosteiro de São Bento da Bahia e os demais mosteiros brasileiros viveram dias de trevas, quase sendo extintos por falta de religiosos, devido à perseguição

empreendida pelo governo imperial, que fechara os noviciados das Ordens Religiosas no Brasil, aos moldes de Pombal, em Portugal.

Na segunda metade do século XIX, os monges foram arautos da abolição da escravatura no Brasil. Em 1867, o Abade Geral da Bahia determinou a libertação de todos os escravos da Ordem de São Bento no Brasil. Também no século XIX, novamente o Mosteiro cedeu parte de suas instalações, transformadas em enfermaria, para abrigar os feridos e mutilados na Guerra de Canudos.

Com a queda do Império e a Proclamação da República, o Abade Geral da Bahia, Frei Domingos da Transfiguração Machado, escreve ao Papa Leão XIII, pedindo o envio de monges europeus para assegurar a existência da Ordem Beneditina em terras brasileiras, pois devido às determinações pombalinas, os mosteiros estavam quase vazios. Assim chegaram à Bahia monges da Congregação de Beuron em 1899. Retoma-se a vida conventual com novo fervor, assim como novos foram os costumes monásticos trazidos pelos Bouronenses.

No início do século XX, o governo baiano ameaçou demolir o edifício monástico com seu templo para atender ao novo plano urbanístico da cidade, abrindo uma larga avenida (Av. Sete de Setembro). Esse crime cultural contra a memória e a história da Bahia foi evitado graças à reação da comunidade monástica, apoiada expressivamente pela população soteropolitana.

Durante o período da repressão militar, o Mosteiro de São Bento também teve relevante papel: foi uma das poucas vozes que, publicamente, ousaram defender a liberdade política e de imprensa, o respeito aos direitos humanos, a luta pela anistia, denunciando abusos como a tortura e o desaparecimento de presos políticos.

A situação política e a realidade social levaram os monges a desenvolver um trabalho social mais construtivo e menos assistencialista, objetivando a organização das comunidades carentes da periferia da Cidade, a fim de que pudessem reivindicar seus direitos básicos junto aos poderes públicos, assim como a formação de lideranças comunitárias e a estruturação de associações de moradores de onde surgiriam projetos e iniciativas para melhorar a qualidade de vida dessas mesmas comunidades. Contribuiu de modo decisivo para a expansão urbana da capital da Bahia e atuou em diversas frentes de trabalho no sentido de proporcionar o seu desenvolvimento intelectual por meio de sua atividade na área da educação Básica (Colégio São Bento da Bahia) e Superior (Faculdade São Bento da Bahia).

Ao falar desse patrimônio não se pode deixar de mencionar nomes como Fr. Agostinho da Piedade, grande escultor do séc. XVII, a quem alguns atribuem a imagem de Nossa Senhora Aparecida; Frei Domingos da Transfiguração Machado, restaurador da Ordem Beneditina no Brasil; D. Clemente da Silva Nigra, idealizador e o primeiro diretor do Museu de Arte Sacra da Universidade Federal da Bahia, fundado em 1958); D. Paulo Lachemayer, que trabalhou junto com Oscar Niemayer, idealizando a parte interna da catedral de Brasília, além de ter idealizado os brasões de boa parte do clero da sua época e de vários municípios e universidades e instituições do país. Quem também merece grande destaque é Dom Jerônimo de Sá Cavalcante, grande ativista dos direitos da mulher, defensor do papel da Igreja no planejamento familiar e no controle da natalidade. Outro nome inesquecível é o de D. Timóteo Amoroso Anastácio, que conquistou a sociedade baiana lutando a favor dos

oprimidos pela ditadura militar; aplicou suas forças e se expôs em defesa desses perseguidos. Boa parte dos personagens que hoje se destacam na cena política baiana e brasileira, devem a D. Timóteo a sua vida.

Hoje o Mosteiro de São Bento da Bahia, completando 430 anos de existência em terras brasileiras, tem constituído um respeitável Centro de Pesquisa e Documentação do Livro Raro, que leva o nome de mais um benfeitor da Ordem – Dr. Norberto Odebrecht –, onde obras raras de mais de cinco séculos convivem com tecnologia de ponta para análise, pesquisa e preservação. Os descendentes diretos dos “monges copistas” hoje se servem do mundo digital para produzir ou reproduzir suas obras. E o acesso a elas é cada vez mais amplo e difundido, e é, também, através deste Centro de Pesquisa que a equipe do Mosteiro tem se disponibilizado a atuar em diversos outros acervos do Estado, dando apoio e capacitação para que, a médio e curto prazo, as próprias instituições possam ter seus acervos acessíveis à pesquisa e aos estudos.

Para se chegar a esta constituição atual, o acervo beneditino baiano, que reflete toda esta história porque passou o mosteiro e a “Cidade da Bahia”, mudou diversas vezes de local, estrutura, administração e funcionamento, no mesmo ritmo e seguindo a lógica do próprio mosteiro.

Muitos dos monges mais reconhecidos do Mosteiro passaram pelas funções de Arquivistas e Bibliotecários, que no âmbito das instituições monásticas designam o monge nomeado pelo abade para se ocupar do cuidado, preservação, organização e acesso ao Arquivo e à Biblioteca.

Entre os mais recentes monges nesta função merece destaque Dom Willibaldo Hofmann, que organizou todo o acervo que hoje constitui o Setor de Obras Raras da Biblioteca.

Para cada um dos livros do acervo, Dom Willibaldo escreveu de próprio punho, a pena, em tinta preta, com letra cursiva, fichas avulsas que se encontram até hoje encartadas em cada um dos livros do Setor de Obras Raras. Para cada uma destas fichas há outra correspondente que se encontra nas mesas-fichário na Biblioteca. Além disso, compilou todas as informações de cada uma das fichas em um caderno manuscrito que funciona como um inventário de todo o acervo de obras raras da instituição. (Lose, 2011:303)

Outro nome de destaque é Dom José Lohr Endres. A extensão do seu trabalho pode ser denotada pela presença massiva do seu *ex-libris* em boa parte das obras impressas hoje encontradas na Biblioteca do Arquivo e no Setor de Obras Raras do Mosteiro. Seu trabalho meticuloso deixa pistas muito fáceis para remontar a história da constituição do acervo. Pesquisando em seus materiais, foram esclarecidas muitas questões sobre a origem de determinadas obras. Extremamente organizado e evidentemente ciente de que estava “fazendo história”, Endres deixou registrado no Códice 495 do Arquivo do Mosteiro *O Histórico da atuação de Dom José Endres como arquivista*. O texto datilografado, escrito em primeira pessoa, apresenta a data de sua nomeação ao cargo (8 de janeiro do ano de 1967), informações sobre onde ficava localizado o arquivo à época (“na cela junto das do abade”) e informações sobre a

estanteria (quantidade, tipo, material), indicação das obras adquiridas na sua gestão e daquelas submetidas a restauro e “consertos” (Lose, 2011).

Mais recentemente, já nos anos 2000, outro Bibliotecário cujo trabalho é bastante lembrado é o Ir. José den Boer. Este monge, de origem holandesa, coordenou o processo inicial de informatização da Biblioteca, o que possibilitou a abertura da biblioteca ao público externo, na gestão de Dom Miguel Dias de Souza.

Atualmente, encontra-se no cargo de Diretor da Biblioteca Dom Rafael Soares de Freitas, nomeado em 2006. A sua gestão coincide com a abertura e o crescimento da Faculdade São Bento da Bahia, desta forma, a Biblioteca abriu-se à pesquisa, principalmente no tocante ao acesso às obras raras, e ampliou significativamente seu atendimento ao público externo e aos alunos da Faculdade e do Colégio São Bento. Sua estrutura e funcionamento tem se adequado cada vez mais para atender aos padrões nacionais e internacionais de uma verdadeira biblioteca universitária e de referência para pesquisa. (Lose, 2011:311)

Na função de arquivista, também não são poucos os nomes que facilmente são lembrados. Um dos mais reconhecidos foi Dom Clemente Maria da Silva Nigra, que, entre muitos outros trabalhos de imensa relevância (como a criação do Museu de Arte Sacra da UFBA) organizou e reordenou o *Dietário do Archicenóbio da Bahia* (documento que traz a biografia de todos os monges que passaram

pelo mosteiro baiano desde sua função), incluindo os monges falecidos após 1815, quando se encerrava o primeiro volume do referido livro. Este mesmo trabalho também teve seguimento, mais recentemente, com Dom Gregório Paixão, que também foi arquivista do Mosteiro. Sua “edição do Dietário” apresenta a reorganização de todos os volumes escritos até então, em uma versão datilografada e atualizada. Foi ele também que, com sua visão bastante ampla, incentivou e viabilizou o início dos trabalhos de pesquisa que são hoje realizados pelo Grupo de Pesquisa da Faculdade São Bento da Bahia cujo primeiro trabalho foi a Edição Diplomática do *Dietario das vidas e mortes dos monges, q' faleceraõ neste Mosteiro de S. Sebastião da Bahia da Ordem do Príncipe dos Patriarchas S. Bento*.

Assim como ocorreu com a Biblioteca do Mosteiro, em 2006, com a criação da Faculdade São Bento, as atividades do arquivo sofreram uma brusca e positiva mudança, abrindo-se sistematicamente, para trabalhos de pesquisa, principalmente aquelas realizadas no âmbito da própria instituição, pelo Grupo de Pesquisa da Faculdade São Bento da Bahia.

Para acompanhar estas mudanças de funcionamento da Biblioteca e do Arquivo do Mosteiro, foi construída uma ala específica para abrigar o acervo raro e antigo que estava espalhado em diversas partes do Mosteiro. O Centro de Pesquisa e Documentação do Livro Raro está dividido em Sala de Obras Raras, Salas de leitura individual e pesquisa em grupo e Sala da Administração da Biblioteca. Em local próximo fica o Arquivo Histórico do Mosteiro, a Sala de higienização, o Laboratório de Conservação e Restauro de Livros Antigos e Raros e o Setor de

Encadernação, além da Sala de Pesquisa que leva o nome de Dom Clemente da Silva Nigra.

Tornar as obras deste acervo acessíveis ao público é ponto mais relevante de todos os trabalhos que hoje se realizam no acervo bibliográfico e documental através dos projetos executados pela Faculdade São Bento da Bahia e diversas outras instituições parceiras, com o apoio das agências de pesquisa estadual e nacional e outros órgãos.

Os trabalhos, que já geraram mais de uma centena de publicações, entre comunicações em eventos, artigos, livros e capítulos de livros, sites, etc., dão conta de inventariar, organizar, conservar, restaurar, digitalizar, editar, analisar e, principalmente, tornar acessíveis a outros pesquisadores e interessados, um dos acervos mais antigos e importantes do país.

Em mais uma parceria interinstitucional, o Mosteiro de São Bento (através da Faculdade São Bento da Bahia) se une à Pós-graduação em Estudos da Tradução PGET – UFSC para realizar o projeto “*Estudio comparado de la labor filológica, traductora y científica de las órdenes monásticas en la construcción de la identidad americana: el caso de Colombia y Brasil*”. O projeto, pensado e desenvolvido entre Brasil e Colômbia, visa escrever a história da tradução religiosa ou monástica, pois parece existir uma espécie de tabu a cobrir a nossa percepção da história na América Latina: Uma dessas áreas é a tradução monástica. Certamente, a necessidade de fazer justiça aos eventos que nos tornaram o que somos hoje é fundamental nesta pesquisa para valorizar e avaliar o trabalho de tradução interpretativa e literária dos missionários que viajaram a este continente. Através de discursos missionários a

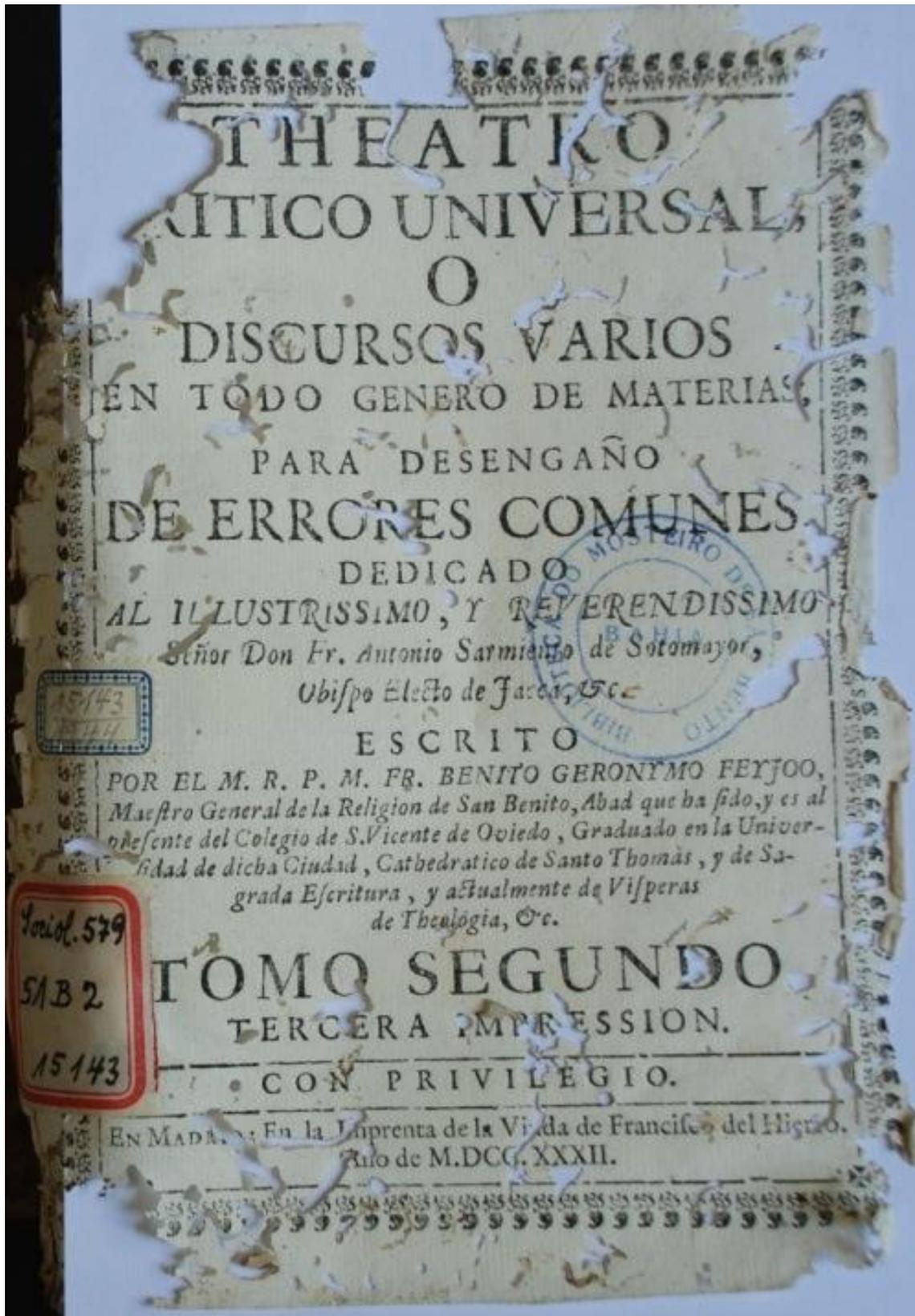
tradução interveio e afetou sociedades e línguas indígenas. Por isso, é importante estudar a nossa história a partir da perspectiva translológica e trazer uma nova luz sobre os eventos que têm narrado as nossas histórias nacionais, a partir do princípio de que uma tradução seja qual for a intervenção que enfrentamos é sempre intercultural.

No que se refere à tradução monástica, existem algumas publicações em espanhol e em português (Antonio Bueno García et al. 2011; Jana Kralova, ed. 2011; Lose-Romanelli, 2013) mas ainda muito pouco ou quase nada sobre os textos traduzidos, os tradutores, os acervos, as instituições que desde o descobrimento circularam na “colônia” e criaram a identidade híbrida e nova que nos caracteriza. Nesse sentido objetivo do projeto é, a partir de uma bibliografia crítica, que resenhe a documentação relativa a textos de ordens monásticas de caráter filológico, tradutório e científico, realizar uma análise comparada da forma como essas traduções participaram da constituição de uma e outra identidade nacional (Brasil e Colômbia); pretendemos também sistematizar o material bibliográfico recopilado, por meio de catálogos e bases de dados apropriados para esse fim e avaliar o material catalogado, em relação às temáticas desenvolvidas e em relação ao impacto destas na constituição da identidade do que hoje chamamos de Colômbia e de Brasil. Um dos primeiros resultados desta pesquisa e do mapeamento recém-começado é a descoberta da tradução do *Theatro Critico Universal ou Discursos Varios em todo gênero de materiais para desengano de errores comunes*.

Theatro Crítico Universal

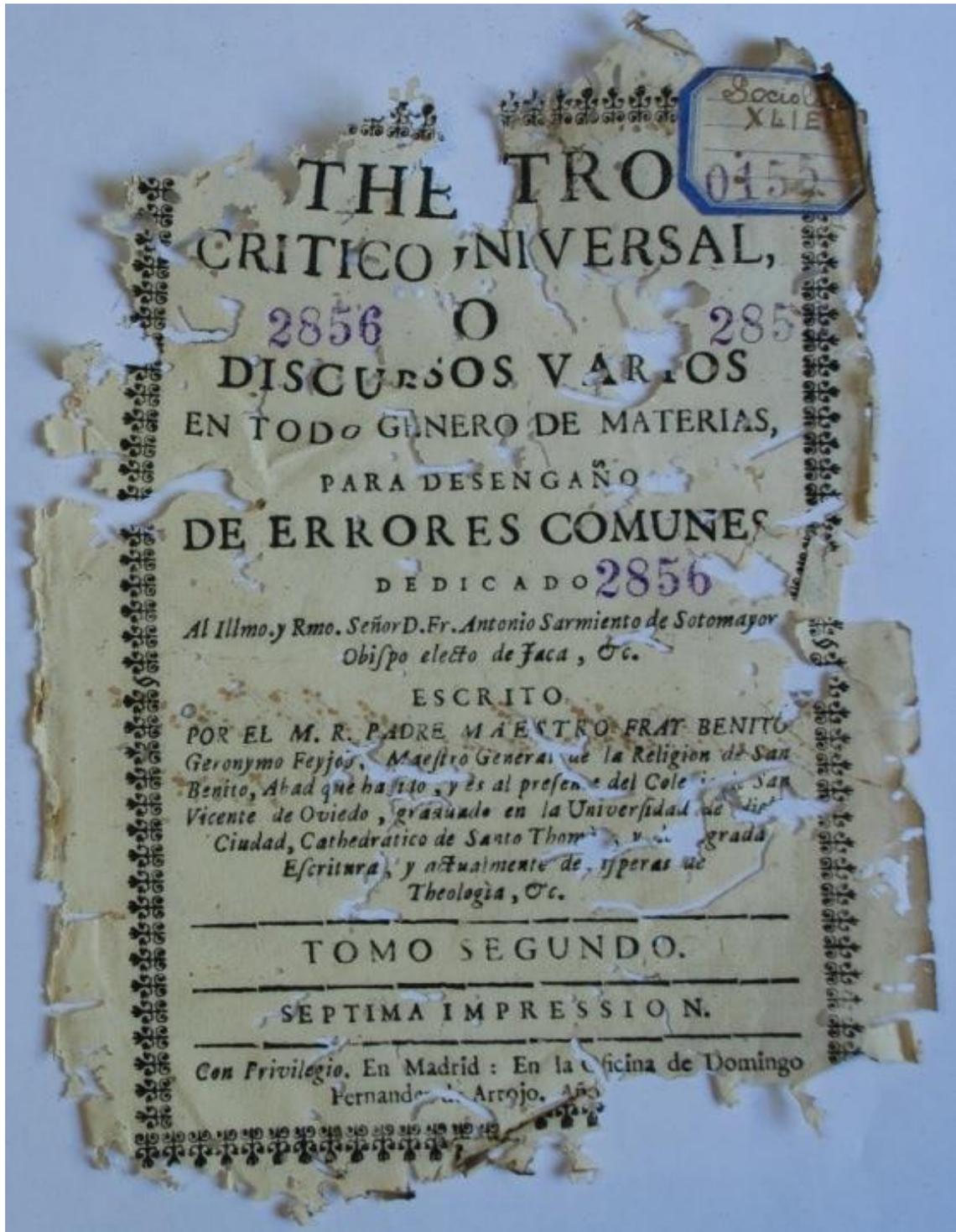
Entre os livros impressos da Biblioteca do Arquivo, localizaram-se dois volumes manuscritos, que se configuram como a tradução do *Theatro Critico Universal ou Discursos Varios em todo gênero de materiais para desengano de errores comunes*. O livro, do qual o arquivo do mosteiro da Bahia possui 03 volumes – Tomo II, de 1732, Tomo IV, de 1751 e Tomo II, de 1758 (sétima impressão) – é de autoria do *M(ui) R(everendo) P(adre) M(estre) Fr(ey) Benito Geronymo Feijóó, Maestro General de La Religion de San Benito, Abad que há sido, y es al presente del Colegio de S(an) Vicente de Oviedo, Graduado em La Universidad de dicha ciudad, Cathedratico de Santo Thomas, y de Sagrada Escritura, y actualmente de Visperas de Theologia, etc.* O livro é publicado em Madrid, en *La Imprenta de La Viela de Francisco Del Hiero, e dedicado al Illustrissimo y Reverendissimo Señor Don Fr(ey) Antonio Sarmiento de Sotomayor, Obispo Electo de Jacca, etc.*

