

Visiones del mundo y traducción en el siglo XVI

Martha Pulido & Miguel Ángel Vega
(Grupo de Investigación MHISTRAD;
Grupo de investigación en Traductología
Universidad de Antioquia)

1. Antecedentes conceptuales.

En el presente trabajo partimos de un concepto que en los últimos años se ha propuesto como una ruptura del concepto tradicional eurocéntrico de traducción que se produce a partir del Descubrimiento de América. Miguel Ángel Vega, estudioso de la Historia de la Traducción en Iberoamérica y profesor de la disciplina en las universidades Complutense y de Alicante, ha afirmado que la falta de textualización de la cultura precolombina supone un quiebre del modelo eurocéntrico de traducción cuando, tras la conquista territorial propiamente dicha, se procede a lo que ya los misioneros jesuitas de entonces denominaron la “conquista espiritual” y se inicia un trabajo de recuperación de la oralidad indígena. Así pues, el concepto esencial que guiará el presente trabajo que estudia varios textos traductográficos del humanismo hispano es el que ya ha expuesto repetidas veces Miguel Ángel Vega Cernuda en diferentes congresos, seminarios y, entre otros foros, en el reciente artículo que bajo el título “Momentos estelares de la traducción en Hispanoamérica,” ha publicado la revista *Mutatis Mutandis*:

Tradicional y convencionalmente, para que un objeto de mediación intercultural mereciera la consideración de “traducción,” es decir, de objeto traductográfico, debía tener una realización textual bipolar, es decir, ser “texto” (=RAE: 4. “cuerpo de la obra manuscrita o impresa”) tanto en origen como en destino. Los primeros casos de “objeto o documento traductográfico” –que abren normalmente las exposiciones de historia de la traducción– son la *Septuaginta* y la traducción de la *Odisea* por Livio Andrónico. En ambos casos se toma como base inicial de la historiografía disciplinar la existencia de un texto “materializado.” Estos dos testimonios traductográficos han pautado selectivamente la concepción de la actividad: traducción es la versión de un texto (en el sentido expresado arriba: RAE 4.) de una lengua a otra. Sin embargo, si partimos de una fenomenología elemental del hecho traductológico, concebido como un acto de comunicación mediada que comporta como condición ineludible la conversión de los contenidos del pensamiento (es decir, de un acervo mental expresado en un sistema de lengua–cultura específico), a otro sistema de lengua-cultura, la traducción debe concebirse de manera más amplia. Nosotros nos retrotraeríamos incluso, más allá del concepto de discursividad que actualmente se pretende proponer como punto de referencia de la teoría translológica, a las manifestaciones de una “mentalidad” que – más que expresada en una lengua y encarnada en los comportamientos de un grupo humano al que por supuesto, entre otras cosas, les identifica la lengua–, recibe su formalización textual en otra lengua distinta. [...] Por eso cabe afirmar que el acto primigenio de traducción es el “acto lexicográfico,” es decir, la realización de un léxico o vocabulario. Lo mismo puede decirse de las numerosísimas “gramáticas” contrastivas que los misioneros del XVI denominaban “arte.” Tan acto de traducción, *translatio*, como la versión de un texto de una lengua a otra distinta, sería la inversa: la (con)versión de una lengua a texto en otra lengua, llámese vocabulario, gramática o estudio

etnográfico. (Vega Cernuda 2013a: 29-32)

Es evidente que el acto traductor toma en esta época otros matices. Requiere el ingenio de los sujetos involucrados ante la ausencia de reglas, manuales, preceptos que pudieran ayudar a solucionar los problemas inéditos de intermediación, de comunicación y de sobrevivencia –pues la traducción-interpretación es también en el contexto que presentamos un acto de sobrevivencia–. Y para ilustrarlo presentaremos dos geografías implicadas –la castellana y la americana–, dos sujetos –el indígena y el franciscano–, dos producciones literarias –la escrita en castellano y la escrita en lengua amerindia.

2. La España de la época de Colón

La España a la que da comienzo el descubrimiento de Colón, la del siglo XVI, era –como casi toda Europa– “una sociedad de castas: hebreos, islámicos y cristianos; y la pertenencia a los dos primeros comportaba una mancha” (Jiménez Lozano 1992: 18). La institución de la Inquisición y la ciencia se ven enfrentadas continuamente. Nos encontramos con grandes paradojas: la mayoría de la población es analfabeta, como el resto de Europa. Y, sin embargo, se encuentran grandes artistas como Berruguete, el “Divino” Morales, Sánchez Coello o El Greco y se logran grandes obras arquitectónicas como el Palacio del Emperador de la Alhambra de Granada, la fachada plateresca de la Universidad de Salamanca o El Escorial. Antonio de Nebrija escribirá su gramática, que gracias a la imprenta tendrá una difusión considerable para la época, elevando la lengua castellana a lengua científica, es decir casi a la misma categoría del latín. En las Universidades españolas se estudian las teorías de Copérnico y Fernando el Católico, V de España, crea la academia de Matemáticas, “primera academia científica de la Edad Moderna.” (Sala Catalá 1992: 7-9). Ya habrá escrito Fernando de Rojas *La Celestina* y Boscán habrá traducido al castellano *El Cortesano* de Castiglione. Fray Luis de León y San Juan de la Cruz estarán componiendo su poesía religiosa y se habrá escrito el *Lazarillo de Tormes*.

La influencia castellana es tal, que alcanza una ciudad como Praga, ciudad de gran importancia en la Europa Central (Véase Vega 2013b: 46-53). Tycho Brahe, astrónomo danés instalado en Praga, por ejemplo, se interesará en estudiar las observaciones realizadas en Valencia por Jerónimo Muñoz y recogidas en el *Libro del Nuevo Cometa*, que Brahe lee en traducción francesa (Sala Catalá 1992:16). En medio de este dinamismo de intercambios e influencias, surge la necesidad de buscar nuevas rutas comerciales con Asia. España se interesa entonces en perfeccionar el arte de navegar. Arte del que se beneficia Cristóbal Colón en su empeño por el descubrimiento de nuevas rutas para llegar a las Indias.¹

3. Geografías y gentes que van y vienen: traducción de lugares y gentes y/o búsqueda de equivalencias.

Hay geografías, topografías y su expresión nominal, las toponimias, que se trasladan, que se tra-ducen. En la relación de España con el Nuevo Reino de Granada muchos nombres se trasladaron; hay una traducción en el sentido etimológico de la palabra *traducere* “llevar a la otra parte,” no solo nominalista, sino de contenido, y para esto tomamos como ejemplo la comparación de la ciudad de Cartagena de Indias, dado que es una de las tantas ciudades americanas que tiene su modelo en la ciudad hermana de la vieja España, y porque es el puerto

¹ Para sus viajes Colón utiliza, entre otros, la traducción castellana del *Almanach* de Abraham Zacuto, escrita originalmente en latín, y que orientaba a los marineros en la medición de las latitudes (Sala Catalá 1992).

por donde ingresaron gran número de colonizadores camino hacia el sur del Continente. La similitud de la situación geográfica de la bahía de la ciudad de Indias, con la ciudad española de Cartagena y las características ideales que veían los recién llegados para construir allí un fuerte desde donde pudieran evitar la entrada a la ciudad de corsarios o enemigos, llevaron a sus colonizadores a darle el mismo nombre. La crónica del bautizo de Cartagena es presentada por Otero D'Costa (1970), en su libro *Comentarios críticos sobre la fundación de Cartagena de Indias*² en el que hace una crítica bien documentada sobre las informaciones imprecisas que ofrece Pedro de Heredia relacionadas con fechas y nombres que tienen que ver con la fundación, nombre y gobierno de la ciudad de Cartagena.

