

Las palabras y las cosas

A modo de prefacio

...apenas pudimos sacar algún vocabulillo de su lengua. Por lo cual, como alucinados, olfateamos o adivinamos qué piensan o qué quieren pensar.

Andrés de Olmos (1547)

I. ¿Qué diferencia difiere? ¿Cuánta diferencia se necesita para diferir? ¿En qué punto comienza la divergencia esencial, aquella irreconciliable que escinde lo foráneo y construye extrañeza?, o —dicho en clave de jazz— *What a difference a difference makes?*: esta es la pregunta de arranque que el historiador de las religiones Jonathan Smith se plantea cuando abandona su ámbito de estudio entre las culturas mediterráneas para responder la cuestión acerca del otro abierta con el descubrimiento de las Indias¹.

It may be fairly asked, how *near* is near? How *far* is far? How different does difference have to be to constitute *otherness*? Under what circumstances, and to whom, are such distinctions of interest? (2004: 252).

1. Smith titula así su intervención en una congreso internacional sobre el tema de la otredad, lo que le obliga a derivar desde su especialización en judaísmo hacia la innovación epistémica que implica el hallazgo del Nuevo Mundo, momento en el que para él se inicia verdaderamente la cuestión: “For this reason, in what follows I shall not dwell at all on the stated chronological period, nor venture to anticipate the welter of historical particularities and exempla concerning Christians and Jews which the full program promises. Rather, I shall direct my inquiries toward that phrase *the theory of the other* and attempt to discern several senses in which the *other* can be framed as a theoretical issue. This is to say, I shall want to ask, from the perspective of intellectual history, what a difference does difference make?” (2004: 251).

Desde luego, la experiencia de hallarse en otro mundo pero no del todo, en otro lugar y otras circunstancias que a veces parecerían las mismas; la sensación de estar frente a otros hombres que, sin embargo, seguían siéndolo, que eran, pese a sus costumbres, como nosotros somos; esa mezcla de rareza y familiaridad que motiva a López de Gómara para hablar de *parecos* en relación a los pobladores mexicanos —ya que están del otro lado del orbe pero no son, no obstante, nuestros diametrales y opuestos antípodas—; esa desubicación no completamente absoluta ni innegociable se inaugura ante las tierras, iguales pero diversas, de una América no siempre comprensible ni totalmente divergente.

Para Smith, esa experiencia de distancia es básicamente política y epistémica. Es la distancia que media, por ejemplo, entre la lengua inglesa en su realización *pura* y británica respecto a su mezclada versión escocesa; pero también la misma que separa y cataloga en contigüidad diferente el parasitismo del piojo y de la pulga, de *loose from the flea*, insectos similares y distintos, con costumbres iguales y sin embargo variaciones morfológicas de grado, cuyo nivel de singularidad solo se obtiene comparativamente, o lo que es lo mismo, de una manera bastante paradójica. Por lo tanto, dicha distancia es una operación contradictoria entre posibles equivalentes que adquiere un poderoso carácter de jerarquización subordinante². Digamos además que esta diferencia —que para Smith ejemplifica lo americano— no alcanza una sencilla ni obvia visibilidad y tiene la propiedad de hacer estallar cualquier disciplina que se le dirija, cualquier intento de ciencia que la acepte en tanto objeto de análisis, como la biología taxonómica se las ve y se las desea para establecer la peligrosa y transversal casilla de todos los parásitos, porque pensar en ellos —insiste Smith— “is to think about reciprocal relations or relative otherness”.

Ahí justo aparece la palabra salvadora, llamada a establecer algo de orden en el proceso de *diferir* o *diferenciar*: puesto que solo se es *otro* —se es escocés, indio quechua o pulga— en relación a lo

2. “For a Scotsman to opt either Scottish or English (both being Anglo-Saxon dialects) is more politically striking decision than to have chosen to speak either French or Chinese. The radically *other* is merely *other*: the proximate *other* is problematic, and hence, of supreme interest” (Smith 2004: 252-253).

mismo —inglés, conquistador español u otro tipo más o menos semejante de insecto parasitario—, la *otredad* compete a lo *relativo*. Es una categoría vecinal y aproximada, más que ontológica y absoluta, una categoría contrastiva y, por tanto, lingüística: exige entablar procesos comunicativos y ocupa su lugar en el binarismo estructural del lenguaje para el cual el piojo se opone a la ladilla que, a su modo, se opone al mosquito y los tres conforman un solo —pero diversificado— paradigma de relaciones bipolares y diacríticas³.

Por supuesto, cuando Jonathan Smith remite la cuestión de la otredad a un problema lingüístico no lo está haciendo en los términos de la tradición filosófica occidental, que rodea el dilema de “trascendencia y miedo” (262), sino desde una perspectiva antropológica y casi obvia, pero también más dinámica y bastante más natural⁴: se trata de la básica situación de perplejidad ante el otro, al que no entendemos pero que deseamos llegar a entender, el tipo de incidente vulgar y frecuente en la vida de las colonias por el que un rudo y, a veces, impaciente colonizador español se enfrenta al indio colonizado y a su conjunto de operaciones, tareas, rasgos, disposiciones, dioses, comidas, vestidos, costumbres, cosas y frases nuevas. En esta dimensión de la diferencia se incluye una operación de descifrado, junto con la confianza, implícita a la par, de que esta, de algún modo, es posible: la traducción entre dos polos en conflicto puede no cumplirse, pero exige o presupone la pre-existencia de un sentido —traducible o no, aunque sentido al fin—, en la base de cualquier enunciado.