Fig. 1 – Frontispício do Tomo segundo, de 1732



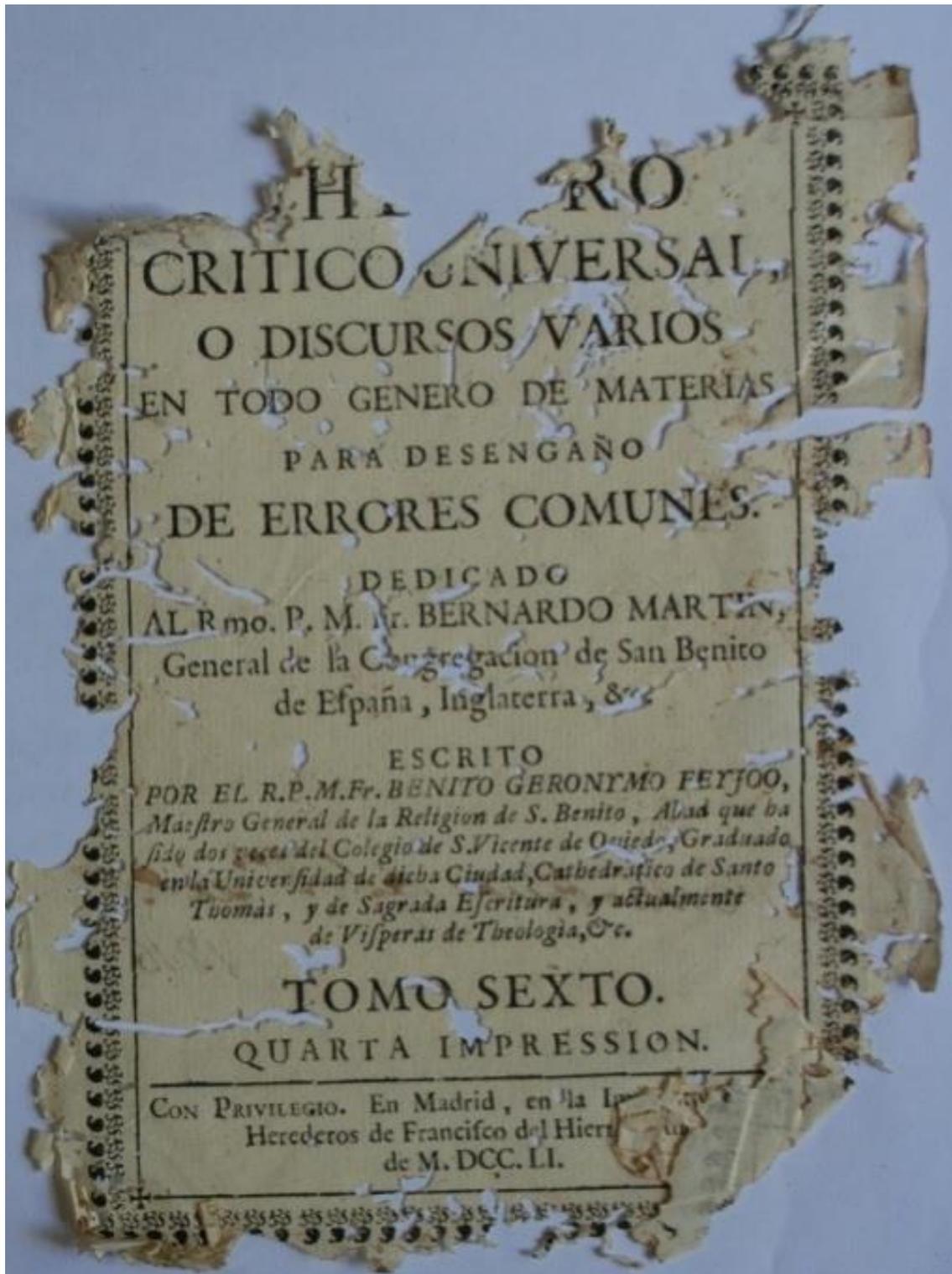
Fonte: Biblioteca do Mosteiro de São Bento da Bahia/Setor de Obras Raras

Fig. 2 – Frontispício do Tomo segundo, de 1758 (sétima impressão)



Fonte: Biblioteca do Mosteiro de São Bento da Bahia/Setor de Obras Raras

Fig. 3 – Frontispício do Tomo sexto, de 1751



Fonte: Biblioteca do Mosteiro de São Bento da Bahia/Setor de Obras Raras

Estes três volumes já passaram por processo de restauro no Laboratório do próprio Mosteiro e foram digitalizados, estando integralmente ao acesso do público através do site www.saobento.org/livrosraros onde já se encontram diversos outros livros da instituição.

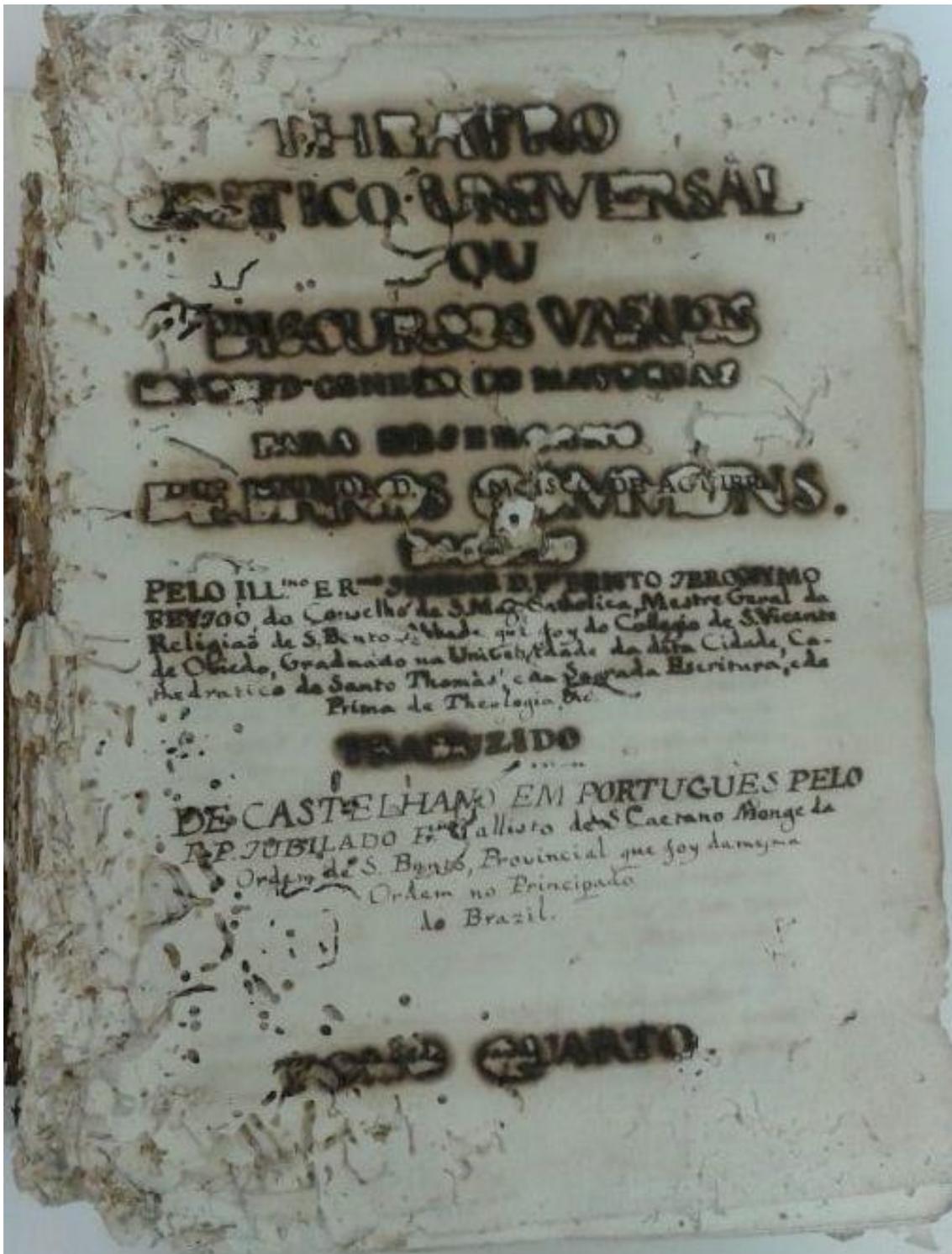
As traduções encontradas são do Tomo Terceiro e do Tomo Quarto e foram feitas do Castelhana para o Português pelo P(adre) Jubilado Fr(ei) Callisto de S(aõ) Caetano Monge da Ordem de S(aõ) Bento, Provincial que foy da mesma Ordem no Principado do Brazil.

Fig. 4 – Frontispício do Tomo terceiro, sem data



Fonte: Biblioteca do Arquivo do Mosteiro de São Bento da Bahia

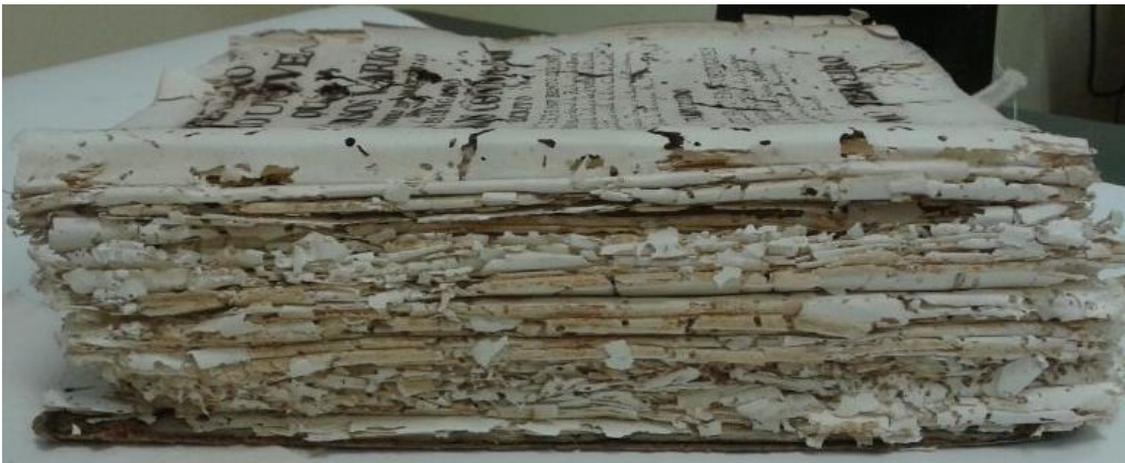
Fig. 5 – Frontispício do Tomo quarto, sem data



Fonte: Biblioteca do Arquivo do Mosteiro de São Bento da Bahia

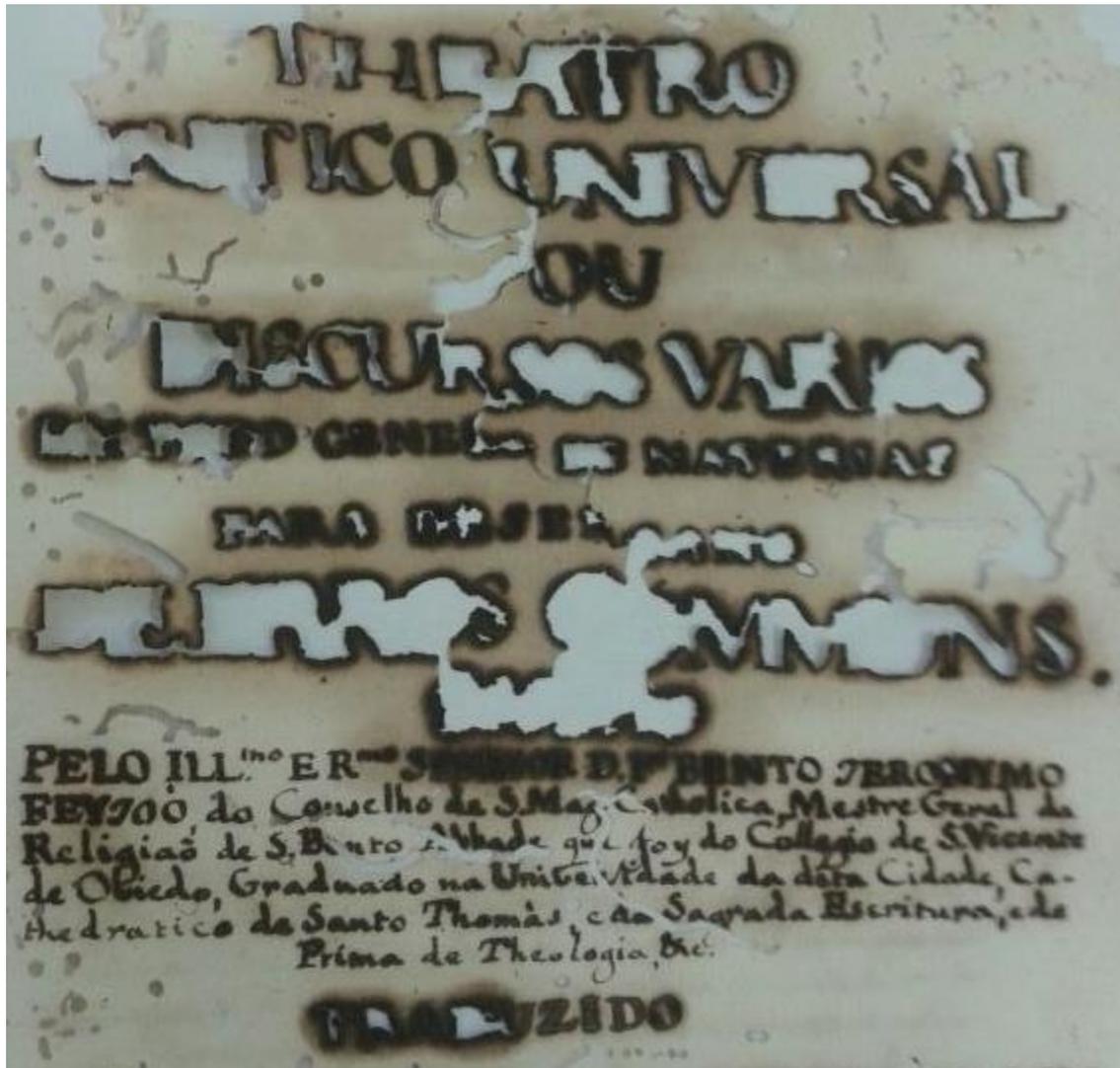
Ambos os volumes são manuscritos, em papel, escritos em tinta ferrogálica e estão em delicadíssimo estado de conservação devido ao grande ataque de insetos (brocas e cupins, em especial) e aos danos causados pela acidez da própria tinta, quem nas letras mais trabalhadas chegou a destacar o papel, causando verdadeiras cicatrizes nos livros.

Fig. 6 – Visão do corte interno do Tomo quarto



Fonte: Biblioteca do Arquivo do Mosteiro de São Bento da Bahia

Fig. 7 – Destaque do frontispício do Tomo quarto



Fonte: Biblioteca do Arquivo do Mosteiro de São Bento da Bahia

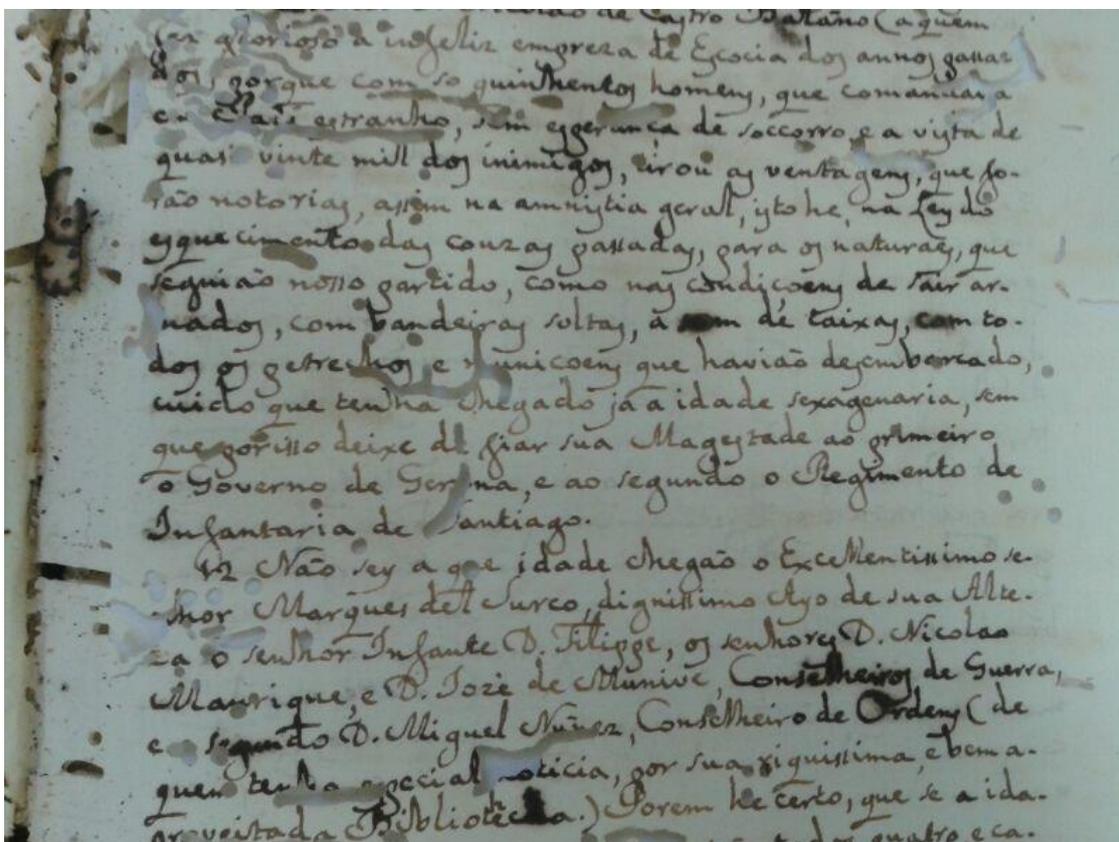
Ambos os volumes possuem as mesmas dimensões dos volumes originais impressos – 216mm de comprimento X 156mm de largura; lombada de 220mm de comprimento X 48mm de largura; mancha escrita, em média, 181mm de comprimento X 107mm de largura – e as mesmas encadernações. Os fólhos (que neste caso configuram verdadeiramente páginas) estão numerados a partir do “Discurso Primeiro § 1” – 1 – 442 (recto e verso). Além desses há mais 29 fólhos (recto e verso), também com escrita, em sua maioria

em ambos os lados, não numerados que antecedem o texto numerado supracitado.

O Tomo Quarto apresenta as numeração de páginas a partir do “Discurso Primeiro Virtude” – 1 – 553 (recto e verso) com escrita. Além desses há mais 16 fólhos (recto e verso), também com escrita, em sua maioria em ambos os lados, não numerados que antecedem o texto numerado supracitado.

A letra é humanística cursiva, com ducto encadeado, o que certamente, dificultará a leitura.

Fig. 8 – fólho interno do Tomo quarto



Fonte: Biblioteca do Arquivo do Mosteiro de São Bento da Bahia

Metodologia do trabalho

A partir da identificação do material, os três tomos impressos foram encaminhados ao laboratório de Conservação e Restauração do Mosteiro de São Bento da Bahia e passaram pelo processo de diagnóstico, desmonte, reenfibragem, planificação, remontagem, costura e encadernação. Atualmente, todos os volumes estão sendo digitalizados para serem disponibilizados através do site da instituição.

