TRADUCCION DE LAS LENGUAS, TRADUCCION DE LAS CULTURAS EN LA AMERICA ANDINA.

Julio Calvo Pérez

Los debates sobre la traducción en la antigüedad grecolatina se formulaban sobre dos propuestas conocidas: una, la de si es preciso traducir palabra a palabra; otra, la de si han de ser las ideas las que se transmitan como algo inmutable, ideas a cuyo servicio se ponen los vocablos de la lengua que las encarna. En el fondo, la concepción traductológica subyacente era idéntica: la de la objetividad a ultranza, puesto que la segunda opción prescribía igualmente una equivalencia con muy poco huelgo de libertad. Este debate persistía en el momento del encuentro de la cultura occidental con la americana a partir de 1492. El gramático quechua Iván Roxo Mexía y Ocón (1648) lo atestigua así en su gramática. No obstante, la realidad traductológica ha sido siempre otra: el traductor ha hecho siempre de su capa un sayo, como veremos en seguida. Fue en el siglo XIX cuando Schleiermacher se comprometió teóricamente con una propuesta diferente: la de la subjetividad de todo texto traducido, lo que conlleva, en el fondo, la necesidad de un espacio intermediario: el del traductor. Si comparamos la opinión, también lúcida, de Cicerón con la del autor alemán recién citado, hallaremos pronto la dicotomía objetividad / subjetividad, que tanta tinta ha permitido verter desde entonces. Dice Cicerón comentando sus traducciones de Esquines y Demóstenes:

Y no lo traduje como intérprete, sino como orador, con la misma presentación de las ideas y de las figuras, si bien adaptando las palabras a nuestras costumbres. En los cuales no me fue preciso traducir palabra por palabra, sino que conservé el género entero de las palabras y la

fuerza de las mismas. No consideré oportuno el dárselas al lector en su número, sino en su peso (El orador perfecto, 46 a. C.; traducción de Miguel Ángel Vega).

Dice, por su parte, Schleiermacher sin decantarse por ninguna solución concreta ni aceptar medias tintas:

¿Qué caminos puede emprender el verdadero traductor, que quiere aproximar de verdad a estas dos personas tan separadas, su escritor original y su propio lector, y facilitar a este último, sin obligarle a salir del círculo de su lengua materna, el más exacto y completo entendimiento y goce del primero? A mi juicio sólo hay dos. O bien el traductor deja al escritor lo más tranquilo posible y hace que el lector vaya a su encuentro, o bien deja lo más tranquilo posible al lector y hace que vaya a su encuentro el escritor. (Sobre los diferentes métodos de traducir, 1813; traducción de Valentín García Yebra).

Al "peso" de las palabras, a la fuerza del mensaje como contenido y la forma del mismo como expresión, se opone la "intención" del traductor, su respeto al autor y / o al lector; en definitiva, la intencionalidad del mensaje transmitido. No ha sido, sin embargo, hasta los últimos decenios del siglo XX cuando se ha perfilado el papel del transmisor de ideas y culturas, el del traductor "traidor" que manipula intencionadamente el mensaje y aprovecha, desde su situación de privilegio, la ocasión de dejar entrever su propio pensamiento o el de la "empresa" que ideológicamente lo patrocina y sustenta. En el fondo, hasta la misma elección de un texto, en detrimento de otro, supone una carga intencional no desdeñable. Sostienen, por ejemplo, Susan Bassnett y André Lefevere:

Toda reescritura, sea cual sea su intención, refleja cierta ideología [...] Reescribir es manipular una actividad que se lleva a cabo al servicio del poder, y en su aspecto positivo puede ayudar a la evolución [...] de una sociedad (Palma Zlateva (ed.): *Translation as social action,* 1993: vii).

Ha sido la llamada Escuela de la Manipulación la que ha preconizado sin paliativos este nuevo modo de entender la traducción: la de la asistencia a unos intereses concretos que, en el mejor supuesto, benefician tanto al traductor, cuyo esfuerzo voluntario o poquedad crematística se ven reconfortados por la "recreación" de la obra, como al receptor, que sin su concurso quedaría privado de acceder a unas ideas enriquecedoras, aunque no sepa con exactitud el grado de responsabilidad que cabe en ellas al autor de la obra o al supuesto transmisor de la misma, sobre todo si prejuzga que quien tradujo el original no es un intérprete más, sino tal vez un intencionado tergiversador del mensaje que aporta. Bassnet y Lefevere son directos herederos de Theo Hermans, autor de *The Manipulation of Literature,* conocido libro publicado en 1985 en que se discute la idea de la necesaria infidelidad del traductor. Otra vertiente de este novedoso enfoque la forman los israelíes Gideon Toury e Itamar Even-Zohar, máximos representantes de la teoría del polisistema (*Literature and Translation: New Perspectives in Literary Studies,* 1978). Para ellos, que son parte del grupo de Tel Aviv, la manipulación no cuenta desde la perspectiva del texto aislado, sino desde las convenciones particulares de la cultura de destino, las cuales vehiculan qué tipo de textos se ha de traducir en virtud del contexto

ideológico de la sociedad recipiendaria y el de su contextura socioeconómica y, por supuesto, política.

Antes de penetrar en el mundo concreto del entendimiento y la interpretación mutua de dos grupos humanos –los constituidos por los pueblos indígenas americanos y los invasores europeos, hasta aquel momento ignorados y a partir de él interferidos y remodelados– conviene introducir un par de ideas más del discurso "manipulativo", como son la de interferencia y la de canon: La primera se sostiene por el concepto de frontera o lugar inestable entre dos sistemas establecidos, que permite el flujo cultural y puede crear su propio espacio híbrido. La segunda, también sincrónica, permite apoyar las transformaciones debidas a la introducción de particularidades exógenas; como dice Ovidi Carbonell:

> *una estructura dinámica, abierta a sufrir transformaciones precisamente por la incorporación de elementos ajenos (Traducir al otro. Traducción, exotismo, poscolonialismo,* 1997: 54).

que según Even-Zohar "implica una lucha entre opciones rivales", por lo que "la canonicidad ha de concebirse como un haz de relaciones más que como oposición simple" entre ellas.

