

Revista Chilena de Humanidades, N° 16, 1995, 13-25
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile, Santiago, Chile

*Literatura e Historia:
una tensión impuesta por la conquista*

Roberto Viereck

Licenciado en Humanidades
con mención en Lengua y Literatura Hispánica
Universidad de Chile

ABSTRACT

The question of the limits between literature and history as disciplines is a problem that takes on certain characteristics within the American context. The Spanish conquest appears as a leading event with certain political-cultural overtones, and the "traslation" is the written exercise which shows the "tension" between two very different rationales. This implies a certain way of reading the Precolombian texts and of knowing ourselves. Myth and logos continue to compete and their limits, like those between literature and history, continue to be obscure.

«Porque a las letras se confía cuanto es digno de recuerdo»
San Isidoro

Este trabajo pretende incursionar, de un modo introductorio, en la cuestión de los límites entre Literatura e Historia, en tanto disciplinas que pretenden conocer y dar cuenta de nuestra realidad latinoamericana, y más precisamente, demostrar que la relativización de ese límite (tenso), en nuestro continente, no emana sólo de una moda epistemológica postmoderna, sino que tiene

que ver también con los contenidos propios de una historia marcada por la conquista española. Por lo tanto, problematizar sus márgenes se hace necesario para comprender nuestro pasado y evolución.

I. MITO: LITERATURA-HISTORIA

Antes de la conquista española del continente, el mito y el rito, en distintos niveles, eran las formas propias con que los pueblos aborígenes (Azteca, Maya, Quechua, etc.), haciendo uso de los medios particulares que su cultura les proporcionaba, expresaban un complejo sistema de afirmaciones coherentes sobre la realidad, el que puede ser entendido en sí mismo como una metafísica.⁽¹⁾

Entre las características más recurrentes a propósito del mito se encuentran la «circularidad» (tiempo mítico), lo cual evidentemente tiene que ver con la repetición (imitación) de algún modelo original subyacente, del mundo natural, divino o humano ⁽²⁾; y también su «creatividad», siguiendo a

⁽¹⁾. Según Mircea Eliade «... las sociedades 'premodernas' o 'tradicionales' comprenden tanto al mundo que habitualmente se denomina 'primitivo' como a las antiguas culturas de Asia, Europa y América. Evidentemente, las concepciones metafísicas del mundo arcaico no siempre se han formulado en un lenguaje teórico, (...) Si nos tomamos la molestia de penetrar en el significado de un mito o de un símbolo arcaico, nos veremos en la obligación de comprobar que esta significación revela la toma de conciencia de una cierta situación en el cosmos y que, en consecuencia, implica una posición metafísica.» (*El mito del eterno retorno*. Alianza, 1994, págs. 13-14)

⁽²⁾. «En el detalle de su comportamiento consciente, —afirma Eliade— el 'primitivo', el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, otro que no era un hombre. Lo que él hace, ya se hizo. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros». (op. cit., pág. 15). En este sentido es que Mircea Eliade, para comprender mejor la estructura de esta ontología arcaica, lleva a cabo la siguiente clasificación: 1) los elementos cuya realidad es función de la repetición, de la imitación de un arquetipo celeste; 2) los elementos: ciudades, templos, casas, cuya realidad es tributaria de un simbolismo del centro supraterrestre que los asimila a sí mismos y los transforma en «centros del mundo»; 3) los rituales y los actos profanos significativos, que sólo poseen el sentido que se les da porque repiten deliberadamente tales hechos planteados *ab origine* por dioses, héroes o antepasados. Asimismo, Martin Lienhard en su valioso libro *La voz y su huella (Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988)*, en el capítulo «Tiempo mítico/tiempo histórico», y a propósito de *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, hace hincapié en la «ahistoricidad» de este tiempo, en tanto circular: «El día astronómico con sus segmentos (día, tarde, noche) impone su ritmo a la vida de los protagonistas. En tanto que unidad de tiempo, el día astronómico se caracteriza por su índole circular (coinciden comienzo y fin) y su repetición *ad infinitum*, ligada al movimiento de los astros principales, sol y luna. Ahistórico, el tiempo astronómico ignora la acumulación, el progreso; todos los días, en rigor, son iguales.» (pág. 285).