A mediados del siglo XVI esta es la representación que se tiene de la ciudad y de sus pobladores, blancos e indígenas:

la ciudad de Cartagena está bien poblada y tiene ciento cincuenta casas, algunas de ellas de buen edificio [...] Los indios son gente pobrísima de tal manera que los hombres y las mujeres andan desnudos. Crían aves y gallinas, hacen sementeras de maíz [...] que se venden para la provisión de las flotas. Son ricos los vecinos porque tratan todos [...] Pero la ciudad aún tiene muy pobres los monasterios de Santo Domingo y San Francisco. (Tovar Pinzón. *Ni hay caciques, ni señores. Relaciones y visitas a los naturales de América. Siglo XVI*. Barcelona, Sendai Ediciones, 1988, 128-130, citado por Gómez Pérez 2009: 153)

Gómez Pérez se interesa en mostrar cómo se va urdiendo, entre destrucción y construcción, un tejido social que llevará a la consolidación de las sociedades coloniales que se van a ir mezclando, a medida que van intentado solucionar los múltiples problemas que se les presentan y que tienen que ver con dos necesidades básicas: alimentarse y comunicarse. Si la Corona proveía para las edificaciones y flotas, proveía menos para los misioneros, cuya función, evangelizar, era el pretexto principal para someter a los pobladores de estas tierras. La traducción inicialmente no fue solo de textos, sino también de realidades.

4. Cronistas franciscanos y traducción cotidiana³

Los misioneros que llegaron después de los últimos desmanes de la Conquista, –quienes además, venían ya afectados por la reforma de las órdenes religiosas llevada a cabo por Cisneros–⁴ tuvieron una dura labor para conseguir credibilidad de parte de los nativos, después de los desmanes cometidos por las huestes de conquistadores y de los primeros recién llegados:

...los españoles que llegaron a las Indias vieron en los indios, cada uno desde su instalación peculiar en la sociedad española de castas, la proyección y repetición de ese universo: el eclesiástico y el letrado los vieron desde su aristotelismo como “bárbaros”; el

² Otero D'Costa (1883-1964), fue miembro de la Academia Colombiana de Historia y Director del *Boletín de Historia y Antigüedades*.

³ Los escritos de los misioneros que hemos utilizado como base de nuestro trabajo de análisis se hallan recogidos en la base de datos de la BLAA (Biblioteca Luis Ángel Arango) del Banco de la República, las referencias completas están dadas en la sección Obras Consultadas al final de este artículo. la Bigliografía. Hemos mantenido la transcripción (actualizada) de los mismos, no siempre coherente, en ocasiones se conserva el español del manuscrito y en otras se moderniza. Hemos transcrito los apartes tal como aparecen en la Biblioteca Digital de la BLAA.

⁴ Véase cap. 1, apartado I “Cisneros y la Prerreforma española. Clero secular. Órdenes monásticas” en Marcel Bataillon. *Erasmus y España*. México: FCE, 1982, 1-10.

hidalgo, como casta vil y despreciable; el señor, como bufones y “sabandijas,” criados y siervos por derecho de conquista; los soldados, como enemigos con quienes valía toda crueldad; los mercaderes, como mercancía; los políticos, como súbditos regalados; [...] Aunque hubo otros teólogos y otros españoles para los que el descubrimiento y la conquista fueron origen de graves dudas de conciencia y, desde luego, los evangelizadores pensaron en el ánimo de los indios como de igual valía que las otras ánimas. [...] Éstos eran “los otros españoles” que en España misma también se alzaban contra la Iglesia-Estado o el Estado-Iglesia, la Inquisición y la sociedad de castas. (Jiménez Lozano 1992, 21-22)

En España, la reforma que se había iniciado “en el entorno de 1380 con la fundación de los jerónimos, la reforma benedictina de Valladolid, el florecimiento de la vida cartujana y el inicio de la observancia en la orden franciscana, como exigencia del retorno a la regla primitiva y al espíritu fundacional [...] movimiento de superación de la crisis de la vida cristiana [que] se intensifica a lo largo del siglo XV, especialmente en tiempo de los Reyes Católicos” (Andrés-Martín 1992, 86-87), llega hasta el Nuevo Mundo con toda su complejidad, sus tensiones, sus divisiones:

En la orden franciscana brotaron, ya en 1446, dos congregaciones autónomas: conventuales y observantes, divididas en dos familias, cismontana y transmontana; en 1517 se dividieron en dos órdenes diversas y en 1532 el papa Clemente VII reconoció un tercer grupo de observancia más estricta, el de los capuchinos. Curiosamente entre 1496 y 1500 había surgido con fuerza en Extremadura el movimiento de los capuchos, descalzos o frailes del Santo Evangelio, de entre los cuales salieron en 1524 los Doce Apóstoles de México.” (Andrés-Martín 1992, 90)

En este contexto llegan a la Nueva Granada misioneros franciscanos como Fray Esteban Asensio, Fray Pedro Aguado, Fray Antonio Medrano o Fray Pedro Simón, con un interés por descubrir y aprender, para, evidentemente evangelizar, cargados con un acento en enseñar y dignificar, –y en enseñar, no solamente religión– tonalidad que, de retorno a Europa, alimentará el humanismo creciente: “Los misioneros en América plantean el problema del hombre y sus derechos en la defensa de los indios. De esta consideración y de la de los abusos y aciertos de la conquista nacieron los principios teológico-jurídicos de Vitoria, Soto y sus discípulos. La teología y la espiritualidad pesaron de modo importante, casi diría decisivo, en la *κυκλοπαιδεια* del siglo XVI, en la política y en la cultura” (Andrés-Martín 1992, 95).

