

LA TRADUCCIÓN, GÉNESIS Y NÚCLEO DE LA LITERATURA HISPANO-AMERICANA

Cuatro calas en el mestizaje literario de la Colonia: Historia General de las cosas de las Indias, Diálogos de Amor, Popol Vuh y Ollantay*

MIGUEL ÁNGEL VEGA

(UNIVERSIDAD DE ALICANTE, ESPAÑA)

ABSTRACT

The present work analyses the context in which the cultural dialogue between East and West appeared, starting with the Spanish presence in America. We will offer three examples of this dialogue (*Historia General de las cosas de Nueva España*, *La Traduzion de los Dialogos de Amor de Leon Hebreo*, and *Ollantay*) that turned to translation as an instrument. This dialogue resulted from the wish to crossbreed, which shaped the cultural activity of Spain in Spanish America.

El presente trabajo no pretende sino aportar y valorar una serie de datos de la fenomenología literaria hispanoamericana que quizás puedan servir de ejemplo, en el contexto de la historiografía europea de la traducción, de la presencia de ésta en el origen y desarrollo de un sistema literario, en concreto el hispanoamericano, al tiempo que demostrar el marchamo mestizo con el que se presenta al análisis cultural y con el que pocas de las literaturas “coloniales” que surgieron a lo largo de los siglos de presencia europea en el mundo, puede equipararse.

Cuando se cumple ya casi medio siglo de la “academización” de los estudios de la traducción, la historiografía de la disciplina ha ido acumulando paulatinamente un importante corpus documental y crítico que importa valorar. En una aproximación inicial cabe decir que en todo ese cúmulo de obras y estudios, que posiblemente lleguen a varios miles, ha predominado el tipo de historiografía que podríamos denominar “historia de las traducciones”, muy por encima de lo que, como alternativa, se podría llamar “historia de los traductores”. Esta última subespecialidad de la historiografía de la disciplina, de la que es buen ejemplo el trabajo de Delisle y Woodsworth (1995), constituye un instrumento imprescindible, gracias al potencial de hermenéutica cultural que le es inherente, a la hora de intentar recuperar para el traductor la visibilidad que en la historia cultural le corresponde y que hasta el presente se le ha negado. Reorientar

* La presente colaboración fue apoyada por el proyecto de investigación FFI2009-13326-C02-02 del Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

una parte de la historiografía de la traducción con el objeto de poner en valor la presencia de los traductores en la historia es una tarea imprescindible y urgente. En este sentido se ha concebido lo que a continuación sigue. Antes, sin embargo, una cuestión terminológica que es previa a la historiografía.

1. HISPANOAMÉRICA, IBEROAMÉRICA O LATINOAMÉRICA, ¿SÓLO *QUAESTIO DE VERBIS*?

Antes de entrar en la materia propiamente dicha del presente trabajo se nos imponen unas precisiones terminológicas. Hace siglo y medio, dos escritores hispanoamericanos nacidos de la más rancia estirpe criolla de la Independencia, el chileno Francisco Bilbao y el colombiano José María Torres Caicedo, acuñaron con el objeto de manifestar su rechazo a las raíces históricas de la América hispana¹, un término que, a pesar de su incoherencia, hizo fortuna: Latinoamérica. Con él quisieron designar el conjunto de naciones surgidas de la desintegración del Imperio español que, hablando mayoritariamente la lengua española y las lenguas precolombinas –que, por cierto, en el espacio de pocos años tras la Independencia ya habían sufrido un retroceso mayor que el que habían experimentado en trescientos siglos de colonialismo español²– poco tenían que ver con la latinidad si no era través de la lengua y cultura españolas. Integrándolas en una especie de hiperónimo, estos críticos pretendían que esas naciones recién llegadas a la independencia pasasen a formar parte de una categoría conceptual superior en la que había que integrar genes culturales portugueses y franceses o, incluso italianos, a pesar de que estos, en el conjunto de los pretendidos pueblos latinoamericanos, se redujesen entonces

¹ Como comprobación valga un pasaje del discurso de Francisco Bilbao en el “Congreso Normal Americano” que a mediados del XIX acuñaba el neologismo en una visión idealizada de la América poscolonial: “Pero la América vive, la América latina, sajona e indígena protesta, y se encarga de representar la causa del hombre, de renovar la fe del corazón, de producir en fin, no repeticiones más o menos teatrales de la edad-media, con la jerarquía servil de la nobleza, sino la acción perpetua del ciudadano, la creación de la justicia viva en los campos de la República”. En “Congreso Normal Americano”, citado según “Bicentenarios”, portal editado por la Fundación Gustavo Bueno (info@bicentenario.es). Consulta realizada el 12. 12. 09.

² La “campaña del desierto” en Argentina, llevada a cabo por la segunda generación de próceres de la Independencia, más en concreto por el general Roca, o la conquista de la Araucanía en Chile fueron tan exterminadoras como muchas de las campañas realizadas contra los indígenas bajo la Conquista. Lo que bajo la Colonia nadie se había atrevido a proclamar abiertamente, el genocidio o aniquilación de las etnias indígenas, en este caso de la Patagonia, del sur de Chile o de la Tierra de Fuego, pocos años tras la declaración de la Independencia se proclamaba desvergonzadamente, incluso por los historiadores, como una necesidad histórica para el establecimiento de las naciones que habían surgido bajo los ideales de la Revolución celebrados a los sonos de la Carmañola o de la Canción Americana –del mallorquín Juan Bautista Picornell– como pretexto para una Independencia, en todo caso, inevitable. Naciones que en sus himnos cantan su afán liberal contra la tiranía española, desde hace casi dos siglos ejercen sobre los indígenas la misma tiranía que antaño ejercieron los españoles. Los sucesos, todavía recientes, de Chiapas o Iquitos son buena prueba de ello. Y si los episodios decimonónicos no disculpan los de la Colonia, al menos disminuyen proporcionalmente su gravedad en razón de su distancia temporal con relación a los criterios ilustrados que todavía estaban por llegar y a los que sin duda contribuyó España de manera decisiva.

escasamente a unos cientos de miles, frente a la cifra millonaria que alcanzaba la población de origen indígena o español.³

Que las razones del odio a la antigua metrópoli estaban actuando en la creación de este término, llamémoslo, negativista del influjo español, lo demuestra el siguiente pasaje de un panfletario discurso que el chileno Francisco Bilbao pronunciaba en París en 1856, lleno de la ampulosidad que caracterizaba el patriotismo bolivariano, tanto de entonces como de ahora. En él se pretendía rechazar la amenaza yankee apoyando una idiosincrasia propia que negaba radicalmente los antecedentes hispanos con los más auténticos tonos de la leyenda negra:

Fueron los hombres de Felipe II los que en la nave del concilio de Trento atravesaron el océano para hacer con la espada el desierto de razas y naciones. Cuadros de explotadores fueron los que delinearon las ciudades. Las llamas de la ortodoxia eclipsaban el resplandor de las cordilleras, y esos hombres cebados en las carnicerías de Granada y en los bosques de los Países Bajos, convertidos en patíbulos de herejes, fueron los legisladores, los institutores de la América del Sur. Cuna de hierro fue nuestra cuna, sangre de naciones fue nuestro bautismo, himno de terror fue el cántico que saludó nuestros primeros pasos. Aislados del universo, sin más luz que la que permitía el cementerio del Escorial, sin más voz humana que la de obediencia ciega, pronunciada por la milicia del Papa, los frailes y la milicia del Rey, los soldados, tal fue nuestra educación.