Pues bien, si estos argumentos sirven para estimar el flujo entre dos culturas y su peso respectivo, sirven todavía más para afrontar el fenómeno totalmente excepcional, singular, de dos mundos ignotos entre sí hasta que se rasga dramáticamente la tela virginal que los separa en el momento de su encuentro, fecha en que su mutuo desconocimiento se convierte en un conocimiento inevitablemente sesgado.

Fray Bartolomé de las Casas

* * *

Las anteriores son tres concepciones genéricas de la traducción –la que implica la objetividad del texto, conseguida literalmente o no; la que invoca la subjetividad de los participantes, independientemente del plano del autor o adherida a él; la que prefiere, en fin, un nuevo espacio, producto de la "recreación" del traductor al servicio de una finalidad económica o político-social–, que lejos de ser incompatibles entre sí conviven de hecho en la ideología de los trasvases culturales en la América recién colonizada en el siglo XVI. El primer paso, conocido anecdóticamente por la crítica, tiene que ver con la necesidad de entenderse. Los trujimanes llevados por Colón en sus viajes fracasan de todo punto, pues ni griego, ni latín ni hebreo parecen ser las previsibles lenguas de los indígenas. De hecho, el aprendizaje de nuevas palabras, que nombran cosas también nuevas (como ceiba, galpón o hamaca), invita a desistir al punto de la utopía cultural del aventurero, el militar o el religioso. Hacen falta intérpretes, lenguas que acompañen al invasor y permitan ofrecer al cacique de turno las aviesas palabras de una rendición sin condiciones. Sucedió en Mesoamérica y, poco después, en 1528, en Sudamérica, cuando los trece de la fama arriban a los confines del imperio incaico. Los "felipillos" del momento –Martinillo, Felipillo y Francisquillo eran tres indígenas a los que se les enseñó castellano para que sirvieran de traductores: expedición de Bartolomé Ruiz de 1525– se las ven y se las desean para transmitir la información: se partía de la nada. Cada uno pide hacerse entender y el mediador interesado que los conecta desconoce al menos lo que una de las partes dice: la simple intuición le salva. La condena, como siempre, recae sobre el débil. Pizarro manda que el padre Valverde lea el Requerimiento de aceptación de la soberanía española por el inca Atahuallpa; éste no entiende nada, pero se teme lo peor y se rebela. Los españoles blanden sus armas o hacen tronar sus falconetes: sobran las palabras. El mensaje frustrado se materializa en acto: el cacique indio abandera a un pueblo vencido desde aquella escena bíblica y novembrina en la ciudad de Cajamarca. Pasados esos primeros instantes de incertidumbre y desorientación –era el 1532– urgía aprender la lengua del inca para poder entenderse, traficar y medrar, para conquistar aquel inmenso y convulso imperio, para instalar en él la espada enhiesta y la cruz clavada a las afueras de los "aillus".

* * *

En 1560 Domingo de Santo Thomás publica en Valladolid la primera gramática y el primer diccionario del quechua, la lengua vehicular de aquel conjunto de pueblos. A partir de ese instante nace una nueva era comunicativa en la América Andina: ya hay herramientas transferentes, un Arte o técnica que explica la organización de la lengua y un Vocabulario que recoge las primeras y principales equivalencias. De esa misma fecha –y en ese mismo Arte– es la primera traducción español-quechua, titulada Plática para todos los indios:

"Hermanos & hijos mios, a todos vosotros os amo y quiero mucho, como a mis propios hijos, por tanto os quiero dezir los mandamientos de dios, para que seays sus hijos y amigos suyos..." (Gramática, f. 86v)

Acto seguido, el padre dominico presenta el texto con una traducción interlinear, palabra a palabra y, cuando esto no es posible, frase a frase:

Para todos los indios consejo.
Hermanos mios y hijos mios
Llapa runaconapac conasca
Vauquijcóna churijcona

a todos vosotros a hijos como os amo.
Por tanto
llappayquichicta churij sinacta cóyayquíchic.
Chaypac

de dios nuestro hazedor los mandamientos os diré...
dios ruraquéchicpa camachicuscáta
villascáyquichic...

He transcrito las primeras equivalencias para que se aprecie el método utilizado, que no era otro que el que se seguía en el aprendizaje del latín o el griego. El orden de las palabras es el correcto en quechua, por lo que el español, curiosamente la lengua de origen, aparece subordinado. No se trata de un texto que haya de ser importado a la península, sino exportado al indio. Supone una clara manipulación en que el esfuerzo se hace en dos direcciones: la primera, aproximándose a un receptor que no sabe quechua, pero conoce de sobra el mensaje cristiano –como es el misionero–; la segunda, intimando con un receptor que ignora el contenido de la doctrina, pero conoce la forma de su lengua, el indígena. El traductor ha creado un espacio interferente y un nuevo canon, en que la dinámica se establece como un desequilibrio: el

de que existe un dominador y un dominado, unas creencias que han de ser "extirpadas" (como hizo Joseph de Arriaga o Francisco de Ávila; este último con sus sermones, pero también con la recogida de los mitos indios: Manuscrito de Huarochirí) y otras que han de ser "implantadas" (como se pretendió significativamente en los Concilios Limenses durante la segunda mitad del siglo XVI). Con el tiempo, la imaginación india quedará supeditada y sus mitos tergiversados. Es la manipulación que trae consigo cualquier conducta colonizadora, no simplemente el espacio resultante de dos tensiones de igual fuerza o mutuo requerimiento. De este modo, el predicador español puede ir ejercitándose en la lengua de predicación, que no es otra que la indígena durante la colonia –y aún después– pese a los intentos de la administración por imponer la lengua del imperio a todos los súbditos especialmente desde los Borbones; en 1780-1781 el gobierno peninsular instó al aprendizaje del español de manera perentoria, prohibiendo asimismo el teatro quechua y demás manifestaciones públicas en lengua indígena; lo hizo con motivo de la insurrección de José Gabriel Condorcanqui –Tupac Amaru II–, que culminaba la más vasta de aquellas utópicas rebeldías a que era proclive el indio, la que prometía por encima de la mordaza española y criolla el retorno de los incas.