Os dois tomos manuscritos foram identificados e estão sendo digitalizados para passarem pelo processo de transcrição semidiplomática (que será realizada pelos filólogos do Grupo de Pesquisa da Faculdade São Bento da Bahia com base nos critérios utilizados para as demais transcrições realizadas pela equipe). A digitalização será feita dentro das determinações do CONARQ (2010).

Depois de finalizadas as transcrições, os textos serão passados para a equipe de Santa Catarina, que se ocupará das referidas análises.

Bibliografia

A CÚRIA ROMANA. (2001). *Pontifícia Comissão para os Bens Culturais da Igreja*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcc_hc/index_po.htm>. Acesso em: 12 abr. 2012.

BERTO, J. P. (2013). *As especificidades das Bibliotecas e Arquivos eclesiais no Brasil: apontamentos históricos para uma política de gestão integrada*. Disponível em:

<http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=429#_edn1>. Acesso em 28 set. 2013.

BERWANGER, Ana Regina & LEAL, João Eurípedes Franklin. *Noções de paleografia e de diplomática*. 2. ed. Santa Maria: EDUFMSM, 1995.

BUENO GARCÍA, Antonio, VEGA CERNUDA, Miguel Ángel & MARTINO ALBA, Pilar (ed.). (2011). *Los franciscanos hispanos por los caminos de la traducción: Textos y contextos*, Universidad de Valladolid.

Conselho Nacional de Arquivos – Conarq. (2010). *Recomendações para Digitalização de Documentos Arquivísticos Permanentes*. Rio de Janeiro: Conarq.

LOSE, Alícia Duhá. (2012), Edição digital de texto manuscrito: filologia no séc. XXI. *Estudos Lingüísticos e Literários*, Salvador, 05-17.

LOSE, Alícia Duhá. (2010), Filologia: diálogos possíveis. *Seminário de Estudos Filológicos*, 5, Salvador. *Anais...*, Faculdade São Bento, 2012.

KRALOVA, Jana (ed.), *Posibilidades y límites de la comunicación intercultural*, 151-159.

LOSE, Alícia Duhá. (2011). O Acervo Bibliográfico e documental do Mosteiro de São Bento da Bahia. In: Paixão, Dom Gregório (org.). *O Mosteiro de São Bento da Bahia*. Rio de Janeiro: Versal; São Paulo: Odebrecht, 297-332.

LOSE, Alícia Duhá & Mazzoni, Vanilda Salignac. Arquivos eclesiásticos: a filologia como porta de entrada. In: Telles, C. M.;

BORGES, R. (org.). *Filologia, críticas e processos de criação*. Curitiba: Appris, 2012, 185-200.

LOSE, A. D.; Romanelli, S. (2014). Introducción a la traducción misionera en Brasil. *Revista In-tradução*, 6, 1-20. Disponível em: <<http://incubadora.periodicos.ufsc.br/index.php/intraducoes/issue/view/465/showToc>>.

MAZZONI, V. S., LOSE, A. D. & SILVA, J. A. A. da. (2013). *Um acervo raro: inventário da biblioteca Monsenhor Manoel Aquino Barbosa*, Salvador: Mosteiro de São Bento da Bahia; EGBA.

SANTOS, C. J. O. (2008). Arquétipos da Memória Religiosa e Gestão Arquivística: uma análise comparada dos arquivos eclesiais nos códigos de direito canônico de 1917 e de 1983. In: Associação dos Arquivistas Brasileiros. Congresso Brasileiro de Arquivologia, 15. *Anais...*, Disponível em: <http://www.aag.org.br/anaisxvcbba/conteudo/resumos/comunicacoes_livres/crsitian.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2012.

Vaticano. *Código de direito canônico*. Disponível em: <<http://www.portalcarismatico.com.br/menu/download/C%C3%B3digo%20de%20Direito%20Can%C3%B4nico.pdf>>. Acesso em: 12 abr. 2012.

Pedro II de Brasil y los manuscritos de traducción de lenguas orientales: el multilingüismo como un espacio de reflexión filológica

Noêmia G. Soares

Universidad Federal de Santa Catarina/CAPES (Brasil)
ITEM/ENS/CNRS (Francia)

Resumen

Además de su posición política, el emperador Pedro II de Brasil (1825-1891) fue un intelectual involucrado con diversas actividades y proyectos en el campo de las artes, las letras y las ciencias, también se dedicó toda su vida al estudio de numerosos idiomas y a la traducción. Tradujo obras clásicas y contemporáneas de varias y diferentes lenguas (francés, italiano, español, inglés, alemán, provenzal, así como guaraní, hebreo, árabe, sánscrito, etc.). Sólo tres de sus traducciones fueron publicadas, pero varios manuscritos de traducción inéditos fueron encontrados desde 2009 en el Museo Imperial de Petrópolis (RJ – Brasil). En este trabajo se presentan los resultados parciales de una investigación sobre los manuscritos de traducción de Don Pedro II de dos obras de interés orientalista, a saber, *Las Mil y una noches* y el *Hitopadeça*, traducidas por él directamente del árabe y del sánscrito al portugués. Mi intención es relacionar tales manuscritos con el interés del emperador por los estudios filológicos y lingüísticos típicos del siglo XIX, basándome en el análisis de algunas de las características comunes de ambos manuscritos y especialmente en el análisis de elementos que se encuentran en varios idiomas (multilingües), que se presentan como los rastros de una actividad intelectual paralela a la traducción, es

decir, la aplicación de la lingüística comparada como un ejercicio para demostrar el parentesco lingüístico. Este análisis se basa en la metodología de la crítica genética para el tratamiento de manuscritos (Biasi, 2010) y manuscritos de traducción (Romanelli, 2006).

Palabras clave

Pedro II de Brasil. Manuscritos de traducción. Crítica genética. Traducción de idiomas orientales. Filología.

Abstract

Besides his political position, emperor Pedro II of Brazil (1825-1891) was an intellectual engaged with various activities and projects in arts, literature and science, and has dedicated his life to the study of numerous languages and to translation.. He has translated classical and contemporary works from several different languages (French, Italian, Spanish, English, German, Provençal, but also Guarani, Hebrew, Arabic, Sanskrit, etc.). Only three of his translations were published, but several manuscripts of unpublished translation were found since 2009 in the Imperial Museum of Petrópolis (RJ - Brazil). In this paper, the partial results of a research on the manuscripts of Don Pedro II translation of two works of Orientalist interest, namely, *One Thousand and One Nights* and *Hitopadeça* are presented, translated by him directly from Sanskrit and Arabic to Portuguese. My intention is to relate these manuscripts with the emperor interest in nineteenth century typical philological and linguistic studies, based on the analysis of some of the common characteristics of both manuscripts and especially on the analysis of elements found in several languages (multilingual), and presented as

traces of an intellectual activity parallel to translation, i. e., the application of comparative linguistics as an exercise to demonstrate genetic relatedness. This analysis is based on the methodology of genetic criticism for treatment of manuscripts (Biasi 2010) and translation manuscripts (Romanelli 2006).

Keywords

Pedro II of Brazil. Translation manuscripts. Genetic criticism. Translation of oriental languages. Philology.

Introducción

Este artículo presenta los resultados parciales de una investigación realizada como parte de mi pasantía de Post Doctorado sobre los manuscritos de traducción de Pedro II de Brasil de dos obras orientales: *Las mil y una noches* y el *Hitopadeça*¹ respecto a la etapa desarrollada junto al equipo de investigación Multilinguisme, Traduction, Création del Institut des Textes & Manuscrits Modernes – ITEM (ENS/CNRS - Francia)², que estudia la genética de los manuscritos, en Paris, de febrero a julio de 2014. El objetivo final de la investigación es de profundizar el examen de estos manuscritos y relacionarlos con el contexto de los estudios filológicos y lingüísticos del siglo XIX y, más ampliamente, con el orientalismo. Aquí me limitaré a presentar los resultados de un primer análisis de estos manuscritos. Así llegué a algunas estrategias y características comunes, entre las que se encuentran el uso frecuente de palabras en varios idiomas. Con respecto a este último tema, examino algunos ejemplos tratando de mostrar su relación con los estudios filológicos emprendidos por el emperador-traductor, a saber, el uso de la lingüística comparada para demostrar el parentesco lingüístico.

Cabe decir que este proyecto personal forma, a su vez, parte de una investigación más amplia sobre los manuscritos de traducción en general (descubiertos en 2009) de Don Pedro II de Brasil que viene siendo desarrollada por el Núcleo de Estudios de Procesos

¹ Adoptamos aquí la grafía utilizada por el emperador, o sea, *Hitopadeça*, en lugar de *Hitopadeśa* (transliteración segundo el IAST, International Alphabet of Sanskrit Transliteration).

² Para más informaciones, he aquí la página web del Institut des textes et manuscrits modernes < <http://www.item.ens.fr/>> y la página del equipo Multilinguisme, création, traduction < <http://www.item.ens.fr/index.php?id=578079>>

Creativos (NUPROC)³ de la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil) bajo la coordinación del profesor Dr. Sergio Romanelli y que varias cuestiones pertinentes sobre tales manuscritos son objeto de estudio de los investigadores del NUPROC.

Para empezar, teniendo en cuenta el interés y el alcance de esta ponencia, menciono brevemente el cuadro teórico-metodológico que basa esa investigación y en seguida algunos datos del contexto histórico de actuación del traductor de estos manuscritos, el emperador Don Pedro II de Brasil.

Breve cuadro teórico-metodológico

La crítica genética (que surgió en Francia en los años 1960) es un enfoque teórico-metodológico que se ha desarrollado para estudiar los manuscritos modernos y trata de reconstruir el proceso de creación de una obra, o sea, la actividad desenrollada detrás de las escenas (correcciones, encuestas, planes, notas al margen, supresiones, enmiendas, modificaciones, etc.). Este enfoque busca por consiguiente desentrañar el proceso de creación de una obra, siguiendo la ruta de la escritura a través de los registros (trazas) materiales dejados por el escritor/artista, que son transcriptos, y relacionando de forma dinámica este proceso a un contexto cultural específico más amplio. (Biasi, 2010)

En Brasil, la crítica genética fue introducida en 1985, y pronto muchos investigadores estudiaron sus supuestos y su aplicabilidad tanto a la literatura como a diversas manifestaciones artísticas. Romanelli (2006) y Passos (2011) son los primeros investigadores

³ Página web del Núcleo de Estudo de Processos Criativos, Universidade Federal de Santa Catarina < <http://www.nuproc.cce.ufsc.br/> >

brasileños que utilizan este enfoque dedicado al estudio de manuscritos de traducción. Así que nuestra visión se centra en el camino de la creación de un traductor, aquí visto como la reescritura (Lefevere, 1992) de los textos en un idioma a partir del texto fuente, o sea, en el proceso y no sólo en el texto final. En el caso de Pedro II, sus manuscritos proporcionan datos valiosos sobre su proceso creativo – tachaduras, vacilaciones, interpolaciones, adiciones – cuyas recurrencias pueden apuntar a un perfil de traductor y revelar, además, las tendencias y las normas de traducción en la cultura de su época. (Romanelli, 2014:79-82)

Pedro II de Brasil: el emperador erudito

Pedro de Alcântara, conocido como Don Pedro II, nació en 1825 en Rio de Janeiro y murió en 1891 exiliado en la capital francesa a la edad de 66 años; fue el segundo y último emperador del Brasil; su reinado duró 49 años, de 1840 a 1889, con la implantación de la república a través de un golpe militar.

Como emperador, Pedro II, además de haber estado involucrado en los acontecimientos políticos más importantes de la historia brasileña de la segunda mitad del siglo XIX, participó activamente de la vida cultural, intelectual y científica del Brasil de su tiempo. Según Schwarcz (1998:35-42), el emperador representaba el carácter ambiguo del imperio brasileño, cuya identidad estaba ligada al mismo tiempo a la cultura y los ideales europeos y también a una realidad específica, a un paisaje y a una situación social muy típicos del Brasil como ex colonia portuguesa. Así, fue miembro patrono y colaborador del movimiento romántico brasileño que valorizaba la figura idealizada del indígena como

héroe nacional. Creó varias instituciones de educación, ciencias y artes. Pedro II cultivaba la lectura y los estudios en general, era conecedor de las vanguardias científicas y tecnológicas, literarias, educacionales, filosóficas, etc. (Calmon, 1975; Lyra, 1977; Carvalho, 2007)

Uno de los principales intereses del emperador era los idiomas extranjeros; dominaba varios y los estudió hasta el fin de sus días. Tal interés quedó plasmado en su intensa actividad de traducción que resultó apenas en tres obras publicadas, pero en muchos manuscritos de traducción.

Basado en varias fuentes – su correspondencia, trechos de su diario (Alcântara, 1999), así como sus trabajos publicados⁴ y sus manuscritos de traducción –, se observa que Pedro II tradujo innumerables textos, obras clásicas y contemporáneas, de varios idiomas diferentes: inglés, francés, español, alemán, italiano, provenzal, latín, griego, árabe, sánscrito, hebreo, guaraní entre otros.

Las dos obras de interés orientalista

En esta ponencia, analizamos los manuscritos de traducción de apenas dos de estos textos: *Las mil y una noches*, directamente del árabe al portugués, y el *Hitopadeça*, directamente del sánscrito al portugués. Vale recordar que ambos manuscritos fueron

⁴ PARANAPIACABA, B. (1907). *Prometeu Acorrentado, de Ésquilo (original de Eschylo), vertido literalmente para o portuguez por Dom Pedro II Imperador do Brasil, Trasladação poetica do texto pelo Barão de Paranapiacaba*. Rio de Janeiro. Imprensa Nacional; ALCANTARA, P. (1889). *Poesias (originaes e traduções) de S. M. o Senhor D. Pedro II*. Petrópolis: Typographia do “Correio Imperial”; ALCANTARA, P. (1891). *Poesias Hébraico-Provençales du Rituel Israélite Comtadin*. Avignon. Seguin Frères.

encontrados en el Archivo Histórico del Museo Imperial de Petrópolis (RJ-Brasil) y que utilizo aquí algunos datos y algunas transcripciones de los manuscritos hechos respectivamente por tres investigadores del NUPROC: Rosane de Souza (2010), Adriano Mafra (2013), bajo la supervisión de Sergio Romanelli.

Veamos sin más preámbulos, algunas consideraciones sobre las obras traducidas. Por razones de tiempo, no me detendré en mayores explicaciones, no obstante les recuerdo que *Las mil y una noches* es una obra (en prosa y en verso) escrita en árabe, de autor desconocido, muy popular en esta cultura y también en la occidental, cuya fecha precisa no fue posible establecer, pero hay indicios de que su primer manuscrito sea del siglo XI d.C. La obra se hizo conocida en el mundo occidental a partir del siglo XVIII a través de la traducción realizada por el francés Antoine Galland; ya en el siglo XIX surgieron muchas traducciones de esa obra en varias lenguas europeas. (Souza, 2010:39-46)

La obra *Hitopadeça* a su vez, aunque desconocida en la cultura occidental de los días actuales, también fue traducida hacia varios idiomas europeos en el siglo XIX. Se trata de uno de los más populares textos de la literatura hindú (hasta hoy) y consiste en una colección de 43 historias (la mayoría fábulas) divididas en cuatro secciones o partes, precedida de una introducción: adquisición de amigos, separación, guerra y paz. (Mafra, 2013:57-61; Lancereau, 1855:v)

Etimológicamente, el término *Hitopadeça* resulta de la combinación de dos radicales: *hita* (útil, rentable) y *upadeśa* (instrucción, consejo). Se trata del libro de buenos consejos o de instrucciones útiles. El texto, además de las fábulas, está repleto de

máximas y apotegmas de contenido moral para la educación de los jóvenes. (Lancereau, 1855:x)

Análisis de los manuscritos

Los manuscritos de la traducción de las *Mil y una noches* se presentan en dos cuadernos, con un total de 84 noches traducidas. Un cuaderno anterior a estos conteniendo las 33 primeras noches se encuentra, por el momento, desaparecido y fue hecho antes del exilio (1889). El análisis de Souza (54) muestra que Pedro II usó la edición en árabe conocida como la de Breslau (1825 y 1843), realizada y organizada por Maximilian Habicht.

Los manuscritos de traducción de *Hitopadeça* se presentan en tres cuadernos, en los cuales hay la introducción, las cinco primeras historias de la primera parte, ocho historias de un total de 9 de la segunda parte y el desenlace de la obra. (Mafra, 2013:75)

Dicho esto y para situar mejor a mi interlocutor, presentaré algunas características de los manuscritos de traducción de esas obras hechas por el emperador Pedro II. La elección de estas dos obras para el presente análisis no fue fortuita ya que son dos obras de interés orientalista, muy conocidas y traducidas hacia varios idiomas europeos. Además, los manuscritos de estas obras presentan características comunes.

Con respecto a los manuscritos mencionados, los hallazgos hasta el momento fueron traducciones de los dos textos en cuadernos manuscritos (como lo vimos), donde el texto fuente fue traducido linealmente. Se trata de borradores únicos, cuyas últimas etapas genéticas no han sido encontradas y su existencia no es un

hecho. En estos borradores, no hay versiones pasadas a limpio o editadas. Pero cabe señalar que estos proyectos tienen evidencia del movimiento de la escritura que nos permite captar el trabajo del traductor-scriptor: él tacha, excluye, hace interpolaciones, adiciones, movimientos, tal como se puede ver en este manuscrito de la traducción del *Hitopadeça*. (Soares, 2016)

Otra característica común a los manuscritos de las dos obras es el propio estatuto del texto de la traducción y también su función, los cuales, desde nuestro punto de vista, involucran una cierta complejidad, ya que no son fáciles de ser definidos.

Se trata de un tipo de manuscrito que a primera instancia parece apenas una traducción relacionada al aprendizaje de lengua extranjera. Y este aspecto es cierto. Pero estudiar árabe y sánscrito en el siglo XIX se relacionaba muy claramente con la filología, o sea, el interés en el estudio de lenguas estaba íntimamente vinculado al interés en tener acceso a la literatura, la historia, en fin a la cultura de los pueblos involucrados, pero también a los estudios de filología y lingüística comparada. Don Pedro II, cuando se lanzó a esas traducciones, sobre todo durante el exilio, ya era considerado un erudito interesado por los asuntos de filología. Cabe recordar que diversos documentos muestran que Pedro II era miembro oficial de varias sociedades y academias de interés científico, literario, lingüístico y filológico⁵ en Europa y participó activamente en varias reuniones y congresos de esas y otras sociedades,⁶ además de mantener diálogos y relaciones de amistad con muchos filólogos de renombre, como Richard Burton, Ernest Renan, Max Müller, Arthur de Gobineau, entre otros.

Una otra característica que llama la atención es que la lengua de los textos traducidos es una lengua híbrida entre el portugués y el sánscrito o el árabe, ya que está muy cerca de los textos fuentes y mantiene, por ejemplo, muchas de las características sintagmáticas

⁵ Fue miembro de la Société de Géographie (Paris), de la Société des américanistes (Paris), de la Royal Society (Londres), de la Academia Imperial de Ciencias de San Petersburgo y Moscú, entre otras (cf. <http://cths.fr/an/prosopo.php?id=173>).