Como se puede comprobar, la ignorancia o la manipulación de la historia por parte del escritor chileno son evidentes, pues sólo para potenciar la función apelativa de su discurso unía la Conquista americana a la figura de Felipe II, el diablo del Mediodía como se le había calificado, para conseguir así mayores y más negativas resonancias emotivas que, si respetando la historia, la hubiera atribuido al Emperador Carlos V, quien gozaba y goza de relativa buena prensa en la historia: Felipe II poco tuvo que ver con la llamada Conquista, ya prácticamente finalizada cuando el Rey Prudente llegó al trono.

El cambio terminológico consiguió imponerse y lexicalizarse sin mayor discernimiento, bajo la disculpa de constituir un hiperónimo que incluyera 1) a los países americanos de habla francesa – habla que había sido impuesta también por las bravas en las respectivas colonias: en las, entonces como hoy, colonias francesas del Caribe⁴; y 2) al gran país de habla portuguesa.

Extraña pretensión que, como decimos, tuvo un éxito evidente: hoy en día, en grandes espacios críticos se utiliza el término con evidente falta de rigor y con la

³ Todavía hoy los franco-americanos no suman más de un par de millones en el contexto de pueblos sudamericanos.

⁴ La pretensión francesa de influir en México, donde Napoleón III había intervenido imponiendo a Maximiliano como cabeza del Estado, estaba implícitamente presente en este neologismo que, de esta manera, justificaba explícitamente la expedición gala a México. Hoy en día, la conmemoración de la batalla de Puebla, en la que fue derrotado el ejército francés, forma parte de las celebraciones “patrias” del país.

evidente carga ideológica, para aludir a los pueblos indo-hispánicos. A pesar de ello, la Wikipedia en español defiende ese uso amplio del término:

El sentido literal del término **América Latina**, aunque usado minoritariamente, designa a todo país y territorio de América donde alguna de las lenguas romances sea lengua oficial. De acuerdo con esta definición, Latinoamérica incluye no solo a los países de habla española y portuguesa, sino también a los países (como Haití) y territorios del continente donde se hable francés (como las provincias canadienses de Quebec, Nueva Escocia y Nuevo Brunswick; el estadounidense de Luisiana; la colectividad de ultramar francesa de San Pedro y Miquelón, la Guayana Francesa, Martinica, Guadalupe, y todas las demás dependencias francesas en América). Por último, en algunos estados de EE.UU. el español es oficial (como en Nuevo México) o de uso dominante (como en Florida, Texas, Arizona, California, etc.), perdiendo utilidad práctica.

Pues bien, poco tienen que ver históricamente países de la América francesa, que todavía –a pesar de la denominación oficial (*régions d'outre-mer*)–, siguen siendo un resto arqueológico del colonialismo, con la América indo-hispana si exceptuamos el componente criollo de su gastronomía. Por lo demás en la América española es donde más se ha conservado el elemento indígena, por lo que sería más exacto utilizar o bien el término de América indo-hispana o bien el de Hispanoamérica.

Así pues, el término Latinoamérica adolece de una evidente falta de precisión que sería deseable evitar, utilizando el término Hispanoamérica para referirse al conjunto de naciones en las que el uso del español es oficial y reservando el término Iberoamérica para cuando se incluya en la consideración la América de origen portugués. Finalmente, Latinoamérica debería utilizarse cuando se quisiera incluir también la pequeña población de lengua francesa en el conjunto de naciones sudamericanas⁵. Evidentemente, desde el punto de vista lingüístico, tan latinos son los quebequeses como los colombianos. Pero considerar a ambos como pertenecientes a mismo grupo cultural contradice una fenomenología histórica con rasgos de idiosincrasia radicalmente diferentes y cuyo punto central sería el del mestizaje cultural. En ese sentido, entre Hispanoamérica e Iberoamérica por una parte y Latinoamérica por otra existe un hiato insalvable: porque ¿qué componente mestizo tienen los denominados quebequeses o los haitianos? ¿Existen en la provincia canadiense los problemas de integración que radican en la no siempre fácil convivencia de las etnias y culturas originales con los descendientes de la potencia colonizadora? ¿Existen en la América francesa etnias y culturas supervivientes en la proporción en que se dan en Hispanoamérica? A la fecha de hoy, el término Latinoamérica pretende negar una raigambre, la hispana, a costa de dar protagonismo a otros componentes que nada tienen que ver con los estrictamente hispanoamericanos o, si se quiere, indo-hispanos.

⁵ La presencia de francófonos en este conjunto de países latinoamericanos es mínima (unos 10 millones escasos si exceptuamos el Québec; 18 si lo incluimos), frente a los casi cuatrocientos de población indo-hispana. Así pues, Latinoamérica es un término que puede ser de utilidad en consideraciones lingüísticas (las que se puedan realizar en el marco de la Unión Latina, creación francesa por cierto), pero no cuando se habla de espacios culturales con grandes denominadores comunes que sean objeto de análisis.

En efecto, rasgo fundamental de la cultura hispanoamericana fue el mestizaje cultural que se inaugura tan pronto la Conquista deja paso a la Colonia o, incluso, antes. Y ese mestizaje biológico (de Cortés con Marina o de Pizarro con la hermana del Inca, por ejemplo), que indiscutible suponía una comunicación íntima⁶, va acompañado del inicio de una actividad traductora que aparece como factor de integración y comunicación interétnica e intercultural y que se va a continuar hasta la Independencia, por estos años va a hacer ya dos siglos. Lo que sigue es una mención valorativa, bajo la perspectiva del mestizaje aplicada a la historia literaria y de la traducción, de cuatro testimonios inapelables de la literatura hispanoamericana, dos de los cuales forman parte de la génesis de la misma y los dos segundos constituyen hitos destacados. En los cuatro, el efecto integrador de culturas adquiere un particular relieve en virtud de la destacada diversidad literaria y antropológica que ponen en comunicación y evidencia y que, como decimos, constituye un específico de la cultura hispanoamericana. El espacio nos impide entrar al detalle en el tema, pero sí queremos resaltar el papel que el factor humano, el traductor, desempeñó en este diálogo cultural.