3. “*Otherness*, it is suggested, is a matter of relative rather than absolute difference. Difference is not a matter of comparison between entities to be judged equivalent, rather difference most frequently entails a hierarchy of prestige and ranking. Such distinctions are found to be drawn most sharply between *near neighbors*, with respect to what has been termed the *proximate other*. This is the case because *otherness* is a relativistic category in as much as it is, necessarily, a term of interaction. A *theory of otherness* is, from this perspective, essentially political and economic. That is to say, it centers on a relational theory of reciprocity, often one that is rule-governed. (...) Such a theory, we shall see, is essentially a project of language” (Smith 2004: 258-259).

4. Tampoco —menos aún diríamos incluso— Smith se encara con la diferencia ontológica que, fundando toda la metafísica occidental, deriva en la *différance* derridiana y provoca la revolución deconstructiva. La suya es en cambio la modesta constatación antropológica de mundos distintos, de realidades cotidianamente disímiles.

Según esta implicación, la otredad —tal y como se padece desde el descubrimiento de Indias— es transparente, asimilable, traducible con mayor o menor fortuna y objeto de una labor exegetica que puebla la escritura americana; lo que, para Smith, la separa para siempre de la etnografía clásica, de la crónica antigua y de la cosmografía previa, de acuerdo con las cuales no habría negociación alguna con lo distinto ni conversación entablada con el bárbaro⁵.

Para Estrabón o Herodoto, para Plinio y hasta para Platón, el otro no pide inteligibilidad, no requiere planificación hermenéutica. Y el esfuerzo de aprender su lengua resulta, por tanto, impensable o prácticamente inútil⁶, mientras que, desde los primeros malentendidos hispanos en tierras caribes, la lengua se percibe campo de pruebas donde se ensayan acercamientos y se verifican incomprensiones.

En el lenguaje, a partir del hallazgo del Nuevo Mundo, se manifiesta la sensibilísima membrana que detecta usos inauditos, rarezas impensables, especificidades nunca previstas. No fue sino en el idioma, confrontado con otras gramáticas, donde pudo detectarse un nuevo sistema, una radical, casi antónima, diferencia.

2. Como un vasco hablando con un árabe, así caracteriza Gonzalo Fernández de Oviedo el diálogo fallido de una tribu antillana con otra.⁷ Sin duda, la diversidad idiomática hallada en América

5. “This contemporary anthropological viewpoint stands in sharp contrast to the classical ethnographic tradition where, from Herodotus on, there is rarely perception of an opacity to be overcome. Difference is, itself, utterly transparent. The *other* is merely different and calls for no exegetical labor. Within classical ethnographic sources, differences may be noted; at times, differences may be compared, but they are more frequently set aside” (Smith 2004: 262).

6. “This *topos* can be illustrated from traditions as far apart as the notion that the other is a barbarian, that is, one who speaks unintelligibly (or, in stronger form, one who is mute), and the conventions of *silent trade*. For the classical ethnographer, the labor of learning an *other’s* language would be sheer folly. Classical ethnography manipulated a few basic explanatory models to account for others” (Smith 2004: 262).

7. “Something of its spirit may be found in Oviedo’s observation of an Indian interpreter failing to communicate with the members of another tribe: [*he*] *did not understand them better than a Biscayan talking Basque could make himself*

complica la tarea de su evangelización, por lo que la experiencia de la intraducibilidad sufrida allí genera consternación “teológica”. En la apertura comunicativa se prueba y comprueba la ecúmene del mensaje crístico. Lo contrario, los malentendidos, las incomprendiones, se consideran artimañas del demonio contra las cuales deben emplearse todos los medios posibles.

Pero la distancia que opera entre dos mundos sin comunicabilidad posible o con una comunicabilidad continuamente improvisada no es algo que pase desapercibido en ninguno de los niveles sociales americanos: tanto en capas populares como en las más altas jerarquías eruditas, tanto entre la doctrina recién convertida como en el jesuita experimentado en evangelizar bárbaros, las soluciones de urgencia que permitan un forma de acercamiento y la extrañeza que, a pesar de estas últimas, acaba interfiriendo en la escucha del otro instaura una lejanía que no parece prescribir jamás.

Los oídos cultos y entrenados de Pedro de Oña o Diego Dávalos siguen conmocionándose con ciertos usos idiomáticos nativos. En los coloquios de la *Miscelánea Austral* del segundo se recogen las nuevas experiencias lingüísticas que está viviendo el Perú: préstamos del castellano al quechua y a la inversa, coincidencias del aymara con el francés, metáforas para suplir la incompreensión ante ciertos vocablos.

Enseguida se perciben, sobre todo, aquellos términos del quechua correspondientes a realidades inexistentes en español y a la inversa. Entonces la traducción se declara incapaz de cubrir la separación y se acompaña de la experiencia de su fracaso. Son los sacerdotes los que de manera más explícita dicen sufrirlo, acudiendo al aprendizaje literal del vocablo.

Peter Burke (2007) califica la impotencia de estas voces, que pasan directamente a la lengua de acogida —tótem, tabú, *potlach*—, como parcelas enteras de realidad no compartible, terrenos de aislamiento, lugares no conquistables de gnosis ajena —coca, huaca, mitimae— y misterios incommunicables que se abren en la propia —confesión, pecado, Santísima Trinidad—.

intelligible to a person speaking German or Arabic, or any other strange language” (Greenblatt 1990: 27).