La anterior es una traducción directa, como si el texto hubiera sido originariamente escrito en quechua y luego transliterado a lengua española. Es también una traducción subordinada, con una finalidad externa: la de aprender quechua practicándolo. Va dirigida solamente a los instructores de indios, a aquellos que únicamente saben leer –los indígenas lo tuvieron prohibido– Lo difícil, en todo caso, era el modo de transmitir el pensamiento cristiano, el cómo hacer llegar el concepto de un dios único creador omnipotente a unas mentes que todavía se movían en la dispersión de unos dioses creadores-▶

destructores que no habían llegado –aunque lo barruntaban– al monoteísmo que muchos antropólogos ven en el dios Viracocha. De ahí que la gran preocupación, tras la técnica lingüística originaria, sea la de la traducción de los textos sagrados bíblicos y de oficios divinos a las lenguas de los indios. Es un cuidado que se planteó ya entre otros autores Iván Roxo, el cuál, en su gramática de 1648 sigue en parte, aunque tecnifica, el modo de traducir palabra a palabra: a), tiende a pensar en huecos estructurales que hay que rellenar idóneamente y b), lo más importante, los elementos nunca están aislados, sino en el contexto funcional que les es propio. En tal caso, como se deduce sin falta, lo que prima es la idea, aunque se parafrasee la lengua; la metáfora ha de traducirse con otra metáfora y no de modo literal, y así sucesivamente. Y es que los objetivos que se persiguen, como recuerda en el prólogo, son la "breuedad y claridad, con documentos fáciles para traduzir los Euangelios y lugares dificultosos de la Sagrada Escritura" (vi-vii). Iván Roxo hace un recorrido por los problemas traductológicos del español al quechua – problemas ya asimilados por los expertos en el siglo anterior– y señala que a los préstamos aindiados como confessacuni "confesarse" se unen las paráfrasis de los no aindiados (o sea, los calcos y traducciones léxicas) como para nombrar la gloria que es preciso presentarla como "vida de contento" o cusi cauçay, o para conceptualizar el escándalo, que el quechua huchaman chayachini "ser ocasión de pecar" permite traducir mediante el concepto hucha "delito civil", trasvasado a la religión católica. Por este procedimiento se llega con frecuencia al exceso: si testimonio significa "verdad autorizada de escriuano", la única manera que tiene Roxo de decirlo en la lengua vehicular de la predicación es con la paráfrasis equivalente qquellcca camayocc hina checcan ñiscay (de escritura-experto-como-verdad-el decir). Algunas de las equivalencias anteriores pueden parecer espúreas sin serlo: tomar niy "decir" para testimoniar (también lo hace Roxo) es una necesidad, porque el quechua carece de distintos VERBA DICENDI. En cambio, Roxo añade entornos innecesarios a la equivalencia traductológica, de modo que nadie diría Este es mi testimonio por medio de "esto es lo que yo digo como verdad autorizada de escribano" (traducción literal del texto anterior en orden propio). La teoría y la práctica estaban aún divorciadas.

* * *

Esta era la actividad diaria de los primeros decenios de la conquista y evangelización de América. Otras prácticas, sin embargo más sobresalientes, pero esporádicas, son las que culturalmente nos impresionan más. Veamos algunas.

En Cuenca de España, entre un montón de libros viejos destinados tal vez a la hoguera –o al menos a acicate de la leña mojada del hogar– apareció completo, al terminar la guerra civil española, el célebre *Catecismo de la Doctrina Christiana*. Estaba redactado en español, quechua y aimara y fue motivo de una edición facsímil del CSIC en 1985. Es, sin lugar a dudas, el mayor esfuerzo traductológico de la Iglesia Católica en América en el período colonial. Congregados Blas Valera, Alonso de Barzana y Bartolomé de Santiago, ejerciendo de secretario y corrector oficial de castellano el también jesuita Padre José de Acosta, se hizo un trabajo ingente de puesta a punto y de acomodación léxica sólo comparable a las que hizo con el castellano Alfonso X el Sabio y su equipo de traductores en el Toledo imperial del siglo XIII. La dedicación del Catecismo fue la de fijar la lengua quechua, la de limpiarla de excrecencias o impurezas de uso y la de darle esplendor escrito; no en vano se trataba de una lengua que contaba ya con el bagaje histórico del pueblo que construyó el Cuzco y estableció un imperio que irradiaba desde él, pero a la que faltaba la terminología a la que sesenta años más tarde aludiría Roxo. Lo mismo puede decirse del aimara. Después, en 1586, Antonio Ricardo Piamontés ("primer impressor en estos Reynos del Piru") editó –también en la Ciudad de los Reyes– una nueva gramática y un diccionario quechuas, como símbolo de las especulaciones del III Concilio Limense y no como técnica previa a cualquier labor de traducción. El camino recorrido había sido el inverso. El Catecismo, de manera muy cuidada, despliega primero el texto en español:

Y tu muger no mires ni quieras otro varon, sino al tuyo, haziendo su voluntad: y tu varon no mires ni quieras a otra muger sino la tuya haziendo su voluntad.

Y luego en dos columnas paralelas los textos en quechua y aimara:

QVICHVA = huarmicunari ama huc huc caricunacta ricuycachanquichu, munapayanquichu: coçallayquicta casarascallayquicta mu-nacuy yuyacuy. Caricunapas amatac huc huc huarmicunacta ricupayaspa muna-payaychic-chu, casarasca huarmillay-quicta munacuy yupaychacuy

AYMARA = Hani halla huma marmi mayni chacha vñahatati, hani munapayahatati, aynomaqui huaylluma, hupana chuymapa-camaqui hacama. Huma chachasca hani mayni marmi vñassina munapayahatati: marmimaqcuyama, hupan chuymapaqui catuma.

