



Onomázein

ISSN: 0717-1285

onomazein@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

Payàs, Gertrudis

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE CULTURA DE LLEGADA

Onomázein, núm. 16, 2007, pp. 217-224

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134516684008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE CULTURA DE LLEGADA\*

**Gertrudis Payàs**

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
payas@lagerta.com

Para esta mesa redonda en honor de nuestro traductor laureado, Antonio Arbea, quisiera presentar una breve reflexión a partir de la afirmación que hizo Gideon Toury en su obra, ya clásica, sobre los estudios descriptivos de la traducción<sup>1</sup>, según la cual las traducciones “son hechos de la cultura que las acoge”. Esta afirmación encierra dos ideas que han sido innovadoras: la primera es que la traducción es un fenómeno cultural (entiéndase por ello que no es exclusiva o mayormente lingüístico, como había sido considerado hasta entonces) y, en segundo lugar, que pertenece a la cultura que lo propone (entiéndase, entre otras cosas, que la cultura de llegada es la que condiciona el hecho de la traducción: autores traducidos, temas, obras y formas de traducir). Al enunciar que la traducción pertenece a la cultura de llegada, Gideon Toury revolucionó el concepto de sujeción de la traducción a su original y su respectiva cultura, revirtió la direccionalidad origen-meta, y sacudió la práctica tradicional de investigar las traducciones siempre como derivaciones de sus respectivos originales.

Desde que Toury la enunció por primera vez en los años 1970, esta hipótesis ha corrido con gran suerte en los estudios traductológi-

---

\* Primera ponencia de la mesa redonda “Traducción y Cultura”, que tuvo lugar el 27 de septiembre de 2007 en el Salón de Honor de la Pontificia Universidad Católica de Chile, con ocasión del *Día internacional del traductor*.

<sup>1</sup> Toury, Gideon (1995) *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam: John Benjamins. (Trad. española de Rosa Rabadán y Raquel Merino, *Los estudios descriptivos de la traducción y más allá*. Madrid: Cátedra, 2004). Citamos la traducción española, p. 64.

cos. De ella se derivó el movimiento que conocemos como el “cultural turn”, que ha generado un importante caudal de investigaciones de la traducción como fenómeno de la cultura, como gesto colectivo, y como objeto interesante por sí mismo, independientemente de su filiación y de su vínculo a un original. El giro cultural ha dado un gran impulso a los estudios de historia de la traducción, que, entre otras cosas, han estudiado la relación entre traducción y nación, o traducción e identidad, que constituyen el ámbito de mi interés de investigación.

El descubrimiento por parte de los traductólogos de que nuestro trabajo tiene relación con la construcción de identidades nace sobre todo de los estudios sobre las culturas en contacto (con los correspondientes conflictos). Donde hay interacción cultural hay traducción, y la traducción crea siempre una instancia de inteligibilidad para la experiencia ajena. La traducción expresa lo que pueden tener en común dos culturas que no se conocen, construye un lugar a partir de lo que es negociable entre las dos experiencias, lugar, por lo tanto, donde se manifiestan identidades nuevas o se modifican identidades preexistentes. Siendo así, parece conveniente plantear matizaciones a los conceptos de **cultura de partida** y **cultura de llegada**, que presuponen la existencia de unas entidades discernibles, de contornos precisos y contenidos relativamente homogéneos.

Para poder decir que la traducción es un hecho de la cultura de llegada (o sea, que la cultura de llegada es la que determina las condiciones de la transacción), debemos situarnos en un plano ideal en que las culturas son entidades fijas y con un grado de homogeneidad suficiente como para poder distinguir lo que es propio de lo que es ajeno. Ahora bien, cuando hacemos historia de la traducción la realidad que se nos presenta es más heterogénea. Por lo menos me parece que es complicado hablar de cultura de llegada en la traducción que se practicó en el contexto colonial americano.