3. Sin embargo, los modos y maneras para solventar estas dificultades traductoras o para organizar una información que se obtiene por primera vez y se tramita igualmente en primera instancia rozan lo asombroso.

Sin posibilidad de comunicarse por falta de conceptos o por la abundancia de los mismos, el traductor del mundo americano está versionando todo lo que puede como puede e inaugurando mecánicas de compendio, sistemas de catalogación, procesos de estudio y estilísticas expositivas para algo que desborda las previsiones imaginables.

En lo que se refiere a acumulación de recursos de escritura, funciona el inventario como modelo de trabajo. Frente a la indivisible realidad indiana, lo que servirá mejor, a fin de transmitirla, es la lista, la notación, al almacén, el catálogo, los ítems, los diccionarios, los compendios, los lexicones y los tesauros.

A su vez, esta práctica numeral e inventariante actúa como una cuña filtrándose en cualquier grieta, en cualquier momento del discurso instituido. La historia contada se interrumpe para dejar paso a la relación que suplanta con su listado de detalles sin hilván la poderosa maquinaria del relato. Los fragmentos sustituyen a la trama, en la enumeración descansa un instante la férrea lógica de la secuencia, la *inventio* se coloca con la placidez de sus hallazgos en el lugar de la extenuante labor de *dispositio*. El cronista se deleita a menudo, el predicador asimismo, en estas oportunidades de suspender la racionalidad consecutiva de sus argumentos por la inmediata prueba de verdad de la mera exposición.

A su vez, la crónica del imperio, el documento del poder, las actas y normas de catequización de la Iglesia abren su férrea disposición ideológica de partida, la unilateralidad de su primera enunciación, para incorporar jirones de texto que operen como zonas de contacto verbales, como fronteras estilísticas entre un mundo y otro: capsulas de hibridación, partículas mezcladas, pequeñas dosis de alteridad organizada en el interior de la escritura del yo occidental, de su voz monocroma, monocorde.

4. En los albores del siglo xvi, con el hallazgo de las Indias, cristiandad y traducción entablan una relación indisoluble, sin la que no puede pensarse ninguna de las dos⁸. Los trabajos lingüísticos y de traducción que del español se realizan a las diversas lenguas nativas constituyen una operación dentro del ámbito religioso, con una —todavía hoy— no evaluada importancia en la construcción política e identitaria de aquella incipiente realidad nueva. Esto supone, como indicara Bruce Mannheim (2002: 209), una flexibilización multidisciplinar en los parámetros epistémicos de su estudio, hasta el momento encerrados en focalizaciones documentales, referenciales o aisladamente historiográficas⁹.

Dicha flexibilidad permitiría postular la traducción no solo como instrumento evangelizador, sino de crucial relevancia para el proceso de expansión y dominio hispánicos, cumpliéndose así plenamente con aquel consejo de Nebrija a la Reina Católica, en el que se califica al lenguaje como primera de las armas imperiales. Algo de lo que da sobrada prueba la importante legislación y la minuciosa observancia para regularla en las tierras del Nuevo Mundo.

Si en un primer momento una cierta libertad lingüística parece verse favorecida por la conveniencia expresada en el Concilio de Trento de postergar en la Iglesia el exclusivista latín a favor de las —ya en ese momento— mucho más comprensibles lenguas vernáculas, lo cierto es que la nativización idiomática de la doctrina se percibió como un tipo de oportunidad *transculturadora* lo suficientemente arriesgada para abandonarla a la eventualidad de cada caso. Los concilios celebrados en América, aplicando los

8. “Translations matter so much in the history of early modern Catholicism that one might easily argue “no translations, no spiritual renewal, no Catholic Reformation” —at least not the kind of Reformation that historians now seem to take for granted” (Eire 2007: 83).

9. A pesar del análisis *microsociológico* que Harvey por ejemplo le reclama y aplica al quechua superperuano en la zona de Ocongate (1987: 126), sobre todo para evitar la reificación de las lenguas indígenas, Mannheim viene abogando por este acercamiento integral (1989), del que son ejemplo la mayoría de los artículos citados en la presente introducción, para la cual se ha decidido trabajar exclusivamente con las traducciones religiosas de la lengua del imperio a las nativas halladas en las Indias.

principios del tridentino, se obstinan en fijar modelos autorizados y asentar traducciones canónicas de los textos ecuménicos.

Desde el II y, sobre todo, el III Sínodo Limeño —en el que colabora protagónicamente el padre José de Acosta— se fijan unas versiones oficiales de la *Doctrina cristiana*, del catecismo, sermulario, calendario festivo o manual de confesión, versiones que se difunden y proclaman desde los púlpitos de las iglesias peruanas¹⁰.

Contamos con el inestimable ejemplo de la *Plática breve* de los principios que debe conocer el cristiano para salvarse, traducida primero por Domingo de Santo Tomás y luego por los lingüistas conciliares, cuya comparativa demuestra el intento de fijar pautas y patrones que se apliquen normativamente a todo el virreinato (Taylor 2000).

No solo asistimos a una evolución del mensaje que la Iglesia desea transmitir a los indios, una vez ha podido evaluar mejor sus inclinaciones y necesidades, sino en lo que al quechua se refiere, asistimos asimismo a la imposición sobre el idioma nativo de gravámenes morales y jerarquizaciones que no encontrábamos tan claramente en aproximaciones lingüísticas previas. Por eso, la sonorización de la /k/ tras nasal, que ya detectaba Domingo de Santo Tomás y con la que polemiza Francisco de Ávila, llegará a considerarse la señal de un hablar corrupto, menos elegante o directamente tosco (Taylor 2000: 174).