André Jolles⁽³⁾, ya que para este autor la ecuación es exacta: «mito es creación», el objeto se crea a partir del juego pregunta-respuesta. De alguna manera es la palabra (el gesto lingüístico) la que funda la realidad del fenómeno que se desea comprender.⁽⁴⁾

Sin embargo, hay otra cualidad más que es posible advertir y que, de alguna manera, es una síntesis o una conclusión a partir de las dos anteriores. Me refiero a que en el mito no es posible hacer la distinción entre ficción y no ficción, es decir, entre Literatura e Historia, si consideramos los presupuestos de que ésta se rige intrínsecamente por la lógica de lo documental (referencialidad, dependencia de un algo otro externo y preexistente al texto) y aquella por la de lo monumental (autorreferencialidad).⁽⁵⁾ En el mito, dicho de otro modo, son posibles ambas categorías o comportamientos lógicos, ya que a pesar de que es «ahistórico», narra siempre a partir y «en referencia» a un origen que en última instancia remite a una historia común del pueblo, a su verdad. Es decir, hace historia con otro tiempo y funda el sentido de esa historia, el mundo, a partir de la palabra, desde un juego de

⁽³⁾ Jolles, André. «Mito» en: *Las Formas Simples*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1972, págs. 88-117.

⁽⁴⁾ Vale la pena recordar el carácter «fundacional» que se ha otorgado a la Literatura y, especialmente, a la poesía, en el sentido de que sólo por el artificio de la palabra, del decir, se «crea» el mundo, como en el «*fiat lux*» bíblico: «Hágase la luz...». Del mismo modo, el lenguaje apofántico emitido en la situación de comunicación imaginaria de que habla Martínez Bonati como caracterizador del discurso literario seguiría esta misma idea. Sin embargo, como se verá más adelante, la cualidad de construir un mundo «de» lenguaje no es privativo de la Literatura, pues también la Historia se ha visto muchas veces forzada (sobre todo en América y precisamente durante el descubrimiento y la conquista española) a «inventar» la historia. (ver, a modo de ejemplos, *La Conquista de América (el problema del otro)* de Tzvetan Todorov, *La Invención de América* de O' Gorman o *El discurso histórico* de Jorge Lozano, este último muy claro acerca de las «estrategias de veridicción» del discurso histórico.)

⁽⁵⁾ Riffaterre, Michael. *La production du texte*. Paris, Editions du Seuil, 1979, págs. 9-11. El autor no explicita la categoría «documento», pero se deduce de la de «monumento». Para Riffaterre la literaturidad como monumento tiene, por lo menos, dos implicaciones básicas: primero, que el fenómeno literario no es solamente el texto, sino también el lector y el ensamble de reacciones posibles del lector frente al texto (enunciado y enunciación). Esto lleva consigo, en el sentido del rol activo en la lectura, tres consecuencias más: a) la comunicación es un juego, una gimnasia guiada por el texto, según las reglas del lenguaje; b) el lector decodifica al texto literario en función de los modos de la comunicación ordinaria: un texto figurativo será reconstruido racionalmente como no figurativo. En este sentido, hablar de la verdad o no verdad de un texto no es pertinente; c) la realidad y el autor son dos cosas sucedáneas del texto. Y segundo, que el texto es un código limitado y prescriptivo. El texto literario es construido de manera tal que controla su propia decodificación, si no fuera así no sería el texto un MONUMENTO, pues no sería capaz de permanecer.

decir y responder. Digamos, en el mito no es posible hacer la distinción entre Literatura e Historia porque él hace al mismo tiempo las dos cosas.

Ahora bien, lo dicho nos lleva a una conclusión bastante obvia: esta imposible distinción en el pensamiento precolombino se debe no sólo a la «síntesis» que el mito es capaz de hacer a partir de estas dos formas de conocer haciéndolas innecesarias, sino también porque la «ficción» como categoría es un concepto exótico a la racionalidad aborigen, llega con los españoles. ⁽⁶⁾ En el mito no es posible la distinción entre «verdad» y «mentira», igual que en la literatura, pero se diferencia de ésta en tanto en el mito el mundo fundado por el lenguaje no es un «posible creíble», sino que ES, se vive en cada una de las actualizaciones rituales: la gente muere y de verdad, porque así ha sido siempre, porque los dioses lo ordenan, según cuentan los primeros padres, según dice la historia que fue en el principio. Esa es la historia, digamos, la verdad y la mentira, lo creíble e increíble al mismo tiempo, la objetividad de una racionalidad «otra».