Estos son los misioneros que, al llegar a la Nueva Granada y para ganar credibilidad para su mensaje, el Evangelio, se empeñaron en desarrollar estrategias de comunicación que les representaron un inmenso trabajo de interpretación, y que se proponían establecer con los indígenas una relación radicalmente diferente de la que los primeros conquistadores habían establecido con ellos. Este esfuerzo de comunicación pasaba evidentemente por la lengua y llevó, en primera instancia, a la reducción de las lenguas amerindias a artes. Los misioneros aprendían las lenguas de los indígenas que se proponían evangelizar y los indígenas aprendían español. Una información recopilada de manera sistemática y bastante completa sobre las lenguas que se hablaban en estos territorios se puede encontrar en los catálogos del conde de la Viñaza (1892) y

el de Tovar (1984).⁵ Y sobre el aprendizaje de las lenguas indígenas por parte de los misioneros se encuentran testimonios en las crónicas de misioneros y en las cédulas reales que llegaron a reglamentar para los evangelizadores el requisito de conocimiento de las lenguas de los indígenas con quienes entraban en contacto.

Zamora Ramírez señala el gran número de doctrinas y catecismos traducidos a lenguas indígenas en el siglo XVI: “Resines, en su libro *Catecismos Americanos del siglo XVI* ha catalogado un total de 99 obras...” (Zamora Ramírez 2012: 103-123). El conocimiento de lenguas indígenas conlleva una actitud antropológica que exigió una comprensión mutua de quiénes eran unos y otros. Esa voluntad de comprensión, que como bien lo sabemos tenía motivaciones muy diferentes, comportaba sin embargo, un punto en común: la apremiante necesidad bilateral de conocerse.

Desde la perspectiva de José María Vergara y Vergara (1831-1872),⁶ esta actitud antropológica, sociológica y pedagógica que caracterizó a la mayoría de los misioneros marcó el desarrollo de las letras en América:

A ellos [a los religiosos] debe la conservación de las tradiciones, la formación de gramáticas de las lenguas indias, la creación de colegios, y el trabajo de enseñanza durante dos siglos en que ellos fueron los únicos maestros y los depositarios de la civilización. Yendo en pos de los conquistadores, sufriendo también los trabajos asombrosos de la colonización, recibían al llegar al fin de su viaje su carga respectiva con afán y alegría: esta carga era la predicación religiosa y la enseñanza filológica o científica. Como instrumento de colonización eran los más útiles; porque nunca el codicioso encomendero fundaba por sí solo ciudades; mientras que el primer fraile que llegaba a la tierra conquistada hacía iglesia y fundaba convento, y en derredor de sus muros se iba fijando una población, que sin este estímulo, hubiera sido perpetuamente andariega y holgazana. La ciudad quedaba fundada. (Vergara y Vergara 1958: 79)

La elaboración de vocabularios y el establecimiento de gramáticas para “asentar” las lenguas, o reducirlas a arte, implicaban un trabajo continuo de traducción, de interpretación, de comprensión –y, por supuesto de malentendidos–, trabajo en el que los misioneros demostraron una tenacidad y constancia férreas. Vocabularios y gramáticas que si bien resultaban de la intención sincera de acercarse al otro desconocido y de hacerlo similar, asignaban una identidad nueva.

Identidad nueva no buscada y que guardaba seguramente nostalgias de su pasado reciente. Es interesante plantear aquí posiciones como la de Gordon Brotherston quien comenta que “A través de sus sílabas indígenas, los grupos de poblaciones dejan entrever los grandes reinos del pasado, y los topónimos revelan por lo general las formas de cultura distorsionadas y desmembradas por la invasión, pero aún vivas en el pensamiento, la lengua y las tradiciones aborígenes” (1997: 31), que revelan que las lenguas partícipes en el “encuentro” siempre se hacían interferencia entre ellas, aunque eventual y definitivamente el castellano sea el soberano o, por lo menos, se haya convertido en la lengua franca de América desde el Centro hasta el Sur.

⁵ Sería injusto no mencionar al menos el benemérito Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos. Volumen 1: Lengua y naciones americanas del polígrafo jesuita Hervás y Panduro.

⁶ Vergara y Vergara: intelectual colombiano, fundador de la revista *El Mosaico*, escribe una Historia de la literatura en la Nueva Granada, haciendo un recorrido desde la Conquista hasta la Independencia.

4.1 *Historia memorial* de Fray Esteban de Asensio, (1585)

A partir del capítulo 12 del manuscrito, Fray Esteban empieza a dar referencias sobre el asunto de la interpretación. Dice de Fray Juan de Velmez, que “Llegado a la ciudad de Panamá se quedó allí por el espacio de cinco años, donde se ocupó este tiempo en doctrinar, hacer cristianos y casar unos indios de los españoles” lo que significa que tuvo que establecer un tipo de comunicación que tendría que haber sido eficaz para lograr adoctrinar y hasta celebrar matrimonio entre indígenas. Y más adelante, en el mismo capítulo, a propósito de una epidemia de viruela, que tiene lugar y que intensifica la conversión de los indígenas, “y el demonio arrastró de su cama a un indio, que en aquel tiempo era lengua intérprete de la predicación que se les hacía en la doctrina cristiana a los indios,” lo que indica la existencia de indígenas que habían aprendido el castellano y que transmitían a su gente la doctrina que habían logrado comprender expresándola en las lenguas nativas.

Haciendo referencia a Fray Luis Zapata de Cárdenas, arzobispo de Santa Fe de Bogotá, en el capítulo 14, dice el cronista que éste:

Ordenó que hubiese en la ciudad un Colegio de estudiantes mancebos con su Rector, sacerdote que les enseñase a cantar y buenas costumbres, y otro Preceptor de Gramática, Latinidad y Retórica, para cuyo sustento y rentas aplicó seminarios en los estipendios y salarios que los sacerdotes llevaban de las doctrinas de los indios.

La *traslatio* que se lleva a cabo comprende no solamente la lengua sino también las costumbres. Hay un aspecto estético, un interés por la belleza que no riñe con la evangelización, y un interés por enseñar quehaceres.

El Provincial Fray Pedro Aguado,⁷ quien escribirá la *Recopilación Historial*, de la que trataremos en el próximo numeral, es mencionado en el capítulo 16. Dice el Padre Asensio que “[Fray Pedro Aguado] estuvo muchos años en doctrinas de indios con buen ejemplo y opinión de su persona, de los cuales bautizó muchos. Y entre otras doctrinas de indios que tuvo a cargo fueron dos pueblos de indios llamados Cogua y de entre los cuales él doctrinó mucho tiempo y los hizo todos cristianos y los bautizó y casó los más dellos, y los indios de estos dos pueblos fueron los primeros que en el Nuevo Reino en general por entero se convirtieron y hicieron cristianos, por lo cual el Rey les dio algunas preeminencias entre indios.” Dichas preeminencias tenían que ver con el hecho de que estos indígenas ya cristianizados y con buen entendimiento del castellano, podían en adelante apoyar de manera eficaz a los frailes en su tarea de evangelización, explicando a los otros indígenas en su lengua el significado del matrimonio, del bautizo, de las oraciones. Se hace evidente la buena consideración en la que se tiene el trabajo del intérprete.