2. MESTIZAJE CULTURAL Y/O INCULTURACIÓN

El término Latinoamérica, al querer negar o diluir el marcado componente hispánico –positivo o negativo, pero indiscutible– en las culturas sudamericanas contradice los rasgos fenomenológicos de estas que cualquier análisis de la realidad de la América colonial pone de manifiesto. Precisamente la traducción en sus múltiples manifestaciones caracteriza también el impulso cultural orientado a la obtención de un mestizaje⁷, en el que ambas partes, la indígena y la colonizadora, se sumen en un fecundo diálogo determinante de una nueva sociedad. Que este mestizaje se haya calificado de inculturación, transculturación o aculturación es una visión del estado de cosas poco respetuosa con el proceso histórico. El dominico burgalés Francisco de Vitoria en su tratado sobre los indios *De Indis* (1532/2009: 94) afirmaba, además de la carencia de derechos de conquista o de apropiación de los bienes indígenas por parte de los españoles, el derecho de estos a la presencia, establecimiento e, implícitamente, al mestizaje en las tierras americanas: *Imo, si ex aliquo Hispano nascantur ibi liberi et velent esse cives, non videtur quod possit prohiberi vel a civitate ve a commodis aliorum. Imo videtur quod qui vellet acipere domicilium in aliqua civitate illorum, ut accipiendo uxorem [...]*⁸ Que el tratado

⁶ Las numerosísimas obras literarias que han tratado la figura de Doña Marina, la Malinche (Fuentes, Laura Esquivel, etc.) dedican gran espacio literario a la intimidad amorosa y física de estas dos personalidades de la nueva América.

⁷ El caso de Haití, comparado con el de la República Dominicana, pone de manifiesto el diferente componente mestizo de ambas formaciones estatales, la una de soberanía francesa y mono-étnica, la otra de soberanía española y racialmente mestiza.

⁸ En este contexto huelga decir que entre la teoría y práctica de la Conquista y de la Colonia hubo un gran abismo. En todo caso, ya el testamento de la reina Isabel, de 1504, había insistido en la protección de los indígenas: “[...] y no consientan ni den lugar a que los Indios vecinos y moradores de dichas Indias

del dominico no contemplara explícitamente el derecho a lo que hoy en día cierta crítica denomina, con evidente tono de negatividad, inculturación⁹, se debía a que quizás ésta, en la época en la que Vitoria daba a la luz su escrito (1533) no se había emprendido en toda regla¹⁰. Basándose en la supuesta condición de “amentes”, extremo este que todavía las posteriores potencias coloniales han practicado hasta bien entrado el siglo XX, solo admitía una especie de tutelaje social. El hecho de que en las escuelas del Magreb durante la colonización francesa se comenzara la presentación de la historia a los naturales, supuestamente franceses, bajo epígrafes tales como *nos ancêtres les gaulois* es sintomática al respecto. Precisamente en la América hispana, esa inculturación –la misma que, por otra parte, había realizado cualquiera de los pueblos indígenas dominantes sobre los pueblos integrados o sometidos– no procedió de manera unilateral sino que intentó respetar e integrar muchos de los elementos de las culturas aborígenes tal y como demuestran la actuación de los jesuitas en las reducciones o de los franciscanos en los conventos mejicanos de Tlatelolco y otros.

y tierra firme, ganadas y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas y bienes, mas manden que sean justamente tratados.” (Citado según J. Lafaye, 1999: 161).

⁹ La “inculturación” que ciertos arqueólogos y antropólogos –que, por cierto, pretenden constituirse en depositarios únicos y absolutos de los derechos de trato, incluso teórico, con la Antigüedad– achacan a la labor de los misioneros españoles como si esta hubiera sido un delito único en la historia de la humanidad, es un fenómeno común a todo proceso de conquista. En cuanto tal hay que considerarlo dentro de la normalidad histórica de las cosas humanas: los griegos de Alejandro inculturaron a los egipcios del siglo IV antes de Cristo; los romanos de César y Augusto, la Galia y la Iberia de los comienzos de nuestra era; los árabes, la España visigoda invadida en el siglo VIII y –¡de qué manera tan brutal!– el Bizancio que pasó a llamarse Istanbul; los aztecas, a los pueblos circundantes; los incas a los pueblos que lingüísticamente absorbieron; los británicos, la India dominada por su gloriosa majestad; los franceses, las provincias de Ultramar que bajo este eufemístico nombre encubren su condición colonial, o los norteamericanos el Vietnam ocupado tras la retirada francesa. Incluso en los modernos fenómenos de emigración, los inmigrados intentan imponer sus leyes y costumbres sobre el entorno que les recibe: piénsese en la mafia siciliana en Chicago o Nueva York. En sus *Comentarios reales*, (1609/1996: 417) el inca Garcilaso hablaba, hablando *pro domo*, de la “inculturación” que habían ejercido los incas sobre los pueblos circundantes:

De todas aquellas provincias sacaron por su cuenta y razón muchos indios y los llevaron al oriente de ellas y al poniente [...] Transplantábanlos también por otro respecto. Y era cuando habían conquistado alguna provincia belicosa de quien se temía que, por estar lejos del Cozco y por ser gente feroz y brava, no había de ser leal [...] A todos estos indios trocados de esta manera llamaban Mitmac así a los que llevaban como a los traían.

Incluso expresa la inculturación lingüística a la que los incas sometieron a los pueblos que iban sometiendo:

Entre otras cosas que los reyes incas inventaron para buen gobierno de su imperio, fue mandar que todos sus vasallos aprendiesen la lengua de su corte – que es la que llaman lengua general – para cuya enseñanza pusieron en cada provincia maestros Incas de los de privilegio.

En todo caso, tarea del historiador razonable será calibrar qué grado de racionalidad se siguió en este proceso desde las perspectivas epocales, no desde las perspectivas arqueológicas o morales de los siglos posteriores. Y ningún historiador razonable, si utiliza criterios contrastivos, que hay que utilizar, podrá negar que mucho tiempo después se siguieron cometiendo las mismas o peores tropelías (J. Conrad dejó constancia de las cometidas en la colonización del Congo Belga, p.e.), sin que ni de lejos se hubieran preocupado los colonizadores lo más mínimo por la recuperación de las antiguallas de los respectivos pueblos, que también las tendrían.

¹⁰ Francisco de Vitoria publica su *Doctrina sobre los indios* en 1533 –mucho antes de que H. Groot publicara su *de jure belli et pacis*–, fecha en la que se iniciaba la conversión y establecimiento de la religión cristiana en las Colonias.

