

LA HISTORIA DE LA TRADUCCIÓN: UNA ASIGNATURA PENDIENTE

GERTRUDIS PAYÀS

Este país, número 184, julio de 2006, México D.F.

"Toda cultura, aunque necesite esencialmente la traducción, se rebela ante ella. El propio objetivo de la traducción –establecer, a nivel de lo escrito, una cierta relación con el Otro, fecundar lo Propio mediante la reflexión sobre lo Ajeno-se da de bruces contra la estructura etnocéntrica de toda cultura, esa especie de narcisismo que empuja a toda cultura a querer ser un Todo puro, exento de mezcla alguna"

(Antoine Berman)

Se dice comúnmente que traducción y cultura van de la mano, y que no habría cultura si no hay traducción. Es cierto que si pensamos en cultura como transmisión del saber, transmisión que se hace en dos planos perpendiculares: diacrónico y sincrónico, la traducción opera en ambos, posibilitando esta circulación a lo largo de tiempo y entre grupos lingüísticos contemporáneos. Algunos casos se han vuelto emblemáticos: en Toledo, bajo el mecenazgo de la iglesia o de la corona, y con la colaboración de judíos conversos arabistas, se realizaron intermitentemente, durante los siglos XII y XIII, más de un centenar de traducciones al latín y al romance de obras eruditas de la antigüedad griega que habían sobrevivido en traducción árabe.

Pero la traducción también tiene una función y significado cultural si pensamos en cultura no sólo como fenómeno de transmisión de conocimientos e ideas sino como fenómeno que produce representaciones, y crea o modifica identidades. El Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, que guarda cierta similitud con la experiencia toledana, ilustra esta función más amplia: con el mismo afán con que destruían la memoria del pasado local, los frailes interpretaban y fijaban en castellano lo que consideraban recuperable de esa memoria, y construían las condiciones de recepción de la cultura intelectual traída de España. Para ello formaron intelectuales indígenas que podían trasladar entre latín, castellano y náhuatl, y no sólo material de doctrina, sino también otros tipos de textos. En medio de la hecatombe de los primeros tiempos de la conquista, y en menos de dos generaciones, estos individuos, que

venían de culturas distintas y que se entendían entre sí con gran dificultad, crearon las condiciones textuales para una cultura nueva. De esa labor quedan muchas referencias, algunos textos, algunos nombres de los indios peritos y datos más completos de los frailes. Podemos inferir las condiciones de colaboración a partir de esas referencias y también de lo que sabemos sobre la forma de trabajar en Toledo, donde también se hicieron traducciones a cuatro manos, con los judíos conversos como intermediarios.

Si la traducción toledana parece haber cumplido una función de rescate intelectual, y de puente desinteresado entre culturas, Tlatelolco es un ejemplo en el que se demuestra que la traducción ha cumplido funciones discutibles o, por lo menos, ambivalentes.

Para historiar y entender estas funciones hemos de partir por reconocer que las traducciones no son productos fortuitos, que surjan por el capricho del traductor, o de un mecenas o del impresor. Sea o no literaria, la traducción puede pensarse como actividad cultural, como fenómeno colectivo, y las traducciones como productos históricos, de los que podemos plantearnos las mismas preguntas que cualquier historiador se plantea respecto de un suceso que tiene fecha y protagonistas, antecedentes, víctimas y consecuencias, por ejemplo: ¿hay culturas que traducen más que otras? ¿Qué se traduce, cuándo y cómo? ¿Por qué tales autores o tales obras y otras no? ¿Quién promueve estas traducciones? ¿Quiénes son los traductores? ¿Qué se retraduce, cuándo y por qué? ¿Coincide la función de una traducción con su intencionalidad? ¿Qué relaciones intertextuales podemos ver entre traducciones y no traducciones? ¿De qué lenguas se traduce en determinadas épocas y lugares? ¿Cómo opera la censura en las traducciones?