II. LA CONQUISTA

Con la llegada de Cristóbal Colón a la isla Guanahani (San Salvador) en octubre de 1492, no sólo arriba un conjunto de hombres «extraños» a un continente «nuevo», sino que con ellos llegó una racionalidad y una cultura esencialmente distintas a la racionalidad y cultura míticas de los pueblos que habitaban hacía miles de años ese lugar «descubierto» ⁽⁷⁾. Este «encuentro» (o

⁽⁶⁾ Segre, Cesare. «Problemas del texto literario». (subcap. 3, FICCIÓN). En: *Principios de análisis literario*, 1985, págs. 247-267. En este texto, el autor nos revela cómo la ficción ha estado tradicionalmente restringida a la «mentira», a pesar de que, en realidad, su naturaleza sea la de la verosimilitud, la de lo posible. Sin embargo, tanto esta tradición como su naturaleza son occidentales y arrancan de un pensamiento superior al mítico reconocible en Grecia antigua en figuras como Platón y Aristóteles. Todo esto, sin hacerse cargo, además de la foraneidad que implica la palabra «literatura»: «litera»=letra, pues el mundo precolombino —y esto lo desarrolla ampliamente Martin Lienhard en su libro ya citado— era eminentemente oral, no escrito. La escritura y la literaturización fueron un instrumento del poder de Cristo en estas tierras del «infierno».

⁽⁷⁾ Las palabras *extraños*, *nuevo* y *descubierto* están entre comillas para poner de relieve la relatividad que éstas adquieren desde el punto de vista del «otro», de la «otredad» —en el sentido que lo desarrolla Todorov en su texto *La conquista de América* (la cuestión del otro)—, pues en una perspectiva dialógica ¿quién es el extraño?, ¿qué es lo nuevo?, ¿quién descubrió a quién?... ¿se descubrieron realmente entre aborígenes y españoles? «Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea —dice Todorov—, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro». (Editorial Siglo XXI, 1991, pág. 13).

«encontronazo» como dice Benedetti ⁽⁸⁾, sin embargo, fue una guerra o conquista (como se le llama), un intento inédito hasta entonces por eliminar al otro, en tanto se supone sin derecho a ser diferente.

Es justamente en este marco en el que se produce el «descubrimiento» también cultural de los pueblos precolombinos y su conquista. No se puede separar un hecho del otro. Así como los españoles hicieron de los aborígenes sus esclavos para el servicio de la corona, asimismo hicieron un intento por «esclavizar» su cultura, por medio de una progresiva apropiación de sus categorías de pensamiento. A eso se le conoce como «evangelización», proceso que no se limitó, por supuesto, a difundir las enseñanzas del evangelio, sino que implicó un estudio cada vez más sistemático y profundo del mundo indígena, es decir, fue necesario conocer para poder TRADUCIR desde las categorías europeas. ⁽⁹⁾

Con respecto al mito, los traductores españoles (fundamentalmente misioneros) se acercaron al conocimiento de su ritualización por medio de la palabra escrita y, más específicamente, por medio del castellano. Este hecho, que ya implica de por sí una apropiación ⁽¹⁰⁾ como hemos señalado, implicó también un trasvase de categorías propias de la racionalidad occidental. Así, no sólo se comenzó a distinguir —de facto— lo oral de lo escrito ⁽¹¹⁾, sino también un pensamiento analítico «superior» de otro polisintético y aglutinante «inferior» ⁽¹²⁾. Asistimos a una suerte de «fetichización» de la es-

⁽⁸⁾. Benedetti, Mario. «La América por descubrir». En: *Nuestra América frente al quinto centenario (emancipación e identidad de América Latina: 1492-1992)*, Ediciones LAR, 1992, pág. 18.

⁽⁹⁾. El hecho de que el mundo precolombino haya sido traducido, en el sentido de interpretado, no de transcrito, es hasta hoy una de las mayores dificultades para la comprensión de ese mundo, es decir, para captar su sentido, ya que es inevitable desconfiar de una traducción (*traduttore traditore*) sobre todo si ésta se gestó en el seno de una voluntad de poder. Sin embargo, paradójicamente, creo que recuperar la dimensión traductiva de los textos precolombinos puede ayudar a la comprensión, pues nos coloca en la perspectiva adecuada de la tensión que toda traducción implica entre un texto traductor y «otro» traducido, sobre todo si este último es fundamentalmente oral o jeroglífico. Nos coloca en la perspectiva del enfrentamiento y la síntesis al mismo tiempo entre dos culturas.

⁽¹⁰⁾. Sólo por dar un ejemplo referente a los Andes centrales, sabemos que los Incas no poseían una lengua escrita, a lo más se presume que los Quipus (sistema de contabilidad en nudos) podría remitir a un incipiente y complejo sistema de escritura hasta hoy no bien descifrado. Este hecho impulsó el intento, más o menos feliz, por construir un alfabeto y una gramática del quechua a partir de su oralidad, utilizando como base el sistema gráfico de la lengua española.

⁽¹¹⁾. Y también lo civilizado de lo bárbaro, lo culto de lo inculto, lo superior de lo inferior, etc. No hay que olvidar que la palabra de Dios es una palabra escrita en latín o castellano. Por lo tanto, quien no la posee no posee un «bien» que, más allá de la «salvación», permite controlar la realidad, es decir sus categorías.