Todas esas medidas legisladoras hacen de la traducción religiosa en Indias si no una actividad plenamente revolucionaria, un gesto susceptible por lo menos de vigilancia. De hecho, el desorden y la desorientación de los primeros momentos habían demostrado sobradamente la peligrosidad de un adoctrinamiento librado a la

10. Aun cuando todos los traductores y gramáticos participantes en el Concilio parecen conscientes de lo reduccionista del proceso si atendemos a la presentación del resultado de sus tareas: “De dos extremos se ha procurado huir en la traducción de esta Doctrina christiana, y Catecismo, en la lengua Quichua. Que son, el modo tosco, y corrupto de hablar, que ay en algunas prouincias y la demasiada curiosidad, con que algunos del Cuzco, y su comarca vsan de vocablos, y modos de dezir tan exquisitos, y oscuros, que salen de los limites del lenguaje, que propriamente, y agora nõ, o aprouechandose de los vsauan los Ingas, y señores, o tomandolos de otras naciones con quien tratan” (*Doctrina cristiana* 83, 74r).

improvisación y al malentendido. Recordemos aquella primera exhortación a la conversión que dirige el padre Vicente Valverde al rey Atahualpa y cuya erradísima traducción al quechua por parte del inepto Felipillo provoca, según el Inca Garcilaso, la cruenta guerra de conquista del Perú.

Si la prédica en las lenguas autóctonas se estimula y se ampara con la promoción preferente del sacerdote *lenguaraz*, también se vigila el mal uso de esa competencia gramatical en provecho propio. Las acusaciones de explotación del indio “en su propia lengua” por parte de contumaces sacerdotes que lo emplean en exigencias esclavistas se denuncia en la *Nueva coronica* de Guamán Poma, ocupa páginas en *De procuranda indorum salute* de José de Acosta y llega hasta en el retrato costumbrista del *Lazarillo de ciegos caminantes*.

5. Promovidos para uso de los frailes doctrineros, los numerosos diccionarios, gramáticas y vocabularios de lenguas autóctonas que testimonian la fiebre lingüística del XVI y XVII conformarían una estrategia central de aquel “indigenismo catequético” que, por un lado, quería favorecer la rápida evangelización en tierras americanas y, por otro, despertaba la suspicacia paralela del Consejo de Indias, al desconfiar que, con los vocablos indígenas, no fueran a preservarse también sus idolatrías y supersticiones (Rivarola 1985).

De hecho, poco a poco, los errores que generan el desconocimiento de las lenguas nativas y la incompetencia flagrante en las mismas llevarán a Antonio de Zúñiga a desaconsejarlas y recomendar, en cambio, la implantación del castellano para la evangelización, medida que tarda en cuajar hasta la prohibición real de 1770¹¹.

11. No solo Antonio de Zúñiga dentro su carta de quejas a Felipe II aconseja terminar con la evangelización en lenguas nativas y la traducción a estas de los sofisticados “misterios de nuestra Santa Fe Católica” (véase Mannheim); esta sufrió los embates de otros muchos detractores. Por ejemplo, Bartolomé Álvarez, en el memorial que dirige al rey con el título *De las costumbres y conversión de los indios del Perú* (1588), advierte de la equivocación de usar la voz *supay* para nombrar al demonio cristiano, cuando en quechua se relaciona más bien con los difuntos, sentido mortuorio, y no infernal, que confirmaría mucho más tarde Taylor (1979). También en esta dirección, véase Mujica Pinilla (2016).

Ahora bien, si en efecto la traducción de documentos ecuménicos durante la colonia a los principales idiomas autóctonos no alivió su dominación violenta (Lienhard 2004), ni atenuó su evidente consideración de voces oprimidas (Cerrón-Palomino 1987), ni contribuyó tampoco a la alfabetización en castellano del indígena, con la consecuente indefensión a que eso le conduce frente a las autoridades hispánicas, unificando los dialectos y variantes en una invasora lengua común (Mignolo 1992b), reduciendo su capacidad de interpretación autónoma de lo real (Subirats 1994: 196-197), los trabajos de Louise Burkhart, Sabine McCormack, Regina Harrison, James Lockhart, Jorge Klor de Alva, Bruce Mannheim, Alain Durston y, sobre todo, Gertrudis Payás prefieren centrarse en los procesos de negociación e intercambio que todo aquello genera, en el tipo de diálogo moral que fomenta y en el interés de una inaugural inteligibilidad mutua sobre el que se irán construyendo las nuevas identidades y no solo unilaterales, castrenses y acantonados mecanismos de imposición.

6. Aun así y lejos de poder hablar de una política lingüística homogénea y coherente en todo el espacio americano, en lo que a la traducción de los textos pastorales se refiere, el desconcierto fue absoluto. Mientras Carlos V —instado por la carta de Zúñiga— decreta el castellano como lengua de las Indias, Sahagún y sus colaboradores verterán en náhuatl los cantos de su *Psalmódia cristiana y Sermonario de los santos del año* (1583); el franciscano Alonso de Molina está listando mexicanismos ya lexicalizados, como *tameme*, en la columna de voces castellanas de su primer vocabulario español/náhuatl (1571); Andrés de Olmos había concluido ya su —hasta el XIX no publicado— *Arte para aprender la lengua mexicana* (1547), a la que se vierte la *Doctrina cristiana* gracias a fray Pedro de Gante en el temprano año de 1553, mereciendo después toda la atención de la orden dominica, que la firmaría colectivamente en la edición de Juan Pablos de 1548.