Estas preguntas y otras por el estilo nos las estamos haciendo desde hace relativamente poco los traductores desde una de las líneas de trabajo de la traductología que es la de la investigación histórica. Como les sucede a los historiadores de otras disciplinas, como la historia de la medicina, o del arte, también nosotros debemos tener en cuenta que esos objetos han sido a veces estudiados con otras finalidades por otras disciplinas. Ni Toledo ni Tlatelolco nos pertenecen en exclusividad; son también materia de la historia política, literaria, de la filología, de los estudios clásicos o mesoamericanos. Que nosotros, los traductores, descubramos en ellos parte de nuestra historia, y que eso nos ayude en la construcción disciplinar, no nos dispensa de reflexionar sobre la aportación que podemos hacer al conocimiento general de estos momentos históricos: ¿Tenemos algo nuevo que decir?, ¿es nuestra óptica singular, o nuestros métodos distintos?, ¿podemos hacer una historia de nuestra disciplina que sirva para revisar o complementar aspectos de la historia general?

Son muchos los objetos compartidos con otras disciplinas, a los que podríamos aportar una mirada distinta. Podríamos hablar de la traducción de los clásicos grecolatinos como

programa de gobierno en época de Vasconcelos, de las secuencias de trasvases, traducciones y reescrituras que establecen los mitos fundacionales de México, o de las modalidades de trabajo y los intereses personales y colectivos de los cientos de nahuatlato que pululaban por las audiencias y salas de la administración colonial novohispana. En todos estos casos la traducción puede estudiarse como un fenómeno que trasciende la estricta comparación entre dos textos o discursos para desbordar en lo colectivo, y que cumple funciones culturales que no debemos desligar de lo ideológico e incluso de una práctica política.

La eficacia de estas funciones culturales depende fundamentalmente de dos características que hacen de la traducción un fenómeno singular que produce representaciones: la **supuesta equivalencia** entre un texto y su traducción, es decir, su presunta identidad, y la **supuesta transparencia** de este trasvase, es decir, la presunta inexistencia del filtro, la invisibilidad del sujeto que lo realiza. Estas características, expresiones de un ideal de comunicación (todo es comunicable, y todo es comunicable sin distorsión), se han vuelto postulados que han regido la reflexión tradicional sobre la traducción. Su necesaria desconstrucción nos ha de permitir entender mejor estas funciones culturales, y acercarnos críticamente a su conocimiento histórico. Porque, en su momento, los deseos patrióticos de traducciones clásicas de Vasconcelos, los mitos como el de Aztlán, y los personajes como los nahuatlato en la burocracia novohispana han debido su existencia y verosimilitud a un consenso social o convención según la cual entre un discurso original y su reproducción o reescritura hay una relación de identidad, y que el que establece esta relación es un canal vacío por el que transitan los contenidos libres de toda contaminación (¿acaso no se dice comúnmente que la mejor traducción es la que no se nota?). El tópico de la sospecha: “traductor, traidor”, en realidad, no invalida los postulados de identidad y transparencia; al contrario, confirma su fuerza.

A mi entender, el aporte que podemos hacer a la historia general radica ante todo en comprender la forma en que la traducción, apoyándose en estos postulados, crea representaciones de lo Otro, no siempre inocuas, siempre interesantes y discutibles, como son las que permiten apropiarse de lo Otro, domesticarlo y absorberlo, una práctica que en la ideología del nacionalismo, por ejemplo, ha servido para hacer pasar por propio lo ajeno y hacer creer, contra toda lógica, que la cultura propia se basta a sí misma, y que es capaz de generar innovaciones y desarrollarse sin influencia exterior.