El capítulo 22 resalta la labor de Fray Francisco de Gaviria y el asunto de la confesión: “después de haber estado en aquella provincia algunos años y haber bautizado cantidad de indios, se pasó a la Provincia de Santa Fe de el Nuevo Reino, donde se ocupó más de quince años en pueblos y doctrinas de indios, y con el buen exemplo de su persona y con sus buenas y devotas exhortaciones y predicaciones bautizó más de tres mil indios; [...] Y pues estos indios

⁷ En la obra que consultamos, digitalizada en el Banco de la República aparece Agnado, lo que deducimos es un error, y que en realidad se trata de Aguado. Fray Esteban Asensio viene a Nueva Granada en 1561 en compañía de Fray Pedro Aguado. En la digitalización hemos encontrado que en ocasiones se conserva el español del manuscrito y en otras se moderniza. Hemos transcrito los apartes tal como aparecen en la Biblioteca Digital de la BLAA.

tuvieron tan buen cuidado de confesarse.” En el acto de confesión de los indios con Fray Francisco de Gavia intervenía la interpretación. Muchos de los franciscanos aprendieron las lenguas de los indígenas; sin embargo, podríamos muy bien imaginar los problemas de interpretación lingüística y conceptual que tuvieron los misioneros al escuchar las confesiones bien en lengua indígena que el fraile entendía con dificultad o bien en lengua española que el indígena hablaba torpemente, cada uno interpretaba como podía y con la mejor voluntad y se intentaba la comunicación. Lograda o malograda, difícil saberlo con certeza.

Es el mismo caso para Fray Andrés de Santo Antonio y Fray Diego de Soto (este último adoctrinó “indios Moscas”), mencionados en el capítulo 25, quienes adoctrinaron y bautizaron muchas “animas,” para lo cual se requirió un gran trabajo de interpretación, un esfuerzo de comprensión no sólo lingüística sino humana.

Los capítulos 27 y 29 mencionan la fundación de conventos; entre los frailes que allí son asignados debe haber un predicador que conozca la lengua indígena, en Mariquita la de los panches, en Trinidad del Muso la de los colimas, en Mompox la de los malibúes. Pero además – “Hay entre ellos [entre los religiosos] algunos coristas virtuosos y hábiles para recibir los órdenes sacros y suficientísimos en las lenguas de los indios para predicarles la santa fe católica”–, no se deja de lado el sentido estético.

En el capítulo 32, por ejemplo, el cronista se ocupa de los ritos de los indios moscas e introduce léxico indígena con su respectiva definición: “Y llaman los indios a estos bohíos *opaguegue*, donde parece que estimaban en mucho los indios esta borrachera, pues la hacían en lugares señalados” [...] Suele andar entre ellos un duende. Llámánle *busu earunes*.”

Conviven entonces diversidad de costumbres, lenguas, ritos de indígenas, tradiciones cristianas, cada uno tratando de conservar su identidad, curioso ante la identidad del otro o bien teniendo que someterse a ella.

4.2 Fray Pedro Aguado y Fray Antonio Medrano *Recopilación Historial (1581, 1582)*

Esta historia, recuperada de manuscritos del siglo XVI, está escrita a partir de relatos de testigos presenciales o informantes, por lo que hay algunas imprecisiones, las fechas no siempre concuerdan, tampoco los hechos. Ellos se ocupan más que Asensio de describir a los indios dando cuenta de su interés verdadero por conocer los que aquí moraban y a los que se proponían evangelizar. La recopilación sufre la censura como tantas obras de la época. Comienza desde Santa Marta, y como en el caso de Cartagena que hemos mencionado en el segundo apartado, las informaciones son imprecisas. El cronista se ocupa de describir la región y también sus habitantes, comentando en ocasiones las impresiones de estos frente a los españoles, como en lo referente a la barba, por ejemplo, que representa una extrañeza, una marca de alteridad para el indígena, que intenta buscar la manera de interpretar signos como este.

En el libro 1, cap. 4, se habla de un amotinamiento para matar al gobernador de Santa Marta, Rodrigo de Bastidas, “y como no salieron con ello se metieron la tierra adentro.” Los amotinados escapan, llevan consigo un lengua –que en el relato se utiliza en femenino– al adentrarse en la selva alejándose de la costa, este debe traducir un discurso engañoso “iban con una lengua, o intérprete que llevaban, diciendo a los indios y naturales por do pasaban que estuviesen sobre el aviso porque dende ha pocos días habían de venir por donde ellos iban, muchos españoles de los que estaban en Santa Marta, a cautivarlos y tomarlos para esclavos, y llevarlos a Veragua y a Santo Domingo y a otras partes; incitando a los indios a que estuviesen con las armas en las manos.” En realidad era el lengua el que explicaba a los indígenas lo que los

amotinados expresaban. ¿Entendería el lengua la situación real? ¿lograba entender y transmitir lo que estaba pasando?

Luego, en el libro II cap I, en el que el adelantado de Canaria llega a la gobernación de Santa Marta y se presenta ante los indios Bonda como su nuevo gobernador –“El gobernador, luego que se hubo alojado, envió una lengua o intérprete bien instruida a hablar al señor de Bonda, y a que le dijese cómo su majestad le había enviado a aquella tierra para ser gobernador y señor de ella; que le viniese a ver y reconocer, y que él le guardaría la paz y amistad y le haría todo buen tratamiento, y no consentiría que ningunos españoles le damnificasen, antes que si hasta allí algunos daños se le habían hecho, que él le satisfaría de ellos, y castigaría a los delincuentes, y otras cosas favorables para atraer a su amistad aquellos bárbaros”-, queda para el lector de la crónica el interrogante de cómo se dio esa interpretación, ¿tendrían los indígenas el concepto de “delincuente”? ¿tendrían en su vocabulario el verbo “damnificar”? ¿Cómo podía darse una comprensión, por lo menos, lo más despejada posible, para así comunicarla, en una situación de peligro inminente?

En el capítulo 7 del mismo Libro II, Jiménez de Quesada llega hasta Sompallon, en el camino un lengua al guiarlos los salvará del hambre: “porque no duró más que hasta doce días, al cabo de los cuales sin saber dónde iban, dieron de repente, encaminados por Dios Todopoderoso, para que tanta gente no pereciese, en un lugarejo de indios, en el cual se tomaron algunos para guías, que en tres días sacaron al general y a su campo y gente fuera de toda calamidad de hambre.” La interpretación aunque quiera ser una búsqueda urgente de equivalencias, es sobre todo un asunto de supervivencia, pero también de intercambio de funciones agresor-agredido, quien es el agresor, quién es el agredido, quién le teme a quién.