⁽¹²⁾. Una de las propiedades que mejor definen a las lenguas aborígenes de América es la de ser polisintéticas y aglutinantes.

critura, según la denominación de Martin Lienhard: «No fue necesariamente —señala el autor—, en los primeros momentos, la imposición de un nuevo poder político la que causaría mayor extrañeza entre los indígenas: usurpando un poder estatal ya constituido (mesoamérica, área andina), o manipulando a su favor exclusivo un sistema de parentesco tradicional (área tupi-guaraní), los españoles y los portugueses no hicieron sino repetir anteriores usurpaciones y manipulaciones, cometidas por grupos expansionistas autóctonos (toltecas, aztecas, incas, tupis, guaraníes...) contra otros grupos y sociedades del continente. (...) Ningún precedente tenía, en cambio, una innovación mayor impuesta por los europeos en la esfera de la comunicación y de la cultura: la valoración extrema, sin antecedentes ni en las sociedades autóctonas más «letradas» (mesoamérica), de la notación o transcripción gráfica —alfabética— del discurso, especialmente del discurso del poder. (...) La atribución de poderes poco menos que mágicos a la escritura permite hablar, en un sentido estricto, de su fetichización».⁽¹³⁾

De este modo, entonces, a través de una innovación técnica se lleva a cabo también la penetración de un pensamiento «nuevo» categorizador que conlleva primordialmente la categoría de «categorizar», es decir, hacer distinciones racionales en el plano intelectual del conocimiento⁽¹⁴⁾. Una de esas distinciones intelectuales es la de reconocer (o más bien intentar hacerlo) aquello que es ficción de lo que no lo es, según los principios de la verosimilitud a partir de las reflexiones aristotélicas.⁽¹⁵⁾

Así, los cantos, ceremonias y narraciones que se llevaban a cabo al interior de manifestaciones rituales —actualizaciones profanas de un mito sagrado— fueron traducidos (interpretados) como «poesía», según el canon

⁽¹³⁾ Lienhard, Martin. Op. Cit., págs. 27-28.

⁽¹⁴⁾ Siguiendo las reflexiones de André Jolles, es la irrupción del «logos». Hay que subrayar que para ese autor el «logos» o el «conocimiento» no es un paso superior al mito en un sentido jerárquicamente superior, más bien se combinan convirtiéndose. «Pero existe sí una transposición mental, podría decirse, una conversión, un desviarse de la forma y un intento de acercarse a los fenómenos desde adentro, un formarse un juicio desde ellos mismos. Es un intento de engendrar el objeto a partir de sus propiedades. Esta conversión es el paso del Mythus al logos. (...) Pero así la nostalgia y el antagonismo pasan de un lugar a otro. El conocimiento —ya lo vimos— intenta rebajar y negar la forma del mito; y, por otro lado —y esto también lo hemos podido observar—, donde tiene conciencia clara de sus límites, tiende al «analogón» e intenta perfeccionarse mediante un Mythus referido. Por su parte, el mito, cuando pierde su fuerza cohesiva, pretende apoderarse del conocimiento para renacer. El conocimiento, provisto de la máscara del mito, y el mito en la larva del conocimiento, son, por decirlo así, fenómenos muy bien vistos en la mascarada del pensamiento humano.» (Op. Cit., págs. 101-105).

⁽¹⁵⁾ Ver *Poética* de Aristóteles (traducción de Valentín García Yerba). Madrid, Gredos, 1974, caps. VII, VIII y IX.

genérico occidental, atribuyéndoseles, con peor o mejor intención, propiedades estructurales que desde el punto de vista de la racionalidad del mito son imposibles. Esas características, y esto se olvida a menudo, sólo aparecen o son posibles al momento del acto de traducir; es decir, son propiedades más de la traducción que de los ritos traducidos. O dicho de otro modo, se hacen posibles sólo en esa dimensión, ya que sólo en la traducción se hacen necesarias (e incluso válidas) para poder entender el mundo del «otro». ⁽¹⁶⁾

Ahora bien, la incursión de esta canonización de los ritos, según géneros, supone de por sí la operación de fondo de la categoría «ficcional» y, con ella, la de Literatura. Es decir, se distingue un universo de manifestaciones verosímiles de otras que no lo son. Se coloca al mito dentro de la tradición occidental de la ficción como mentira (C. Segre) y, quizá, desde allí que la palabra mito, dentro del lenguaje popular, sea tan fácilmente asociada con «mentira» o «falsedad». Sólo muy intelectualmente sabemos que esa distinción es impertinente para el mito. ⁽¹⁷⁾

Dicho de otra forma, se distinguen aquellos discursos que refieren a la verdad de los que no. Los que «deben» referirla de aquellos donde no es necesario que lo hagan. La verdad es apropiada por un modo más intelectual de discurso. El mito, insisto, queda inscrito dentro de las formas literarias y, al hacerlo, queda exiliado de la historia, siendo que —como señalamos más arriba— originalmente no era así.