⁶ Congrès des Orientalistes en San Petersburgo (1876) ; Congrès International des Américanistes en Paris (1890), por ejemplo.

de ambos idiomas, o sea, el texto traducido respeta en muchos casos el orden de las palabras de esas lenguas, proporcionando al texto en portugués una cierta característica foránea y, a veces, un carácter casi de agramaticalidad. Eso refuerza mi idea de que se trata más de una traducción que llamaré “filológica”, o sea, practicada por algunos filólogos de renombre del siglo XIX, como Max Müller y Richard Burton, por ejemplo, cuyos textos traducidos son más cercanos a los textos fuentes, dichos más literales y con notas explicativas y menos próximos de una traducción domesticadora, que a su vez valoriza la cultura y la lengua meta. (Venuti, 2002) Esta característica que se encuentra en la traducción de ambas obras analizadas aquí no está presente en la traducción de otros tipos de texto del emperador, tal que en la traducción de un poema de Victor Hugo, por ejemplo, donde se ve un trabajo muy cuidadoso sobre los aspectos estilísticos, sonoros y rítmicos de la lengua meta. (Soares, 2015)

El multilingüismo

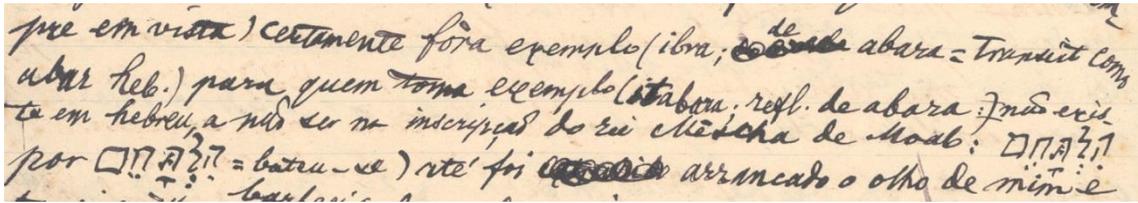
Pero además, y esto es lo que quiero examinar aquí, sobre todo para reforzar la hipótesis de interés filológico del traductor al llevar a cabo este tipo de traducciones, hay también la presencia en estos manuscritos de elementos en varios idiomas (que llamaré "elementos multilingües") (Soares, 2016) extraños al texto de origen, en su mayoría colocados entre paréntesis en el texto de destino, haciendo referencia, en mi opinión, a su deseo de grabar las reflexiones y hipótesis que fueron surgiendo durante la traducción, sobre el parentesco entre varias lenguas. Esto nos da la pauta de que Pedro II tenía la intención de lanzarse a la práctica de la lingüística

comparada por medio de la traducción. Es bastante probable que así sea, ya que, como he mencionado, Pedro II, siempre de acuerdo con los estudios eruditos y científicos de su época, se mostró interesado en la traducción de las lenguas en general, pero con una inclinación especial por las lenguas antiguas y orientales. (Soares, Souza, Romanelli, 2013)

Esto es aún más cierto si tenemos en cuenta que Pedro II siempre había buscado, a lo largo de su vida, más allá de sus estudios autodidactas, varios maestros de lenguas antiguas y orientales (griego, latín, hebreo, árabe, sánscrito, persa, etc.). (Alcântara, 1891:XII-XIII) A partir de 1886, llegó a contratar como profesor asistente de estudios de literatura y lenguas al alemán Christian Friedrich Seybold, quien le acompañó en el exilio (1889-1991). También podemos ver, mediante la lectura de su diario, que la última parte de los textos de la traducción de *Hitopadeça* y de *las Mil y una noches* fueron tomados bajo la guía de Seybold, formado en el campo de las lenguas, filología indoeuropea y semítica. (Mafra, 2015)

Es esa práctica filológica lo que me propongo mostrar y analizar en los manuscritos de Pedro II en este espacio que me queda, deteniéndome en ejemplos que muestran los varios idiomas que fueron convocados por el traductor para integrar el manuscrito, y, por supuesto, el idioma de destino (portugués), así como el idioma de origen (el árabe o el sánscrito) que, por regla general, no es parte del texto traducido. Empiezo por el manuscrito siguiente y recuerdo que en todas las transcripciones los destacados son agregados:

Manuscrito de *Las mil y una noches* de Pedro II – M 41 doc 1064
 Cat B [D003 P004], Arquivo da Casa Imperial do Brasil.



Mi transcripción basada en Souza (2010):

de

pre em vista) certamente fôra exemplo (ibra ; ~~de~~ abara = transvit como
 abar heb.) para quem toma exemplo (itabara ; refl. de abara :) não exis-
 te em hebreu, a não ser na inscrição do rei Mêscha de Moab : מלכה
 por מלכה = bateu-se) até foi ~~arrancado~~ arrancado o olho de mim e

Para este ejemplo, se puede observar que el manuscrito presenta, además del texto traducido en portugués, elementos multilingües y incluso una caligrafía diferente del latín: el hebreo, aunque el texto fuente fue escrito en árabe. Estos elementos multilingües (la mayoría entre paréntesis) se conectan a contenidos relacionados con el árabe (lengua fuente). Se trata de evidencias materiales del desarrollo de una metacognición que entró en juego durante la traducción, y que se centra en el tema de la etimología de las palabras de la propia lengua árabe (ibra, de abara) y el vínculo entre el árabe y el hebreo (ibra; de Abara = Transvit como abar heb.).

Aún en este ejemplo, hay un registro del término “transvit” – en latín “pasado” –, una información metalingüística indicativa de tiempo. Aún no lo sabemos, hay que considerar que el latín es

frecuente en los estudios filológicos. Además su maestro Seybold es el autor de un glosario latin-árabe que fue publicado en 1900.⁷ Se puede inferir que él preparaba ya, durante esos años de trabajo con el emperador, el material para su obra.

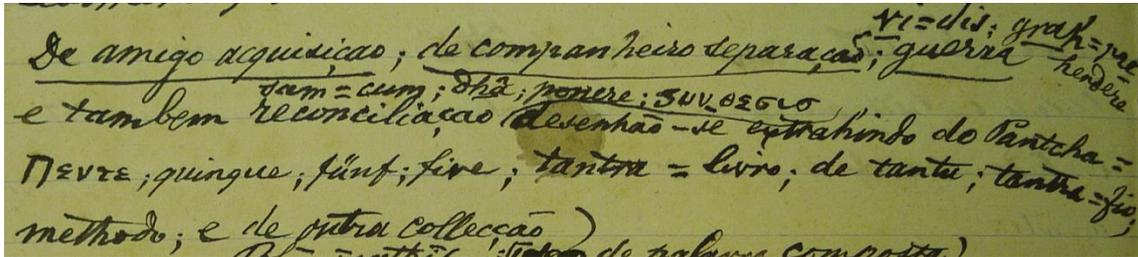
El término en hebreo “abar” que encontramos enseguida fue probablemente acrecentado por la semejanza fonética con el árabe “abara”, lo que nos sugiere que D. Pedro II quería registrar nuevamente un cierto tipo de reflexión lingüística, muy común en su época y con la cual estaba sintonizado: aquella que se refería a las familias de lenguas, dado que ambas pertenecen a la familia de lenguas semíticas. Tal aproximación sugiere que el traductor se dedicaba concomitantemente al método de estudio de la filología de la época para determinar el origen común entre las lenguas: el método comparativo o lingüística comparada. Vale recordar que, al final del siglo XIX, [mi traducción]

[...] la tónica de la reflexión lingüística, era buscar, en las semejanzas entre idiomas, una génesis común para establecer una “lengua madre” y su familia, pero también investigar los cambios, responsables por la diversificación (las lenguas-hijas de ella y paralelamente derivadas). La reconstrucción de las etapas de la mudanza en cada ramo de cada familia era basada en la investigación y reconstrucción de las etapas de cambio, y sus leyes estructurales internas (fonético, morfológico, semántico, sintáctico). Se utilizó este método hasta la llegada de la lingüística moderna en el siglo XX (Soares, 2013:6).

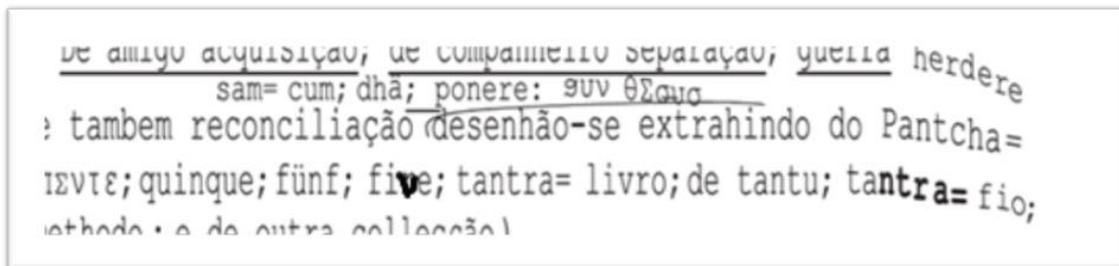
⁷ SEYBOLD, C. (1900). *Glossarium Latino-Arabicum*. Berlin. Emil Felber.

Consideremos el siguiente ejemplo, tomado ahora del *Hitopadeça*.

Manuscrito del *Hitopadeça* de Pedro II – M 29 doc 1040 Cat B, Arquivo da Casa Imperial do Brasil.



Transcripción de Adriano Mafra (Alcântara, 2014):



En este ejemplo, debemos concentrar nuestra atención en el caso en el que, a partir del sánscrito "Pantcha", el traductor establece una cadena de palabras en diferentes lenguas cuya relación entre ellas es la similitud de significado y forma. Tenemos entonces cinco palabras (Pantcha = πέντε ; quinque ; fünf; five) y todas se refieren al mismo significado, en este caso, el numeral "5". Pero la similitud fonética más obvia parece estar presente entre los tres primeros (en sánscrito, griego, latín), y entre los dos últimos (en alemán e inglés). Vale la pena señalar que, de nuevo, no por casualidad, se trata de cinco lenguas de la misma familia, es decir, cinco lenguas indoeuropeas. Esto se presenta como la evidencia de que el

traductor, al establecer esta secuencia de palabras en diferentes idiomas, evoca el parentesco entre ellos.

No sabemos, sin embargo, cual era exactamente la reflexión lingüística escondida en esta cadena de palabras. Para guiar nuestros pasos, vale señalar que Meillet, en su *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, dice que desde el punto de vista del vocabulario, es apenas "una pequeña minoría de palabras de cada idioma que tiene una etimología indoeuropea",⁸ ya que muchas similitudes también pueden deberse a préstamos ocurridos a una de las lenguas de la misma familia y no necesariamente por el mantenimiento, en cada una de ellas, de la palabra en indoeuropeo (348-349). Pero al analizar ese pequeño vocabulario indoeuropeo presentado por Meillet, nos encontramos con los nombres de los números y el número "5", que citamos aquí: "5: skr. *páñca*, arm. *hing*, gr. *πέντε* [pende], lat. *quīnque*, v. irl. *cóic*, got *fimf*" (375). Sánscrito, griego y latín coinciden con la cadena de palabras dadas por el traductor, incluso en el mismo orden, lo que denota el conocimiento del orden histórico, es decir, el sánscrito es más antiguo que el griego que a su vez es más antiguo que el latín.

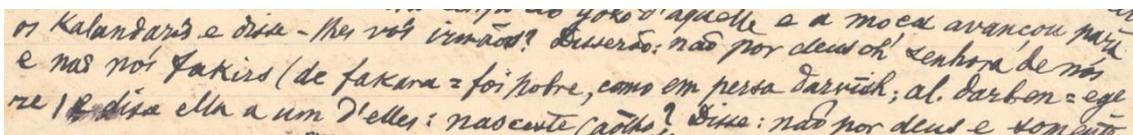
Otros ejemplos listados por el traductor que vienen del alemán [*fünf*] y del inglés [*five*] no están en la lista de Meillet, pero son equivalentes al gótico [*fimf*] y siguen la ley de regularidades fonéticas según la cual la "p" del indoeuropeo ha dado lugar a "p" en sánscrito y griego, por ejemplo, pero "f" o "v" en inglés y alemán. (Meillet, 1908:57-59) Por lo tanto creemos que el registro de esta serie de palabras es sólo el rastro de una mayor reflexión

⁸ Mi traducción de "ce n'est qu'une petite minorité des mots de chaque idiome qui a une étymologie indo-européenne".

metalingüística por parte del traductor Pedro II junto a sus profesores de sánscrito. Esta cadena propone, por ejemplo, que la reflexión del traductor lleva en cuenta la ley de regularidades fonéticas, que es, a su vez, la base del método comparativo.

Veamos más ejemplos de manuscritos de las *Mil y una noches*.

Manuscrito de las *Mil y una noches* de Pedro II – M 41 doc 1064 Cat B [D003 P004], Arquivo da Casa Imperial do Brasil



Mi transcripción basada en Souza (2010):

os Kalandaris e disse-lhes vós irmãos? Disserão: não por deus oh senhora de nós e não nós fakirs (de fakara = foi pobre, como em persa darvish; al. darben = ege re) e disse ella a um d'elles: nasceste caôlho? Disse: não por deus e somente

En este caso particular, encontramos rastros de una reflexión más depurada que hace referencia directa al cambio histórico en relación con el significado. Observemos aquí la siguiente secuencia: “fakirs (de fakara = foi pobre, como em persa darvīsh; al. darben = egere)”.

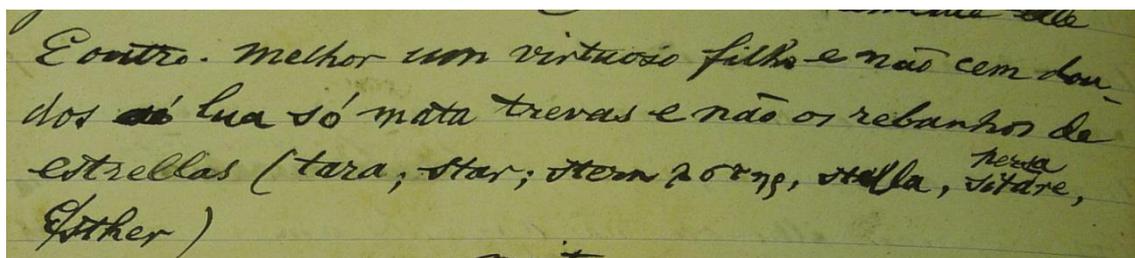
Lo que esta secuencia parece sugerir es que la ampliación del sentido que ocurre históricamente con el término árabe (familia semítica) también se produce en persa (familia indoeuropea), de la que deriva lo término en alemán explicado en latín.

Me explico mejor: si "fakir" en el sentido de "monje", "asceta" es una extensión de la primera acepción de la palabra "faquir", que es "pobre", la misma ampliación de significado se produce también en persa "darvīsh" que, a su vez, significa, en una primera dirección, "mendigo" y, en un efecto de ampliación, significa "monje musulmán que tomó un voto de pobreza".

A continuación, sin embargo, debemos deducir que la siguiente reflexión lingüística apunta al hecho de que del persa "darvīsh", en la primera acepción no ampliada, se deriva la palabra alemana "darben", que, a su vez, mantiene una relación con el primer sentido en persa, significando "muerto de hambre o necesidad". En el término latino "egere", encontramos también una relación de significado con el primer sentido del persa, ya que esta es una de las formas conjugadas del verbo "egerere, egeo, eges, egere, egui" que quiere decir "necesitar".⁹

Volvamos una vez más al *Hitopadeça*.

Manuscrito del *Hitopadeça* de Pedro II – M 29 doc 1040 Cat B, Arquivo da Casa Imperial do Brasil.



Transcripción de Adriano Mafra (Alcântara 2014):

⁹ Cf. <https://es.glosbe.com/la/es/>

E outro. melhor um virtuoso filho e nao cem dou-
 dos ~~da~~ lua só mata trevas e não os rebanhos de
 estrelas (tara; star; stern λστηρ, stella, sitāre,
 אֶסְתֵּר

Aquí el traductor deja huellas (elementos multilingües) de una reflexión que evoca ocho idiomas diferentes. Después de haber traducido el término del sánscrito al portugués, el traductor-scriptor pone entre paréntesis una serie de palabras que presentan una semejanza fonética y semántica. He aquí la lista: “estrellas” (portugués), “tara” (sánscrito), “star” (inglés), “stern” (aleman), “αστέρι” [astéri] (griego), “stella” (latín), sitāre (persa) y “Esther” (hebreu). Para este último término, se trata de un nombre propio en hebreo y no de la palabra hebrea para "estrella". En este sentido, hay dos posibles orígenes: o bien el nombre es persa (según el registro de Pedro II) o proviene del nombre de la diosa babilónica del amor, a quien llamaban Ištar.¹⁰ Vale la pena mencionar, en todo caso, que se trata de un préstamo en hebreo, lo que explica el hecho de que los siete idiomas anteriores son indoeuropeos y sólo el hebreo es de la familia lingüística de las lenguas semíticas.

Creo que el análisis de estos pocos entre muchos ejemplos de multilingüismo es suficiente para demostrar que, junto con la traducción de las dos obras en cuestión, el traductor se lanza a la práctica de la filología y de la lingüística comparada.

¹⁰ Cf. [https://en.wikipedia.org/wiki/Esther_\(given_name\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Esther_(given_name))

Palabras finales

En el caso de Pedro II, el análisis de sus manuscritos de traducción revela datos valiosos sobre su proceso creativo – tachaduras, vacilaciones, así como reconstrucciones etimológicas y aplicaciones del método de la lingüística comparada, por ejemplo. Así se puede ver a estos manuscritos, primero como espacio de aproximación entre lenguas y culturas diferentes (en el espacio y en el tiempo). Esto ocurre porque el manuscrito de traducción en sí, sobre todo por la presencia de elementos multilingües, amplía su alcance como traducción al revelar huellas de una reflexión metalingüística que se produce de forma concomitante con el proceso de traducción y proviene del interés lingüístico-filológico del traductor. De esta forma, la traducción del sánscrito y árabe implicaba, más allá del estudio de las lenguas, el estudio de la filología de las lenguas indoeuropeas y semíticas a través del uso del método comparativo.

Pero hay que considerar igualmente una posibilidad: el deseo del emperador de más tarde diseminar en Brasil obras de interés orientalista como esas, ya que ambos textos habían sido traducidos a otros idiomas europeos como el francés, inglés y alemán y ya habían influenciado las literaturas de estas naciones.

Pienso que la elección de una traducción que podemos llamar extranjerizante, por su carácter literal, así como por la presencia de explicaciones y de elementos multilingües, confiere a los manuscritos analizados una característica que los aproxima a un cierto tipo de traducción filológica que me parece más académica que literaria.

Estos datos aquí analizados me llevan al paso siguiente de la investigación que apunta para la idea de que el emperador D. Pedro II, de acuerdo con su tiempo, expresaba, entre otras cosas, en sus manuscritos de traducción, su admiración por la cultura europea y el deseo de verse identificado con ella y con el conocimiento científico colonizador, dominador y civilizador que la filología representaba para los países europeos (Said, 2007:53,147). Mi idea es más adelante profundizar el análisis del contexto cultural donde se encuentran esos manuscritos (orientalismo y estudios lingüísticos) y el análisis de la ambigüedad en que se veía sumergido el emperador, como un monarca latinoamericano de finales del siglo XIX. Esta ambigüedad, que también caracterizaba al propio imperio, se manifestó como una identidad dividida entre los valores de la cultura europea hegemónica y la pertenencia a la cultura periférica de una ex colonia portuguesa. (Schwarcz, 1998:33-42; Romanelli, Stallaert, 2015)

Bibliografía

ALCÂNTARA, P. (1999). *Diário do Imperador D. Pedro II organizado por Begonha Bediaga*. Petrópolis. Museu Imperial.

ALCÂNTARA, P. (1891). *Poésies Hebraïco-Provençales du Rituel Israélite-Comtadin. Traduites et transcrites par S. M. Dom Pedro II D'Alcantara, Empereur du Brésil*. Avignon. Seguin Frères.

ALCÂNTARA, P. Traducción del sánscrito del libro del *Hitopadeśa*, de Narayana. Manuscrito digitalizado. Arquivo da Casa Imperial do Brasil. Maço 29 – Doc. 1040 Cat B [Do1/Do2]; Maço 041 – Doc. 1064 Cat B [Do2]. MIMP/Ibram/MinC.

ALCÂNTARA, P. (2014). Traducción del sánscrito del libro del *Hitopadeśa*, de Narayana. Transcripción diplomática por Adriano Mafra. 88 p. F01 a 45, en prensa.

ALCÂNTARA, P. Tradução do árabe do livro *As Mil e uma noites*. Manuscrito digitalizado. Arquivo da Casa Imperial do Brasil. Maço 041- Doc 1064 Cat B [Do1 P03]] – MIMP/Ibram/MinC.

BIASI, P. (2010). Marie-Hélène Paret Passos tr. *A genética dos textos*. Porto Alegre. EDIPUCRS.

CALMON, P. (1975). *História de D. Pedro II 1 a 5*. Brasília. J. Olympio.

CARVALHO, J. (2007). "*D. Pedro II: Ser ou não Ser*": Elio Gaspari, Lilia M. Schwarcz (coord). São Paulo. Companhia das Letras.

EVEN-ZOHAR, I. (2005). "Polysystem theory" (revised). *Papers in Culture Research*. Tel Aviv. The Porter Chair of Semiotics, Tel Aviv University. p. 38–49.

LANCEREAU, É. (1855). *Hitopadésa ou l'Instruction utile*. Paris. P. Jannet Libraire.

LEFEVERE, A. (1992). *Translation, Rewriting & the Manipulation of Literary Fame*. London. Routledge.

LYRA, H. (1977). *História de Dom Pedro II. 1 a 3*. Belo Horizonte. Itatiaia.

MAFRA, A. (2013). *Gênese do Hitopadeça: 'A instrução útil' na tradução de D. Pedro II. (Qualificação de Doutorado)*. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução/UFSC.