En Perú, a su vez, “la tradición de estudios de la lengua quechua se va haciendo de las más conspicuas”, señala Porras Berrechea (1989: v), por contumaz, por abundante, por original y única; también por eso resultará, ya en la época, particularmente controvertida.

El Inca Garcilaso de la Vega suele lamentar los errores y la proverbial incompetencia española en el manejo de lenguas foráneas, pero a pesar de ello era conocedor de todos esos esfuerzos lexicográficos, ya que aplica la convención ortográfica para la escritura del quechua que Holguín difunde luego entre los jesuitas, aunque sin las letras dobles de este.

Y es cierto que Domingo de Santo Tomás admite las dificultades a la hora de hallar correspondencias para su *Lexicón*, al faltarle “muchos términos”, sobre todo los relativos a “las cosas de nuestra santa fe” de las que no tienen ni se servían en aquellas tierras, “como asimismo nosotros no tenemos términos de las que no hay en la nuestra” (v-vi). Pero el *Arte y vocabulario* anónimo, que hoy sabemos que redactó Blas Valera, prefiere subsanar esta carencia de paralelos mediante la incorporación directa en el discurso de préstamos españoles (40v): una estratagema que se verá consagrada durante el Tercer Concilio Limense, porque parece evitar la contaminación dentro de las oraciones católicas de sus “perturbadoras” traducciones quechuas. En cambio, el más voluminoso de estos diccionarios, que reúne González Holguín en setecientas páginas a dos columnas, acude a perífrasis complejas y a la adición de determinantes, alcanzando notables resultados como la traducción de / crear/ y /creación/ por /*ch'usaqmanta kachiy*/, que significa literalmente “dar el ser a partir del vacío”.

Quizá esta destreza de Holguín no provenga sino de la admiración expresa hacia la elegancia de la lengua que compila y de las informaciones que le brindan los indios del Perú, a quienes el jesuita pregunta y “repregunta” y cuyo mérito reconoce, asumiéndolos como verdaderos autores de una obra que les debe “todo lo bueno que ubiere en ella” (“Al Christiano Lector Prohemio...”).

7. Si la diferencia tiene su puesto privilegiado de detección en el lenguaje, pensemos en ese momento de difícilísima mediación que pasó tantas veces en las Indias después de aquel primer encuentro antillano: ese instante de verdadera incompreensión etnográfica en la interioridad conversada del confesionario católico, cuando el sacerdote jesuita y el indio reincidente enfrentan sus diferentes axiologías, sus códigos diversos, en la soledad del sacramento de la

confesión, sacramento estrella con el que la Compañía conquista su prestigio en la Europa de la Contrarreforma y en la Iglesia india y transferida.

Aunque el poder del confesionario se advierte muy pronto, como vertiente individual e intimista del ecumenismo multitudinario y administrativo que organiza la conquista religiosa, también se descubre su extrema peligrosidad en tanto espacio liminar, tierra de nadie o *borderline* de los credos, en que la otredad se vive de frente y en directo. En ese sentido es el ámbito por excelencia de una transculturación, de la negociación traductora entre realidades, el reducto desde el que arrancar cualquier forma incipiente e interétnica de diálogo, además del sitio clave donde se verifica continuamente su fracaso. Desde luego, su condición fronteriza y arriesgada no pasó desapercibida a la curia católica del Perú, que pretende dirigir lo que en él ocurre, estipulando un solo quechua general para las comunicaciones entre cura confesor y su pecadora parroquia, así como un manual consensuado y homogéneo de preguntas a aplicar en el espacio pastoral andino, dentro de lo que podemos sentir como una sistematización y reducción de la diferencia, sometida a parámetros de generalización que la domestiquen o, por lo menos, que neutralicen su potencial disidente.

8. Es en el confesionario donde Francisco de Ávila, uno de los más conspicuos perseguidores de huacas y falsos credos del Perú, lector del Inca Garcilaso que sintetiza los *Comentarios* en su cuaderno de mano y poseedor de la mayor biblioteca del virreinato por esos años, obtiene de su arrepentida doctrina la confianza asombrosa que dará título a este estudio.

Durante una de sus visitas de extirpación de idolatrías, escucha en secreto de confesión a un indio que dice haber hallado en un basurero de la ciudad de Lima cierto fetiche raro cuya diferencia excepcional le mueve a tenerlo por dios y prestarle adoración, una adoración canonizada por el propio hechicero de su pueblo, animándole a elevarlo a la condición de huaca o divinidad en su panteón personal.

llebolo a fu pueblo, mostrolo al maestro de Idolatria, este le dixo era gran coffa, y le encargò lo tubieffe por fu Dios Penate, hizolo con cuydado, en resolucion vn folo Indio, no auia, que fueffe Catholico (1648, s. n.)¹².

El objeto encontrado en la basura es un botón de hilos de oro y seda negra, caído seguramente de alguna chaqueta española e incorporado, por el gesto traductor del indio crédulo, en el orden cultural del territorio conquistado.

9. Probablemente, sea la confesión, además de un precedente espectacular del psicoanálisis, la manera de interiorizar la tarea traductora, el modo más sofisticado de traducirse a sí mismo, un ejercicio más de versionado interior y lingüístico por el que las propias debilidades adquieren un lugar dentro de la lengua ajena y dentro de su código moral consensuado.