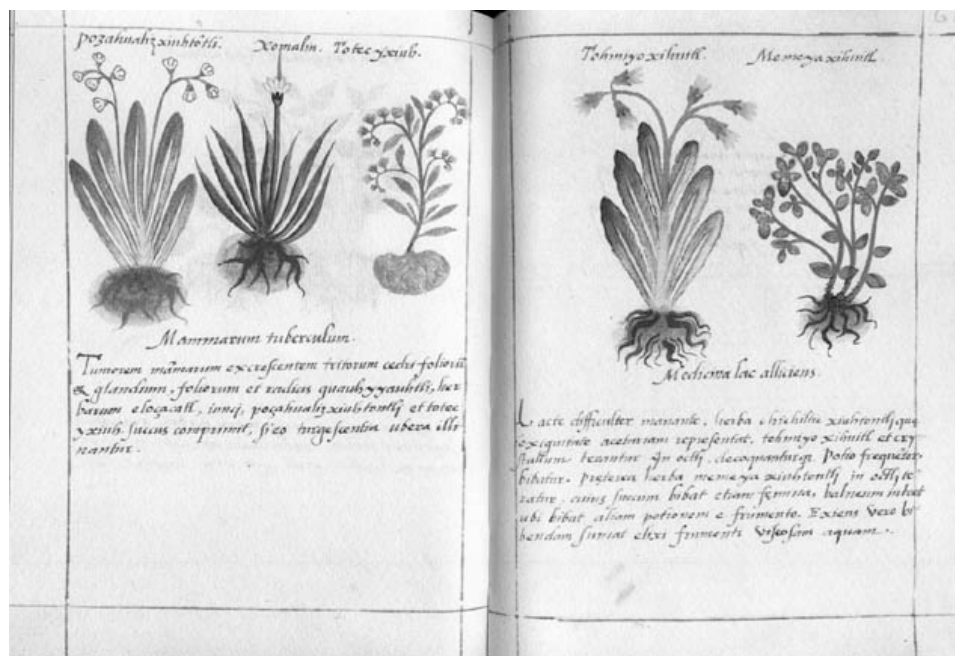
En toda la América española se practicaron varios tipos de traducción a lo largo del periodo colonial, que podemos reducir a cuatro, según sus funciones culturales: una traducción a las lenguas indígenas dedicada a la evangelización, quizás la más importante en volumen; luego, una traducción dedicada a la importación de los conocimientos contemporáneos (medicina, geografía, leyes, etc.), y una traducción que, para simplificar, llamaré aquí de carácter etnográfico-historiográfico (crónicas mestizas o elaboradas con intervención indígena). Hay un cuarto tipo de traducción, al que me quiero referir con más detalle en atención al campo en que se desempeña como traductor Antonio Arbea. Se trata de la traducción que trae el mundo clásico grecolatino

a América, y para ello comentaré brevemente unos casos de la Nueva España que he tenido la oportunidad de estudiar.

La relación de los americanos con el mundo clásico es muy temprana. De hecho, la humanística llega con los mismos frailes evangelizadores, o sea, que ni siquiera podemos decir que sea temprana. No podemos sino reconocer que los frailes no dejaron de hacer en América lo que hacían naturalmente en Salamanca o en Alcalá, no interrumpieron sus intereses eruditos ni se desviaron de ellos. La primera traducción conocida en México es la de las Sátiras de Persio (Aulo Persio Flaco, poeta romano de la época de Nerón) hecha por Bartolomé Melgarejo, doctor de Alcalá, que fue el primer catedrático de cánones de la recién creada Universidad de México, en 1553. No sólo el hecho de verse trasplantados a una nueva realidad no les apartó de sus intereses. De hecho, en busca de analogías para entender esa realidad americana, sus posibles orígenes, y en la urgencia de poder explicar y explicarse las catástrofes que la llegada de los españoles estaban causando, los frailes y hombres cultos de la época encontraron en el mundo clásico un depósito de modelos posibles. La caída de la gran Tenochtitlán podía equipararse a la caída de Jerusalén contada por el historiador judío Flavio Josefo, y en Plinio y en Séneca están los prodigios que anunciaron a Moctezuma la llegada de los hombres barbados. Abundan en las crónicas (incluso mestizas) las representaciones de una América explicada a partir de los parámetros clásicos por medio de la traducción, sea del latín y griego al castellano, sea a las lenguas indígenas.

Pero volvamos a los intereses eruditos de los frailes humanistas. Por los años 1640, en un convento de la zona de Yucatán, un joven franciscano se aplicaba a traducir al maya el famoso tratado de farmacopea griega de Dioscórides Pedanius (*De materia medica*). Nada quedó de esa traducción, y de Bernardino Valladolid, que así se llamaba el fraile, poco se sabe. Queda la mención precisa de las circunstancias de su muerte (literalmente, murió rodando por una escalera), que intuimos debió conmocionar a la pequeña comunidad aledaña al convento.

En 1552, en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, Juan Badiano, por raza, indio (sic), termina de traducir al latín el compendio de medicina herbolaria nahua, escrito por otro indio, Martín de la Cruz, que llevará el título de *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, traducción afortunadamente conservada gracias a que fue enviada al rey de España, Felipe II, como muestra de la capacidad de los colegiales indígenas de hacer uso del latín.