3. BREVES NOTAS SOBRE LA TRADUCCIÓN EN LA COLONIA

Una muestra de que en esta inculturación se trató, en parte, de una “comunicación entre vasos” (comunicantes) lo ofrece la importante actividad traductora que, durante toda la Colonia, se llevó a cabo desde el español como desde las lenguas amerindias. Dejando aparte las numerosas obras traducidas de carácter exegético o pastoral (catecismos, misales, doctrinales o devocionarios), la traducción, tanto de las “antiguallas indias” como de “relaciones” de conquistas o de obras clásicas, ha estado presente desde el primer momento, bien de mano de los colonizadores o de los misioneros, bien de mano de criollos ya afincados en la resultante cultura mestiza, en lo más nuclear de la sociedad indo-hispana. Desde el trabajo de J. G. Icazbalceta (1855/1998) sobre la introducción de la imprenta en México en 1537, conocemos la enorme actividad traductora que este hecho indujo. Al parecer, aparte de otras obras más utilitarias, la primera traducción mejicana habría sido la *Escala espiritual para llegar al cielo* de San Juan Clímaco. A partir de ahí las traducciones devocionales se sucedieron de y a numerosas lenguas indígenas. Junto a este hecho hay que anotar la actividad de los “latinistas” indígenas que salieron de las escuelas conventuales. En todo caso, la historia de la traducción en Hispanoamérica está por hacer y la *Antología General de la Traducción en Perú*, publicada por Ricardo Silva-Santisteban, (2007) es un ejemplo de lo que se podía hacer a este respecto como inicio y fundamento de una historia nacional de la traducción en cada uno de los países hispanoamericanos, como florilegio que la actividad de los traductores produjo en los nuevos territorios dependientes de la Corona española. Incluso se registran interesantes ensayos de auto-traducción, un fenómeno todavía por estudiar. Huelga decir que en el apartado de la exo-traducción, las crónicas de la Conquista aportarían a la traductografía europea toda una serie de textos que pronto constituyeron un importante capítulo aparte, digno de ser investigado. La traducción de las obras de Mártir de Anglería (*De Orbe Novo*), de Bernal Díaz del Castillo (*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*¹¹) o de Francisco de Jerez, (*Verdadera relación de la conquista del Perú*, que ya en 1556 Ramusio tradujera al italiano como *Relatione della conquista fatta de F. Pizarro del Peru.*), son sólo botones de muestra de esta actividad traductora a la que indujeron las noticias de los nuevos países recién descubiertos o conquistados. Aquí vamos a limitarnos a presentar desde la óptica del diálogo cultural, cuatro obras traducidas que tienen, como hemos indicado, valor fundacional tanto en la historiografía americana como en la de la traducción y en las disciplinas afines (lingüística, antropología, sobre todo). Y por supuesto, valor literario.

4. LA HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA

En el convento franciscano de Tlatelolco, localidad, situada en lo que entonces era una ciudad satélite de la nueva ciudad de México, la azteca Tenochtitlan, surgió

¹¹ La primera traducción de esta obra sería la inglesa, aparecida en 1800 en Londres y realizada por M. Keatinge.

el que podemos considerar el primer episodio de la literatura hispanoamericana, producto de la interacción de indígenas y evangelizadores. Como resultado de los relatos orales indígenas expresados en lengua náhuatl, de su transcripción alfabetizada y de la traducción castellana, se produjo la primera obra importante de etnografía del Humanismo, que, por lo demás, fue puro producto mestizo. Dónde se haya podido realizar la alfabetización de la lengua náhuatl es un punto de menor importancia, pero lo cierto es que los frailes franciscanos Pedro de Gante, Toribio de Benavente, alias Motolinía, y Andrés de Olmos, todos ellos estudiosos de la lengua indígena, fueron los primeros que pusieron manos a la obra en esta tarea de “mestizar”, de pasar la cultura azteca al alfabeto y a una de las lenguas del Viejo Mundo. Quizás pueda denominarse un acto de “inculturación”, pero cierto es que permitió sobrevivir y, desde luego, pasar a la historia, además de a la memoria colectiva expresada en náhuatl, muchas producciones que ésta consideraba literarias, tal y como afirma el sacerdote mejicano Ángel María Garibay (1953/54: 523): “Como puro medio de expresión ya estaba la lengua [náhuatl] incorporada a la cultura universal con el sólo hecho de ser sujeta al alfabeto latino, que era prácticamente el que usaba el castellano en el siglo XVI”.

Este benemérito investigador da cuenta de los méritos de estos franciscanos y del afán de recuperación de las “antiguallas” mejicanas que les guiaba, frente a los dominicos y agustinos, órdenes religiosas que sin duda también tuvieron sus méritos, pero en menor grado. A pesar de las glorias de las que se cubría Bartolomé de las Casas –epónimo y símbolo de la protección y atención al indígena– en Valladolid discutiendo con Ginés de Sepúlveda en presencia del Emperador, en 1550, justo es decir que el fraile dominico, nombrado obispo de Chiapas, apenas pisó su inhóspita diócesis (dos años, de 1545 a 1547), a la que pronto renunciaría. Fueron estos franciscanos los que actuaron en contacto más íntimo con los últimos testigos de la antigua cultura del Anáhuac en un intento de conservar su visión del mundo, tal y como afirma Garibay (1953/54: 523):

Más teológicos los frailes predicadores, más místicos los agustinos como que dejaron de lado la parte que parecía menos digna de tenerse en cuenta. No hubo en estas dos órdenes la humana simpatía que hallamos en los frailes menores. Estos, más en convivencia con los indios, más cuidadosos de la conservación de lo que a estos pertenecía, fueron amartelados en la investigación y celosos de la conservación de sus “antiguallas”.

En efecto, como indica el mencionado sacerdote mejicano, hubo dos tendencias ideológicas frente a la cultura aborígen durante la época inicial de la evangelización: la suspicaz frente a lo indígena, propia de los dominicos y de los agustinos, y la conservadora, “partidaria de adaptar y elevar al contacto de la nueva cultura todo lo que pudiera ser susceptible de ennoblecimiento”¹².

¹² El investigador francés de la “conquista espiritual de México” Robert Ricard (1994: 103) en su obra, ya clásica, corrobora la opinión de Garibay: “Hay que tener también en mente –y hemos de volver sobre este punto– que entre los misioneros de la Nueva España siempre hubo dos tendencias bien definidas:

Dentro de esta apertura ideológica de los misioneros franciscanos que ejercían esta labor conservadora, no tanto en virtud de convicciones arqueológicas sino de respeto al otro (lo que eleva el valor de su actuación), había también talentos y tendencias individuales. Síntesis de Andrés de Olmos y de Toribio Motolinia, afirma Garibay, habría sido Bernardino de Sahagún, el fraile franciscano que, llegado a Méjico en 1529 en la segunda oleada de misioneros franciscanos que siguieron al grupo de los llamados Doce Apóstoles capitaneados por Pedro de Gante, se establecería en la que sería capital del virreinato o, sucesivamente, en su entorno. A Olmos y sobre todo a Sahagún debemos precisamente la conservación y traducción de las hoy en día ya celebres¹³, *huehuetlatholli*, especie de máximas orales de sabiduría indígena de diversa índole que se trasmitían de padres a hijos y que Bernardino de Sahagún incluiría en su *Historia general*. En su peregrinación por los conventos de Tlatlelolco, Tepeapulco, de nuevo Tlatlelolco y finalmente en el de Méjico, se dedicó a una ejemplar y prolongada labor filológica y arqueológica para dar a conocer a sus hermanos de tarea evangelizadora los vicios y virtudes que aquejaban o adornaban respectivamente, desde el punto de vista de la misión cristiana, a los indios neófitos. Su objetivo era que los ministros del Evangelio que les sucedieran no tuvieran “ocasión de quejarse de los primeros, por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España”¹⁴. Sahagún, al igual que habían hecho Pedro de Gante y Andrés de Olmos, también estudiosos de las “antiguallas”, habría reunido en los conventos a ancianos indígenas y a “niños de lenguas” (trilingües) que les servían de intérpretes para ir colectando de viva voz las informaciones que les requería y que, ayudado por escribas, habría puesto por escrito. Por eso la *Historia General de las cosas de Nueva España* constituye una enciclopedia de la antropología azteca y en ella pasa revista a todos los aspectos de la vida y costumbres de los indios del Anáhuac: divinidades, creencias, costumbres, supersticiones, etc. Desde nuestro punto de vista, y teniendo en cuenta que la obra es ya en sí misma una traducción¹⁵, el aspecto más importante, sin embargo, es el recogido en el libro VI, la literatura oral de los aztecas, ya que frente a los templos y esculturas, *hardware* de la expresión cultural indígena, los literarios y filosóficos, los *huehuetlatholli* o “testimonios de la antigua palabra”¹⁶, habrían corrido un mayor peligro de perecer víctimas de la volatilidad. Algunos de ellos son bellísimos ejemplos de fina sensibilidad humanística que más de un misionero proponía como dignos de ser expuestos desde el púlpito para edificación de los fieles. El hecho de que Sahagún los recogiera en su *Historia*, suponía un esfuerzo de comunicación y diálogo

una favorable, hostil la otra a los indígenas, y que fue en 1570 cuando brotó entre los franciscanos una violencia anti-indígena”