Sin embargo, paradójicamente (y en esto debo ser justo) estas «nuevas» categorías que empiezan a operar en la construcción de un nuevo mundo (mestizo), tampoco funcionaban con tanta claridad como podría suponerse,

⁽¹⁶⁾. En este sentido, no es raro encontrar —incluso entre quienes hacen un intento por reconocer y legitimar el pasado indígena— designaciones tales como «poesía quechua», «poesía náhuatl», «poesía quiché» para esos productos culturales. Más allá de sus hasta valientes intenciones, estas designaciones denotan algo de «apropiativo» que no se corresponde con la voluntad de «reconocimiento» que las inspiran. Creo que están impulsadas por una suerte de temor a las imposibilidades que implica poner de relieve la dimensión traductiva de esos textos, y con justa razón, ya que también esta dimensión ha sido esgrimida como un problema insoluble que, o no permite vislumbrar nada del pasado aborigen de nuestra cultura o bien hace de éste un producto únicamente colonial. Me parece que no es necesario ni negarlo ni «pisarse la cola»; más bien propongo la idea de que esta dimensión traductiva, en tanto interpretación y tensión textual permite apreciar el fenómeno en ambas direcciones. Hablar de «traducciones del quechua, náhuatl o quiché, etc...» ayuda a la comprensión del pasado indígena, pues éste no es desligable hoy de un proceso que es irreversible: la conquista. Permite un acercamiento a ese pasado ni con ceguera ni con fundamentalismo.

⁽¹⁷⁾. Pienso que en eso nuestra tradición, particularmente marcada por la conquista, juega un papel importante, del mismo modo que la educación, por lo menos en Chile, al no hacerse cargo de esta tradición de una manera abierta y comprensiva.

ya que muchas veces el cruce de discursos (histórico-literario) y de géneros ha dado que hablar, sobre todo desde el punto de vista literario, en tanto Diarios, Crónicas y Relaciones (propios del discurso histórico) manifiestan inclusiones de estrategias discursivas, casi siempre en pro de la veridicción, que responden a codificaciones del discurso literario. De esto emana la justificación de nuestro estudio literario hoy de estas fuentes. ⁽¹⁸⁾

III. TRADUCCIÓN COMO TENSIÓN

Ya he señalado que la traducción, entendida como interpretación y tensión textual ⁽¹⁹⁾, es una dimensión de los textos precolombinos que permite captar el «encuentro» entre dos racionalidades diferentes. Por lo tanto, es desde la perspectiva de esta particular tensión que los «textos precolombinos» se nos revelan como unidades complejas donde, por lo menos, una mirada doble, se hace pertinente.

Este fenómeno, que tiene que ver con el bilingüismo, la doble determinación o «diglosia cultural» ⁽²⁰⁾, se constituye, desde las primeras traducciones, en una constante de la producción literaria en América. El problema

⁽¹⁸⁾. ¿No da acaso la sensación de que estas categorías estaban ya un poco forzadas?, ¿no da cuenta esto de que la realidad no se construye sólo con el logos? En América, en su invención, el hecho interpretativo se ve obligado a comprender (captar su sentido) y, para ello, debe muchas veces renunciar a la rigidez de sus modelos, forzándolos. El cruce —hoy muy asociado con la apertura de las comunicaciones y el pensamiento posmoderno—, en el amplio sentido de la palabra, es un fenómeno que caracteriza nuestro vivir y pensar, y hunde su origen en el descubrimiento y la conquista del continente. Tal vez por esto es que algunos autores se han atrevido a plantear que América es un continente posmoderno por excelencia. ¿No es la interdisciplinariedad el reconocimiento de cruces entre saberes frente objetos complejos? Quizá nuestra racionalidad aspira nuevamente a una reunificación, al sentido, a la filosofía... ¿al mito?, ¿a una racionalidad menos instrumental y sujeta a fines? (Habermas). Para el problema de los géneros y sus cruces, ver: Walter Mignolo. «Cartas, Crónicas y Relaciones del Descubrimiento y la Conquista». En: *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, Tomo I, Época Colonial, Madrid, 1982; y *El discurso histórico*, Madrid, Alianza Editorial, de Jorge Lozano.