En el ejemplo (p. 524) pareciera que el quechua y el aimara fueran lenguas menos sintéticas, que requirieran más palabras para decir lo mismo, cuando lo que sucede es que el cuidado de los traductores ha consistido en explicar mejor la idea a través de la palabra traducida, como subrayando o apostillando el significado en cada caso: "Y en cuanto a vosotras mujeres no vayáis mirando a ningún otro varón ni le andéis codiciando. Ama y ten presente al único hombre con el que te casaste. También vosotros los hombres de ningún modo vayáis codiciando a ninguna otra mujer. Ama y respeta a la única mujer con la que contrajiste matrimonio". Este tipo de retórica es el que encierra el texto: los jesuitas que tradujeron el sermonario (con las 31 piezas de que consta) y antes el catecismo y el confesionario (partes I y II) proceden idea a idea, teniendo en cuenta la circunstancia de los receptores y el contexto de la predicación en las Indias. La traducción, por este simple hecho, presenta ya un polisistema de influencias, se precave de interferencias y dinamiza el canon manipulativo que haga más contundente el mensaje. La paráfrasis de la predicación está servida. Si es preciso recopiar una palabra como casarse (casaracuy en el texto), se hace; si, por el contrario, cabe aludir a las cosas con el mismo nombre que usa el indio (guaca como préstamo para la divinidad, adoratorio o enterramiento sagrado, p. 365 y ss.), se hace también. Es una cuestión de eficacia. Para lograrla no bastaba el profundo conocimiento de las lenguas generales, era necesaria también la presencia de informantes, de hablantes cultos que ofrecieran la mejor elección léxica y morfosintáctica posible. El resultado fue una lengua purificada, culta, ausente de los recursos más propios de la oralidad, pero contundente y precisa, mágica a los oídos de los indios, que vivían reconcentrados en su destino y apabullados por la escritura. Las anotaciones y escollos de la traducción quechua y aimara (1ª parte: ff. 83 y ss.) inciden en las estrategias antedichas.

Hay, por lo tanto, dos tendencias definidas en el devenir de la traducción de las dos culturas entre sí. Por un lado, una aculturación extrema que lleva a saltar sobre conceptos indígenas, que son aniquilados o canalizados, y a imponer los propios. Por otro, una

búsqueda de lo literal a ultranza (en lo que insistía Roxo), para que la letra sagrada del extraño invasor se preserve ante cualquier avatar del culto o de sus oficiantes. Para lograrlo, el texto final queda sobretraducido. Ni sirve, según los hermeneutas, el quechua "tosco y corrupto" de unos ni tampoco los "modos de dezir tan exquisitos y obscuros, que salen de los limites del lenguaje" de otros. Y añaden (también en el folio 83 correspondiente):

Y por huyr el vicio de estos dos extremos se tomo el medio, que es lenguaje comun, facil, y proprio, obseruando en la traduccion, la regla de interpretar sentido por sentido, mas que palabra por palabra. Y tuuose en esto mas attencion a las provincias, que estan fuera del Cuzco, y de los pueblos a el comarcanos, y mucho mas a los que estan desde Guamanga hasta Quito, y a los de los Llanos, donde no hablan con la perfeccion que en el Cuzco, sino algo corruptamente.

Podría decirse, además, que los misioneros hablan y escriben para sí mismos, siendo los indios ajenos a todo aquello que no sea su hablar práctico, más o menos ajustado a los gustos de sus jueces. La lengua no se les aproxima, se les aleja como a los cristianos europeos cuando se les leían los textos sagrados en latín y se les decía la misa de espaldas. Es parte del protocolo religioso, del rito que se hace tanto más eficaz cuanto más ajeno y alejado esté del pueblo al que se destina. Sólo que sin traducir al quechua y al aimara, el mensaje no podría haber llegado por ningún otro medio lingüístico con la precisión aconsejada; de ahí que se exigiera, para la in-

aplazable conversión del indio al cristianismo, la gran labor de exégesis que comento.

Desde la perspectiva inversa, desde el texto escrito en quechua y en aimara, o desde la mentalidad del hablante nativo de estas lenguas que escribe en castellano, he de hacer también algunos comentarios pertinentes. Lo primero es que no parece oportuno fijarse en las obras monolingües castellanas escritas por los cronistas (Pedro Cieza de León, Antonio de la Calancha, Juan de Betanzos, etc.), que traducían una cultura nueva a su vieja lengua, proyectando los parámetros o esquemas apriorísticos de sus mentes a una realidad tan sorprendente como la americana. Había que encontrar Eldorado (o su versión indígena, el Paititi) y derrotar a las Amazonas, casi del mismo modo que se sacaba la plata de Potosí o se conseguían cargamentos de oro a base de dispensar por ellos apresurados "favores". No obstante, algunas de aquellas obras, aunque imperfectas y subjetivas, han dejado interpretaciones impagables del indio y su mundo. Otras, de un rigor histórico incuestionable, nos han mostrado con exactitud los entresijos de aquel magno imperio. Pese a todo, desde la perspectiva traductológica, no existe el encanto de la búsqueda de equivalencia entre lenguas, aspecto que centra este ensayo, salvo en aquella interpretación cultural en que hay involucradas palabras indígenas, cuya traducción o no se hace o provoca las largas paráfrasis explicativas de la descripción. De igual manera, tampoco parece lo más idóneo insistir en que, aunque parcial también, la misma visión tuvieron los cronistas de signo contrario –mestizos o indígenas– de lo que representaban en sí los españoles (Felipe Guaman Poma de Ayala y su *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615); Titu Cusi Yupanqui y la *Relación de la conquista del Perú* (1570) o Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, con su *Relación de antigüedades deste reino del Pirú* (1613) entre ellos). Se trata de dos polos opuestos en una serie continua en que los entrecruzamientos no faltan: desde el sorprendente mestizaje de la república inca idealizada, con rey español, de los Comentarios Reales del Inca Garcilaso a la defensa a ultranza del indio de la Brevísima relación de la destrucción de las Indias del Padre Las Casas. Esta traducción intersemiótica, por su complejidad, habrá que dejarla en parte para análisis más profundos. No obstante, a lo largo de las obras anteriores y de infinidad de otras más, se comprueban muchos de los hechos translémicos que pueden dar norte a lo que supuso este formidable enfrentamiento de culturas: las palabras del quechua –menos las del aimara– pasaron a raudales al español, constituyéndose algunas de ellas en préstamos universales (es el caso de papa, llama, cóndor, cancha...). No existía traducción para ellas, lo mismo que tampoco para caballo, asno, cruz o bautizar, llevadas de acá. Los españoles, en su deseo de aproximar los dos mundos, bautizaron a veces –es decir tradujeron– las entidades autóctonas con nombres importados: al "yuthu" se le llamó perdiz, carnero a la "llama"; pera era la "palta", es decir, el aguacate, y pepino o pimiento, según los casos, la "achogcha" y la "caigua". Los diccionarios de los siglos XVI y XVII, que fueron bastantes, recogen exhaustivamente las diferentes propuestas. Y hoy en día, aún quedan huellas de aquel proceder traductológico, sobre todo porque un fuerte mestizaje ha hecho que converjan hacia un punto, aunque no coincidan de hecho, muchas realidades enfrentadas. Llamar a los meses del año indistintamente por sus nombres indígena e hispánico parece útil, ya que las realidades que nombran son coincidentes sólo aparentemente: abril, el mes cuarto, se expresa mediante el compuesto *abril killa* ("luna de abril"), el culto *inka raymi* ("fiesta del inca") y el ya antiguo *ariwaki* o *ayriwa* (de ayriwaki "mazorcas de maíz, henchidas de fruto"), pero *aymura killa* "mes de la cosecha y entrojamiento" refiere, en realidad, a este mes y a mayo, sin correspondencia perfecta; es lo mismo que si para nombrar los signos zodiacales quisiéramos homologar tauro a abril.