Cuando en 1516 se aplica a la traducción del Nuevo Testamento, Erasmo de Róterdam se topa con el fragmento de Mateo 4, 17 en el que, según versión de la *Vulgata*, se nos pide que hagamos penitencia —“Poenitentiam agite”— porque el Reino de Dios se acerca. Con esta traducción parecía quedar institucionalizado el sacramento bíblicamente, refrendado por la voz del Verbo, al alentarle Cristo en persona. Pero, a despecho de ese intento de normativización, él insiste en que la correcta comprensión de la frase griega debía ser, más bien, “Poeniteat vos” y “Resipiscite”, esto es “Arrepíentete”, “Renuévate”, “Cambia” o incluso “Transfórmate”, acaso “Tradúcete”, trasladando la cuestión del ámbito oficial al íntimo individualizado y creándose muchos problemas con todos los que vieron allí un peligroso apunte de filiación protestante.

Por lo tanto, para Erasmo, que traducirá profusamente, dedicado a devolver la patrística entera a su origen ontológico en una más primigenia redacción latina, es decir, a pasar los escritos de los padres de la Iglesia del griego, en el que escriben, al latín al que en realidad para Erasmo pertenecen, la traducción conlleva un análisis y un regreso: antes que un vertido palabra por palabra, traducir

12. Para los pormenores de esta historia, véase el capítulo 5.

permite retornar y restituir a la fuente, sorprendentemente con más éxito, incluso, que el lazo que entablaría con ella el texto a traducir. Frente al original que no lo consigue, en la traducción se alcanza un verdadero regreso al origen.

No obstante, esta condición de vuelta al inicio, la naturaleza íntima de las dos tareas, traducir y confesar, no pasará desapercibida a los curas de indios que deben cumplir con ambas en tierra americana. Saben que tratan con mercancía delicada y que tanto las palabras como las interioridades precisan un trato especial para redirigirlas a la contemplación de sí mismas. Entonces una servirá a la otra y ambas participarán de una retórica persuasiva que abra conciencias y estimule retornos.

10. Aún hay otra sospecha que gravitará sobre el propio Erasmo de Róterdam cuando se permita manifestar sus reservas respecto a la versión canónica de la Biblia de San Jerónimo y favorezca de este modo las acusaciones de ser afecto a Lutero. Recordemos que en su coloquio “El banquete religioso” Erasmo había advertido de la verdad presente también entre los paganos, de la posibilidad por parte de los no religiosos de interpretar las escrituras, un escándalo iluminista que los más ortodoxos no le perdonaron¹³, y —lo que nos importa— de transmitir las en la simplicidad vernacular de los dialectos.

Suspicias aparte, la necesidad evangelizadora alienta y concurre a favorecer la operación con todas sus consecuencias y a legitimar las lenguas indígenas en tanto receptáculo, ahora aceptable, de la Sagrada Escritura. Esta puede declararse en lengua de bárbaros y América descubierta fungiría entonces a la democratización y generalización de su lectura en voces que no son las latinas con la sanción favorable de traducciones pastorales en una profusión ajena a cualquier reserva.

13. Dice Timoteo dentro del diálogo y en defensa de una interpretación no exclusivista ni especializada de las Sagradas Escrituras: “Yo creo que no sólo nosotros podemos hablar de estos temas, sino incluso los galeotes, con tal de que no se atrevan temerariamente a definirlos de forma dogmática. Por otra parte, quién sabe si el mismo Cristo, que prometió estar presente donde dos personas se reúnan para hablar de él, no nos inspirará otras muchas” (Erasmo 2011: 456).

11. De acuerdo con la relevancia que detenta la traducción en los estudios de la temprana modernidad en Europa, Peter Burke reclamaba en 2007 lo que consideraba una carencia sin paliativos: la necesidad de un censo de dicha práctica cuando se aplica a una escritura no necesariamente culta o ficcional¹⁴ —la traducción en su forma más inmediata, cotidiana y prosaica—, situándola además en el contexto que la propicia, observando sus sistemas o regímenes de actuación, sus normas, reglas, convenciones y, desde luego, sus tácticas, fines y poéticas. Si, en este caso, dichas cuestiones no reciben ni siquiera el beneficio de su planteamiento al trazarse el paisaje del humanismo europeo, imaginemos su desamparo para la vida de las Indias en ese tiempo, vida que no pudo ni tan siquiera iniciarse sin raudales de traductores improvisados, intérpretes de un momento, “lenguas” más o menos preparadas y sin gestos diarios de incompreensión con sus esfuerzos inmediatos de versionado.

Aquí y allá, de uno y otro lado del Atlántico, el esfuerzo traductor es ingente, desmesurado y, sobre todo, práctico. Durante estos dos siglos de conformación y regencia virreinal, un mundo entero se traspasó o tradujo al otro con su escala de valores, sus principios morales, sus leyes y sus más oscuras razones de fe; pero también con sus enseres, sus objetos, sus útiles, sus propiedades, sus rarezas y —por qué no— sus vestidos, sus telas, sus zapatos, chalecos o botones.

El proceso no se desarrolló con la misma velocidad en los dos sentidos: en una dirección se impuso de modo vertical, descendente

14. “Translations from the classics, like translations of major works of vernacular literature, have often been studied. Hence this chapter, like the rest of the volume, will concentrate on what has tended to be neglected, translations of non-fiction written either in the vernaculars of early modern Europe in neo-Latin (...) A definitive study, if such a thing is possible, will have to wait until a census has been made of all the translations produced in early modern Europe, a task beyond the powers of a small team, let alone an individual. What can be done here is to place these texts in their cultural context including the systems or regimes of translation prevalent in this period, in other words the rules, norms or conventions governing its practice, both the ends (or “strategies”) and the means (the “tactics or “poetics”). The following overview of these regimes, or as I prefer to call them, the “cultures of translation”, in early modern Europe offers provisional answers to the following six large questions: Who translates? With what intentions? What? For whom? In what manner? With what consequences?” (Burke 2007: 11).

y jerarquizado, en el otro se desempeñó de manera oculta, secreta y resistente.