⁽¹⁹⁾. El concepto de «tensión» está tomado del trabajo de Gerard Genot titulado «La escritura liberadora: lo verosímil en *La Jerusalén Liberada* del Tasso. En: *Lo verosímil*, ed. du Seuil, 1968, págs. 31-61. El autor se plantea el problema de la relación «tensa» que establecen «texto» y «extra-texto» en la obra de Torquato Tasso, desde una perspectiva semiológica. Según Genot habría un comportamiento doble del texto de «señalización» e «integración» respecto del extra-texto en sus diferentes niveles. Esto puede ser aprehendido como un comportamiento tenso entre lo «monumental» y lo «documental» del texto. En este sentido, los textos precolombinos traducidos se comportarían de un modo similar, en tanto «muestran» una realidad «otra», a la vez que la «integran» a una racionalidad distinta.

²⁰. El término es usado por Lienhard (Op. Cit., pág. 215).

consiguiente de «encontrar» una forma que «integre» adecuadamente las variables socio-culturales (texto/extra-texto) puede ser leído como intentos por resolver la tensión constante que el acto de traducir impone a nuestro ser. En este sentido, la re-traducción aparece como un ejercicio circular y repetitivo que podría dar una solución al problema. Sólo por dar un ejemplo, el pensador peruano José Carlos Mariátegui, al denunciar la dificultad de producir una auténtica literatura nacional en Perú señala: «La literatura nacional es en el Perú, como la nacionalidad misma, de irrenunciable filiación española. Es una literatura escrita, pensada y sentida en español, aunque en los tonos, y aún en la sintaxis y prosodia del idioma, la influencia indígena sea en algunos casos más o menos palmaria e intensa. La civilización autóctona no llegó a la escritura y, por ende, no llegó propia y estrictamente a la literatura, o más bien, ésta se detuvo en la etapa de los aedas, de las leyendas y de las representaciones coreográfico-teatrales. La escritura y la gramática quechuas son en su origen obra española y los escritos quechuas pertenecen totalmente a literatos bilingües (...) El literato peruano no ha sabido casi nunca sentirse vinculado al pueblo. No ha podido ni ha deseado traducir el penoso trabajo de formación de un Perú integral, de un Perú nuevo. Entre el Incario y la Colonia, ha optado por la Colonia. El Perú nuevo era una nebulosa. Sólo el Incario y la Colonia existían neta y definidamente.»⁽²¹⁾

La solución del problema, así, adquiere la misma forma de él: hay que volver a traducir para traducir bien. Sin embargo, parece en ello operar el deseo profundo de querer recuperar algo perdido, es decir, de una forma u otra, el mito. Entonces, el movimiento se hace circular (tiempo mítico), donde presente y pasado se unen y son proyectados hacia el futuro (utopía... «Perú nuevo») y la literatura aparece como el mejor vehículo llamado a esa tarea de «recuperación» o «reconstrucción».

Todo esto, por supuesto, sin restarle valor a la intención manifiesta de Mariátegui por alcanzar una «síntesis» entre ambas culturas («...formación de un Perú integral»). Y es, justamente, en esta última dirección que la dimensión traductiva de los textos puede otorgarnos una vía de acceso.

Ligado a esta problemática es que podemos distinguir, por lo menos, y en términos todavía muy generales, dos tendencias intelectuales con respecto a resolver esta tensión que imponen las traducciones en el pensamiento americano.

Por una parte, podemos referirnos a aquella que no se hace cargo de esta tensión, negándola por medio de la desconfirmación —brutal o sutil— del pasado indígena. Y por otra, a aquella que la reconoce, proponiendo una

⁽²¹⁾. Mariátegui, José Carlos. «El proceso de la literatura». En: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1955, págs. 170-264.

re-traducción de ese pasado. En el caso de los Andes centrales, Jesús Lara —ligado a la segunda tendencia— apunta: «Conforme vemos a lo largo de la bibliografía postcolonial, los cronistas primitivos son considerados como autores de incuestionable probidad y sus afirmaciones cobran categoría de postulados. De ahí que por lo general los estudios, las descripciones y toda referencia escrita acerca del pueblo quechua republicano, se respaldan con todo un acopio de autores y de citas. Sin embargo, en las últimas décadas ha nacido en América, principalmente en el Perú, un nuevo sentido de investigación a base de apartamiento de los caminos frecuentados, un afán reivindicatorio que tiende a derrumbar las murallas tras las cuales quedaron escondidas las verdades específicas, en fin, un criterio propiamente americano, que es el único capaz de rehacer con materiales despojados de prejuicios y de intereses el edificio de nuestra historia. Jorge Basadre, Luis E. Valcárcel, Luis Alberto Sánchez son los principales entre los nuevos exploradores que se proponen abrir nuevas sendas en los viejos e intrincados horizontes para lograr la reconquista del pasado peruano.»⁽²²⁾