Lo dicho no implica que el contenido de todas las crónicas pueda ser igualado sin más a efectos traductológicos: la crónica de

Guaman Poma, con su conjunto de palabras sueltas y textos completos en lenguas andinas, junto al español motoso que emplea, producto de un hablante de interlangue, es probablemente, una excepción obligatoria. En la Primer nueva corónica la intertraducción es constante, lo que se patentiza, además, con la presencia de dibujos explicativos y la sucesiva intermediación de reflexiones que desemboca en la conocida reivindicación teológica de su autor: si ya éramos cristianos por la venida del Apóstol San Bartolomé a nuestras tierras, ¿por qué hemos de ser vasallos de quienes no tienen la primacía evangelizadora en ellas? En este sentido, encontrar poemas supuestamente prehispánicos, que avalen su postura, no es una excepción en Guaman Poma:

Ayauya waqaylli,	*Piedad de mis gritos,*
Unuqsaykita	*El líquido tuyo,*
ayauya puypuylli,	*Piedad de mi llanto,*
yakuqsaykita	*tus aguas*
llut'u puchaq	*emplasto de olluco,*
kachallamuway	*ruego que envíes;*
wamrayki,	*tu hijo,*
waqchayki	*este indigente,*
llut'u puchaq	*emplasto de olluco,*
runayki	*tu siervo,*
waqchayki	*este indigente*
llaqta runa	*hombre de esta tierra*
waqallamusunkin	*viene a implorarte.*
kamasqaykiman	*al que tú creaste.*

El mismo Yamqui Salcamaygua ofrece un poema en el que la plenitud de un dios único parece desmentir el politeísmo e idolatría del pueblo indígena a la llegada de los españoles. La pregunta es: ¿hasta qué punto se creó una visión distorsionada de las divinidades andinas en provecho de unos intereses monoteístas? Aquí no sería una traducción ancilar del texto, un *haylli* sagrado, lo esencialmente manipulativo, sino el texto en sí, atribuido a Manco Capac (Duviols & Itier, p. 66; ms., f.9v):

A, Wiraquchan, t'iqsi qhapaq, –kay qhari kachun, kay warmi kachun–, ñiq apu, hinantin [...] chichha kamaq, maypim kanki?

"Oh, Viracocha, Señor egregio, que eres el fundamento [del mundo] tú que dijiste: –Hágase el hombre, hágase la mujer–, Tú, Creador de todo [ser] material, ¿dónde estás?"

Texto que algunos autores como Jesús Lara dan por precolombino y completan al albur o en base a ciertas versiones promovidas. No sé por qué Molina en sus *Fábulas y mitos de los Incas* o Yamqui Salcamaygua en su *Relación*, habrían de ser más creíbles que sus intérpretes. La literatura oral que ellos recogieron podría estar sometida a manipulación como puede estarlo cualquier otro evento cultural. Ni siquiera las variantes, como la de Molina, que sigue, son capaces de propiciar un mínimo común ajeno que asegure la interpretación teológica que el autor boliviano sugiere. Copio de Jesús Lara (*La literatura de los Incas*, 1960: 158), actualizando la ortografía que él a su vez actualiza, el fragmento equivalente del primer himno de Molina (que traduzco):

Tiqsi Wiraqucha,
Viracocha, el origen,
qanlla qaylla Wiraqucha,
tú sólo, aquí presente, Viracocha,
tukuypi kaq apu.
Señor que está en todas partes.
Wiraqucha kámaq, churaq,
Gobernador Viracocha, Proveedor [nuestro]:
–Qhari kachun, warmi kachun–
–Haya varón, haya hembra–
nispallaraq ruraq
simplemente con
decirlo los hiciste.

La inducción al Dios creador, único, omnipotente y omnipresente, se transformaba en semilla que justificaría la extirpación de las demás idolatrías y daba pie, como mínimo, a la interpretación particular, sesgada, del cronista para que se creyera en la obediencia de un pueblo a su Dios y en la aceptación de las virtudes cristianas a las que el invasor había respondido con la usurpación (Chang-Rodríguez, *El discurso disidente*, 1991). La cita común de unas palabras sobre la creación del hombre y de la mujer en Oré, Murúa y Molina, además de los citados, puede traer el recuerdo de una mitología previa con sentido propio coincidente, pero no es sino traducción del Génesis, 1, 26-27:

"Díjose entonces Dios: –Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza [...] Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra".

Con mezcla o sin mezcla, presentando las dos realidades sinónimas o heterónimas en paralelo, los casos literarios de embridaje se han repetido a lo largo de estos quinientos años de fructífero, y a la vez aniquilador, contacto: la Primer nueva corónica tergiversa signos religiosos occidentales con otros genuinamente incaicos y una lengua imperfecta de expresión, el español, con canciones y conceptos, generalmente considerados prehispánicos, en quechua y en aimara; por su parte, dando un salto hasta el presente, José María Arguedas imbrica las dos culturas de manera inextricable, de tal modo que para apreciar en lo que son *Los ríos profundos* o *Yawar fiesta*, es necesario saber quechua o proveerse del pertinente glosario. Este autor, también escribió un poemario lírico en quechua, *Katatay* "temblor", pleno de ideología marxista, un fragmento del cual traduzco:

Mayun takishan,
Está cantando el río,
tuyan waqashan,
llora la calandria,
wayran mayushan,
se arremolina el viento;
ichhun, tuta p'unchay sukashan.
la paja de la estepa día y noche vibra.
Wamanikunaq, apukunaq kirunpi,
Nuestro río sagrado brama;
rit'i sutushan, llipipishan.]
En las crestas de nuestros Wamanis
Hatun mayunchismi qaparishan.
de nuestros apus, en sus sierras,]
la nieve gotea y brilla.]
Maypitaq kanki ñuqaykurayku
¿En dónde estás desde que te mataron
wañusqaykimanta?]
por nosotros?]