Nada que ver con la viabilidad —del latín a las lenguas vernáculos y de estas también al latín, del espacio sagrado al laico y a la inversa— que se estaba dando en la Europa renacentista¹⁵. Salvo mínimos ejemplos de traducción al español —los ritos incas que recoge Cristóbal de Molina, las fábulas de las informantes de Huarochirí que recopila y versiona Francisco de Ávila...— puede hablarse de una avalancha de textos al quechua y a las lenguas de los indios, aunque no de modo claramente dirigido a la lectura de estos, sino a la distribución de dicho material, pastoral y lingüístico, controlada por los traductores mismos.

Si esta producción traductora tan vigilada por parte de la curia americana es una de las diferencias importantes respecto al manejo y destino de la misma en el ámbito europeo, la siguiente y no menos relevante se centra en la inexistencia flagrante de versiones de obras no dirigidas a la devoción o, sobre todo, de títulos con una cierta ambición estilística.

Lo que sí tenemos, sin embargo, es la constancia de un traductor indígena que en Juli colabora con Bertonio para pasar al aymara la primera sección del *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas. Y aun así este texto, muy difundido en el Perú, no aparece destinado al ocio lector de los aymaras alfabetizados, sino que se diseña en realidad como libro de apoyo para los nuevos sacerdotes llegados allí, que estén aprendiendo la lengua y quieran ponerla en práctica.

En este caso, la situación no es exclusiva: sabemos de esforzadas traducciones de la *Eneida* por Gavin Douglas al escocés, de Ariosto y Tasso a dialectos como el boloñés o el napolitano, no en función de una preconciencia de cultura nacional que se nutra de ese tipo de labores, sino para el más modesto fin de servir como

15. “Translations were essential for both audiences. Texts written in Latin by the *experts* —if deemed significant enough— needed to be translated into vernaculars for a broader lay audience. Significant texts written in the vernacular, in turn, needed to be translated into Latin for international distribution, since Latin was the common tongue of the elite throughout Europe, especially among the *experts* in religion. Naturally, significant texts written in one vernacular also needed to be translated into other vernaculars. Clergy and laity alike, then shared in the need for translations” (Eire 2007: 84).

documentos didácticos, poniendo a prueba los conocimientos adquiridos o ampliándolos en un recorrido lector que —en este caso sí— ofrezca cierto margen de diversión o deleite (Burke 2007: 19).

12. Un mundo entero traspasado y transferido al otro lado: desde el principio de su conquista, el intercambio transculturado podría imaginarse bajo las líneas básicas de una cuestión de transporte, entre las cuales el lenguaje y los intercambios idiomáticos solo son una pieza más. Habría una condición física en el intercambio que, gracias a las novedades trasladadas, se volvería material, numerable y, por tanto, comprensible.

De hecho, América se convirtió muy pronto en el lugar de donde provenían unas cosas y a donde se conducían otras. La comunicación con el otro, ignorado e inaudito, adquiriría un tranquilizador rasgo de contabilidad aplicada. La alteridad pasó a ser también mercancía, lo que inevitablemente la ponía al alcance, la hacía manipulable: reducía por la vía del objeto, que se adquiere y se lleva, la extrañeza perturbadora del mismo.

Nicolás Monardes subtitula su famosa crónica médica precisamente como el *Libro que trata delas cosas que traen delas indias occidentales, que sirven al vso de medicina*, empleando entonces esta básica y útil comprensión de lo foráneo a través de lo portátil, a través de la sorprendente manejabilidad del mundo. Todo lo que venía de allí era aquello hasta hoy *nunca visto ni sabido* (iiii), pero pese a toda su diversidad podía acumularse, embalarse y transportarse rumbo a lo cercano, reconocible, doméstico y admisible:

Traen de aquellas partes, anfi mismo, Papagayos, Monos, Griphos, Leones, Gerifaltes, Neblies, Açores, Tigres, lana, algodón, grana para teñir, cueros açucares, cobre, brafil, evano, azul, y de todo esto es tanta cantidad, que vienen cada año casi cien Naos cargadas de ello, que es cosa grande & riqueza increíble, & allende de estas riquezas tan grandes, nos envían nuestras indias occidentales, muchos arboles, plantas, yeruas, rayzes, çumos, gomas, fructos simientes, licores, piedras que tienen grandes virtudes medicinales (v).

La extraordinaria relación mezclada de los objetos que, según Monardes, se obtenían de las Indias —grifos, leones o gerifaltes,

junto con papagayos, monos, azúcares, piedras y árboles enteros con su copa y sus raíces— hace de toda la tierra una realidad móvil y nómada en cada una de sus peculiaridades, una categoría espacial y susceptible de reubicarse. Y entre estas notables maravillas que enumera, el médico español que nunca pasa a Indias se hace traer la sagrada y delicadísima hoja de la coca, de la que tanto se habla. Suponemos que la probaría en la recóndita soledad de su consulta de Sevilla en espera de sus portentosos y celebrados efectos.