Leemos en el capítulo 11 en el que se narra el avance hacia las tierras de Opón de los capitanes Céspedes y Fonte, enviados por Jiménez de Quesada: un indio cree que los españoles son caníbales. Pero ya desde las primeras descripciones, las versiones que dan los cronistas de que había caníbales en el puerto de Cartagena era conocida. El conquistador teme ser devorado por los indígenas (o por algunos de ellos), pero el indígena también llega a creer que puede ser devorado por los recién llegados (o por algunos de ellos). Se da entonces todo este intercambio de ideas desesperadas, mediadas por el lengua, de manera urgente y con el ánimo de salir del incomprensible embrollo en el que se ven implicados unos y otros:

¿Qué piensan hacer de mí?; si me han de comer, ¿por qué no acaban de darme la muerte?, y si no, ¿por qué no me sueltan y dejan que me vaya donde quisiere? Visto por los capitanes lo que el indio decía tan desesperadamente, lo comenzaron a consolar y decir con el intérprete que tenían, que sosegase su espíritu y no temiese recibir daño ninguno, porque ni eran gentes que comían carne humana, ni pretendían de él más de informarse de lo que adelante había, y de dónde él o sus compañeros traían aquellos grandes panes de sal, de la cual le mostraron un gran pedazo. El indio, perdido ya el temor de perder su vida, les dijo: que con mucha alegría les llevaría a donde aquella sal se hacia, y que les era necesario hacer comida o matalotaje para tres días que habían de caminar por despobladas montañas, lo cual los españoles hicieron con mucha alegría.

El problema de comunicación parecía resuelto dado que en la lengua de esta región ya habían “formado” algunos intérpretes indígenas.

Pero la diversidad geográfica y la diversidad lingüística iban a la par. Al cambiar de geografía también cambiaba el habla. El problema de comunicación no se limita a indígenas y españoles, también se da entre los mismos nativos:

...Y de este valle empieza otra lengua muy diferente de la de atrás; [...] de donde traían muy buenos intérpretes los españoles; y como llegados al valle de la Grita se perdiese aquella lengua, hizo más dificultosa su jornada, o a lo menos más dañosa, por no poder entender la lengua de la gente del Reino; pero un indio que al principio de las sierras de Opón se tomó, natural de las provincias del Nuevo Reino, después poco a poco vino a entender la lengua castellana, que les fue harto provecho. Esta lengua o indio fue llamado Pericón o Perico, pero más comúnmente le llamaban Pericón.

La resolución de problemas de interpretación se da siempre en estado de emergencia, y la aplicación comienza desde antes de que cualquiera de los intérpretes conozca las dos lenguas. Por esto, es evidente que surgen problemas de comprensión, habrá malentendidos con todas sus consecuencias, como se narra en el Libro III, capítulo III:

El defecto de no hallarse al presente el general Jiménez de Quesada con expertos y buenos y entendidos intérpretes y lenguas, fue causa de muchos daños e inconvenientes que sucedieron, porque aunque los indios venían a tratar de paz y amistad con los españoles, los intérpretes que tenían eran tan torpes y bozales en la lengua castellana, que ni a los españoles daban ni podían dar enteramente a entender lo que los naturales y principales de la tierra decían, ni por el contrario entendían de todo punto lo que el general pretendía darles a entender acerca de su venida y entrada en la tierra, y de otras muchas cosas que para la conservación y dilatación de la paz general por toda la provincia era menester; y así, más ciegamente de lo que yo puedo escribir ni aun se puede pensar, se metió esta gente española por una provincia que si como era muy poblada, fuera la gente belicosa y contumaz y briososa en seguir la guerra, no pudieran dejar de peligrar todos, y ser muertos a no con brevedad tornarse a salir de ella.

Las interpretaciones erróneas podían llevar a la muerte, ese riesgo se corría durante la formación del intérprete indígena. Ese era el método, que podía pagarse con la vida si la comunicación resultaba defectuosa. Esta necesidad de mejoramiento de los intérpretes se narra repetidas veces. En el capítulo 5 se dice que “por defecto de los intérpretes y lenguas no entendía de todo punto lo que los indios decían.” O en el capítulo 8, donde se habla de “un torpe intérprete que traía” un general.

En el Libro IV, que narra acontecimientos en Santafé, Tunja y Vélez entre indígenas y conquistadores, se encuentra una escena en la que los lectores de hoy nos preguntamos de nuevo cómo pudo darse ese intercambio de improperios y cómo se logra la pacificación, todo esto a través de los intérpretes “torpes” o incluso de las “señas.” En el capítulo 2 de este libro IV leemos:

Este capitán Lázaro Fonte tuvo noticia de los indios naturales cómo por aquella parte de la cordillera y páramos que caen sobre los llanos entraban españoles o gentes de la propia suerte que los que en el Reino estaban, y traían caballos y perros; que esta noticia más la daban por señas que por palabras, porque no había indio en aquel pueblo que supiese

hablar la lengua española o castellana [...] y entendiendo el capitán Lázaro Fonte, por lo que los indios le daban a entender, ser españoles, dio aviso de ello al general Jiménez de Quesada...

En el mismo libro, capítulo 7, la falta de comprensión estuvo a punto de terminar en una gresca, pero al final se logra mal que bien una interpretación apropiada:

El capitán Céspedes, con la gente española que con él estaba, se partió la vía de Simijaca y llegó al pueblo, desde donde vio todos los indios encumbrados y puestos por aquellas zinglas de peñas y cuevas, desde donde, luego que vieron a los españoles, comenzaron a decirles muchos improperios y denuestos y tirarles piedras y palos y otras inmundicias con que ofenderlos. El capitán Céspedes comenzó a hablarles desde donde estaba con las lenguas que tenía y a decirles que se moderasen y dejasen de seguir su opinión y rebelde obstinación, y dejando las armas se bajasen a sus pueblos y moradas, donde vivirían con quietud y reposo y se les perdonaría la ofensa y delito de su alzamiento.

Supongo que aquí no se entendieron las palabras que denotaban los improperios, pero seguramente los gestos eran muy claros. En este caso diríamos que los lenguas no eran tan “torpes,” adjetivo no válido, para la rapidez con la que los indígenas captaban la lengua castellana.

Es claro que los cronistas quieren narrar con lujo de detalles las circunstancias de comunicación y los peligros que experimentan. Se proponen también informar a los Reyes y a sus coterráneos de todo lo que sucede en las tierras recién descubiertas, tratando de dibujar un panorama en el que aseguran que, a pesar de las múltiples y casi infranqueables dificultades, los indígenas serán subyugados, pero en el caso de los misioneros, que serán subyugados por la inteligencia, la enseñanza, la aceptación de la alteridad y no por la violencia que hasta ahora había operado como principal estrategia de “aceptación” por parte de los indígenas de la alteridad recién llegada.