¹³ Los trabajos de A. M. Garibay, Miguel León Portilla y Manuel Ballesteros Gaibrois han contribuido de manera decisiva a ello.

¹⁴ Sahagún (1969: 27).

¹⁵ La obra se redactó en nahuatl y posteriormente se traduciría al castellano y quedaría en forma de manuscrito hasta que en época relativamente reciente, a principios del XIX, se publicó en forma de libro.

¹⁶ En concreto estas “viejas palabras” recogidas, al alimón con los frailes franciscanos, por nobles indígenas que habían aprendido latín y castellano, en ocasiones han sido comparadas a comparadas con la literatura védica. Tal, por ejemplo, ha hecho el americano Daniel Brinton. En todo caso, el merito de supervivencia corresponde a la iniciativa de los misioneros.

cultural –no olvidemos que el libro se dirigía a los misioneros del futuro a los que se les presentaba la dignidad y altura de la civilización mexicana–, diálogo en el que el teólogo Francisco de Vitoria fundamentaba la legitimidad de la presencia española en el territorio del Nuevo Mundo: *titulus naturalis societatis et communicationis*

La recolección, comprobación y examen de todo ello le llevaría varios decenios y por la participación que en ella tuvieron los colaboradores indígenas bien puede denominarse doble producto del mestizaje, sobre todo en la versión traducida que hizo el propio Sahagún: unos ponían el texto y su escritura, otro su alfabeto y su traducción. La documentación disponible da fe de la exactitud con la que se procedió en este largo y minucioso trabajo en equipo, de tal manera que lleva a decir a R. Ricard (1994: 92): “Método en verdad de escrupulosa diligencia y de rigor científico, fecundo en frutos para quien supiera usar de él con prudencia”.

La *Historia general* obra redactada en equipo, terminada en 1569 y ya traducida por el mismo Sahagún, no vería su publicación hasta siglos después, ya que en cierto momento, cuando todavía estaba en páginas manuscritas, despertó las sospechas de los superiores religiosos y, tras idas y venidas, vueltas y revueltas, se perdió en los entresijos de la vida conventual hasta que por casualidad fue redescubierta. El hecho de que poco después de la independencia de Méjico, en 1829, el “diputado por el estado de Oaxaca” Carlos María Bustamante la publicara por primera vez dedicada a Pío IX¹⁷, prueba de nuevo la voluntad de integración y mestizaje cultural del empeño original y su situación entre dos mundos: el de la Colonia y el de una de las naciones que de ella habían surgido.

En todo caso, puede considerarla como la primera obra de la literatura hispanoamericana, que, por cierto, fue casi al mismo tiempo original y traducción. Un original que por lo demás fue producto colectivo. No en vano, la más reciente edición de la obra realizada por Porrúa (1999/IX) presenta la obra de Sahagún con la pretensión de ser *el* libro mejicano:

Y si es permisible que muchas de las naciones que componen el mundo presenten con orgullo *su* libro, bien puede México con toda legitimidad presentar el suyo por excelencia: el que escribió en el siglo XVI un fraile franciscano para regalo de la cultura universal.

A pesar de la “españolidad” de su autor (castellano, religioso católico y erudito salmanticense¹⁸), su fidelidad a la tierra de adopción (en su prolongada vida no volvió

¹⁷ *Historia General de las cosas de Nueva España que en doce libros y dos volúmenes escribió el R. P. Fr. Bernardino de Sahagún [...] y la dedica a Nuestro Santísimo Padre Pío VIII*. Méjico, 1829.

¹⁸ En muchas ocasiones se evita la mención expresa de este su carácter presentando la personalidad del fraile franciscano como mero producto de la erudición humanista, sobre todo por parte de algunos intelectuales identitarios a ultranza – que no pocas veces pretenden superar un supuestamente vergonzoso pasado azteca retrotrayéndose, en un afán purista, a un arcaísmo tolteca –, rechazando no sólo lo español, sino también el elemento cosmovisivo greco-latino que lo español incorporaba y representaba, y pretendiendo una, por lo demás imposible, vuelta a la sabiduría de los “Viejos Abuelos” como solución a los problemas de una desgraciada historia de 500 años. ¿Es que las costumbres ancestrales de la China habrían conseguido salvar al país de su no menos desgraciado decurso histórico o de las terribles consecuencias derivadas de

a los lares castellanos), le confiere también una filiación mejicana que, en cuanto tal, hace de su obra un producto mestizo. El afán con el que el autor pretende ilustrar desde la Nueva España a la Vieja es indicativo de este deseo de comunicación y acercamiento de las dos comunidades: se trataba de sacar a la luz, como afirma Sahagún, los vocablos, las maneras de hablar y las más de sus antiguallas y todo el lenguaje de la gente mejicana. “Aprovechará mucho toda esta obra para conocer el quilate de esta gente mexicana”¹⁹, escribía en el prólogo. Y añadía: “sería un tesoro para saber muchas cosas dignas de ser sabidas y para con facilidad saber esta lengua con todos sus secretos, y sería cosa de mucha estima en la Nueva y Vieja España”²⁰. Para acabar esta breve presentación, volvemos al gran estudioso de su obra (Garibay, 1969: 20): Hay otro mérito en el libro de Sahagún que ofrecemos al lector: como literatura mexicana, quiero decir, ya mestiza y compleja de castellano y nahuatl, es inapreciable.