El sentido de poner en relieve la dimensión traductiva de los textos precolombinos apunta en esta última dirección, pero se distingue de ésta en cuanto a que adopta una perspectiva menos fundamentalista. Es decir, no pretende «recuperar» un pasado, sino acercarse a él de un modo comprensivo sin pretender «deshacer» la conquista. Las traducciones no imposibilitan el estudio de nuestras culturas originales ni tampoco son un acceso directo a él, su realidad se manifiesta siempre al interior de una dinámica que las traducciones revelan en sí mismas.⁽²³⁾

IV. TRADUCCIÓN: LITERATURA-HISTORIA

Posicionarse en el plano traductivo de los textos, desde la perspectiva que vengo desarrollando, supone reconocerlos como unidades complejas o, dicho de otra forma, como compuestos, cuyos componentes son específicamente dos en relación con cada una de las racionalidades implicadas, las cuales pueden descomponerse, a su vez, en diferentes niveles (algunos comunes), abordables desde múltiples disciplinas. Es en este acercamiento a la estruc-

⁽²²⁾. Lara, Jesús. *La poesía quechua*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, págs. 20-43.

⁽²³⁾. Sin embargo, aunque la dirección la considero válida, paradójicamente, Jesús Lara habla de «poesía quechua» y no de «traducciones del quechua». Aquella designación connota categorías que se contradicen con su intención de rescate del Incario. Pareciera que con esa síntesis —avalada por una serie de otras comparaciones con occidente— Lara creyera haber resuelto la tensión que él mismo reconoce. Sin embargo, su punto de vista vuelve a poner de manifiesto esa tensión, ya que no puede legitimar ese pasado sin occidentalizarlo.

tura de las traducciones de los textos precolombinos donde veremos cómo Literatura e Historia vuelven a acercarse mutuamente.

Los dos componentes más generales que podemos distinguir en las traducciones precolombinas son la «literaturidad» y la «oralidad», las cuales, como ya he señalado, se encuentran en tensión. La «literaturidad» implica asumir la dimensión no sólo escritural (gráfica) de las traducciones, sino también su connotación «ficcional». La oralidad, por otra parte, implica asumir otros elementos complementarios a la verbalidad, es decir, la gestualidad, la música, la danza, etc., en tanto eran los medios propios de la manifestación ritual.

Ahora bien, desde un punto de vista más amplio, ambos componentes son discursos, por lo tanto quedan incluidos dentro de su dimensión, la que puede ser abordada desde el nivel de la traducción misma.⁽²⁴⁾

El reconocer el plano literario de los textos precolombinos posibilita, por lo menos, un abordaje de ellos desde el punto de vista estético, histórico literario, genérico, estilístico, teórico literario, lingüístico, hermenéutico, etc. Y el reconocimiento del plano oral posibilita un abordaje pragmático, kinésico, musical, antropológico e histórico, dada la naturaleza ritual de su expresión.⁽²⁵⁾

De esta forma es que el objeto complejo a estudiar —traducción— se constituye en un objeto literario y no literario al mismo tiempo. Es decir, en un texto de verosimilitud y de verdad. Por lo tanto, debieran ser abordados, en su estudio, desde todas estas perspectivas a la vez. Son poesía y no lo son, simultáneamente, pues también son cantos, narraciones, oraciones, bailes, etc.

La palabra traducción, a mi juicio, respeta esa dualidad.

El objeto, su complejidad particular, nos ha impuesto algunas exigencias, una de ellas es flexibilizar los límites entre las disciplinas. Pero todavía más, cuestionar esos límites, ya que en nuestra historia ellos son advenedizos junto al descubrimiento y la conquista. Son de alguna manera, la metáfora viva de un quiebre cultural.

Estos textos, entonces, son Literatura, pero también Historia, son verosímiles, pero también cuentan una «verdad» si se les observa a partir de la

⁽²⁴⁾. El reconocer esa dimensión discursiva de ambos componentes y, por ende, el de la traducción misma, posibilitaría un análisis semiótico de las traducciones en términos de tensión texto/extra-texto, donde el primero se identificaría con la «literaturidad» y el segundo con la «oralidad».

⁽²⁵⁾. Visto de esta manera, la ritualidad que subyace a esta oralidad exige una visión de conjunto en términos culturales, socio-económicos y políticos, ya que sin estas perspectivas no se puede comprender bien el sentido de, por ejemplo, un símbolo. Esta dimensión oral de los textos traductivos precolombinos subyace tras la escritura —como una latencia— y es a esto a lo que Lienhard denomina «subversión», graficándolo muy bien en el caso de Guamán Poma y José María Arguedas (M. Lienhard, Op. Cit.)

racionalidad del mito.⁽²⁶⁾ Asimismo, son monumentos (autónomos) y documentos (heterónomos), crean la ilusión de un referente, pero al mismo tiempo dan cuenta de una realidad extra-textual insoslayable para la completación de su sentido.