Intencionadamente, el texto se nutre de aquellos antiguos yaravíes que los primeros cronistas recogieron de la memoria colectiva del pueblo indígena o de los no menos colectivos versos de Wallparrimachi. Todavía, años después de su venida a España, el Inca Garcilaso recordaba estos delicados versos quechuas, con traducción suya:

Qayllallapi	*Al cantico ["muy cerquita"]*
puñunki,	*dormirás.*
Chawpi tuta	*[A] media noche*
hamusaq	*yo vendré.*

Cabe, como colofón, que se analice la impronta de obras teatrales como *Usca Paucar y Ollantay*, escritas en quechua, y de qué modo las respectivas traducciones han servido para propiciar una determinada interpretación de ellas. Comenzaré por la primera. Al modo del Teófilo medieval que desarrolló Berceo en los *Milagros de nuestra señora*, Usca Paucar ("El pobre más rico"), inca venido a menos, vende su alma al diablo, obtiene a cambio riquezas y logra casarse ventajosamente. El diablo le requiere la deuda, le atosiga hasta que no puede más y lo agarra físicamente –en América no debe decirse "coge"– para llevárselo con él a sus recovecos infernales. El rezo del rosario en la procesión que cierra plaza permite un asidero, el perdón final y la salvación del inca. La obra está escrita en quechua entreverado de hispanismos, al tiempo que muestra la horma poética del Barroco, ya visible en los conceptos contrapuestos del título, y una temática religiosa totalmente occidental e impuesta. Teodoro Meneses, que tradujo al español la obra, depuso el ritmo originario quechua y convirtió la lengua término en un mero soporte de ideas deslavazadas e incongruas, hizo remitir la crudeza de algunas dicciones del gracioso Qispillu y restó importancia a la estética y al ritmo expresivo. Un detalle puede apreciarse en este breve fragmento (vv.: 742-744):

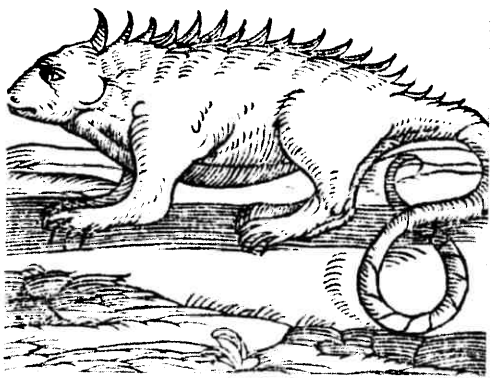
Payakuna, mat'ikuychis
Viejas, apretad los muslos.
paqtañataq paqtañataq
¡Cuidadito, cuidadito,
sikiykichisman yaykunman
no se os metan al trasero!,

que Meneses traduce eufemísticamente por "Viejas, apiñaos / no sea que esos [los diablos] / entren en vuestras polleras". Sería preferible una mejor equivalencia de significados, una más precisa reproducción de contextos, aunque su proceder no implica una seria tergiversación. Con todo, *Usca Paucar* no permite demasiadas divergencias históricas: es un auto sacramental y ya está. *Ollantay*, en cambio, desarrolla el nudo político en el que se enfrentan dos monarquías, grosso modo las del Antiguo y las del Nuevo Régimen: un inca cruel e inhumano (Pachacutec), que condena a la prisión de por vida a su hija Cusi Coyllur por no haber se-

guido sus designios amorosos, es sucedido a su muerte por su hijo (Tupac Yupanqui), el cual muestra una gran benevolencia con el rebelde Ollanta, enrocado en otra provincia por no habérsele permitido amores lícitos (matrimoniales) con Cusi Coyllur; y ello tras vencerlo truculentamente (como en una nueva guerra de Troya). El perdón final, la concordia política en que la iglesia juega un papel preponderante, aunque subrepticio, se evidencia en los cuatro últimos versos de la obra (vv.: 1865-1868):

TUPAQ YUPANKI
Chhikallata phutikuychis.
Cesen ya vuestras tristezas.
Kusi kachun huk samipi.
En la dicha estad alegres.
Ñan warmiyki makiykipi.
Ya has abrazado a tu esposa
Wañuymanta qispinkichis.
y estáis libres de la muerte.