Hacer historia de la traducción es partir de este punto crucial. Es diseccionar el aparato de la supuesta identidad y la supuesta transparencia, y poner de manifiesto, entre otros fenómenos posibles, el etnocentrismo cultural que rige estos postulados y la contradicción que viven las “culturas nacionales” entre la necesidad de la traducción y la de mostrarse autosuficientes, entre un querer ser unificado y una permeabilidad natural e inevitable de sus

fronteras. Quizás en ello radique lo que nos distingue de las disciplinas que tocan también nuestros objetos y ésta sea nuestra aportación a la historiografía general: hacer visible que las traducciones son reescrituras y representaciones, y que, como tales, no son inocentes ni pueden estudiarse desligadas de los proyectos nacionales y de los constreñimientos y las libertades doxológicas. Donde aparezcan traducciones ya no se debe prescindir de una indagatoria que ponga el fenómeno sobre el tapete.

Uno de los problemas que se entretajan en las traducciones es el de los diferenciales de poder: una cultura puede verse como carente, deficiente, y puede querer importar las producciones textuales de culturas que considera superiores. Tenemos ejemplos de ello en los procesos de independencia y en la construcción post-independencia de las naciones hispanoamericanas, cuyo rechazo de lo que venía de la metrópolis colonial se expresó en una filia por lo que podían aportar naciones europeas consideradas progresistas, como Francia e Inglaterra. Otro caso concreto de presunta carencia que se pretendía subsanar a base de traducciones es el ya mencionado de la política de traducciones grecolatinas impulsada en México en los años 1920 por Vasconcelos, para quien el pueblo mexicano debía abreviar en el mundo clásico, como fuente universal de educación y regeneración.

Ahora bien, incluso en situación de presunta deficiencia, la cultura de llegada puede ejercer a través de la traducción la selección de contenidos necesaria para que el nuevo texto resulte admisible en su sistema ideológico. Sabemos de la deuda que las independencias tienen con las ideas de Voltaire y Rousseau, pero no es tan sabido que a estos autores había que expurgarlos de su anticlericalismo para que pudieran funcionar en una América hispana católica, y que fueron las traducciones las que se encargaron de operar estas purgas. En el caso de Vasconcelos, no se trató de hacer de los clásicos traducciones eruditas, sino traducciones populares, para hacerlas llegar a todos los rincones del país, y llegó a instruir precisamente sobre el estilo en que se debían redactar (de hecho, las traducciones de las comedias de Aristófanes hechas por Ángel María Garibay están escritas en lenguaje popular mexicano y, como él mismo dice, atenuando lo escabroso del original griego, para no escandalizar al lector).

De forma que las funciones que desempeñan estas traducciones vienen dadas por la cultura que las promueve y que las acoge. Es ésta la que, al traducir, se representa un original con los atributos que cree necesitar: ni el Rousseau ni el Aristófanes americanos son estrictamente idénticos a los originales, sino que se han raptado y domesticado, seleccionando sus supuestas cualidades y censurando sus supuestos defectos, para hacerles cumplir determinadas funciones en la cultura de llegada. Y sus reediciones o retraducciones, que tampoco son inocuas o insignificantes, pueden también ser analizadas bajo este prisma.

Si bien podemos decir que la traducción, como fenómeno cultural, construye o modifica identidades, no siempre lo hace de la misma manera. De mediados del siglo XIX a mediados del XX en Hispanoamérica se hizo un uso deliberado de las traducciones para fines de construcción cultural de las naciones independientes, y en los años primeros de la Nueva España, en Tlatelolco, tenemos la traducción instrumentada también para crear una identidad nueva. Sin embargo, a diferencia de la traducción post-independencia, en Tlatelolco no es la cultura de llegada quien la promueve (si entendemos por cultura de llegada la cultura mexicana precolonial), sino la cultura de origen, la española, superponiéndose ya a la cultura autóctona y actuando a la vez como promotora y receptora de traducciones.