MAFRA, A. (2015). *O processo criativo de Dom Pedro II na tradução do "Hitopadeça"*. Tesis de doctorado. UFSC y Antwerp University.

MEILLET, A. (1908). *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*. Paris. Hachette.

PASSOS, M. (2011). *Da Crítica Genética à tradução literária: uma interdisciplinaridade*. São Paulo. Horizonte.

ROMANELLI, S. (2006). *A gênese de um processo tradutório: os manuscritos de Rina Sara Virgillito. (Tese de Doutorado em Letras e Linguística)*. Salvador. Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia.

ROMANELLI, S., SOARES, N. (2012). "Manuscritos, tradução e gênese: um resgate histórico do homem de letras Pedro de Alcântara". Maria Emília Prado coord. *Atas IX Colóquio Internacional Tradição e Modernidade no mundo iberoamericano*. Rio de Janeiro. FAPERJ. I, 110-115.

ROMANELLI, S., STALLAERT, C. (2015). "Entrada do Brasil na república mundial das letras. Mediações transatlânticas em diplomacia cultural de Dom Pedro II na elaboração de uma identidade letrada nacional": *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 15. São Paulo. Nuevos Mundos.

SAID, E. (2007). *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo. Companhia das Letras.

SCHWARCZ, L. (1998). *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo. Companhia das Letras.

SOARES, N., SOUZA, R., ROMANELLI, S. (coord). (2013). *Dom Pedro II: um tradutor imperial*. Tubarão/Florianópolis: Ed. Copiart/PGET/UFSC.

SOARES, N. (2013). *Projeto de pesquisa para solicitação de estágio pós-doutoral CAPES. Tradução e Estudos Linguísticos no século XIX: um olhar sobre os manuscritos tradutórios de Dom Pedro II*, s. i.

SOARES, N. (2015). “Pedro de Alcântara traduzindo Victor Hugo: análise do processo tradutório do poema ‘Le papillon et la fleur’”. Sergio Romanelli (coord). *Compêndio de Crítica Genética - América Latina*. Vinhedo. Editora Horizonte.

SOARES, N. (2016). “Les manuscrits de traduction du sanscrit vers le portugais de Pedro II du Brésil”. Chiara Montini (coord). *Traduire. Genèse du choix*. Paris. EAC. En prensa.

SOUZA, R (2010). *A gênese de um processo tradutório: As Mil e uma noites de D. Pedro II. Dissertação (Mestrado em Estudos da Tradução)*. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução/ UFSC.

VENUTI, L. (2002). *Escândalos da tradução*. Bauru. EDUSC.

Recuperación de los valores humanísticos a través de la traducción

Elena Serrano Bertos
Universidad de Alicante (España)

Resumen

Son muchos los escritores que, a lo largo de la historia, han hecho de la literatura un instrumento de crítica social y/o política con el fin de apelar a la conciencia social. Tal es el caso de Ödön von Horváth, quien hubo de vivir una época en la que las dificultades sociales, políticas y económicas llevaron también a la crisis del humanismo. En *El divorcio de Fígaro*, Horváth retoma el valor humano de la comedia en cinco actos de Beaumarchais (*Las bodas de Fígaro*, 1778) en un momento en que se dan unas circunstancias similares a las que vivió el dramaturgo francés. El presente trabajo pretende exponer la función de recuperación de dichos valores humanísticos propia de la traducción a partir del estudio de la obra de Horváth, poniendo asimismo de manifiesto el carácter cíclico de la traductografía.

Palabras clave

Valores humanísticos, traducción, humanismo, El divorcio de Fígaro, Ödön von Horváth, Las bodas de Fígaro

Abstract

Literature has served over the years as an instrument of social and/or political criticism so as to appeal to people's conscience. Ödön von Horváth is one of those writers who had to live in an epoch in which social, political and economical difficulties resulted in a crisis of humanism. In his play *Figaro Gets a Divorce*, Horváth picks up the human values of Beaumarchais comedy (*The Marriage of Figaro*, 1778) at a time when circumstances are similar to those under which the French dramatist lived. This paper aims at presenting the translation function of recovery of humanistic values taking Horváth's play as a starting point.

Key words

Humanistic values, translation, humanism, Figaro Gets a Divorce, Ödön von Horváth, The Marriage of Figaro

Introducción: propósito y términos

En el presente trabajo pretendemos acercarnos críticamente a un tema hasta ahora poco tratado en los estudios de traducción: la transmisión de los valores humanísticos a través de la actividad versora. Para ello, tras acercarnos al repertorio literario de dichos valores —es decir, el canon de la literatura universal—, trataremos de ilustrar la transmigración de un texto "primario" a través de diversos tipos de traducción para ejemplificar la perpetuación de los valores inherentes al mismo, que pasan a aumentar la *humanitas* como conjunto de actitudes que deben configurar el comportamiento más noble de la sociedad. En concreto reflexionaremos sobre la transmisión que la obra *Las bodas de Fígaro*, del escritor de la Ilustración francesa Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais, ha experimentado en la que hemos denominado *traducción reinterpretativa* que de ella ha realizado al alemán el autor austriaco Ödön von Horváth. Asimismo, la traducción de este texto "secundario" —es decir, el de Horváth con relación al de Beaumarchais— al español, es de nuevo una vectorización tanto de los valores inherentes al primero, como de los propios del texto de Horváth.¹

Para ello, partimos de un concepto de traducción entendido en un sentido lato, como traspaso de la "valencia" del TO a nuevas situaciones comunicativas salvando los valores humanísticos que el mismo soporta y que se pretenden reproducir en el TM *sui generis*,

¹ Dentro del canon literario, el caso que aquí analizamos no es ni mucho menos único, pues se trata de un hecho que se ha repetido a lo largo de la historia literaria. Otro caso en el que se da esta relación intertextual y de "intertextualidad" en tres estadios de un tema sería el de la "ópera de mendigos": la *Beggar's Opera* de Jonathan Swift, la *Dreigroschenoper* de Bertolt Brecht y la traducción que de esta última hizo Miguel Sáenz al español. Este modelo de relación trifásica se da igualmente entre el *Werther* de Goethe, el de Jules Massenet —música—, [Édouard Blau](#), [Paul Milliet](#) y [Georges Hartmann](#) —libreto— y el *Werther* que Pilar Miró llevó a la pantalla.

en este caso el de Horváth,² producto de una imitación. El término que utilizamos, "valencia", requiere tal vez una precisión acerca de su contenido semántico. Convencionalmente utilizamos este término —que motivamos etimológicamente: valencia > valer—, para designar el conjunto de constituyentes fenomenológicos de fondo —motivo, fábula o argumento, asunto, etc.—, forma —género, especie dramática, estilo, etc.— y función de una obra para, *mutatis mutandis*, recuperar sus valores en una nueva situación comunicativa o de recepción ambiental distinta. La "valencia" de la obra original es lo que intenta reproducir el "adaptador" de una obra clásica en su propia lengua o en otra al considerar como objetivo de la adaptación el recuperar la función del TO a través de la alusión total o parcial de sus contenidos.

La función crítica o expositiva comporta a su vez unas pautas o normas de comportamiento que podemos considerar como valores humanísticos. Dichos valores se recuperarían, fijarían y transmitirían a través del ejercicio de traducción, que en sentido estricto o en sentido lato, proponemos como posibles: la traducción interlingüística propiamente dicha, la traducción intersemiótica y la que hemos denominado *traducción reinterpretativa* o *interliteraria*³, que definimos como el trasvase de motivos y argumentos de una obra a otra sin sujeción al factor lingüístico. Somos conscientes de que el término traducción aplicado a la

² Es sabido —y de ahí que no insistamos en ello— que una de las especies de traducción que ya identificaban los teóricos clásicos de la traducción —Vives, Dryden— era la llamada "imitación". Aunque el término es de un contenido semántico bastante laxo, sí es cierto que coincide en esencia con el proceso traductivo. La imitación de la que aquí tratamos sería de un tipo bastante más indeterminado, pero, en todo caso, correcto para este concepto. El hecho de que, en el caso que nosotros proponemos —las obras de Beaumarchais y de Horváth—, unas "bodas" se conviertan en "divorcio", a pesar de la evidente divergencia, denota y connota un también evidente paralelismo, aunque sea antitético.

³ Un cuarto tipo que aquí no consideramos sería la *traducción intraliteraria*, a saber, las adaptaciones que el texto original de Beaumarchais pudiera experimentar a las situaciones comunicativas del público francés en nuestro tiempo.

transmigración de motivos y argumentos sólo se puede considerar traducción si contemplamos la actividad en un amplio espectro, pero sí podemos aceptar que reproduce nuclearmente el comportamiento traductivo.

Los valores humanísticos en la literatura universal

Antes de proceder al desarrollo de nuestro trabajo, dada la polisemia de la palabra "humanismo", se hace necesario concretar el significado del que partimos al tratar el tema de "traducción y humanismo".

De un lado, podríamos interpretar el término "humanismo" como conjunto de conocimientos o disciplinas que pretenden el estudio de lo humano. Estos conocimientos tendrían como objetivo el cultivo del "hombre interior" a través de la reflexión, la crítica, la expresión de la emotividad, tal y como se ha definido en alguna ocasión por parte de más de un pensador. Tales serían, por ejemplo, las disciplinas literarias —crítica, retórica, etc.—, filosóficas o históricas, todas ellas integradas en el término, de carácter hiperonímico, "humanidades".

De otro lado, comprobamos que el término "Humanismo" se aplica también a aquella corriente intelectual del Renacimiento que promovía, sobre la base de la cosmovisión clásica y de los valores de la clasicidad grecolatina, la armonía en la concepción de lo humano, que se consideraba el epicentro de la misma. La virtud o *areté* fue estimada por Sócrates como fundamento esencial de la excelencia moral del hombre entendida como un saber sobre el bien. Más tarde, Platón distinguirá la sabiduría, la fortaleza, la templanza y la justicia

como las cuatro virtudes esenciales del hombre, que deben informar la configuración de la sociedad humana, tal y como él la propuso en la República, y que Aristóteles hizo extensible a todas las facultades operativas humanas cuando estas se manifiestan en su perfección de forma estable. Esta excelencia moral y estas virtudes esenciales del "ser" humano son las que de nuevo resurgen en el Renacimiento, que, por otra parte, es en sí mismo un hecho de traducción. Los iconos utilizados por el Renacimiento —Hércules, por ejemplo, como encarnación de la fortaleza— respondían a esta concepción "aretológica" de la historia del hombre propia de la Antigüedad que en esa época se pretendía resucitar.

A partir del positivismo (siglo XIX), esa unidad más o menos uniforme de lo humano se somete a una crítica relativizadora y relativista que acepta como válido todo lo existente por el mero hecho de serlo. Podríamos decir que desde entonces se produce una disgregación; el concepto de "arte deshumanizado" de Ortega y Gasset y vanguardias tales como el Expresionismo, practicante en ocasiones del llamado "feísmo" —en ocasiones, incluso moral—, darían fe de esta dispersión o desarticulación de lo "humano" entendido en ese sentido aretológico. Una formulación conclusiva vendría de la mano del filósofo francés Michel Foucault, quien, a partir de la nietzschan "muerte de Dios", en *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (1966) enuncia la "muerte del hombre".

Actualmente sería, sin embargo, no solo interesante sino también perentorio, recuperar esa visión renacentista del hombre que abraza los valores del humanismo histórico, en crisis ya desde hace casi dos siglos, para contribuir así a una visión más

centralizadora, más unitaria de la sociedad en la que vivimos. En este contexto, cabe plantearse la labor que la especie de traducción llamada "humanística" —como proceso y como producto— puede desarrollar a la hora de emprender una reincorporación de esos valores en la formación de nuestra sociedad. Hoy en día, el término "traducción humanística" es de uso normal en nuestros ámbitos docentes. Frente a la traducción apoyada en las modernas técnicas de elaboración de datos, el proceso de traducción de textos humanísticos apela a la elaboración valorativa, marcada por la connotación, que la mente del traductor establece en el proceso traductivo cuando la equivalencia entre origen y meta no es nítida, es decir, no es "dura",⁴ rígida. La valoración y apreciación de las posibilidades de significación de un término y/o concepto de contornos imprecisos, es lo que constituye la aportación específica del proceso mental que el traductor activa en las disciplinas que aquí llamamos humanísticas y que, por consiguiente, poseen un valor extraordinario de formación. El término filosófico alemán "Dasein", por ejemplo, que usa Heidegger para referir el modo de existir propio del ser humano, combina las palabras "ser" (*sein*) y "ahí" (*da*), en castellano podría traducirse como "ser en el mundo" o "existencia" —solución conflictiva frente al término "Existenz"—, pero exige, en todo caso, una valoración de los contenidos semánticos de ese término. Lo mismo podríamos decir del término "Weltanschauung", que la traducción de Ortega y Gasset fijó como "cosmovisión" más que como "concepción del mundo".

Por otro lado, la traducción de textos históricos o historiográficos, de estética, de filosofía y, sobre todo, de textos

⁴ Aludimos aquí a la distinción entre las denominadas "ciencias duras" y "ciencias blandas" que propuso cierta doctrina terminológica.

literarios puede tener, en cuanto producto final de un proceso traductivo, una función decisiva en la transmisión, no solo de un conjunto de comportamientos y criterios de valoración más acordes con el "hombre interior", sino también de fijación, lustre y esplendor de los mismos que así, a través de la criba que supone la versión, se depura y sublima.

Por lo que respeta a los comportamientos, cabe aludir a la infinidad de obras de la literatura mundial que han determinado aquellos, bien en sentido positivo, bien en sentido negativo. Una propuesta positiva de valores humanos es la que nos hace Goethe en el *Goetz von Berlichingen*: el indómito caballero de la mano de hierro resistirá ante las tropas imperiales que asedian su castillo de Jaxhausen sacrificando, en la concepción prerromántica de su autor, su vida en aras de la libertad. Por su parte, *Las alegres comadres de Windsor* ponen en ridículo la fanfarronería y procacidad del setentón Falstaff; la misma que proponía, por otra parte, Rossini en su *Barbiere di Sevilla*, como veremos a continuación.

A lo largo de la historia, el hombre ha utilizado la creación artística y literaria en todas sus manifestaciones para apelar a la conciencia ciudadana en los momentos en que las crisis económico-sociales y/o ideológico-políticas han degenerado igualmente en una crisis de valores.⁵ Episodios tales como la Revolución Francesa, el Fin de Siglo austriaco, o las dos Grandes Guerras han generado una literatura de denuncia de actitudes hipócritas y/o inmorales. La literatura ha sido y es, pues, uno de los soportes fundamentales de esos valores imperecederos, característica esencial de las obras que

⁵ Aplicado al ámbito de la pintura, el neofigurativismo de Antonio López podría interpretarse como una apelación a esa necesidad de recuperación de los valores centralizados.

reconocemos como clásicas o canónicas, término este último —"canon", "canónico"— que nos obliga a unas precisiones.

Canon literario y perpetuación de los valores humanísticos en literatura

Desde que en 1768 David Ruhnken definiera por vez primera por extensión el término *canon* —excluimos la definición aportada en el ámbito de la historia del arte en el sentido de regla o norma de estilo—, antes limitado al ámbito de la literatura sagrada, como listado de autores selectos de un género literario, son innumerables los estudios que giran en torno a su descripción y análisis, así como a las obras y autores configuradores del mismo. La necesidad de establecer un canon literario, de hacer uso de esa "caña" o "vara" de medida, no necesita ser argumentada; sólo por cuestiones de tiempo y, hasta hace poco, de espacio, ya se hace ineludible seleccionar nuestras lecturas.

La publicación en 1994 de la célebre obra de Harold Bloom, *El canon occidental*, conocida por todos en el campo de los estudios literarios por lo controvertido de sus postulados, encendió otra mecha del debate entre los estudiosos, que han llegado a adoptar en algunos casos actitudes, si no beligerantes, al menos sí harto apasionadas. Sostiene Bloom que los listados académicos propuestos para la "canonización" son productos ideológicos de la por él bautizada "Escuela del resentimiento" y aboga por la excelencia (estética) literaria como esencia de la obra canónica. "Sublimidad", "naturaleza representativa", "originalidad" y "extrañeza" son algunas de las palabras clave empleadas en el prefacio de su polémica obra al

introducir los 26 títulos que selecciona y propone para la conformación de su listado.

Efectivamente, todas las obras "canonizadas" presentan la común característica de poseer un valor ejemplar, bien estético, bien de contenido, que las eleva por encima de las demás, actuando como repertorio o tesoro de las virtudes que la reflexión ha considerado humanistas.

Huelga decir que el canon de la literatura universal depende nuclearmente de la traducción, dado que las obras que en él figuran tienen un origen multilingüístico y multicultural. *La divina comedia* o el *Fausto* forman parte del patrimonio cultural español al igual que *El Quijote* o el *Hamlet* pertenecen al canon alemán. Esto no sería así si no hubiera intervenido la mano del traductor que a lo largo de las versiones y de los siglos naturalizó la literatura foránea. Es esta una consideración que de nuevo alude al valor o efecto multiplicador de la versión, al ser esta la que universaliza los valores "encarnados" —en un tiempo y un espacio concretos— en las obras originales.

Fijación y perpetuación del canon a través de la (re)traducción, la traducción intersemiótica y la traducción reinterpretativa o interliteraria: el caso Fígaro⁶

⁶ Hemos escogido como motivo de nuestro análisis este "mito literario" —como lo son la Carmen, el Don Juan o el Werther— aparte de por su valor emblemático, que no prototípico, del tipo "pícaro", por la presencia en el ambiente cultural español del mismo a través de la relativamente reciente (2008) publicación de la obra de Horváth, *El divorcio de Fígaro* —traducida por Miguel Ángel Vega—, obra dependiente, como explicaremos oportunamente, de la obra de Beaumarchais y de la consiguiente representación escénica en numerosos teatros españoles por la compañía de Alfonso Lara ("Rojo y Negro").

¿Cuál es, pues, el papel de la traducción en la perpetuación de los valores inherentes a estas obras que llamamos canónicas? Proponemos seguidamente tres tipos de actuación transmisora de valores por parte de la actividad que, en sentido amplio, llamamos traducción. Quiere decir esto que, como explicábamos al comienzo de nuestro trabajo, interpretamos el término traducción en un sentido lato, es decir, como acción transmisora de la fenomenología de una obra, desde el entorno cultural en el que se ha expresado por primera vez a otro que lo trasciende. Así, pues:

1) La traducción y retraducción interlingüísticas de las obras que hemos denominado canónicas. A este tipo de actuación traductora responde el conjunto de versiones que de una literatura foránea existe en una literatura nacional. Tal sería el caso de las versiones al español de la comedia *Las bodas de Fígaro* del francés Beaumarchais que hacen Marcial Busquets (1868), E. López Alarcón (1919) o Mauro Armiño (2011). ¿Qué duda cabe de que estas traducciones están aportando los mismos elementos críticos, es decir, valores humanos, que en origen tenía la obra que el barón francés escribe en 1785. Recordemos que Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais (1732-1799) escribe su *Trilogía de Fígaro* —*El barbero de Sevilla* (1775), *Las bodas de Fígaro* (1784) y *La madre culpable* (1792)— en los convulsos años de gestación y desarrollo de la Revolución Francesa (1789-1799), de la cual llegaría a ser efigie. Los conflictos sociales inherentes a este periodo se dejan ver de forma evidente en sus tres obras, si bien, en *Las bodas de Fígaro* la crítica es mucho más corrosiva. La obra denuncia en clave de comedia irónica la disparidad social y los privilegios de la nobleza, en concreto el llamado derecho de pernada. El personaje de Fígaro,

por primera vez concebido en la historia de las artes, será la voz que alegue explícitamente contra el Antiguo Régimen en la escena tres del acto cinco:

Parce que vous êtes un grand Seigneur, vous vous croyez un grand génie!... noblesse, fortune, un rang, des places; tout cela rend si fier! qu'avez-vous fait pour tant de biens? vous vous êtes donné la peine de naître, & rien de plus: du reste homme assez ordinaire! (Beaumarchais, 1977: 380)

Porque sois un gran señor os creéis un gran genio. Nobleza, fortuna, un rango, empleos... todo eso envanece tanto. ¿Y qué habéis hecho para merecer tantos bienes? Os habéis tomado la molestia de nacer, y nada más. Por lo demás, sois un hombre de lo más vulgar. (Beaumarchais, 1977: 381)

No en vano, la obra fue prohibida en Francia por Luis XVI, si bien años más tarde, el Emperador José II de Austria permitiría su conversión en ópera, haciendo, eso sí, "algunos retoques" que edulcoraran el contenido.⁷

Lo que este supuesto adalid de la libertad femenina pretende tanto en *El barbero de Sevilla* como en *Las bodas de Fígaro* es la superación de la situación de tutelaje que sufría la mujer en la sociedad tradicional del Antiguo Régimen.⁸ En *El barbero de Sevilla*, a pesar de tematizar la vida picaresca del protagonista, al

⁷ Se eliminaron los comentarios explícitos que cuestionaban el sistema judicial del Antiguo Régimen y el discurso de Fígaro de la libertad de prensa (Alier 2007:479).