Ollantay, a diferencia de *Usca Paucar*, ha sido traducido muchas veces a español directamente del quechua, aunque nunca en España hasta la edición crítica de Julio Calvo (1998). Aquí sólo se hizo la deleznable versión "G" desde el francés. La obra cuenta con ediciones en esta lengua y en inglés, en alemán y en ruso, en latín... Ha sido recreada literariamente por José María Arguedas, novelada en italiano y varios idiomas más, hecha ópera... Todos los pueblos altiplánicos se disputan el origen del caudillo Ollanta y las interpretaciones sobre su origen se han sucedido, predominando tres de ellas: a), el origen prehispánico de la obra; b), el origen español (preconizado por Bartolomé Mitre o Ricardo Palma); c), el resultado de un mestizaje. La interpretación a) es la que más adeptos ha tenido, siendo partícipes de ella los más representativos: el primer traductor Barranca, el editor alemán Middendorf, el francés Pacheco Zegarra y el inglés Markham, entre otros adictos al antiespañolismo. Parte de la culpa la ha tenido, aunque pueda perecer un tópico, la "leyenda negra", que minimiza lo peninsular, salvo en la barbarie. Esta idea ha interferido radicalmente en el quehacer traductológico y ha provocado manipulaciones por doquier, entre ellas las de la autoría. Pese al purismo consciente del quechua de que se sirve el autor, las pocas palabras de origen español que aparecen (*asnu* "asno", *kasarakuy* "casarse", *misi* "gato") han sido sustituidas en algunas versiones. Pacheco Zegarra escribió en el original *huk atuqta watasqata* "es un zorro enmaromado" (v. 271), siguiendo a Markham que ya había hecho ese trueque, dado que el asno original (*asnu*) era de procedencia española y se consideraba a su vez una manipulación previa. Lo cierto es que el gracioso que aparece en la obra, Piki Chaki ("Pata-Pulga") se sirve a veces de símbolos occidentales para provocar la hilaridad del público y eso nunca fue entendido como se debe, al haber derivado muchos autores su rol al del histrionismo bárbaro de las representaciones prehispánicas. Es un ejemplo más de las muchas arbitrariedades de las traducciones existentes. La obra está escrita en redondillas más algunas décimas preciosas, encarna personajes propiamente barrocos (el rey, la hija, el amante, el gracioso, los criados...) y hasta sus nombres recuerdan los de los personajes de Lope o Calderón (Cusi Quyllur es "Estrella Alegre", por ejemplo): estos autores eran representados no sólo en los navíos que surcaban el Atlántico, sino en Lima y Cuzco, con asiduidad, como ha mostrado Guillermo Lohmann (*Historia del arte dramático en Lima durante el Virreinato*, 1945).



En el siguiente fragmento, se aprecia el humor desaforado del gracioso, coincidente con el momento en que presuntamente van a ser ajusticiados los seguidores de Ollanta (vv: 1521-1524):

Chay yunkapin ancha Pikin,
Hay mucha Pulga en el valle
chaymi runata k'irichan.
de esas que pican al hombre.
Unu q'uñi chayta pichan.
Un matecito las mata.
Chaymi nuqapaqqa sipiy.
Esa será, pues, mi muerte.

Jesús Lara, totalmente acrítico y con sorprendente carencia de sensibilidad estética y precisión conceptual, traduce: "Hay mucho pulga en esos yungas. / Las pulgas pinchan a los hombres. / El agua hirviente las extirpa. / Es ése para mí el castigo". En el verso 266, el último que comento, la antonimia totalmente

barroca y el conceptismo quevedesco se entrecruzan:

Qanmi, Quyllur, llanthuwanki.
Tú, Estrella, me darás sombra.

Las estrellas ofrecen luz, no sombra, pero dar sombra es una dilogía que encierra también el significado de "proteger". El inca se cubría del sol bajo la *achiwa* "el quitasol" y bajo él preservaba también a sus invitados.

Además de los rasgos citados, la equiparación del Cuzco con la Jerusalén maldecida, la cálida aproximación al Cantar de los Cantares, las reminiscencias de La Celestina, hacen el resto. Hasta aquí solamente existía una leyenda, enraizada en un pasado remoto, que es la que se tomó como pretexto para organizar la trama y presentar los problemas subyacentes, el del perdón religioso y el de la concordia política. De modo que las malas traducciones no han servido sino para desorientar a los lectores de este drama, que es con justicia la obra cumbre de la literatura quechua colonial, mestiza en su conjunto como señaló Riva-Agüero.

* * *

En cuanto a la filosofía, impregnada como concepción del mundo en la representación mítica de los incas, no ha habido mejor suerte. Es verdad que el Manuscrito de Huarochirí ha sido tenido por más genuinamente indígena –como parece serlo–, y eso ha permitido respetar mejor su contexto, pero cosa distinta es que Ávila lo empleara después con la intención aviesa de perseguir las supuestas idolatrías de su contenido. Con esa finalidad, la obra en sí misma, no la traducción a una u otra lengua, era el instrumento interesado en manos del poder, por lo que pudo haber algunas desviaciones más o menos perceptibles en la versión escrita resultante, hecha en quechua. El manuscrito, que comienza con las célebres palabras: *Runa yn[di]o ñiscap machoncuna*... "Los antepasados de los hombres a los que llaman indios..." ha sido traducido al español entre otros por el peruano José Mª Arguedas y por el francés Gérald Taylor y al inglés por Frank Salomon y George Urioste; aún quedan en él grumos inexplicados, los cuales han de filtrarse todavía a través de un análisis léxico en profundidad –que los diccionarios hasta ahora existentes no han propiciado– y por la necesaria hermenéutica que toda interpretación intercultural exige (cf. George Steiner, *After Babel* 1975). Ello implicaría la conveniencia de un trabajo en equipo que completara el gran avance interpretativo realizado hasta el momento desde la traducción al alemán de Trimborn en 1939. Como mera curiosidad, no exenta de orientación sobre las fuentes utilizadas, traduzco la versión del diluvio que se ofrece en el texto:

[32] chaysi ña villca coto hurcoman chayaptinca tucoy ani malcuna ña hun-tasca pomapas hatucpas huanacopas con dorpas yma ayca animalcuna-pas chaysi chay runa chayap tin pachalla cochaca pahcyamurca chaysi chaypi an-cha quihcquinacuspa tiarca [33] tucoy hinantin hor(co)cunactapas tu coy pampaptinsi chay villca coto hurcolla aslla puntallan mana yacup cha-yascan carca chaysi hatucpac chupantaca yaco hucocharcan chaysi chay ya-namanpas tu-corcan chay si pihcca punchaomantaca ñatac yacuca huraycur-can chaque-rirca.

[32] Cuando llegaron al monte de Willkakutu, ya se había reunido allí toda clase de animales: pumas, zorros, guanacos, cóndores, todo tipo de animales en gran número de ellos. Tan pronto como el hombre llegó al lugar, el océano se desbordó. Allí permanecieron juntos en apretado tropel [33] Todos los va-lles y montes fueron cubiertos por las aguas, excepto el Willkakutu, o para ser más exactos, todo excepto su cumbre. El agua empapó hasta la cola del zorro. Por eso se le volvió negra. Cinco días después, las aguas descendieron y todo comenzó a orearse.

No puede por menos de sospecharse que los años que habían pasado desde la invasión española hasta la recogida de las tradiciones (unos setenta) influyeron en la convergencia de leyendas o pasajes religiosos.