4.1 La Traduzion del Indio de los tres Dialogos de Amor de León Hebreo del Inca Garcilaso

Por los años en los que Sahagún emprendía su gran obra en Méjico, nacía en Cuzco (1539), de padre español y de la princesa inca Chimpu Ocllo, Gómez Suárez Garcilaso de la Vega que pasaría a la historia bajo el nombre, libremente escogido, de Inca Garcilaso. El hecho de que como lengua materna hubiera aprendido el quechua no fue óbice para que la educación la recibiera en español (en el colegio de indios nobles del Cuzco) con la intención de que en el futuro, él, un mestizo, estudiara en Salamanca. En efecto, en 1560, tras la muerte de su padre, emprende viaje a España para seguir las pretensiones de su progenitor, que había querido añadir a las raíces indígenas de su primogénito, naturalmente adquiridas por el trato en el seno de la familia materna, la cultura paterna y unas perspectivas de futuro correspondiente a su linaje²¹. Fue así cómo el sedicente inca, en calidad de no muy afortunado “perulero”, pasó a la Península, donde en las tierras de sus ancestros paternos, transcurrirían su madurez y vejez (de 1560 hasta su muerte acaecida en 1616, es decir, 56 años). Establecido en Montilla y más tarde en Córdoba, nunca regresaría más a las que le vieron nacer

la inicial globalización del siglo XIX? La rebelión de los boxer fue una indicación de las posibilidades que semejantes soluciones ofrecen. También todos conocemos en que derivó la reivindicación de la identidad nipona frente a las corrientes del tiempo. Las identidades pueden reivindicarse como valor folklórico o antropológico, no moral. Obviamente, cada uno es libre de consolarse en sus desgracias sociales de la manera subjetivamente más eficaz, aunque ello no contribuya a una eliminación y superación objetivas de los problemas. Ojalá la cosa fuera tan fácil.

¹⁹ Sahagún (1565/1969: 28).

²⁰ Sahagún (1565/1969: 21). En general, todo el prólogo de la obra de Sahagún es un testimonio paradigmático de ese afán interculturalizar la sociedad que había resultado de la Conquista y de la antropología misionera. Un poco más adelante advertía: “Es esta obra como una red barredera para sacar a luz todos los vocablos de lengua con sus propia y metafóricas significaciones, y todas sus manera de hablar, y las más de sus antigualla buenas y malas” (1969: 28).

²¹ Como se puede comprobar, el mestizaje étnico ha tenido lugar desde muy temprano, ya que la conquista de Perú se había realizado en 1534. También Pizarro tendría vástagos de sus relaciones con la hermanastra del Inca.

y crecer. A pesar de ello, la historia le recuerda como “inca” Garcilaso, un inca que llevando sangre española, consiguió trasladar su mestizaje a algunos de sus escritos, tales como *Los comentarios reales* o *La traducción del indio de los tres diálogos de amor*.

Al poco de llegar a España va a cambiar su nombre de Gómez Suárez por el de Garcilaso de la Vega en un deseo de reivindicar su origen español, utilizando quizás en provecho propio los ecos que su pariente el poeta petrarquista había dejado en el ámbito de la poesía. Pasaron los años entre reclamación de derechos y herencias, el servicio de las armas (llegaría al grado de capitán) y una dedicación a la vida de ocio escolástico (de él habla en la introducción a la traducción de la que al punto hablamos) hasta que a finales de los años 70 decidiera ensayar fortuna (¿por qué?) en la traducción de los *Dialogos de amor* de León Hebreo. En Córdoba sigue entregado como típico hidalgo de la época a sus lecturas y a ciertos quehaceres honorarios (mayordomo de un hospital, por ejemplo), para escribir en sus tiempos libres como historiador *La Florida del Inca* y los *Comentario reales del Inca*.

La relación personal que tiene con sus antropónimos revela una decidida voluntad de afirmar su carácter mestizo. Si su nombre Garcilaso hacía referencia a su origen castellano, el título que da a su traducción de León Hebreo hace gala de su origen inca, ya que la titulaba, sin necesidad, *La traduzion del Indio de los tres diálogos de Amor de Leon Hebreo, hecha del italiano en español por Garcilaso Inga de la Vega*. Más tarde, cuando al dictado de Hernando de Soto, haga de memorista de uno de los participantes en la Conquista de La Florida, acentuaría su origen. Su historia se convertía de nuevo en un escrito inca: *La Florida del Inca*, lo que desde luego, incluso hoy en día, da lugar a malinterpretaciones acerca de los contenidos del libro. Cosa semejante pasa con el título de su traducción de León Hebreo: “La traduzion del Indio”: ¿es que tradujo primeramente al quechua y de ahí al castellano, como podría deducirse por su fórmula? Alberto Sánchez, estudioso de la literatura peruana y de la figura del Inca Garcilaso, a quien dedicó una biografía, afirma lo contrario: que primero lo habría traducido al castellano y de éste al quechua.

En sus *Comentarios reales* (1609) se advierte un cierto irenismo que trata de integrar la visión de los conquistados y la de los conquistadores (de ambos grupos formaba parte el traductor), a pesar de que predomina el elemento crítico frente a la historiografía de las relaciones hecha por los castellanos. Los intentos de acordar la religión inca con la cristiana hablan de nuevo de sus intentos de mestizaje cultural. En todo caso, un lector imparcial de la obra difícilmente percibirá la tragedia personal a la que se refiere Luis Alberto Sánchez (1981: 230): “En nadie se da, como en él, la tragedia de lo mestizo”. Este insigne investigador ha querido ver en su condición mestiza una lacra que pesaría sobre él durante su vida, lo que no se compadece con la situación relativamente holgada, desde el punto de vista social, que llevó en la Península

Pero volvamos a la traducción del libro de León Hebreo. Había sido éste uno de los judíos que tuvieron que abandonar, primero, Portugal y, después, España a finales del siglo XV. Establecido en Italia, escribirá en italiano y en el ámbito de los círculos humanistas una obra, en forma de diálogo platónico, que le dará la fama que todavía

hoy posee y de la que se haría eco Cervantes. La obra traducida por Garcilaso aparecería en Sevilla en 1590. En los diversos prólogos y dedicatorias que anteceden al texto propiamente dicho se manifiesta de nuevo la conciencia mestiza con la que Garcilaso realiza su tarea traductora: en primer lugar es muy consciente de que la excelencia de la obra que se dispone a presentar ya traducida (a su vez, hija de un mestizaje hebreo-hispano-luso-italiano) es muy digna de figurar en el patrimonio de su segunda lengua, ya que estaría compuesta con “discreción, ingenio y sabiduría”, tal como dice en ella la dedicatoria a Felipe II. Por lo demás esa traducción sería un tributo de respeto que “deben los vasallos del nuevo mundo, en especial los de Piru y más en particular por los de la gran ciudad del Cuzco, cabeza de aquellos reynos y provincias donde yo naci” (1960: s/p). En esta dedicatoria pues se hace mención expresa del encaje de diversas procedencias intelectuales y personales que mestizan en la traducción que se ofrece: la lengua de la que se traduce, el toscano; el público lector, el español, representado en la persona a la que se dedica y el autor “inga” (como tal se presenta), vasallo del rey español: parece como si la empresa de la traducción sólo fuera un pretexto para poner de manifiesto estos extremos revelados en la dedicatoria, que, por ende, sigue exponiendo sus tareas literarias como títulos en los que funda su pertenencia a la nueva sociedad en la que vive²²: “después de haber servido con la espada, los frutos de la lición y traducción” eran dedicados al rey, para que lo que se “ha hecho con la espada y con la pluma”, fuera enteramente dedicado a la autoridad que regía la sociedad en la que él había entrado... sin haber salido de la original, pues a continuación, como causa de esta dedicatoria, expone el haberle cabido en suerte ser “de la familia y sangre de los Ingas”.