⁸ En este sentido de feminismo inicial, Beaumarchais realiza un viaje a Madrid en defensa del honor de su hermana, prometida del ministro Clavigo. Este comportamiento estaría en la honda del ideario que propone en *Las bodas de Fígaro*.

que se convierte en héroe de la acción, hay oculta en la obra una intención crítica de mayor calado: la de poner en ridículo la actuación de Bartolo, el viejo tutor, sobre una mujer joven a la que mantiene prácticamente en estado de esclavitud social. En *Las bodas de Fígaro*, segunda entrega del argumento figariano de Beaumarchais, vuelve sobre uno de los aspectos de la triste condición femenina de la época, a saber, el de la explotación sexual por parte de la nobleza: el derecho de pernada. Obviamente, las traducciones y retraducciones de la obra beaumarchiana, si no han sido modificadas ni adaptadas, sirven de vehículo y de transmisión de estos valores críticos presentes en la obra original.

2) La traducción intersemiótica de la obra literaria. Siguiendo con el ejemplo de Beaumarchais, la versión de *Las bodas de Fígaro* que hacen Mozart y da Ponte al convertir la obra en una ópera bufa en cuatro actos a la italiana es un caso típico de esta traducción que tiene lugar entre dos códigos comunicativos o de expresión distintos. En la obra de Mozart se da la función reinterpretativa del texto beaumarchiano en la medida en que Lorenzo da Ponte, libretista italiano en la Corte de Viena, adapta la fenomenología inicial de la obra al nuevo código (dramático-musical) al que esta se va a someter y a la que Mozart añade un conjunto de formas musicales que le dan una nueva proyección, incluso más universal. El hecho de que el destierro de Querubino de la corte del conde se presente a los sonos de una marcha militar hace que en esta obra este personaje obtenga una fenomenología más caracterizada y en parte distinta a la que tenía en la formulación primigenia.

La obra, cuyo éxito fue relativo en Viena aunque rotundo en Praga,⁹ se estrenó en el Burgtheater de Viena el 1 de mayo de 1786.¹⁰ Si bien fue objeto de varios cambios, la ópera contenía una fuerte crítica a la nobleza y mantenía la esencia contra el Viejo Régimen. La famosa cavatina podría valer como contrapartida del texto anteriormente mencionado, en el que el personaje de Beaumarchais discute al conde de Almaviva sus infundadas prerrogativas feudales:

Non sarà, non sarà. Figaro il dice.

Se vuol ballare

Signor Contino,

il chitarrino le suonerò.

Se vuol venire

nella mia scuola

la capriola

le insegnerò. (Mozart y da Ponte 1795; véase Gran Teatre del Liceu 2008/2009: 59-60)

No succederà, no succederà.

¡Como me llamo Figaro!

Si quiere bailar,

señor condesito,

el guitarrillo le tocaré.

Si quiere venir

⁹ De hecho les valdría el encargo de una nueva ópera, *Don Giovanni* (1987), por parte del empresario de la ópera de Praga (Alier, 2007: 479).

¹⁰ En España, en el Gran Teatre del Liceu, el 2 de febrero de 1916.

a mi escuela,

la cabriola le enseñaré. (Mozart y da Ponte 1795; véase Gran Teatre del Liceu 2008/2009: 59-60)

En la traducción intersemiótica de Mozart y da Ponte se recuperan, pues, como se puede advertir, los mismos valores de crítica social que en la obra de Beaumarchais.

Por supuesto que este tipo de traducción no es competencia de los traductores que formamos en el aula, pues la traducción intersemiótica supone unas capacidades que trascienden con mucho las habilidades típicas del traductor literario y que son propias de "creativos" tan diversos como el escenógrafo, el adaptador o el músico. En todo caso, sí debe ser motivo de reflexión sobre la transferencia del canon o, en su caso, de los valores humanísticos, siempre que juzguemos la traducción desde una concepción y perspectiva no limitada a la mera reproducción "mimética" que se establece entre TO y TM. Así, pues, cuando el destino de un TO de carácter literario es la música o la escena, se origina un nuevo texto en el que su autor actúa de manera mediata en relación al primer texto en el que se inspira, pero teniendo en cuenta la nueva expresividad que el producto terminal adquirirá a través del nuevo código, el musical.¹¹ Así, por ejemplo, *La Pasión según San Mateo* como producto terminal es una traducción intersemiótica que depende del correspondiente texto bíblico y de la versión que realiza

¹¹ La misma situación se daría al adaptar un texto narrativo a la escena, caso frecuente en la moderna dramaturgia: *Informe para la academia* de Kafka, más de una vez dramatizado en los escenarios españoles.

el libretista Picander, escritor pietista que aporta el libreto¹² para el oratorio de Juan Sebastian Bach, y que este traduce a un nuevo código semiótico, el de la música. A su vez, el posible traductor al español del texto de Picander —en el caso de la traducción para los programas de mano que acompañan la interpretación de este tipo de composiciones musicales— se introduce en el trinomio compuesto por San Mateo, Picander y Bach como transmisor secundario de los valores "portados" por esa gran obra de la literatura musical del mundo.

3) La *traducción reinterpretativa o interliteraria*. Tal sería aquella que, por ejemplo, realiza Ödön von Horváth cuando en 1937 reinterpreta a la luz de las nuevas situaciones sociales¹³ el argumento y la expresividad del tema y de la fábula¹⁴ o argumento beaumarchianos en su obra *El divorcio de Fígaro*. En ella, Horváth critica el dogmatismo de una visión revolucionaria a ultranza en sus dos versiones —la soviética y la nacionalsocialista—, retomando del argumento dieciochesco al conde de Almaviva, libertino y vividor, en la forma de un aristócrata exiliado en la Europa de posguerra, y a su sirviente Fígaro —que encarna la actitud de una crítica racional frente a los extremismos propios de la época, que causaron unos estragos de comportamiento social que llevaría a Europa a la guerra—, junto con la cohorte de figuras, tipos y sombras dramáticas —Querubino, Bartolo, Susana, la condesa, etc.—. Horváth hace, como otros muchos escritores a lo largo de la historia, de la literatura un

¹² El libreto incluye la traducción de Lutero de versículos del Evangelio de San Mateo y cantos, himnos y oraciones de Picander.

¹³ Horváth comienza a redactar esta obra a principios de los años treinta, aunque no la publica hasta 1937, lo cual significa que hasta la versión definitiva, el autor ha ido experimentando toda una serie de episodios históricos.

¹⁴ Utilizamos el término en el sentido que tiene en la jerga de la teoría literaria, equivalente al inglés *plot* o al alemán *Fabel*.

instrumento de crítica social y/o política con el fin de apelar a la conciencia cívica. Hubo de vivir una época, la de entreguerras, en la que las dificultades sociales, políticas y económicas llevaron, como tantas otras veces, también a la crisis del humanismo. La inflación, el crack del 29, el desempleo —en 1932, más de seis millones de parados— habían degradado al ser humano hasta punto tal que varios autores buscaron en la literatura un medio para despertar a aquella sociedad deshumanizada que dormitaba entre los postulados antisemitas, cada vez más aberrantes. Para el Grupo de Viena, entre los que se encontraban Berta Zuckerhandl, Alexander Lenert Holenia, C. Zuckmeyer, Th. Csokor y el propio Hórvath se hacía imprescindible un reciclaje del hombre. *Adieu Europe* se llamaría, de hecho, uno de los últimos trabajos de Horváth, que quedó inconcluso.¹⁵

Así pues, cuando a mediados de los años treinta comienza a escribir *El divorcio de Fígaro*, retoma los personajes de Beaumarchais y los ubica también en un contexto de revolución —supuestamente la Francesa, según el original del dramaturgo parisino—, que no especifica pero que evidentemente señala al nacionalsocialismo.

El inicial Fígaro que se rebelaba contra las disposiciones arbitrarias de su señor en la obra de Beaumarchais, optará por una actitud contemporalizadora a mitad de camino entre el maximalismo revolucionario y la actitud acomodaticia de Susana, que mientras

¹⁵ Todas las obras de Hórvath —*Noche italiana, Hotel Bellavista...*— son alegatos en pro de ese necesario *reseteamiento* ético-moral. Quizás la más explícita en este sentido sea *Juventud sin Dios* (1937), donde la crítica feroz a la vacuidad ética de las juventudes hitlerianas no puede ser más evidente.

tanto sigue sirviendo a su antiguo señor. Qué duda cabe de que esta reinterpretación reelabora (= traduce) la visión humanista del texto, en este caso, original y originario, que debe ser estudiado y proyectado sobre el público a través de la crítica literaria.

De esta manera, la obra de Horváth, con respecto a la de Beaumarchais ejemplifica el proceso de lo que hemos denominado *traducción reinterpretativa o interliteraria*. Las traducciones de la obra de Horváth a los distintos idiomas serían traducciones interlingüísticas con respecto al TO horvathiano y al mismo tiempo *traducción reinterpretativa o interliteraria* con respecto a la obra de Beaumarchais, por lo que se produciría un efecto secundario de transmisión de los valores humanísticos/del motivo beaumarchiano. El traductor al español de la obra de Horváth, en este caso Miguel Ángel Vega, sería transmisor de dos obras de un efecto de referencia doble, traductor de primera y segunda instancia.

Conclusiones

En el contexto de la traducción humanística, el ejercicio de la traducción y retraducción interlingüísticas, la traducción intersemiótica y la *traducción reinterpretativa o interliteraria* podrían contribuir, según lo expuesto, a la recuperación de aquellos valores ya recogidos en la deontología ético-moral humana del mundo griego, hoy en día —como en otros muchos momentos de la historia— en crisis. A través de las operaciones que hemos descrito, la traducción se convierte en continente de esas virtudes, en tesoro de la excelencia humanista del hombre y difusora de las mismas. A su vez, el traductor actuaría como vector de estos valores humanos, tal como hemos visto, de forma multiforme, contribuyendo de esta

manera a la conformación de una sociedad más íntegra e integradora.

Las reflexiones recogidas en los apartados anteriores son, pues, un comentario sobre la múltiple función que la traducción desempeña en la transmisión de los valores humanísticos. Dichas consideraciones solo tienen cabida al trascender el concepto de traducción texto a texto, pero estamos legitimados a hacerlas si queremos ampliar el concepto que hasta ahora ha imperado en la teoría e historia de la traducción. Creemos, pues, que estas variantes de transmisión de lo humano también podrían formar parte de ambas disciplinas.

Bibliografía

ALIER, R. (2007). *Guía universal de la ópera*. Barcelona. Ma non troppo.

BEAUMARCHAIS, P. A. de. (1785). *La Folle Journée ou Le Mariage de Figaro*. París. Imprimerie de la Société Littéraire-typographique.

BEAUMARCHAIS, P. A. d. (1977). *La Folle Journée ou Le Mariage de Figaro. / El día de las locuras o Las bodas de Fígaro*. Barcelona. Bosch. Francisco Lafarga Maduell tr. [Colección Erasmo, textos bilingües.]

FOUCAULT, M. (1966). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. París. Éditions Gallimard.

HORVÁTH, Ö. v. (1937). *Figaro lässt sich scheiden*. Viena-Londres. Max Pfeffer Verlag. [Copyright Washington D. C.]

HORVÁTH, Ö. v. (2008). *Historias de los bosques de Viena. El divorcio de Fígaro*. Madrid. Cátedra. Miguel Ángel Vega Cernuda y Juan Antonio Albaladejo Martínez tr. Miguel Ángel Vega Cernuda ed.

MOZART, W. A.; Da Ponte, L. (2008/2009). "Le nozze di Figaro. Ópera buffa en cuatro actos." *Textos*. Barcelona. Gran Teatre del Liceu, pp. 216-221. Jaume Creus e Ignacio Marcio trad.

[http://www.liceubarcelona.cat/fileadmin/PDF_s/Llibret/llibret_nozze_esp.pdf]

MOZART, W. A.; DA PONTE, L. (1795). *Le nozze di Figaro, o sia La Folle Giornata. Comedia per musica tratta dal francese in quattro atti*. París. Imbault.

NOTAS BIOGRÁFICAS SOBRE LOS AUTORES

Antonio Bueno García

Antonio Bueno García (Valladolid/España, 1958) es Profesor Titular de Universidad (Acreditado como Catedrático) en la Facultad de Traducción e Interpretación de Soria (Universidad de Valladolid), donde enseña: Fundamentos de la traducción, Teoría e Historia de la Traducción Profesional e Institucional y Traducción Publicitaria francés-español. Coordinador del Grupo de Investigación Reconocido (GIR) y de Excelencia (GREX) de Castilla y León (España) ITNT (Intersemiótica, Traducción y Nuevas Tecnologías). Investigador principal de los Proyectos I+D del Gobierno de España: “Catalogación y estudio de las traducciones de los agustinos españoles” (2002-2005), “Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles” (2009-2011), y “Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos” (2014-2017). Coordinador del Máster Oficial Europeo Traducción Profesional e Institucional y del programa de Doctorado Traductología, Traducción Profesional y Audiovisual. Traductor profesional francés-español de obras literarias y lingüísticas. Autor de un centenar de obras entre monografías, libros editados y artículos- sobre diversos aspectos relacionados con la historia y teoría de la traducción.

David Pérez Blázquez

David Pérez Blázquez (1981) es profesor asociado de traducción en la Universidad de Alicante (España). Como miembro de los grupos de investigación HISTRAD (Historia de la Traducción en España e Iberoamérica) y MHISTRAD (Misión e Historia de la Traducción), su producción investigadora se centra sobre todo en temas

relacionados con la recepción literaria, la historia y la historiografía de la traducción, especialmente en la labor lingüística y cultural desarrollada por los misioneros en Hispanoamérica.

Jhony Alexander Calle

Jhonny Alexander Calle es traductor inglés-francés-español, de la Universidad de Antioquia, editor lingüista y miembro activo del Grupo de Investigación en Traductología. Ha sido autor de diversos artículos académicos y traductor de algunos textos literarios, entre ellos *Cuentos escogidos de machado de Assis*, Editorial Universidad de Antioquia.

Hugo Marquant

Hugo Marquant es Doctor en filosofía y letras por la Universidad Católica de Lovaina (UCL), Bélgica. Catedrático emérito de interpretación, terminología y traducción especializada del Institut Libre Marie Haps de Bruselas (Haute École Léonard de Vinci). Antiguo Consejero científico y Director de Relaciones Internacionales del mismo Instituto. Membre d'honneur de la CBTI (Chambre Belge des traducteurs et Interprètes). Erasmus25 Staff Ambassador for Belgium. En la actualidad se dedica a la investigación/publicación en el área de la historia de la traducción.

Lieve Behiels

Lieve Behiels es doctora en letras por la Universidad de Gante. Su investigación tiene tres ejes principales: la literatura española del siglo XIX, principalmente la novelística histórica de Benito Pérez Galdós, las relaciones culturales entre España y los Países Bajos en los siglos XVI y XVII y la traducción monacal. Enseña traducción e

interpretación en la facultad de letras de la Universidad de Lovaina (campus de Amberes).

Alicia Duhá Lose

Licenciada en Letras Clásicas por la PUCRS, Magister y Doctora en Letras y Lingüística por la Universidade Federal da Bahia. Posdoctoranda por la misma universidad. Es Profesora Adjunta del Instituto de Letras y del programa de posgrado en Lengua y Cultura de la Universidade Federal da Bahia. Coordinadora general del Centro de Investigación y documentación del Libro Raro del Monasterio de São Bento da Bahia. Se desempeña en diversos proyectos con financiamiento de la FAPESB y del CNPq, Fundo de Cultura do Estado da Bahia, Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural em acervos literários, eclesiásticos, históricos e especializados, entre otros. Miembro del grupo de investigación Scripta Philologica e Nêmesis de la UFBA, y grupo de investigación en Crítica Textual de la Biblioteca Nacional. Preside el CEPEDOP (Centro de Pesquisa e Documentação Paleográfica do Memória & Arte).

Sergio Romanelli

Doctor en Lingüística Aplicada por la Universidad Federal de Bahia (2006). Obtuvo su maestría en 2003. Laureado en Filosofía y Letras por la Università Degli Studi di Milano (1997). Es profesor adjunto del Departamento de Lenguas y literaturas Extranjeras del Centro de Comunicaciones y de Expresión. Forma parte del grupo de profesores del programa de doctorado PGET (Estudios de Traducción) de la Universidad Federal de Santa Catarina en Brasil. Coordinador del grupo de investigación en “Estudios lingüísticos y

de enseñanza/aprendizaje del italiano como lengua extranjera. Miembro oficial del Grupo de Trabajo en Crítica Genética de la Asociación Nacional de Estudios de Posgrado y de investigación en Letras y Lingüística. Es traductor y poeta.

Noêmia Guimarães Soares

Noêmia Guimarães Soares es doctora en Lingüística, profesora de francés como lengua extranjera en la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil. Últimamente se ha dedicado a realizar investigaciones sobre los manuscritos de traducción del antiguo emperador brasileiro Dom Pedro II (génesis e historiografía de la traducción). La profesora hace parte del Núcleo de Estudio de Procesos Creativos (NUPROC / UFSC / Brasil) y también del equipo « Multilinguisme, traduction, création » en el ITEM (Institut des Textes et Manuscrits Modernes – París) como correspondiente extranjera. Noêmia G. Soares también se interesa por investigaciones sobre el uso de la traducción en la enseñanza/aprendizaje de lenguas extranjeras, y parte de sus trabajos se encuadran en el área de la enseñanza de la lengua francesa, de la fonética, de la psicolingüística y de la traducción.

Elena Serrano Bertos

Profesora asociada en el Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad de Alicante desde 2011. Está elaborando su tesis doctoral sobre la traducción y recepción del teatro en lengua alemana en España y del teatro español en Alemania y Austria. Además de la traducción literaria, otras de sus líneas de investigación son la historia de la traducción en Hispanoamérica y la traducción misionera, que desarrolla en el

marco de HISTRAD, grupo de investigación de la Universidad de Alicante consagrado al estudio de la traducción en Hispanoamérica. Es cotraductora del ensayo psicopolítico *Ira y tiempo*, del filósofo alemán Peter Sloterdijk, y de los *Cuadros de viaje* del poeta alemán Heinrich Heine.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Demacopoulos, G. E., *The Invention of Peter. Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013, 262 pp. ISBN: 978-8122-4517-2

Julián Barenstein
UBA-CONICET

George E. Demacopoulos, profesor asociado de Teología en la Fordham University y co-director del Orthodox Christian Studies Center de la misma universidad, estudia en este libro, con gran solvencia intelectual, todos los avatares que rodearon a la consagración de los papas como sucesores de Pedro el apóstol. El texto, en el que se conjugan de manera magistral los elementos políticos, históricos y religiosos intervinientes, se desarrolla en cinco extensos capítulos cuyos temas siguen un orden cronológico. En el primero, el autor presenta, a modo de reseña, la literatura petrina, i.e., los textos en los que se expone la leyenda de Pedro, puntualmente, su vocación y martirio. Estos son, entre otros, el apócrifo *Hechos de Pedro* y las cartas Pseudo-clementinas. Asimismo, a lo largo del capítulo inicial, Demacopoulos reconstruye las condiciones de posibilidad bajo las cuales se hizo viable tanto aceptar como asentar, bajo la égida de los obispos romanos, la relación entre la figura del apóstol y la ciudad eterna para desembocar, finalmente, en el culto petrino. El segundo capítulo se centra en la figura del papa León magno (440-461), un papa comprometido en controversias cristológicas, para analizar la referencia a Pedro en sus sermones, así como la utilización litúrgica y la función pastoral de su figura en tiempos de la intervención papal

en el concilio de Calcedonia (8 de octubre-1 de noviembre de 451). El tercer capítulo, de estructura similar al anterior, se centra en la figura de otro papa, Gelasio (492-496), para abordar, otra vez, el tratamiento de la figura de Pedro, esta vez desde la perspectiva gelasiana. El capítulo cuarto se centra en la dinámica del discurso petrino, en primer lugar, en la Italia de Teodorico (474-526) y, en segunda instancia, durante el reinado del emperador Justiniano (527-565). Entre las fuentes abordadas en este punto por Demacopoulos, vale la pena mencionar el *Liber Pontificalis*, por una parte, y los documentos referentes a la legislación justiniana. El último capítulo está centrado en la figura de Gregorio magno (540-604). En este capítulo el autor pasa, con cierto asombro, por consideraciones respecto de la ausencia de Pedro en las obras teológicas del prolífico pontífice para analizar escrupulosamente las características de la autoridad papal en Occidente, en especial en el clero siciliano y en la aristocracia, en relación con la figura de Pedro.