5. Literaturas de aquí y allá

El libro de José María de Vergara y Vergara *Historia de la Literatura en Nueva Granada* (1974), ofrece un panorama sobre los desarrollos literarios que se fueron dando a medida que se hacían recorridos por las montañas, o que se atravesaban ríos como el Magdalena, de aguas a veces pacíficas a veces turbulentas, para llegar, por ejemplo, desde Santa Marta hasta Santa Fe de Bogotá –recorridos similares a los de los cronistas en su trayectoria, aunque no en su naturaleza- y que comprende una época bastante amplia desde 1528 hasta 1820, es decir hasta la Independencia y establecimiento de la República. La guerra y los versos se veían obligados a convivir, mal que bien. Hay que admitir que los muchos obstáculos y dificultades con los que se encuentra un investigador para recopilar información sobre esta época de nuestras historias, son seguramente causa de las imprecisiones que se puedan encontrar en fechas, nombres y hechos. A todo esto se debe añadir la imaginación que los cronistas se podían dar el lujo de tener, para contar lo que solo ellos habían visto. Así que la misma historia podía ser contada cada vez de diferentes maneras, que tenían y aún tienen que ver mucho más con el punto de vista del narrador que con el hecho real.

Afirma Vergara y Vergara que el conocimiento de “La historia de nuestra literatura presupone el conocimiento de la española, particularmente en la época en que se desprendieron

de sus glorias y las nuestras, y nuestras letras se apartaron de las suyas, por lo cual tenemos que dirigir una mirada al través de los mares sobre esa España literaria tan a menudo confundida con la España guerrera, para conocer mejor el desarrollo de esta sección de la literatura castellana aclimatada entre las selvas de los Andes granadinos” (Vergara y Vergara, 51). La representación de los españoles que llegaron a estas tierras se ha generalizado con la imagen del Conquistador guerrero y violento; Vergara y Vergara se propone en este libro visibilizar el hombre de letras que también llegó a estas tierras desde España por razones diferentes a las del enriquecimiento o la posesión. Y que “aclimató” ese conocimiento literario y toda la tradición que traía consigo al contexto del trópico. “Aclimatación” que seguramente va a forzar la utilización de la narración, siguiendo el ejemplo de los cronistas, y el surgimiento de la novela como forma literaria de más difusión.

Entre estos hombres de letras “aclimatados,” menciona Vergara y Vergara a Juan de Castellanos (Alanís, España, 1522 – Tunja, Colombia, 1607), a quien el contexto americano transformó de manera tal que dejó la guerra, se hizo sacerdote y se dedicó a las letras y a la vida religiosa. Sus *Elegías de varones ilustres de Indias* (1588),⁸ fueron escritas en Nueva Granada, por lo que hacen parte de la literatura “aclimatada,” y que mal merecería el apelativo de una u otra nación, puesto que es de aquí y de allá, de Alanís y de Tunja.

He aquí unos versos de Juan de Castellanos que dan cuenta de creación poética y a la vez, de las discusiones sobre asuntos, por ejemplo de métrica, que tenían lugar en el Nuevo Reino:

... Jiménez de Quesada, licenciado,
que es el Adelantado deste Reino,
de quien puedo decir no ser ayuno
del poético gusto y ejercicio:
y él porfió conmigo muchas veces
ser los metros antiguos castellanos
los propios y adaptados a su lengua,
por ser hijos nacidos de su vientre,
y éstos (los italianos) advenedizos adoptivos,
de diferente madre y extranjera;
mas no fundó razón porque sabía
haber versos latinos, que son varios
en la composición y cantidades,
y aunque con diferentes pies se mueven
son legítimos hijos de una madre,
y en sus entrañas propias engendrados
como lo son también en nuestra lengua.
Puesto que el uso dellos es moderno...

Mas no solamente con Quesada porfiaba Castellanos en disputar sobre las ventajas del sistema *petrarquista* o del *itálico modo*: en la tropa venía también Lorenzo Martín, “valentísimo soldado,” que versificaba “según antiguos modos de españoles, con tan sonora y abundante vena,” que nunca vio su adversario en métrica cosa semejante... (Juan de Castellanos, *Elegías*, 4ª parte, cap. XIII, citado por Vergara y Vergara, 53).

⁸ https://archive.org/stream/elegasdevarones00aribgoog/elegasdevarones00aribgoog_djvu.txt.

Aunque Vergara y Vergara se centra en la escritura española aclimatada en América, no puede obviar el hecho traductor, trayéndolo a colación para criticar a los historiadores que “no tuvieron la curiosidad de conservar algunas muestras del lenguaje poético de los chibchas” (Vergara y Vergara, 64). Y entonces, cita de la *Geografía de los Estados Unidos de Colombia* del General Mosquera (Nueva York: 1852) una canción en coconuco⁹ con su respectiva traducción al castellano, cuyo escenario es la conquista y la evangelización:

La canción dice así:

<i>Surubu loma</i>	Traducción
<i>Nevin ra</i>	<i>Subí a una altura</i>
<i>Canan cruz</i>	<i>Allí me senté</i>
<i>Nigua gra</i>	<i>Encontré una cruz</i>
	<i>Me puse a llorar</i>
“Como en su idioma no hay la palabra cruz, el indio adoptó la castellana” (Vergara y Vergara, 65).	

Debido a la escasez de acceso a fuentes prehispánicas, debemos contentarnos por ahora, con lo que ha quedado registrado por los cronistas. El indio adoptó la cruz y con ella la religión. La religiosidad del indígena es más de adopción que de convicción y de fe, características que podrán venir después. Vergara y Vergara inmediatamente se disculpa por haberse alejado de “nuestra literatura hispanogranadina,” y haber incursionado en lo chibcha. Pero precisamente su “digresión” nos permite aclarar que si bien Vergara y Vergara está estudiando la literatura granadina de cuño español, cuando hablamos de “nuestra literatura,” lo indígena no puede excluirse, y que en la época de la Conquista y la Colonia, se producían aquí unas formas poéticas que eran desconocidas para los recién llegados y para las cuales, es posible que los indígenas no tuvieran un término equivalente a “poesía,” así como no tenían un equivalente para “cruz.” Los que estudiamos este fenómeno hoy lo nombramos “poesía,” a falta de ese concepto que los letrados de aquella época descuidaron adoptar de lo indígena y para lo cual seguramente sería inútil buscar equivalentes.

Jean-Philippe Husson, del grupo de investigación interuniversitario sobre la América Española colonial, se pregunta si se puede hablar de poesía en el mundo prehispánico, en un artículo en el que también plantea los obstáculos metodológicos para el que pretenda abordar este tema. (1993, 63-85). En todo caso, si no se puede hablar de poesía indígena en el sentido occidental, sí existe lo que podríamos llamar un arte poético indígena. Pero, no solo existe un arte poético indígena, sino que este, mal que bien, “torpemente” si se quiere –como en el adjetivo dado a los lenguas indígenas–, influencia la lengua castellana que se escribía en América, le hace interferencia, le da mestizaje, exitoso o no, el lector desconocedor del muisca juzgará con