La profesión de lealtad al rey español por parte de un caballero que había servido a éste como capitán de sus ejércitos en las Guerras de las Alpujarras, tal vez pudiera interpretarse como una adulación descarada con el objetivo de ganarse los favores reales en los diversos contenciosos que el inca-español tenía en la corte española: “Digo esto soberano Monarca y señor nuestro, no por vanagloria mia, sino para mayor magestad vuestra, porque se vea, que tenemos en mas ser ahora buestros vassallos, que lo que entonces fuimos dominando a otros” (1960/s.p.). Para corroborar de manera casi teológica su incardinación en la cultura receptora añadía: “porque aquella libertad era sin la luz de la doctrina Evangélica y esta servitud y vasallaje con ella”. Juzgue cada cual lo que quiera pero bien pudiera ser que tales sentimientos respondieran a un sentido de identificación con una Monarquía que se reconocía como autoridad suprema, según el dicho titular de Rojas Zorilla: del rey abajo ninguno.

En todo caso, esta traducción debe figurar como uno de los testimonios primeros de la literatura hispanoamericana²³. Así lo recoge el anteriormente citado Luis Alberto Sánchez.

²² Es una actitud que choca con la que siguen muchos intelectuales actuales de los clases dirigentes que, sin tener un ápice de mestizaje amerindio (formación europea, modos de vida occidental, escaso contacto con los naturales), hacen gala de una identidad con la cultura amerindia que sin duda están lejos de conseguir pero que quizá calma sus conciencias.

²³ Que en este caso es tan hispana como americana. El hecho de haber sido realizada por un criollo (el primer criollo, se ha llamado a su autor) en España y al español la hace profundamente mestiza.

5. EL *POPOL VUH* DE FRANCISCO JIMÉNEZ

Casi siglo y medio después de que tuviera lugar la traducción de Garcilaso asistimos, en lo más profundo de la sociedad colonial y en pleno terreno de misión, a otro episodio de mestizaje cuyo catalizador es la actividad traductora. En la perdida localidad de Chichicastenango, en el altiplano guatemalteco, entonces Santo Tomas de Chuilá, un fraile español de la orden dominica, Francisco Jiménez (1666–1730), recuperaba una manifestación de la cultura maya que posiblemente, sin la actividad mediadora del fraile, hubiera desaparecido. Se trataba de un texto que, fijando la oralidad quiché acerca de los primeros tiempos y de la mitología de la raza, habría sido redactado y transcrito de la escritura jeroglífica maya a la latina dos siglos antes. El episodio habría tenido lugar hacia 1550 y su autor habría sido un indígena letrado de nombre Diego Reinoso, que, como cabe suponer, habría tenido ya un “adoctrinamiento” en la nueva religión cristiana²⁴. En todo caso, aun negando el carácter sincrético del texto maya –denominado por un estudioso francés, que lo tradujo como *Popol Vuh* o Libro de la Comunidad o Consejo– el mestizaje estaba presente en el vertido de la lengua oral original al sistema de escritura aportado por los españoles, lo que sería decisivo para la supervivencia del texto. Este transcripción habría caído casi siglo y medio después en manos del fraile dominico, quien en una disposición textual paralela (*testo a fronte*, lo llaman los italianos), ha hecho una doble traducción castellana del texto maya: una más literal y otra más libre. Algún estudioso como René Acuña critica la fidelidad de la versión de Jiménez, pero, en todo caso, su intento de sacar los mitos quiché a las lenguas europeas, aún en el caso de que hubiera pretendido evangelizar con ellos, el resultado fue óptimo: la difusión de un texto que de otra manera habría caído en el olvido. El libro, según se ha supuesto, sería explicado al pueblo por los sacerdotes hasta que fue transcrito y más tarde traducido. Las vicisitudes que correría el texto le constituirían en un *corpus delicti*, pues fue robado por un francés para acabar tras algunas vicisitudes como propiedad norteamericana, pero no hace al caso exponerlas aquí. Las traducciones a las que daría lugar esta primera versión del fraile dominico son ya numerosas (la de Reynaud destaca por su introductor, Miguel Angel Asturias) y hoy en día es un libro imprescindible a la hora de estudiar y determinar una de las cosmovisiones mesoamericanas más interesantes. A título de ejemplo remitimos también a la versión de Miguel Rivera Dorado, introducida y anotada por él mismo. Cabe destacar también que Albertina Sarabia, una versora, que no traductora, reconoce el mérito del dominico al utilizar su traducción como base de su adaptación.

En este contexto, justo será hacer breve mención de dos textos testimonio de la literatura precolombina en cuya pervivencia tuvo parte tanto la labor hispánica de mestizaje como la traducción. Es el primero el *Rabinal Achi*, una pieza teatral maya que los conquistadores no sólo no eliminaron sino que favorecieron que se representara. Sólo bajo el dominio del efímero emperador mejicano Iturbide, otrora capitán de las

²⁴ Se han advertido no escasas coincidencias con el dogma cristiano. Mientras unos lo consideran como un intento de adaptación de la doctrina quiché al cristianismo (el P. Jiménez entre ellos), otros como Miguel Rivera, consideran esas coincidencias mera casualidad.

fuerzas “realistas” españolas, se prohibió su representación. Un sacerdote francés nacido en 1814 en Francia y que llegaría a ser párroco de Rabinal, Carlos Esteban Brasseur, rescató para la memoria histórica –sobre la transcripción de uno de sus intérpretes escénicos, Bartolo Zis– el texto que se remontaba a los tiempos anteriores a la Conquista. Francisco Monterde (1955/XII–XIII) advierte expresamente: “La obra [...] se representó periódicamente a lo largo de los tres siglos que duró el dominio de España en esta parte del continente americano. Posiblemente las autoridades eclesiástica y civil [...] permitieron, y aun estimularon, esas representaciones”.

Un caso similar al del *Popol Vuh* es el del *Yurupari* colombiano, llamado con razón el Popol Vuh sudamericano, un relato de origen tucano y/o arawaq que narra la lucha por la supervivencia de una tribu de la selva. El resultado textual del mismo es producto del trabajo comanditario de un indígena y un traductor, fotógrafo y antropólogo italiano que habría estado en contacto con misioneros franciscanos. El haber sido fijado en fechas recientes muy alejadas de las que aquí consideramos nos excusa su tratamiento pero resulta perentorio mencionarlo en un contexto en el que se trata de traducción y mestizaje.