Analicemos este fenómeno en más detalle: de hecho, si tomamos la producción textual autoral de los primeros años de la colonia, con o sin imprenta, prácticamente todo es traducción. Primero, seguramente, los léxicos bilingües para la labor misionera, y luego, ya más formalizados los centros de estudio, las gramáticas y diccionarios, seguidos de los textos para doctrina, sermones y manuales de administración de sacramentos. Pero, como ya sabemos, nada de eso era posible si antes si no se preparaban las condiciones de recepción de la masiva descarga cultural que venía, es decir, si no se operaba una traducción previa: la codificación y transcripción alfabética de las lenguas; y eso no se podía hacer sin colaboradores autóctonos fidelizados lo más posible a la causa colonizadora. En realidad, este primer esfuerzo de traducción (de materiales lingüísticos y catequísticos intrínsecamente entrelazados hasta tal punto que a veces en el mismo volumen, y del mismo autor, aparece una gramática en lengua indígena, con su vocabulario bilingüe, catecismo, sermones y manual de confesión) tiene como destinatarios a los mismos agentes coloniales, aunque la lengua de llegada sea la lengua indígena. Una lengua indígena, además, fijada ya en un canon gramatical ajeno al mundo indígena, convertida en signos extraños, que decía también cosas extrañas para los propios indígenas. La traducción catequística no cumple la función de dar a conocer lo que no se puede conocer por una barrera lingüística, sino la de dotar a su instigador de una herramienta que antes no tenía para hacer valer la razón colonial. Una herramienta tanto más poderosa cuanto que se presentaba en la lengua del colonizado.

Entre el catecismo original (sea del Padre Ripalda o del Padre Plaza, traducciones a su vez de los originales tridentinos) y su traducción a las lenguas locales interviene un colaborador indígena capaz de interactuar entre las dos culturas. Ignorar el peso de los indios peritos, amanuenses, colegiales, nahuatlato, estos agentes dobles en la construcción de la nueva identidad, o reducirlo a la figura de la Malinche es no querer ver que hubo una negociación cultural en todos los niveles de contacto social, a base de buscar unos denominadores comunes lingüísticos de la clase que fuesen (extrapolaciones, superposiciones de creencias, aproximaciones reales o falsas, astuta o ingenuamente concebidas) entre las dos culturas enfrentadas, porque en ello les iba a unos la vida y a otros la salvación eterna, y que en ese

proceso trabajaron cientos de agentes traductores indígenas, entre ellos indudablemente jóvenes superdotados, con memorias portentosas como sólo las culturas de la oralidad son capaces de concebir.

Del otro lado, los frailes y sus prejuicios lingüísticos salvadores: si las lenguas indígenas se dejaban "sujetar", si eran "reductibles" a gramática, por usar la metáfora común de la sujeción respecto de las lenguas, es que no eran bárbaras y, por consiguiente, podían decirlo todo, como cualquier lengua civilizada. El desastre que supuso pasar por el rasero del latín o del castellano las lenguas indígenas para forzarlas a servir para los fines coloniales no puede medirse correctamente si no se toma en cuenta que emparejarlas con el latín o el castellano no fue un proyecto conservador sino progresista, por lo que tuvo no pocos ni pequeños oponentes entre los españoles y en la incipiente sociedad novohispana. Cada gramática, cada diccionario, aun siendo herramientas de dominación, y por mucho que les pesara a algunos, era una demostración indirecta de la importancia de esas lenguas. Y esta afirmación no es vana: el gran vocabulario mexicano de Alonso de Molina, basado en la lista de términos del vocabulario latín-castellano de Antonio de Nebrija, no sólo confirmaba la soberanía del náhuatl, sino que desafiaba no pocas veces la superioridad del castellano enrostrándole la riqueza de vocablos de la tierra mexicana: mariposas y culebras guardan en náhuatl sus nombres propios, mientras que la columna del castellano arroja unas míseras "mariposa grande" "mariposa pintada" "otra grande", "culebra grande y ponzoñosa" "otra ponzoñosa"... (Alonso de Molina, que había aprendido de niño el náhuatl, debió recordar con Francisco de Ribas, su ayudante indio, los nombres de los juegos de infancia, y los integra al diccionario, y ya olvidó que la palabra "tameme" es de la tierra, y la pone en la columna del castellano). El diccionario es comparación y rivalidad. En su gramática otomí, también del s. XVI, el padre franciscano Cáceres compara y hace rivalizar las dos lenguas clásicas de los dos mundos: el náhuatl y el latín, con las dos lenguas advenedizas de los esos mismos mundos: otomí y castellano. Y el castellano se va fijando y puliendo a base de compararse con tantas lenguas extrañas, en los mismos años en que, al igual que las demás lenguas vernáculas europeas, se fijaba y pulía a base de confrontarse con el latín en las columnas de los primeros diccionarios bilingües.