⁹ “Jesús María Otero, por referencias de los lingüistas Brinton, Lehmann y Rivet, informa que el Coconuco, junto al Totoró, el Polindara, el Guambiano y el Guanaco, relacionados por algunos lingüistas dentro del “Grupo Coconuco,” conforman una serie de dialectos pertenecientes a la familia lingüística chibcha” Otero, Jesús María. 1939. Los dialectos indígenas en el Departamento del Cauca. En: Popayán: Revista Histórica y Científica / Órgano del Centro de Historia y de la Sección de Publicaciones de la Universidad No. 176 (febrero 1939); pp. 3-7. En *Geografía Humana de Colombia, región Andina Central*, Tomo IV, vol., I): [http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geohum4/coco2.htm#\(9\)](http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geohum4/coco2.htm#(9)).

dificultad. Vergara y Vergara cita un soneto escrito en Muisca por dos religiosos “*lenguaraces*” al Padre Bernardo de Lugo:

SONETO

Muisca micata cubun choqi ucasuca
 Hiacunhan chichiraninga, hocabganán.
 Libros, cubun *in* ucaninga ab chihiquinán,
 Apuiqui chié shagueni iqui angusuca.
 Inga jis chicabun iqui un shansuca
 Umpuiqui chieshi hisquie *in*shafasan
 Muiyas agashinga, inga isquichan.
 Sgaqui suasa mabié iqui unsunsuca.
 Arte *inchichichua* ninga ye unquinan,
 Ipcua bhosa noabé unchié chibquina
 Con Muisca atabé unqui ye amishinga,
 Ingaxis quicacá ungui nhocan;
 Muisca unqui *ipcuaná* xhica gungá
 Umica Bernardo ucuqui abhaquishinga

Aquí vemos que ya los religiosos tomaban palabras españolas, como libros y arte para añadirlos malamente a la lengua, quedando como lunares en ella por ser tan diferente el genio y la pronunciación de los idiomas que hablaban Carlos V y Nenqueteba. (Vergara y Vergara [citando el soneto de la Gramática de Lugo] 1958: 157)

Vergara y Vergara dice “malamente” para referirse al asunto de la interferencia de la lengua castellana en el soneto escrito en muisca por un religioso, para quien la lengua muisca representa una lengua extranjera. Presentando en una misma frase dos perspectivas, la europea, y la criolla dice: “Se ve, pues, que los chibchas cultivando su idioma hubieran podido perfeccionarlo; pero los españoles a semejanza de los romanos imponían su lengua a los vencidos” (159). Faltaría ver si Vergara y Vergara tiene el conocimiento suficiente de la lengua muisca para calificarla de perfecta o imperfecta. En todo caso intenta demostrarlo en el siguiente apartado en donde hace el esfuerzo de traducir algunos nombres muisca que llevan pueblos del altiplano cundi-boyacense, y en donde en la época que nos atañe instauraron los franciscanos la Provincia de Santa Fe de Bogotá.

E inmediatamente, dando un paso atrás con respecto a sus apresuradas apreciaciones con referentes a la lengua muisca afirma que

el estudio de este idioma no está hoy vacío de interés. Por él se podrían interpretar los jeroglíficos que existen en abundancia en varias piedras de la altiplanicie de Bogotá: y saber el significado de los nombres de los pueblos que subsisten, lo que conduce a adivinar algunos lugares oscuros de la historia o a comprobar otros, puesto que cada nombre de los indios hace alusión a un hecho histórico. He aquí algunos cuya traducción se ha conservado, o hemos traducido con el conocimiento de algunas palabras:

Nemocon

(Del león lamento)

Zipa-con	(Del Zipa lamento)
Ubaté (Eba-te)	(Sangre derramada)
Guasca (Guaas-shuca)	(De cordillera falda)
Simijaca (Simte-jaca)	(De lechuza pluma)
Uba-que (Eba-que)	(Sangre de madero)
Neme-quene	(Del león hueso)
Guata-via	(De sierra remate)
Su-sa	(Paja blanca)
Sogamoso (Suba-muxi)	(El desaparecido)
Bogotá (Bacatá)	(Extremidad de sementera o del campo)
Tocan-zipá	(Llanto del Zipa)
Gachan-zipá	(Risa o gozo del Zipa)
Sues-ca (Suesuca)	(Cola de guacamaya)
(Vergara y Vergara 1958: 159-169)	

Refrendando lo que dice Brotherstone y que mencionamos en el apartado 3, que “los topónimos revelan por lo general las formas de cultura [...] aún vivas en el pensamiento, la lengua y las tradiciones aborígenes,” pero también aún vivas entre nosotros, pues son estos los nombres que conocemos hoy de estos pueblos.

6. Visiones del mundo

No se trata como dice Husson, solamente de un obstáculo metodológico, el obstáculo es, en realidad, epistemológico. La ruptura epistemológica que se da en Europa en lo que concierne al pensamiento filosófico, político, religioso, geográfico, alimenticio y humanista, con toda evidencia afecta la traducción, aún más cuando se ve confrontada a una visión del mundo totalmente desconocida. Lo mismo sucede en el sentido inverso en cuanto a la comprensión de ese nuevo viejo mundo que llegaba a la recién nombrada América.

El concepto de texto o literatura del Cuarto Mundo se ha visto especialmente fragmentado al imponérsele las concepciones importadas del medio literario. Por principio de cuentas, los estériles pronunciamientos occidentales sobre lo que constituye o no la escritura y la categórica división binaria que separa lo oral de lo escrito han resultado particularmente inadecuados para aplicarse a la riqueza de los medios literarios de la América indígena: por ejemplo, los rollos de corteza algoquinos, las cuerdas anudadas (*quipu*) de los incas, las pinturas secas de los navajo (*ikaa*) o las páginas enciclopédicas de los libros-biombo (*amoxtli*) mesoamericanos. Como resultado de lo anterior, se han ignorado categorías enteras de representación, junto con maneras de configurar el tiempo y el espacio que justifican la colocación y enumeración de cada detalle. Al usar estos lenguajes, el visual y el verbal, podría decirse que el texto puede construir el mundo tal como se construye a sí mismo, de manera que su autodefinición u ontología corrobore la autodeterminación política. (Brotherston 1997: 24-25)

Esta cita de Brotherston –que requeriría de una amplia discusión que no daremos aquí– es útil para ilustrar esa nueva visión de mundo que hemos querido expresar específicamente para el caso de la traducción en el siglo XVI. Esta nueva visión del mundo, de un lado y del otro,

implica un resquebrajamiento, una fisura en la continuidad, un cambio en la organización del conocimiento y por ende, en la comprensión de la realidad. Dicho resquebrajamiento obedece por un lado, al cambio de paradigma que experimenta la sociedad europea con el Renacimiento, pero también obedece al contexto del Descubrimiento. Ruptura, porque de lado y lado se está frente a lo totalmente desconocido –el europeo frente al indígena y el indígena frente al europeo–, situación que violenta todo ese conocimiento previo que el indígena tenía de sí mismo y de su contexto por un lado y, por el otro, que el europeo traía consigo. Ruptura que implica violencia, dado que cada uno quiere conservar lo suyo; ganará el más fuerte, pero en un sentido y en el otro habrá adaptaciones, interferencias, transformaciones, pérdidas y ganancias.