El hecho de que en las traducciones ocurra este fenómeno de una dinámica tensional entre dos racionalidades, hace que esa dinámica, por decirlo de alguna forma, se traslade a la relación entre las disciplinas y, específicamente en este caso, a la interrelación entre Literatura e Historia. Por esto, quizá, la relación entre ficción y no ficción es tan particularmente tensa en nuestro continente⁽²⁷⁾. Nuestro saber parece comportarse con las mismas tensiones que la traducción. Nuestro saber podría calificarse de «traductivo», pues ha sido construido con la forma de una Conquista. Nuestro saber es mestizo.⁽²⁸⁾

V. CONCLUSIONES

Hemos visto cómo la problematización de los límites entre Literatura e Historia, en nuestra propia tradición cultural, es inseparable de la Conquista, ésta no sólo como un hecho político-social, sino también como un acontecimiento cultural, cuya mejor manifestación se plasma en la «traductividad». En la traducción —en todas sus formas— se revela el juego de tensiones que implica todo encuentro donde un «uno» se enfrenta a un «otro», aunque sea únicamente (este no es el caso de América) para conocerlo.

La apropiación del mito por medio de la literaturización es un gesto de traductividad inscrito en la «invención de América», donde muchas veces la Conquista tomó rasgos epopéyicos, la descripción de la naturaleza quedó transvestida irrisoriamente o las civilizaciones fueron comparadas con feu-

⁽²⁶⁾. Incluso no es necesario ir hasta el mito para legitimarlos como Historia. Basta con insertarse dentro de la definición de Historia como «narración sobre sucesos pasados» (*historia rerum gestarum*). Ver el texto *Metodología de la historia*, de Jerzy Topolsky, Madrid, Cátedra, 1973, págs. 54-55.

⁽²⁷⁾. O tan «maravillosa».

⁽²⁸⁾. En el seno de esta forma que caracterizaría nuestro saber se encontraría, como otra forma de decir lo mismo, el «mestizaje». Este puede ser visto como síntesis cultural, pero también como un complejo de tensiones. «La mesticidad —dice Jorge Guzmán— consiste en pertenecer a una sociedad (...) donde dos culturas tienen vigencia al mismo tiempo. (...) Además, el concepto de mesticidad que utilizamos en este trabajo, incluye necesariamente mestizos, independiente de su particular origen étnico. Incluye también, que una de las dos culturas sea dominante y prestigiada, mientras la otra es dominada y despreciada. Y, finalmente, incluye la necesidad de que ambas sean percibidas como vinculadas a componentes raciales (Guzmán, Jorge. *Contra el secreto profesional (Lectura mestiza de César Vallejo)*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1991, págs. 25-26)

dos medievales europeos. Todo ello es demostración, sin duda, de la dificultad que compromete toda traducción, pues no basta intercambiar significantes, hay que intentar reconstruir el sentido. Pero también es demostración de algo más. El sentido es sólo posible cuando hay una comprensión, es decir, diálogo-horizontalidad, no cuando una de las partes pretende «dominar» a la otra, totalizarla. Obviando excepciones como el Padre Fray Bartolomé de las Casas, es posible afirmar que el sentido no era una empresa a la que los españoles pudieran aspirar.

En esta perspectiva, entonces, es que la empresa de la Conquista, patentizada discursivamente en las traducciones, revela una irrupción de categorías dominantes que se imponen sobre una racionalidad que no opera del mismo modo. Todo lo cual conlleva a la construcción de una realidad mestiza, tensa, que desarrolla un saber igualmente mestizo, tenso, donde las categorías no operan (en todo orden de cosas), digamos, con la exactitud que nuestra razón exige. El logos sigue compitiendo con el mito.

Literatura e Historia se desdibujan frente a una realidad tan compleja. La ficción no puede caminar separada de la realidad aquí en América y viceversa. Muchas veces ésta parece más ficcional que aquella. Lo que el mito unió (no la Literatura con la Historia, sino lo imaginario con lo real) la Conquista todavía no lo ha logrado separar del todo. Literatura e Historia son, en definitiva, discursos tan reales y tan falsos como ellos mismos o como la misma racionalidad que los valida. La historia tiene muchas vueltas o «pachacutis»⁽²⁹⁾, ese es un gran mito en nuestra América.

⁽²⁹⁾. En quechua «pachacuty» significa «inversión del mundo» o «cataclismo».