Traducir es siempre poner en relación dos lenguas y dos culturas. Esta relación entre lengua colonizadora y lenguas colonizadas en tiempo sincrónico es una relación de poder real, en la que el traductor está implicado en la negociación que determinará si puede esta lengua decir lo que aquélla. Ahora bien, diacrónicamente, es decir, cuando se traducen textos del pasado, la función es de otro orden, ya que implica no sólo que se haya considerado importante llevar a otra lengua sino que alguien haya considerado necesario traer al tiempo presente, y eso siempre es indicativo de un designio particular, más que de una negociación.

Tomemos, por ejemplo, el caso de las traducciones de los textos fundacionales mexicanos hechas en el s. XX. No hubo ahí negociación directa entre dos culturas como la hubo en Tlatelolco, sino una voluntad de hacer presente, de representar el pasado prehispánico ya desaparecido. Ahora bien, aun dentro del mismo contexto, no cumplieron la misma función las traducciones del náhuatl que hizo el padre A. M. Garibay que las que hizo su discípulo M. León-Portilla, aunque a veces se confundan. Las de Garibay sirvieron para dar a conocer una tradición literaria en un momento en que se dudaba de que el pasado mexicano pudiera tener nada parecido a eso, y las de León-Portilla sirvieron para consolidar el arquetipo azteca en un momento en que el poder político necesitaba símbolos de legitimación. Y cuando parecía que el poder político ya no las necesitaba, porque el país hacía su "crítica de la pirámide", como pedía Octavio Paz, vuelven a editarse y se releen esas traducciones, y hasta se retraducen al inglés, y quizás del inglés pasarán a otras lenguas, impulsando ahora una visión de país de parque temático o unas búsquedas esotéricas (representaciones "orientalistas" de los toltecas o los mayas) o incluso unas lecturas geopolíticas (el destino de los mexicanos es regresar a un Aztlán que, *by the way*, queda al norte de la frontera).

Si es que pensamos que la función de la traducción es permitirnos el acceso a otro tiempo y otra cultura, ¿hasta qué punto y de qué manera nos acercan estas traducciones al pasado prehispánico o a los indígenas de hoy? Si nos atenemos a estas traducciones, ya canonizadas, las preocupaciones de los antepasados eran idénticas a las nuestras, y podemos mirar a los aztecas con los prismas renacentistas o románticos. Nos hacen creer que para ellos también "carpe diem" y "vita brevis", y que tenemos un acceso transparente y no distorsionado a lo que querían decir con su insistencia obsesiva en la flor y el canto. Lo contrario de lo que dijo Rubén Bonifaz en una entrevista respecto a algunos poemas traducidos del náhuatl, y cito de memoria: "no los entiendo: ha de ser que son auténticos".

Al estudiar las traducciones como objetos históricos y tratar de entender las funciones que han llevado a cabo en la cultura se vuelven inmediatamente problemáticos los postulados de la identidad entre un original y su reescritura y de la ausencia o invisibilidad del agente que efectúa la operación: toda reescritura es distinta de su original, y ningún agente traductor puede escapar a su propia historicidad. La historia de la traducción, siempre que tenga la capacidad de superar el escollo de la historia disciplinar hagiográfica, y de dialogar con las demás disciplinas, puede contribuir a poner signos de interrogación en las prácticas textuales que forman parte integrante de la historia de la nación y de sus literaturas. Es, sin duda, una asignatura pendiente.