El trabajo se cierra con dos apéndices. Se trata de la traducción inglesa de dos textos fuentes: una carta del papa Gelasio al obispo Atanasio y una denuncia, bajo el título de “*Tract VI*”, contra el senador Andrómaco y otros romanos en torno de la celebración de las lupercales.

Resta decir que el trabajo de Demacopoulos está fundamentado en una sólida bibliografía primaria y secundaria y apuntalado por un ingente número de notas que ocupan nada menos que cincuenta y dos páginas. El interesado en ulteriores lecturas puede consultar, además, la bibliografía consignada al final del texto (pp. 245-254) y un índice de temas y autores (pp. 255-260).

Didi-Huberman, Georges, *¡Qué emoción! ¿Qué emoción?*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2016, 96 pp. ISBN: 978-987-614-514-5.

Sofía Maniuisis
FFyL-UBA

Entre las habilidades máspreciadas que un docente o un académico puede aspirar, una es el lograr presentar temas complejos a un público no necesariamente erudito y que estos no solo lo entiendan, sino que también lo disfruten. Eso es precisamente lo que Georges Didi-Huberman ha alcanzado en *¡Qué emoción! ¿Qué emoción?*, conferencia de su autoría y que *Capital Intelectual* decidió recuperar haciéndola formar parte de su nueva colección *El maestro ignorante*.

En oposición a Charles Darwin quien presentó las emociones como rasgo primitivo del hombre poco civilizado, y en desacuerdo con los filósofos que a lo largo de la historia las han considerado opuestas a la razón, Didi-Huberman concluye que el llanto, si bien expone al sujeto dejando en evidencia su debilidad, su *impoder*, puede -precisamente por lo mismo- entenderse como un acto de coraje. Así, devuelve al *pathos* su dignidad y se detiene en la posibilidad de interpretar la vida sensible como un conjunto de gestos activos: *e-moción*, *moción*, un movimiento que consiste en ponernos fuera de nosotros mismos. Siguiendo a Deleuze, dirá que se trata de un acontecimiento afectivo que nos posee sin que seamos capaces de dominarlo a su vez: “La emoción no dice ‘yo’ [...] Uno se encuentra fuera de sí. La emoción no es del orden del ‘yo’ sino del acontecimiento.” (Gilles Deleuze, “La peinture enflamme l’écriture”

(1981), en *Deux régimes de fous*, p. 172). El hecho que estos sentimientos se evidencian bajo comportamientos comunes a todos, marca el eje central de la conferencia: las emociones pasan por gestos que vienen de muy lejos en el tiempo, como fósiles en movimiento, que *sobreviven* en nosotros. Puede concluirse también que si pasan por signos corporales que todos conocen son, en suma, un lenguaje que puede reconocerse inclusive en el arte; la historia de las artes visuales leída como *una historia de las emociones figuradas*, lo que Aby Warburg llamaría ‘fórmulas del *pathos*’.

En la presente reseña no nos detendremos a detallar el análisis visual que Didi-Huberman realiza, ya que podría tratarse de lo más interesante de su didáctico abordaje. Sí podemos pensar en otros casos de gestos comunes, identificables, que atraviesan el tiempo y la historia: la *María Magdalena penitente* de Donatello, *Le Désespéré* de Gustave Courbet, *El Descendimiento* de Rogier Van der Weyden, los detalles de los condenados en el *Juicio Final* de Miguel Ángel, o la expresión del *Gálata Ludovisi*. Pero esa no es la única característica de las emociones dignas de ser rescatadas en este breve análisis; la naturaleza comunicativa del sentimiento, su necesidad de ser expresada en signos, en imágenes... podemos reconocerlo hasta en lo más cotidiano en nuestros días: ‘emoticones’, acompañar lo que comunicamos con un rostro, un gesto, que presente por metonimia lo que sentimos como énfasis del discurso.

La sencillez con la que presenta cuestiones inherentes a Walter Benjamin, Aby Warburg, Marcel Mauss, Gilles Deleuze o Maurice Merleau-Ponty, convierte esta conferencia en un tesoro no solo para quienes incursionan en la Historia del Arte y la Antropología Visual, sino en el ámbito académico en sí.

Burns, Dylan M., *Apocalypse of the Alien God. Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2014. 336 pp. ISBN: 978-0-8122-4579-0.

Pablo Ubierna
CONICET-UBA

El presente libro de Dylan Burns es un importante aporte a la discusión sobre las corrientes de pensamiento en el siglo III. El autor, especialista en neoplatonismo y en gnosticismo, estudia los tratados setianos (por la importancia dada al tercer hijo de Adán y Eva, Set, en la soteriología del grupo) y platonizantes que habrían estado en el origen de la disputa al interior de la escuela de Plotino hacia el 263 AD, disputa y ruptura de la que da cuenta *Enéadas* 2.9. Los dichos textos, mencionados en la discusión de la época, y por siglos desconocidos, fueron encontrados en la biblioteca de Nag Hammadi. En general las menciones de Plotino y Porfirio en su discusión con los gnósticos relacionaban esos textos setianos con el platonismo medio y el neoplatonismo de Plotino y sus continuadores. Uno de los méritos mayores del autor es señalar dos aspectos novedosos: el primero, la relación de esos textos con la tradición mística judía (que habría de desarrollarse en diversos sentidos y nutrir muy diversas tradiciones religiosas) y, segundo, la importancia de ver la dinámica de los grupos de discusión filosófica en los cuales se desarrollaba la especulación de los ss. III y IV (y que el autor, atento a un público de EEUU, intenta en repetidas oportunidades definir a partir de analogías con el sistema de educación superior norteamericano). Esta incorporación de perspectiva así como la focalización en las tradiciones pedagógicas

(cuya crisis llevará a un definitivo “parting of the ways” entre cristianos y helenizantes) son, sin duda, lo más importante del libro que se constituye a partir de una serie de capítulos que desglosan estos problemas: el capítulo 1 trata sobre la presencia de esos gnósticos “setianos” en el contexto de los grupos de discusión filosófica en los que la “segunda sofística” de los ss. II y III había desarrollado una cierta ideología helenizante en la que podían incorporarse intereses de diverso tipo sobre la herencia del pensamiento oriental. Es especialmente interesante la reconstrucción de la dinámica de funcionamiento de esos grupos, sobre todo en Roma. El capítulo 2 trata sobre las opiniones de Plotino sobre este grupo al que recibe en su círculo y con el que finalmente rompe por una serie de razones que comienzan a explicitarse en el análisis presentado en el capítulo 3. Allí Burns subraya la particularidad –casi exclusiva– de los textos producidos por este grupo (los textos que conocemos como *Marsanes*, *Alógenes* y *Zostrianos*): se trata de “apocalipsis”. Estos autores no escriben en un estilo filosófico sino más bien presentan una serie de enunciados validados por esa ancestral tradición oriental a la que se reportan. Esos textos presentan, como ya lo reconociera en su momento Porfirio, “otras formas de escribir”. Esos “apocalipsis” el autor los relaciona, muy correctamente, con la tradición judía de literatura revelatoria que se vulgariza en esos siglos (el 2 Baruch, el 4 Ezra, son ejemplos de eso) y busca los orígenes del grupo en los círculos que se nutrían de esa literatura judía de revelación. Es lo que se conoce como literatura de Hekhalot porque refiere a los “palacios” celestiales a los que eran elevados los profetas que recibían la revelación –un tipo de literatura también conocida como Merkavah, por la carroza de Ezequiel-. En este capítulo la descripción de esta

literatura judía es correcta pero inevitablemente somera, quedando apenas presentados variados aspectos de la discusión como sus múltiples incidencias en el cristianismo primitivo. También queda afuera de este capítulo un análisis más profundo de la importancia de este tipo de literatura por fuera de los círculos filosóficos, en algo que Averil Cameron definió como “Stories People Want”. Este marco más general del lugar de los textos en una historia social, está ausente. Los capítulos 4, 5 y 6 estudian los aspectos soteriológicos, escatológicos y de la divinización en los textos setianos señalando que estos aspectos no derivan de la tradición platónica sino, justamente, de la literatura mística judía, especialmente, como hemos dicho, la apocalíptica.

Como señala el autor, uno de los puntos clave de la discusión de los filósofos neoplatónicos con los grupos setianos es que invierten el orden platónico de la adquisición del saber. Para estos últimos la visión de lo real se logra en la culminación de una vida y comienza con la observación de los elementos sensibles, ascendiendo hacia la contemplación de las imágenes inteligibles y culminando con la visión de las cosas en sí (como explicita Platón en el Banquete). Los textos setianos rompen con eso al establecer la existencia de un acontecimiento singular en el que un ser celestial (presumiblemente en lo alto de la jerarquía) desciende para entregar una descripción de lo real, incluso a partir de la elevación del visionario (que es elegido por la divinidad) para que tenga un encuentro personal con lo trascendente. En este punto, escuelas y maestros son innecesarios. Esto, que sin duda es parte fundamental de la ruptura del grupo de Plotino con los gnósticos setianos (y con el tiempo la clausura de un “canon” platónico por parte de Jámblico

y la codificación de la filosofía como una práctica cultural de aquellos griegos que se mantuvieron dentro de la religión clásica) y señala –en un aspecto comparativo cuya ausencia se echa de menos en el libro- el mismo destino de toda tradición apocalíptica en la Antigüedad Tardía: cómo su propia existencia hablaba de un “plus” de revelación que escapaba del control de los grupos establecidos que, al generar, un “canon” (sean rabinos, clero cristiano), mediatizaban la interpretación. Estamos, sin duda, en una época definida por las tradiciones exegéticas que se enfrentarán, necesariamente podemos decir, con aquellas visionarias.

El capítulo 7, el último, se plantea como una síntesis de la discusión previa. Profundiza el autor sus ideas sobre el origen del grupo que habría redactado los textos setianos a partir de autores que, abrevando en tradiciones elcasaítas (bautistas y ascéticas), gnósticas y místicas (en este caso judías) desarrollaron sus ideas en contacto con grupos judeo-cristianos (con toda lo problemática que esta definición puede ser) de Siria. Desde allí, un misionero elcasaíta como Alcibiades de Apamea los habría llevado a Roma en la década del 220 encontrando su audiencia en grupos cristianos que no confluían en la Gran Iglesia. En muchas de estas aseveraciones el autor descansa un tanto acríticamente en los datos aportados por los heresiólogos (Epifanio en este caso), considerando que hablan de grupos efectivamente existentes, lo que es un complejo problema metodológico. No es que los grupos “heréticos” existieron sólo en la mente del heresiólogo, como han pensado muchos autores, sino que las razones de su aparición en los tratados heresiológicos (así como su ausencia eventual) deben ser estudiadas con cierta profundidad (por ejemplo, la dependencia de esas menciones con el *Syntagma* de

Hipólito o las obras del propio Ireneo o Teodoreto). En todo caso, podemos suscribir que textos “orientalizantes” como los apocalipsis setianos, aceptados por grupos de alguna manera relacionados con el cristianismo, se hayan nutrido de las (amplias) tradiciones literarias de judaísmo del segundo templo, más allá de cuáles hayan sido los caminos que los llevaron a Roma (si es que no fueron escritos allí) a principios del siglo III y a ser parte de los textos discutidos en los salones filosóficos hasta la crisis suscitada entre ambos grupos hacia el 263 y catalizada por la aparición de Porfirio y la posterior crítica de Plotino comenzado un extrañamiento entre los círculos platónicos de *hellenoi* y los cristianos que será manifiesto en el siglo siguiente.

Dejo particularmente de lado la inclusión que hace el autor de la relación de esos grupos en su origen, con aquellos de donde derivará el maniqueísmo porque los orígenes y desarrollo en el s. III de este último son mucho más complejos que lo que aparece en el tratamiento del autor. El maniqueísmo, ni siquiera aquel que llegó a Occidente, puede ser definido de una manera singular. Los desarrollos múltiples y contemporáneos hacen que los textos que sobreviven deban ser analizados con recurso a diversas tradiciones culturales y lingüísticas (arameas, persas, coptas, chinas, turcas, sogdianas...) y aún así con mucho cuidado. Incluso el estudio del Mani Codex (base de los comentarios del autor) se ha transformado en los últimos años como da cuenta la edición (Richter et alii, 2015) de las Actas del coloquio de Dublín de 2009 y las investigaciones todavía en curso.

Por otra parte, el interesante y utilísimo capítulo inicial sobre la circulación de textos como los apocalipsis setianos en los medios

cultos de la Roma de mediados del siglo III y que el autor analiza a partir de su conservación en la Biblioteca (copta) de Nag Hammadi debe obligarnos, una vez más (en una pregunta que suele ser recurrentemente dejada de lado) por el carácter de la comunidad que generó (y escondió) dicha biblioteca. El contexto arqueológico del descubrimiento de esos textos (y de otros grupos importantes de hallazgos) es sin duda monástico; lo que nos obliga a repensar la supervivencia de esa literatura entre grupos cristianos y ascéticos un siglo después de su exclusión del cenáculo de Plotino.

Un breve comentario final. Hemos intentado, desde nuestras propias investigaciones, señalar los aciertos y problemas que el texto deja planteados pero debemos señalar los interrogantes capitales de este libro, a saber: la descripción del grupo de Plotino, sus interlocutores y los grupos a los que están dirigidos sus críticas así como la genealogía intelectual de esos grupos ya han sido estudiados en profundidad y con extrema claridad por el investigador argentino Francisco García Bazán (CONICET) en diversas obras y desde hace ya muchos años (un ejemplo realmente excelente es su *Plotino y la Gnosis* de 1981). La ausencia de esta bibliografía en la obra que reseñamos es, por decir poco, sorprendente y sólo explicable por el desconocimiento de la producción científica en lengua castellana. Creemos que es una buena ocasión para recordar que el trabajo científico requiere, de suyo, el rastreo exhaustivo de la producción sobre los asuntos que estudiamos; de otra manera corremos el riesgo de inventarnos problemas ya existentes y, peor aún, de encontrarnos con soluciones halladas hace décadas. Para todo aquel interesado en la literatura gnóstica y sus complejas y múltiples relaciones con la tradición filosófica clásica así como su lugar en el desarrollo del

crislianismo primitivo, no puedo aconsejar algo mejor que abreviar en las obras de Francisco García Bazán, casi todas ellas accesibles, gracias a nuevas reediciones, en el mercado editorial.

Stone, R.-West, Ch., *Hincmar of Rheims. Life and work*, Manchester, Manchester University Press, 2015, xv+309 pp. ISBN: 978-07190-9140-7

Julián Barenstein
UBA-CONICET

El trabajo que aquí reseñamos está dedicado a diversos aspectos de la vida y obra de Hincmar, arzobispo de Reims de (806-882). Su extensa vida transcurrió, pues, en uno de los períodos más luminosos de la historia europea, el Renacimiento Carolingio. Siendo consejero de Carlos el Calvo (823-877), asiste, por una parte, a una renovación de la cultura en todos sus aspectos, i.e., se traducen al latín textos de origen griego, se organizan las escuelas catedralicias y la enseñanza en general, la estructura *ad intra* de la Iglesia, etc. y todo ello siguiendo el impulso dado por Carlomagno. Por otra, la época de Hincmar —o mejor la de Carlos el Calvo, Luis el tartamudo, etc.— es también el momento en el que se inicia la fragmentación política y territorial de Europa que persiste hasta hoy, como consecuencia indirecta del tratado de Verdún (843). Así pues, Hincmar llegó a estar en el ojo de la tormenta y se consagró como una de las figuras centrales de la cultura y la política del s. IX.

El presente trabajo está compuesto por catorce comunicaciones o artículos organizados al modo de capítulos. En el primero de ellos “Introduction: Hincmar’s world”, Rachel Stone brinda a los lectores una aproximación a la época del arzobispo de Reims presentando sus diferentes aspectos, a saber, las etapas de su vida, sus escritos teológicos y políticos, su actuación como cortesano imperial y su legado intelectual. El segundo, “Hincmar’s life in his historical writings” de Janet L. Nelson, la autora busca en los

escritos históricos de Hincmar —*Collectio de ecclesiis* del 822, *Collectio de ecclesiis et capellis* de 857, entre otros— datos sobre la vida del arzobispo, su lectura de la realidad contemporánea y su participación en los procesos histórico-culturales de la hora. Este artículo es un buen complemento del anterior; refuerza y especifica, pues, la información presentada en aquél. El tercero, “To fight with words: the case of Hincmar of Laon in the Annals of St-Bertin” de Christine Kleinjung, se centra en los anales de San Bertín. Se trata de una fuente importantísima para el estudio del s. IX encontrada en la abadía de San Bertín; los anales constituyen, pues, una crónica que abarca los años 830-882, y debido a sus características fueron incluidos en los *Monumenta Germaniae Historica* y son considerados una continuación de los *Annales Regni Francorum*. Hincmar de Laón, sobrino de Hincmar de Reims, hace su entrada en los anales en las crónicas de 868. El cuarto, “An unfortunate necessity? Hincmar and Lothar I” de Elina Screen estudia la tensa relación entre el propio Hincmar y Lotario I, sucesor de Ludovico Pío y tío de Carlos el Calvo. El quinto, “We are between the hammer and the anvil: Hincmar in the crisis of 875” de Clementine Bernard-Valette se refiere a la crisis producida por la invasión de Luis el Alemán, hermano de Carlos el Calvo. El propio Hincmar describe la situación como la del que está en el estrecho espacio entre el martillo y el yunque. El sexto, “Hincmar’s influence during Louis the Sattermerer’s reign” de Margaret J. McCarthy, se refiere a la influencia del arzobispo durante el reino de Luís (Luís II) el Tartamudo, hijo de Carlos. El capítulo séptimo, “Hincmar and his Roman legal sources” de Simon Corcoran estudia la influencia del Derecho romano en los escritos jurídicos del arzobispo de Reims; entre los textos mencionados por Corcoran, y por el propio Hincmar,

conviene tener en cuenta el Código de Teodosio, el Epítome de Julián, la *Lex Dei* o *Mosaicarum et romanarum legum collatio* y otros textos legales como los códigos gregorianos y justinianos. El octavo, “Hincmar et la loi revisited: on Hincmar’s use of capitularies” de Philippe Depreux, se centra en el mismo tema que el anterior, pero hace hincapié en nuevos descubrimientos y en otros textos de la época, como las actas del concilio de Soissons de 853, el *Tratado sobre las iglesias y capillas* de 857 y otros textos espurios de origen epistolar. El capítulo nueve, “The bishop and the law, according to Hincmar’s life of Saint Remigius” de Marie-Céline Isaïa remata el tema de la relación entre Hincmar y los textos legales a partir de la *Vita Remigii*, un texto en el que se relata la vida de San Remigio, un obispo merovingio muerto alrededor del 533, y que es considerado el testamento de Hincmar. El capítulo décimo, “Family order and kingship according to Hincmar” de Sylvie Joye inicia el desarrollo de un tema nuevo en el libro. La autora aborda puntualmente algunos textos de tenor teológico y pastoral, p.e, el *De divortio* o el *De raptu*. El capítulo onceavo, “The praetor does concern himself with trifles: Hincmar, the polyptch of St-Remi and the slaves of Courtisols” de Josiane Barbier explora las actividades de Hincmar en la abadía de Saint Remi, donde Hincmar pasó gran parte de su vida. El capítulo doce, “Hincmar’s parish priests” e Charles West. El término “parish”, “parroquia” es utilizado en el texto para identificar las iglesias rurales y, por extensión, la asistencia a las poblaciones locales, i.e., no letradas, en la celebración de los sacramentos. El capítulo trece, “Heresy in the flesh: Gottschalk de Orbais and the predestination controversy in the archdiocese of Rheims” de Matthew Bryan Gillis, se centra en la controversia, de los años 848-850, cuyo principal protagonista fue

Godescaldo de Orbais (806-868). El último capítulo, “Hincmar, priests and Pseudo-Isidore: the case of Trising in context” de Mayke de Jong, pone en claro algunas ideas en torno de la labor de los sacerdotes como controversia entre el propio Hincmar e Isidoro (Pseudo-Isidoro). El artículo-Capítulo se cierra con una traducción al inglés de la carta de Hincmar al papa Adriano II, en la primavera de 871.