13. El evidente poder magnético de las cosas, en especial de los objetos de culto, estampas, imágenes de oración, reliquias y pinturas, nos hablan de espacios imantados, “activos lugares de ficción, capaces de reinventarse una y otra vez”. Las estrategias de conversión contarán con la capacidad *irruptiva* de lo imaginario en un grado que permitiría, como aconseja Sara Castro-Klarén (2006), extraer su estudio de la mera perspectiva historicista e intentar acercamientos más empíricos y extensos. No se trata de acometer *coleccionismos culturales*, sino de considerar cada manifestación visual como un evento singular, irreductible y, sobre todo, significativo, algo que especifica en su propio transcurso, en el proceso mismo de elaborarse la imagen, cómo el manejo de esta no es del todo inocuo ni del todo inocente:

Los famosos arcángeles pintados por los discípulos del fundador de la Escuela, Titu Cusi, deben su iconografía y proliferación al hecho de que la orden jesuita a cargo de la evangelización en los Andes no tenía aún santos para ofrecer a las poblaciones andinas como modelos de vida. Para competir con los agustinos y los dominicos, los jesuitas alentaron a los pintores indios de la Escuela de Cuzco para que recrearan con su imaginación las cualidades guerreras configuradas en la iconografía de los arcángeles (2006: 290).

Del mismo modo, ciertos acuerdos y concesiones a la iconografía antigua y pagana se percibieron favorables para crear similitudes que acercaran la religión cristiana al nuevo creyente. El traslado se transforma en una experiencia de traducción, una oportunidad para el trasiego que funda identificación y bautismos.

Quizá se podría estudiar el tiempo de la colonia de este modo, como el tránsito de las mercancías, el viaje de las cosas de un lado a otro, como la transferencia; pero en un sentido laxo del término, tanto de los objetos, propiedades, materiales, riquezas, bienes inventariables y productos como de los individuos, las creencias, las costumbres, las creaciones, los géneros literarios, los espectáculos, los lenguajes o las conciencias, hasta de los emblemas, los mitos o los dogmas.

¿En qué se diferencia ese botón corriente encontrado en lo que debió ser un primer e improvisado estercolero de Lima de la canción que un criado, que ha estado en Brasil, trae desde allí hasta los relativistas oídos de Montaigne? ¿En qué aquel objeto simple, manual y utilitario, que la devoción indígena sin embargo dota de maravillosos poderes de evocación y sentido, de la canción quechua que el Inca reconstruye nostálgicamente en su refugio cordobés?

14. A partir de lo que se intercambia en las Indias desde los primeros momentos de la conquista —objetos, credos, lenguas, gramáticas, materias, políticas y dominios—, el presente estudio considera la traducción desde un amplio espectro como forma privilegiada de la transferencia, pero también como un sistema único de detección de diferencia entre el Nuevo y el Viejo Mundo. Las imposiciones, robos, préstamos o contactos de todo tipo que este imprime en aquel —lingüísticos, religiosos, ideológicos, máticos— no se saldan impunemente para el equilibrio del antiguo orden. Las alteraciones son mutuas y con el expolio operado se producen cambios que tambalean la operación sustentadora del sistema imperante, lo cual implica esta comprensión de las traducciones como transporte, traslado bilateral de mercancía: ¿qué pasa cuando los ídolos americanos y las ritualidades que los acompañaban llegan a Europa? Y a la inversa ¿qué ocurre cuando un símbolo de la fe imperial cae en manos de la resistencia creyente indígena?

Ya Michel de Certeau (179) insistía en que, en lo referente a trasvases de orden objetual, lingüístico o de conciencia, el cambio histórico va acompañado de un cambio simbólico cuyo juego de alteraciones puede especialmente detectarse en el terreno más sensible que es el de la moral religiosa.

No se nos escapa que los sacerdotes traducen para adoctrinar y que su tarea tiene una finalidad tan determinante como opresiva. Pero también es cierta la confesión de fray Andrés de Olmos, en la cita que encabeza este prólogo, de escuchar fascinado y alelado la lengua náhuatl que no consigue entender plenamente. La diferencia no solo reclama de la historia su reducción práctica, también la hechiza, la encanta y seduce.

Este hechizo interviene en toda separación cultural, hasta Homi Bhabha parece admitirlo, cuando opera en ella algo que está más allá de un sofocante juego de polaridades dentro de un tiempo vacío pero homogéneo y cerrado. La diferencia genera una vibración, una perplejidad en la línea de frontera interior de una sociedad toda ella escindida. Sobre todo, la diferencia pone de manifiesto un enfrentamiento de saberes y de praxis entre los de un lado y los del otro bajo la forma y figura de una contradicción difícilmente solventable y desde luego resistente a “la teleología de la superación dialéctica” (Bhabha 2010: 411)

Utilizando un corpus de textos que encajarían en la consideración de “literatura menor” que Deleuze inaugurara o de “escritura pastoral” en su acepción más histórica —diccionarios, vocabularios, tesauros y manuales para el aprendizaje de las voces nativas, sermonarios, confesionarios, cartillas y catecismos de la doctrina cristiana, pero también repertorios, inventarios, iconos, emblemas, diálogos catequizadores, escapularios y estampas—, se intenta analizar los primeros instantes del encuentro cultural americano, de la incompreensión que a él parece subyacer, a través o mediante esta vastedad de la operación traductora: operación entre idiomas, entre religiones, usos, relatos, procesos comunicativos, objetos, posesiones, ritos. Mediación, por tanto, entre imagen y letra, entre oralidad y escritura, entre oeste y este, entre conquistador y conquistado, y traducción como gestión interna a la conquista misma en tanto modo para encarar la nueva realidad que de ella emerge.