Se trata de una ruptura que puede pensarse hoy con el conocimiento lingüístico actual. Los cronistas por ejemplo desesperaban por definir el nuevo mundo que vivenciaban, daban largas explicaciones de la nueva palabra, el alimento, el comportamiento, porque no encontraban equivalentes. En ese afán por explicarle al europeo lo extraordinariamente nuevo que se tenía ante los ojos, lo esencial el sujeto, el indígena, quedaba como difuminado en medio de tan exuberante naturaleza. La historicidad que traía el europeo era tan fuerte que aceptar la alteridad no tenía cabida en su pensamiento. Pero este pensamiento se ve de todas maneras afectado. Para el misionero y en particular, para el misionero franciscano, el asunto es en gran medida diferente, es capaz de despojarse de buena parte de su historicidad con la voluntad de reconocer y reconocerse en esa alteridad que tiene frente a sí. Se interesa en el proceso de conocimiento del indígena y en su propio proceso renovado en cuyo transcurso tiene que improvisar pedagogías, aceptar que se encuentra frente a conceptos nuevos en los que la única manera de sobrevivir y cumplir su misión es aceptando mestizajes, incluso en lo religioso. La ruptura epistemológica que se experimenta en América y España en el siglo XVI, tiene que ver con el carácter indeterminado de la situación que se vive, el conocimiento se encuentra ahora en permanente construcción, y también la manera de abordarlo, de argumentarlo y de plantearle oposición. Los criterios acumulativos con los que se venía a América, no funcionaban aquí; poco de lo que estaba establecido en Europa podía aplicarse en América de la misma manera, así para la traducción. Hasta ahora el conocimiento representaba para el europeo continuidad, progresión. Ahora se ve empujado de discontinuidad en discontinuidad, por lo que intenta dar continuidad con la reducción de las lenguas a Artes, por ejemplo, con la traslación de la oralidad a la escritura. Y en traducción, se trata de comenzar a traducir no solamente a partir de un texto sin textualidad conocida a nivel de grafemas, sino a partir de una visión de mundo totalmente nueva, a partir de un contexto desconocido, y por ende, inequivalente. Ya habíamos mencionado en el apartado 1, el planteamiento de Miguel Ángel Vega de “traducción sin original textualizado” que él acuña como TSOT:

...Es este el tipo de obras que denominamos “traducción sin original textualizado” (TSOT)* y que recogen las mentalidades, los ambientes físicos y las discursividades (entendidas como construcciones sociales e interpretativas del mundo) de los pueblos indígenas y entre ellas habría que contar las de obras de Acosta, de Landa, de Sahagún, de Oré, etc. Se trataría de un procedimiento inverso al que se realiza en la llamada traducción a vista. Si en esta se traduce oralmente un texto escrito, en la TSOT se trata de producir un texto en otra lengua a partir de procesos orales (informaciones, pláticas, experiencias, etc.).

* Utilizamos el término “texto” en la tercera acepción que registra el DRAE. Otra alternativa terminológica podría ser la de “Traducción sin original escrito” (TSOE). (Vega 2014 xiii)

Para el cronista misionero la tarea primera es observar para intentar entender esa realidad, razón por la cual los relatos son exageradamente descriptivos. Se trata de un esfuerzo por transmitir a los otros (a los que estaban en Europa) una realidad que se sabe completamente desconocida hasta entonces. La ruptura epistemológica que se da en América en el campo concreto de la traducción implica que esta tenga que ampliar sus horizontes: lo lingüístico no le alcanza, lo occidental la malogra, las leyes no le ofrecen soporte. El ejercicio de traducción en América construye su propio suelo epistemológico, entrando en la complejidad traductológica vigente en la actualidad *avant l'heure*.

Obras citadas

- Aguado, Fray Pedro y Fray Antonio Medrano. *Recopilación historial*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1906 [1581, 1582].
<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/rehis1/rehis2a.htm>.
- Andrés-Martín, Melquíades. "Reforma religiosa europea en América en tiempo de Carlos V." Reyes Mate y Friedrich Niewöhner eds. *El precio de la "invención" de América*. Barcelona: Anthropos, 1992. 83-107.
- Asensio de, Fray Esteban. *Historia memorial*. Madrid: V. Suárez, 1921 [1585].
<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/santafe/santafe1.htm>.
- Brotherston, Gordon. Teresa Ortega Guerrero y Mónica Utrilla trads. *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*. México: FCE, 1997. [*Book of the Fourth World: Reading the Native Americas Through their Literature* [Cambridge: Cambridge University Press, 1992].
- Gómez Pérez, Carmen. "Los beneméritos de la tierra. Oro, conquista y poder en Cartagena de Indias." Haroldo Calvo Stevenson y Adolfo Meisel Roca eds. *Cartagena de Indias en el siglo XVI*. Cartagena: Banco de la República, 2010. 131-179.
- Husson, Jean-Philippe. "La poesía quechua prehispánica, sus reglas, sus categorías, sus temas, a través de los poemas transcritos por Waman Poma de Ayala." *Revista de crítica literaria latinoamericana* 19 (1993) 63-85.
- Jiménez Lozano, José. "Sobre inditos, sabandijas y meninas." Reyes Mate y Friedrich Niewöhner eds. *El precio de la "invención" de América*. Barcelona: Anthropos, 1992. 11-41.
- Otero D'Costa, Enrique. *Comentarios críticos sobre la fundación de Cartagena de Indias*. Edición conmemorativa del trisesquicentenario de la ciudad. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1970. Vol. II.
- Sala Catalá, José. *España en los siglos XV y XVI*. Madrid: Akal, 1992.
- Tovar, Antonio y Consuelo Larrucea de Tovar. *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Madrid: Gredos, 1984.
- Tovar Pinzón, Hermes. *No hay caciques, ni señores: Relaciones y visitas a los naturales de América (Siglo XVI)*. Barcelona, Sendai, 1988
- Vega Cernuda, Miguel Ángel. "Momentos estelares de la traducción en Hispanoamérica." *Mutatis Mutandis* 6.1 (2013a): 22-42.
<http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/mutatismutandis/article/view/15292/13496>
- . "La Praga española." *Historia y Vida* 549 (2013b): 46-53.
- . "El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística." *Traduções* 6 (2014): i-xiv.
- Vélez de Piedrahita, Rocío. *Literatura en la Colonia. De Rodríguez Freile a Francisco José de Caldas*. Medellín: Biblioteca Pública Piloto, 1995.
- Vergara y Vergara, José María. *Historia de la literatura en Nueva Granada. Desde la Conquista hasta la Independencia (1538-1820)*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1958.
- Viñaza, Conde de la. *Lenguas indígenas de América*. Madrid: 1892.
- Zamora Ramírez, Elena Irene. "Los problemas de traducción del catecismo en América en el siglo XVI." Miguel Ángel Vega Cernuda ed. *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2012. 103- 123.