Los entrevistados bien pudieron querer granjearse el favor del padre Ávila aportándole una versión similar a las que él, u otros predicadores, les hubieran hecho llegar anteriormente. Por otra parte, se sabe que hay un cierto espíritu crítico en el redactor, seguramente mestizo, bilingüe sin duda, del manuscrito y que el Tratado inconcluso de Ávila supone o su lectura, o unas mismas fuentes de información. Hablar de traducción, por lo tanto, implicaría examinar cómo materializaron las palabras indias los antropólogos que las recogieron, qué selección posterior hicieron de ellas y qué versión de las existentes –si había más de una– convenía incluir como texto oficial.

* * *

Con los datos y opiniones tan apretadamente expuestos en este trabajo es posible, sin embargo, hacer una valoración de lo que ha supuesto en el Altiplano andino la traducción de la lengua y de la cultura indígenas al español, tomando el itinerario inverso, mejor conocido, como referencia. Las lenguas quechua y aimara eran orales y el peso de su tradición fue brutalmente sepultado por una cultura más dinámica, la que llegó, que es la que manejaba mejor las armas y tenía una mayor capacidad de argumentación y convicción. Los colonizadores tomaron lo que más les favoreció de la cultura insita, al tiempo que obligaron a comulgar con ruedas de molino particulares a todo un conjunto de pueblos en su propio feudo. Entonces compusieron los textos doctrinales que necesitaron y los presentaron fielmente traducidos para que el mensaje no sufriera; en cambio, elaboraron o aceptaron mensajes tergiversados en quechua

y aimara con arreglo a su conveniencia. Los mismos mestizos aprendieron pronto la técnica manipuladora. Luego, muchos traductores modernos, como queriendo compensar el abuso, han minimizado –por no decir ninguneado– aquella fértil impronta, produciendo un borrado de huellas que sólo ahora, con el desapasionamiento de la exégesis crítica, podrían en alguna medida recuperarse. Los antepasados europeos, como cree Luis Miranda (*La entrada del español en el Perú*, 1998: 126) pudieron proporcionar la fe, no el lenguaje, de ahí la gran necesidad de traductores. Por otro lado, ahondaron en conceptos interesados. La lectura de aquel mundo, por eso, permitió la creación de un dios único, Wiraqucha, que en el fondo era postor teológico de los españoles, el equivalente a nuestro único Dios; y a los españoles se les bautizó precisamente como viracochas, con una chispa de sarcasmo. La violencia de la escritura pesaba sobre la tenue oralidad, provocando una ruptura que no ha podido restañar el actual indigenismo, sombra apenas de una conciencia que ni siquiera pudo ser hecha realidad tangible con Arguedas. Podríamos decir, por exclusión, que la mejor traducción, la más automática y práctica, es la que nace de modo natural del mestizaje: cuando yo mismo requiero equivalencias entre los hablantes de quechua, hallo en ellos la expresión sustitutoria perfecta para el uso, esa forma fiel menos sometida a manipulación, que parte del común contexto. Así, cuando Martín Lienhard (*La voz y su huella* 1992) habla de la "literatura escrita alternativa" está propiciando un fondo cultural que nace del impacto colonial, que crea una identidad colectiva en zonas marginales, pero que no toca al indígena; es esa zona del conflicto que he considerado también válida en el ámbito de la traducción, alejada tanto de la supuesta autenticidad de las propuestas oficiales como del devenir vital del indígena, cada vez más aculturado. Después de todo, tanto la traducción de textos, como la propia "confección" de los mismos, implica un 'fetichismo de la escritura' que no es posible concebir en dos mundos letrados o en dos iletrados entre sí. Entonces los fetiches son más bien pragmáticos, sin que yo pretenda con ello negar su influencia ideológica, económica o social, de las que todo hecho traductológico, de una manera u otra, participa. Porque la traducción, como actividad, está directamente vinculada –lo que se sabe desde siempre– a intereses concretos.

Ovidi Carbonell (op. cit., 19) considera que hay sobrados indicios para creer que existen fuerzas subyacentes capaces de cambiar, contrapesándolo, el discurso dominante que conlleva la situación colonial. Pero mucho me temo que en el seno del subdesarrollo en que está inmerso el mundo andino actual, van a seguir siendo otros los que tergiversen el discurso, quedando una vez más los indígenas reducidos al papel pasivo de "objetos". ¿O es que hay hoy más garantías que antaño para suponer que no se van a seguir usurpando las mitologías, los quehaceres, los proyectos de los pueblos dominados?

Para cerrar el asunto, no cabe sino mantenerse en un tópico en verdad repetido últimamente y no por eso menos cierto: el del "tercer espacio", un espacio que como decía Steiner es un "espejo que no sólo refleja, sino que genera luz". El traductor crea un mundo entre dos mundos, por mucho desequilibrio que haya entre ellos y pese al desplazamiento o hibridación que nazca de su intervención entre dos lenguas. Así, por poca ética de la que haga gala en su recreación interesada, siempre es posible tener la esperanza de que habrá vuelto la vista atrás, de que estará propiciando un nuevo lugar que sirva de medio ponderado contra la dialéctica de las representaciones dominantes. Después de todo, ¿quién no pretende para sí un espacio afirmativo? Ciertamente que su actividad supondrá el nacimiento de nuevos 'felipillos', pero implicará, al fin y al cabo, que hay textos que se han de traducir, que está viva la cultura que algunos se esfuerzan en anular, que todavía hay posibilidades de 'interpretación retrospectiva y prospectiva' como gustan decir los pragmatistas cuando se enfrentan a un texto (Zinaida Lvóvskaya, *Problemas actuales de la traducción*, 1997). Pero ello no habría de ir en detrimento del 'marco de negociabilidad' de toda traslación, como propugnan los partidarios de la comunicación intercultural, entre ellos House & Blum-Kulka (*Interlingual and Intercultural Communication* 1986). Esperemos que así sea.

JULIO CALVO PÉREZ

Julio Calvo Pérez es profesor del Departamento de Teoría de los Lenguajes de la Universitat de València y director del IVALCA (Instituto Valenciano de Lengua y Cultura Amerindias). Es autor, entre otros libros, de *Pragmática y grámatica del quechua cuzqueño e Introducción a la lengua y cultura quechuas.*

© Julio Calvo Pérez