6. UN ANÓNIMO PERUANO: OLLANTAY

No seríamos justos con el tema que hemos propuesto si no mencionásemos un caso peculiar, casi enigmático de la historia literaria indo-hispana, caso que queda a mitad de camino entre el texto original y el texto traducido. Nos referimos al *Ollantay*, un drama de tema incaico cuyo argumento se desarrolla en un Perú mítico y cuya fijación textual tiene lugar a finales del siglo XVIII, en quechua, y que aparece en 1834. La historia de esta pieza está envuelta en el más profundo de los misterios y en la más intrincada de las controversias. Los que han intervenido en ella, desde Tschudi, el primer editor de la misma, a Julio Calvo, el último traductor, pasando por Menéndez Pelayo, Ricardo Palma o Arguedas no han logrado disipar las dudas que existen tanto sobre su origen como sobre el autor de su fijación textual: El texto, ¿habría sido fijado en español y el sacerdote Váldez lo habría traducido de éste al quechua a finales del XVIII? ¿Sería un texto oral quechua que sufrió, en el transcurso de sus frecuentes representaciones, enormes influencias del teatro español y que tan pronto se representaba en Cuzco como en Lima y que el sacerdote mencionado habría puesto por escrito? Sea como sea, las tesis sobre su naturaleza son tres: la hispanista, la quechua y la mixta. Su carácter mestizo es indiscutible: hay rasgos formales que recuerdan el teatro clásico español, especialmente de Calderón, en ocasiones hasta literalmente. Personalmente en la lectura de las diversas versiones castellanas existentes encuentro no sólo influencias españolas, sino semejanzas con el teatro “larmoyante” europeo del XVIII. Quien conozca la *Alzire* de Voltaire, musicada por Verdi, bien puede advertir más de una semejanza entre ambas obras. Por ejemplo, el *happy-end*. Los dos textos tratan un tema incaico (más auténtico, desde el punto de vista histórico, en el anónimo peruano y, por supuesto, más afrancesado en la versión de Voltaire), que no pueden negar sus paralelismos argumentales. ¿Pudo conocer la sociedad criolla el texto del

ilustrado francés? Si bien, en Voltaire se trata del enfrentamiento entre conquistados y conquistadores históricos, en el indo-hispano se trata de esa misma tensión en un incanato que, a fuer de legendario, da pie a una mayor libertad de tratamiento, *aggiornamento* y adaptación al público de los siglos de la Colonia. Y si bien cabe preguntarse hasta qué punto se la puede considerar una traducción, cierto es que ya poco después de su aparición sufrió o disfrutó de numerosas versiones y que sólo en español se cuenta ya con más de una docena de versiones, amén de numerosas otras versiones a las diversas lenguas europeas. Con ello, el *Ollantay* se constituye en una de las obras indo-hispanas que arranca la moderna historia literaria del país recientemente independizado. Es más, se puede preguntar igualmente si la *Alzira* de Voltaire/Verdi no sería un trasunto de la obra peruana de la que el francés hubiera tenido noticias, ya que el parecido argumental es indiscutible: Ollantay, un general del Inca, por amor a la hija de éste, se subleva y mantiene en jaque a los ejércitos de Pachacútec, el primero de los incas, hasta que, derrotado por el traidor Rumi Ñahui, es conducido prisionero a los reales del Inca. El desenlace, en la más pura tónica ilustrada (el vencedor perdona al vencido), hace pensar en influencias europeas y quizás en una época de surgimiento posterior a la que normalmente se da, a pesar de que en exposiciones de la literatura peruana figure como uno de los primeros testimonios de su literatura: los parecidos con las ilustradas piezas de teatro europeo son innegables: el soberano que se obliga al perdón y con ello a un ejercicio humano del poder. Las “anagnórisis” que se dan en el drama hablan también a favor de una relación con la mejor tradición teatral grecolatina, que sin duda fue transmitida a la sociedad hispano-criolla.

Lo que aquí hemos expuesto no ha sido sino una acentuación de unos valores determinantes de la cultura hispanoamericana, a saber, el carácter mestizo de la misma, un mestizaje indo-hispano que se manifiesta de manera evidente en la presencia nuclear en su historia literaria de la traducción, fenómeno radicalmente mestizo. La consideración que ésta merece en las exposiciones de los respectivos sistemas literarios nacionales es un ejemplo a seguir por una historiografía, la europea y la española, en la que la traducción brilla por su ausencia a la hora de exponer la historia literaria.

Los cuatro casos de producción literaria que aquí hemos presentado tienen en común una triple condición: el hecho de ser traducciones, el hecho de figurar en las historias nacionales de la literatura por derecho propio y el hecho de ser manifestaciones explícitas de un mestizaje indo-hispano, un mestizaje que encuentra su realización bien en la obra, bien en el autor de la misma, bien en el impulso moral que la mueve. Gracias a la traducción de Sahagún o de Jiménez, es decir, gracias al español, las cosmogonías aztecas y quiché pasaron al resto del mundo. Los que eran productos meramente nacionales pasaron a formar parte de la literatura universal, más en concreto de los poemas mitológicos que hoy en día constituyen la memoria de la humanidad arcaica.

¿Qué tiene que ver el tema aquí tratado con el interesante título que da el marco de este congreso? Lo expondré brevemente. Si ya A. Berman proponía que la tarea más urgente de una moderna teoría de la traducción era la histórica, no es menos urgente la tarea de recuperar para el ámbito de los estudios de la traducción las esencias

humanísticas que ha promovido y difundido el ejercicio de la actividad. En este sentido, es decir, como factor de hermenéutica antropológica y de exégesis cultural, he recordado lo que precede: que la traducción fue ya hace tiempo un elemento de entendimiento entre los pueblos... más allá del Este y del Oeste.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo (1998) *Ollantay*, ed. de Julio Calvo. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Anónimo (2008) *Popol Vuh*, Madrid: Trotta.
- Anónimo (1955) *Rabinal Achi*; ed. de Francisco Monterde. Méjico: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de Méjico.
- Ballesteros Gaibrois, Manuel (1973) *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún*, León: Institución “Fray Bernardino de Sahagún”.
- Delisle, J.; Woodsworth, J. (1995) *Les traducteurs dans l’histoire*, Ottawa: Ottawa University Press.
- Garibay, Ángel María (1953–1954) *Historia de la literatura náhuatl*, México: Porrúa.
- Inca Garcilaso de la Vega (1606/1996) *Comentarios Reales*. ed. de Carlos Aranibar, México: FCE.
- Inca Garcilaso de la Vega (1590/1960) *La Traduzion del indio de los diálogos de amor de Leon Hebreo*. Hemos citado según *La traducción del indio de los tres diálogos de amor de Leon Hebreo* en (1960) *Obras Completas*, ed. de Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid: BAE.
- Icazbalceta, Joaquín García (1998) *Biografías y estudios*, Méjico: Porrúa.
- Lafaye, J. (1999) *Los conquistadores. Figuras y escrituras*, México, FCE.
- Monterde, Francisco (1955) *Teatro indígena prehispánico*, Méjico: Ediciones de la Universidad Autónoma de Méjico.
- Ricard, Robert (1994) *La conquista espiritual de México*, México: FCE.
- Sahagún, Bernardino de (1565/1969) *Historia General de las cosas de Nueva Espana*; ed. de A. M. Garibay, Méjico: Porrúa.
- Sánchez, José A. (1981) *Literatura Peruana. Derrotero para una historia cultural del Perú*. Lima: Juan Mejía Baca.
- Silva Santisteban, Ricardo (2007) *Antología General de la Traducción en Perú*, Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Vitoria, Francisco de (1533) *De Indis*. Aquí hemos citado según la edición bilingüe *Doctrina sobre los indios* (2009), ed., tra. y estudio preliminar de Ramón Hernández, O.P., ed. Salamanca.