Conviene señalar que el trabajo, por cierto exhaustivo y erudito, no apto para los legos en la materia, se cierra con una extensa bibliografía (pp. 289-299), y un completo índice de temas y nombres, (pp. 300-309).

Amaral, R., *Santos imaginários, santos reais. A literatura hagiografica como fonte histórica*, San Pablo, Intermeios, 2013. 124 pp. ISBN: 978-85-64586-62-8.

Julián Barenstein

UBA-CONICET

Este libro está dedicado al estudio de la hagiografía y de lo imaginario como opción metodológica para el historiador. El autor no pretende en modo alguno abordar lo imaginario en tanto que categoría ontológica, así como tampoco presentar una historia de lo imaginario como disciplina independiente sino tan solo aclarar y desarrollar algunas contribuciones mutuas que se vislumbran en la relación entre historia e imaginario atendiendo, sobre todo, a los usos de lo imaginario como medio teórico-metodológico para el análisis de la historia. Promueve así, por una parte, el empleo de la literatura como fuente histórica y, por otra, amplía el concepto de historia a través de la introducción de diferentes construcciones literarias, a saber, el mito, lo maravilloso como forma de realidad histórica, la postulación intratextual de múltiples temporalidades por contraposición a una visión lineal del tiempo, teleológica y unívoca, lo folclórico y lo popular como manifestación esencial de la cultura, etc. Se trata, en suma, de un trabajo que desarrolla el concepto de una historia vista a la luz de lo imaginario antes que una historia de lo imaginario con sus propias problematizaciones teóricas y conceptuales.

Al defender que lo imaginario es parte constitutiva de la historia, entendiéndolo que sin ello los fenómenos históricos podrían

ser asimilados solo de manera parcial y superficial, el autor busca argumentar a favor de un mismo *status* para las manifestaciones maravillosas de lo imaginario que el conferido en el ámbito de la historia a las expresiones sociales, culturales, económicas y políticas. En el proceso, introduce el debate sobre la verdad y el conocimiento histórico por una vía que presenta y problematiza la visión de renombrados autores, todos ellos ocupados en el estudio de textos hagiográficos, entre ellos, Jacques Le Goff, Michel Pastoreau, Hilário Franco, Franco Cardini, Friedich Schleiermaher, Jeffrey Burton Russel, Humberto Eco y Carl Jung, por mencionar solo algunos.

Amaral convierte la literatura hagiográfica en la *via regia* para su investigación toda vez que, según él, le ofrece al historiador una fuente ordenada que permite desentrañar no solo una historia del texto sino también la historia a partir del texto. En este sentido, y a modo de ejemplo, cuando en un relato hagiográfico se narra la aparición de un demonio o de un ángel, la resurrección de un muerto, el surgimiento milagroso de una fuente de agua, una visión del paraíso o incluso una del Apocalipsis, no se nos estaría presentando una serie de hechos o acontecimientos verdaderos, aunque nos estarían siendo presentados con un espíritu completamente sincero, siempre que sea lícito estipular una creencia piadosa en el autor. Por esto último, la “realidad” (entre “”) de todos los detalles presentados en los relatos hagiográficos debe inscribirse en la categoría de lo verosímil. El término “verosímil”, escribe el autor parafraseando a Aristóteles, se refiere a cierta existencia concebida por la tradición la cual no está, por lo general, sujeta a cuestionamientos. Desde esta perspectiva, la postura de Amaral es perfectamente aceptable. Baste lo dicho a modo de ejemplo,

invitamos a los interesados a sumergirse en esta breve pero densísima obra.

Rudolph, Conrad, *The Mystic Ark, Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014. 607 pp. ISBN: 978-1-107-03705-2.

Sofía Maniuis

Universidad de Buenos Aires

Términos como “iconografía”, “arte mnemotécnica” o “misticismo” serán claves a lo largo de la lectura de *The Mystic Ark, Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century*, texto editado por la Universidad de Cambridge, bajo la autoría del historiador del arte Conrad Rudolph. Es así que, para apreciar cabalmente la importancia que este texto posee, deberíamos recordar primero el contexto de su objeto de estudio.

Dentro de una sociedad en donde la transmisión de conocimientos era oral -inclusive en la época anterior a la imprenta- el adiestrar la memoria era de vital importancia. A tal fin, la mnemotecnia surgió como herramienta que se valía de la capacidad que tiene nuestro cerebro de relacionar imágenes con ideas. Si bien sus orígenes son pre-cristianos, la labor de los copistas, tratadistas y humanistas a lo largo de la edad media y el renacimiento, fomentó que esta técnica se aplicara a distintos ámbitos de la vida intelectual y religiosa; la profundidad de los conocimientos en torno a La Biblia y sus doctrinas se iba incrementando, y con ello la necesidad de recordar y procesar cosas más complejas. “El hombre moral que quería elegir el sendero de la virtud, al tiempo que recordar y evitar el vicio, tenía que imprimir en la memoria más cosas que en tiempos

más antiguos y sencillos” (Yates, 1966;107). Se necesitaba entonces, nueva imaginería para estos nuevos saberes. Como dirá Hans Belting, “textos e imágenes ofrecían material a la fantasía, y los textos apoyaban la comprensión de las imágenes en la misma medida en que las imágenes ayudaban a entender mejor los textos. (...) los autores eclesiásticos partían de la idea de que el ojo recibe impresiones más vivas que el olvidadizo oído” (2009; 549-550).

Dentro de este contexto, el misticismo como rama filosófica dentro de la religión cristiana vio su apogeo. Gestándose sobre todo en la escuela de los Victorinos e influenciando la escolástica de los siglos siguientes, se planteó sobre la base de una distinción más definida de las barreras entre la fe y la razón, y como complemento de la investigación racional de los misterios divinos. Es así Hugo de San Víctor llega hasta nosotros, personaje cuyas obras hacen que la fe y la razón se funden armónicamente, inmortalizándolo como una de las personalidades notables del mundo medieval (Abbagnano, 1994;381).

Hugo nace en Sajonia, hacia el año 1096. Formándose primeramente en el monasterio de Hamersleben, será en el monasterio de San Víctor, París, en donde permanecerá como maestro hasta su muerte en 1141. La producción teórica que dejó como legado tendría un papel clave en la historia de la filosofía patristica y teológica. Entre sus obras, encontramos el *Eruditionis didascalicae libri VII*, o *Didascalion*, una serie de libros dedicados a las artes liberales, la teología y la meditación, y el *De sacramentis christianae fidei*, obra que funciona como la primer summa teológica medieval, cuyo fin era el ofrecer bases para la interpretación alegórica de los misterios cristianos. Más allá de estas

obras escolásticas, nos encontramos con una serie de opúsculos místicos que serán de especial interés: *De arca Noè mystica*, *De arca Noè morali*, *De arca animae*, *De vanitate mundi*. Será esta serie la que Conrad Rudolph tomará como objeto de su investigación, enfocándose específicamente en la faceta iconográfica de la obra de Hugo, y de cómo ésta es fuente de conocimientos teóricos en sí misma.

Bajo una excelente encuadernación y en un papel cuya calidad que da correcto soporte a las ilustraciones y gráficos que acompañan la apasionante lectura de *The Mystic Ark, Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century*, la investigación se organiza en tres capítulos, que articulan avances previos del autor sobre el tema y una crítica del estado de la cuestión a lo largo de la historia. Contrario a lo que distintos autores han afirmado, para Rudolph “neither the text nor the image of *The Mystic Ark* should any longer be thought of as an ‘illustration’ of *The Moral Ark*. Similarly, *The Moral Ark* is not an ‘introduction’ to *The Mystic Ark*, and the text of the *The Mystic Ark* is not an ‘appendix’ to *The Moral Ark*” (Rudolph, 2014; 11). Tampoco se trataría de una *ekphrasis* (la descripción literaria de una obra de arte imaginaria) o solamente una estructura mnemotécnica para los monjes del monasterio de San Víctor: para nuestro autor, *El Arca Mística* sería parte de una *collatio* a ser explicada y discutida en el propio claustro, como una pintura mural.

El objeto específico de Rudolph será la imagen de *El Arca Mística* ya que la misma nunca fue investigada cabalmente como imagen *per se*. Se desconocen cuáles fueron sus fuentes visuales, cuál era la lógica en la selección de sus componentes, cómo estos se

vinculan entre sí y por qué Hugo decidió diseñarlo de tal forma. Su objetivo entonces, no es hacer una pesquisa sobre *El Arca Mística*, o dar una reconstrucción de las posibles discusiones espirituales de la *collatio*, sino, siguiendo el propio pensamiento de Hugo, explicar los argumentos centrales y el propósito de esta imagen que extendió los límites sobre las complejidades que una obra podía tener en aquel tiempo de cambios y revoluciones artísticas.

Conrad Rudolph dirá: “I believe with Hugh -and with Hans Belting, for that matter- that, in this process of trying to understand a subject that exist in history, history is the foundation of understanding upon which the scholar builds” (1994; 27). Será por eso que tendrá en cuenta el contexto “subcultural” específico de la región y del tiempo en donde la obra se gestó, intentando entender aquella imagen como se supuso ser entendida en un primer momento. Si bien reconoce la imposibilidad obvia de recuperar el sentido original de una producción o las intenciones del que la creó, afirma que en el caso de Hugo podemos acercarnos bastante dada la cantidad de material que legó. Es así que, en la sección final del libro, tomando el método propuesto por Hugo, Rudolph analiza las cuatro arcas siguiendo el orden de las lecturas establecido originalmente, culminando en una conclusión que aborda cómo, tanto la iconografía como la propia obra repercutieron en distintos ámbitos a lo largo de los siglos.

El Arca Mística es una imagen antigua, pero la riqueza de sus orígenes y facetas, así como los nuevos enfoques teóricos en el campo de la historia del arte, hacen que sea un objeto necesitado de revisión. Asistiendo a tal necesidad, Conrad Rudolph nos presenta

entonces una excelente investigación que, lejos de dar conclusiones definitivas, enriquecerá pesquisas futuras.

Bibliografía

ABBAGNANO, Nicolás (1994). *Historia de la Filosofía, Vol. 1*, Editorial Hora, S.A. Barcelona.

BELTING, Hans (2009) *Imagen y Culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. Akal. Madrid.

YATES, Francis (1966). *El arte de la Memoria*. Taurus. Madrid.

LIBROS RECIBIDOS

ANDERSEN, E., LÄHNEMANN, H., SIMON, A. (ed). (2014). *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*. Leiden/Boston. Printforce, ISSN: 1871-6377/ISBN: 978-90-04-25793-1.

BOTTIN, F. (ed). (2014). *Alberto da Padova e la cultura degli Agostiniani*. Padova. Padova University Press, ISBN: 978-88-6938-009-9.

CAVALLERO, P.A., CAPBOSCQ, A.C., FERNÁNDEZ, T., et al. (ed). (2014). *Leoncio de Neápolis: Vida de Espiridón*. Edición crítica con traducción, introducción, notas y apéndices. Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, ISSN: 0325-1721/ISBN: 978-987-3617-15-7.

CORTI, F., GRAU DIECKMANN, P., MANZI, O. (2012). *Iglesias católicas: neogótico*. Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, ISSN: 0328-9745.

DEMACOPOULOS, G.E. (2013). *The Invention of Peter: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press, ISBN: 978-0-8122-4517-2.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, J. (comp). (2015). *1914-1962: L'Ordine Agostiniano tra la Grande Guerra e il Concilio Vaticano II*. Congresso dell' Istituto Storico Agostiniano, Roma 12-17 ottobre 2015. Roma. *Institutum Historicum Augustinianum*, ISBN: 978-88-99502-00-3.

GONZÁLEZ MARCOS, I. (2015). *Agustín Antolínez, O.S.A. (1554-1626): una vida al servicio de la Cátedra, la Orden y la Iglesia. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Historiae ac Bonorum Culturalium Ecclesiae Pontificiae Universitatis Gregoriana*. Madrid. M.R.P. Ángel Escapa Arenillas, O.S.A.

TIMMER, N. (ed). (2013). *Ciudad y escritura: imaginario de la ciudad latinoamericana a las puertas del siglo XXI*. Leiden. Leiden University Press, ISBN: 978-90-8728-189-2.

VAN NEER, J., SCHRAMA, M., TIGCHELAAR, A. (ED). (2013). *Aurelius Agustinus: Schatkamer van het geloof, Preken over teksten uit het*

Oude Testament [Sermones de scripturis 1-50]. Eindhoven. Damon,
ISBN: 978-94-6036-067-1.

ANEXO

NORMAS DE PRESENTACIÓN Y PUBLICACIÓN DE TRABAJOS

Las mismas deben cumplir con las siguientes normas:

- Adjuntar datos personales y breve Currículum Vitae
- Correo electrónico propio.
- Adjuntar archivo de Word. Extensión máxima de 30 carillas (tipografía Georgia en tamaño 14 para el cuerpo del texto, tamaño 16 para título del trabajo y en versales e interlineado 1,5.)
- Para Notas al pie de página, utilizar tamaño de fuente Georgia 10. La cita Bibliográfica al pie debe guardar la misma disposición de citado que en la Bibliografía al final. Se admiten abreviaturas de uso universal.
- Las citas bibliográficas han de atenerse a las siguientes normas:

Documentales: deberán comenzar por el archivo o institución correspondiente, sección y legajo, tipo de documento, lugar y fecha. Estas irán a pie de página. Ejemplo: AAS 98 (2006) 217-252.

Las obras de san Agustín irán citadas del modo como se indica en el apartado *Abreviaturas de las obras de san Agustín* que podrán ser encontradas en la página web www.bibcisao.com.

Bibliográficas: se insertarán en el texto, entre paréntesis y siguiendo el modelo anglosajón (apellido del autor, año de edición de la obra y página). Ejemplo: (Barlow, 1983:189).

Si el nombre y el apellido del autor hubiesen sido mencionados en el texto (Inmediatamente anterior) sólo se consignará entre paréntesis el año y el número de página (1983:189)

La bibliografía irá al final del trabajo, ordenada en forma alfabética, según los siguientes ejemplos:

Libros: DIDI - HUBERMAN, G. (2013). *La imagen superviviente. Historia del Arte y Tiempo de los Fantasmas según Aby Warburg*. Madrid. Abada Editores.

Artículos de revistas: Langa, P. (1999a). “Hacia el rostro de Dios en clave ecuménica”: *Religión y Cultura*, 208, 123-145.

Artículos de compilaciones: García-Baró, M. (2006), “San Agustín y la actualidad de la filosofía de la religión”: Jiménez, J. D. (coord.), *San Agustín, un hombre para hoy*. Buenos Aires. Religión y Cultura, tomo II, pp. 39-63.

Los artículos se someten al examen de evaluadores externos de reconocido prestigio. No se publican los artículos que no hayan recibido una evaluación externa favorable. Cuando el informe de los especialistas externos ha sido favorable, la Dirección y el Consejo de Redacción de la Revista revisan nuevamente cada trabajo. La Dirección notifica a los autores las observaciones que resulten de ambas evaluaciones.

En caso de no respetar las normas de presentación, los trabajos no serán aceptados para su publicación.

Los trabajos podrán presentarse en cualquiera de las siguientes lenguas: español, inglés, francés, italiano, alemán o portugués.

La extensión máxima de los trabajos será de 30 páginas (tipografía Georgia en tamaño 14 para el cuerpo del texto, tamaño 16 para título del trabajo y en versales e interlineado 1,5. Para Notas al pie de página, utilizar tamaño de fuente Georgia 10. En lo referente a las reseñas, no deberán superar las cuatrocientas palabras aunque podrán publicarse artículos y/o glosas y recensiones de mayor extensión cuando su interés así lo aconseje.

Los estudios irán acompañados de un resumen de su contenido en español (o en la lengua en que esté redactado el artículo) y otro en inglés, de una extensión máxima de 10 líneas cada uno. Con el resumen se adjuntarán las correspondientes palabras-clave (en español y en inglés). No se exigen Resúmenes para las *Supplementa*, pero sí las palabras claves del trabajo.

Por lo que respecta a las citas de autores antiguos, los griegos se citarán conforme a las abreviaturas del Greek-English Lexicon de Liddell-Scott-Jones y los latinos de acuerdo con las que adopta el Thesaurus Linguae Latinae. Se usarán los numerales romanos, seguidos de un espacio en blanco, para aludir al libro o canto al que pertenece la cita. Ejemplos: *Od. II 25*; *Plu. Cat. Mi. 90*; *Cic. orat. 50*; *Verg. Aen. IV 20*.

Se recomienda hacer uso de las siguientes abreviaturas: *ad loc.*, *cf.*, *e. g.*, *id.*, *ibid.*, *loc. cit.*, *op. cit.*, *sc.*, *s. u.*, *uid.* (en cursiva), o de las

habituales en las lenguas modernas correspondientes (así: art. cit., col., cols., coord., dir., ed., eds., p., pp., p. e., s., ss.).

Se destacarán con letra cursiva: a) los títulos de las obras; b) las palabras latinas, así como las citas en latín que no aparezcan en párrafo sangrado; c) las palabras de las lenguas modernas cuando sean objeto de examen o de definición; d) en párrafo sangrado, aquellas palabras sobre las que se desee llamar de manera especial la atención del lector. Las citas en una lengua moderna se incluirán entre comillas dobles, si no aparecen en párrafo sangrado. Se emplearán comillas sencillas cuando éstas se incluyan dentro de un texto ya entrecomillado; también se acudirá a las sencillas para hacer referencia a los significados. Se evitará en todo momento el uso de la letra negrita, así como del subrayado.

» *Bibliotheca Augustiniana* « es un review electrónico semestral, cuya aparición está pensada para las temporadas Primavera – Verano y Otoño – Invierno.

Editado por un equipo de colaboradores (Voluntarios, Investigadores y Profesores provenientes de distintas Universidades de la región), se convierte en una ventana más del dialogo que la Orden de San Agustín propone al Mundo de la Cultura de acuerdo al Discurso Programático del Vicariato san Alonso de Orozco de la Orden de San Agustín.

La revista publica artículos especializados (en el periodo tardo-antiguo, paleocristiano, patrístico, medieval y temprano moderno), y otros aportes de temáticas concretas relacionadas con los campos del saber de la Biblioteca en sí, que podrían mencionarse como las Humanidades Todas, con especial acento en las siguientes grandes áreas: Historia de las órdenes Monásticas y Mendicantes y la totalidad de las expresiones en el contexto Patrístico, esto es entre los siglos I d.C y X d.C. En cuanto a la Historia de la Orden - sobre todo a lo que respecta a la presencia de la misma en Iberoamérica- estos aparecerán en una colección de apartados denominado ***Suplementa Histórica Augustiniana***, donde hemos de reunir Traducciones, Transcripciones Paleográficas, Documentos y Fuentes referidos a la Historia de la Orden, con especial énfasis como decíamos más arriba, en América del Sur y el mundo iberoamericano. En segundo lugar, otro apartado de la revista será la ***Suplementa Patrística Augustiniana*** donde se han de dar vista a las conclusiones de los trabajos presentados en las Jornadas de Estudios Patrísticos que la Orden auspicia y organiza en este país desde 2009.

Los originales publicados en » *Bibliotheca Augustiniana* « son desde el momento en que son aceptados, propiedad de la revista, siendo necesario citar la procedencia en caso de su reproducción parcial o total. La firma del autor debe estar al final del trabajo, se sugiere colocar la pertenencia institucional y el correo electrónico, como así en nota al pie una breve reseña bio-bibliográfica del autor.



» *Bibliotheca Augustiniana* « , nace de una inquietud por difundir y fomentar las nuevas voces de la *Investigación Humanística* local y regional en los campos de interés de la Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires (*Patrística, Filosofía e Historia Medieval, Arte Sacro, Historia de la Iglesia , con especial acento en la Historia de las Ordenes Monásticas y Mendicantes*).

Quienes editamos voluntariamente esta revista, esperamos sea considerada por ustedes, estimados lectores; una ventana al conocimiento y que juntos podamos expresar aquello del decir agustiniano: «*No sea la verdad ni mía ni tuya para que sea tuya y mía*» (en. Ps. 103, 2, 11).

Secretaría y Redacción

Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires

Av. Nazca 3909 C1419DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4982-2476

Contáctenos en:

biblioteca@sanagustin.org / bibcisao@gmail.com / www.bibcisao.com