*Libellus de medicinalibus indorum herbis. Ed. Facs.*

¿Qué significaría para las lenguas indígenas, que recién se estaban transcribiendo a escritura alfabética, ese parangón forzado con las lenguas clásicas, que no tenían propiamente hablantes? Si dentro del desastre que representó para las civilizaciones autóctonas la invasión española hay rasgos de humanidad, de convicción universalista de la experiencia humana, están en ese contacto entre saber clásico y saber autóctono. El latín y el griego, que sirvieron como rasero por el que se hizo pasar a las lenguas indígenas, con el efecto indudable de reducción o eliminación de muchas de sus características propias, también funcionaron para legitimar la soberanía de esas lenguas, su capacidad gramatical y léxica. No olvidemos que los más importantes vocabularios bilingües de lenguas autóctonas se hicieron tomando como pauta el primer diccionario latino-castellano, de Nebrija, que llegó a América, junto con la gramática, en cientos de ejemplares durante el periodo colonial. Las lenguas indígenas, forzadas a rivalizar por medio de la traducción con las lenguas clásicas, obtenían carta de ciudadanía, al igual que estaba sucediendo, por los mismos años, con las lenguas vernáculos europeos.

Que América estuviera ya explicada en Grecia y Roma aniquilaba además toda sospecha posible de que Dios hubiera ignorado la existencia de todo un continente, y allanaba el camino a la catolicidad. El prejuicio universalista (prejuicio en el sentido denotativo que da el filósofo Hans



*Tezcatlipuca, otro Iupiter, Códice Tovar.*

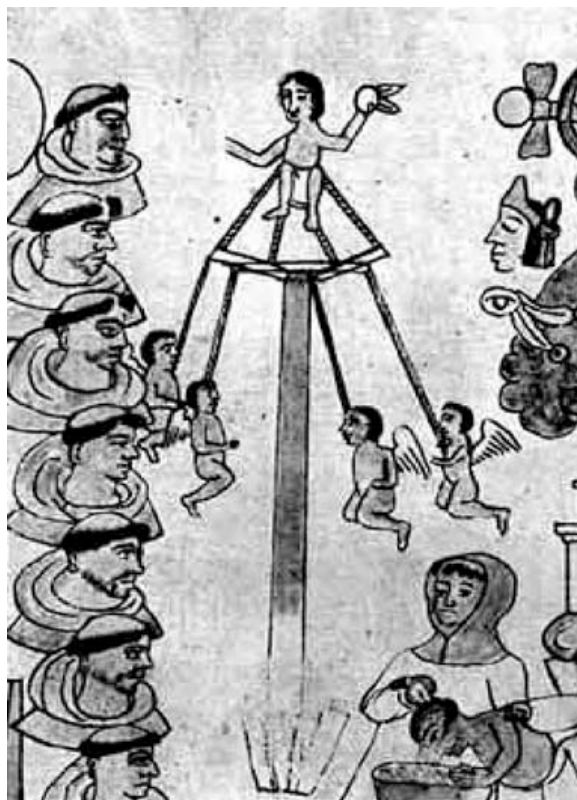
Georg Gadamer al acervo de creencias que caracteriza a una sociedad) de los humanistas traductores en América supuso la posibilidad de hacer inteligible lo que hasta entonces no era inteligible.

Tezcatlipuca, el temible dios del panteón azteca, solo era inteligible “traducido” a dios clásico Júpiter. Esa y muchas traducciones de este orden permitieron reconocer en el panteón indígena figuras tan imponentes como las del mundo clásico, pagando el precio, claro está, del prejuicio reductor, el religioso. El peaje a que tuvieron que someterse los dioses indígenas americanos para ingresar al Olimpo clásico fue la pérdida del profundo significado religioso que tenían para las poblaciones que los reverenciaban. Al igual que los dioses clásicos de la mitología grecolatina, eran gentiles, y como tales, fueron combatidos implacablemente. La selección, organización e interpretación de esos hechos míticos y religiosos, que permitió su supervivencia, aunque enmascarada y desfigurada, se hizo por medio de gestos de traducción, que encontramos no solo en la iconografía, sino en los textos mismos.

En la traducción de las *Epístolas* de Ovidio, hecha en México al cabo de un periplo novelesco por tierra desde su naufragio en costas peruanas, y que se publicó en España en 1608 con el título *El Parnaso Antártico*, Diego Mexía, el autor, no vacila en dar a estas famosas cartas un sesgo bien americano:

“El ingrato Jason con la presencia de la fugaz Medea nunca mas se acordo de su mujer Isifile, lo qual es bien que sirva de exemplo i d’escarmiento, para que aya mucho recato en elegir marido, i mas si es forastero, que por no avello en estas Indias ay tantos casamientos infelices”.

Jasón y Medea campeando por las Indias, sirviendo de moraleja. ¿A qué cultura de llegada podemos adjudicar esta traducción?, ¿qué cultura de llegada necesitaba estos referentes clásicos? No era, desde luego, la cultura americana autóctona. Es la propia conquista y colonización la que crea –entre otros medios, por el de la traducción– una cultura de llegada, receptora de estas moralejas, que será mestiza. Las transacciones que habrá que hacer entre cultura autóctona y cultura impuesta son de muchos órdenes. La iconografía vuelve a servirnos para ilustrarlo:



Palo volador. *Códice Azcatitlán*.

A vista y paciencia de los misioneros se ejecuta en esta pintura del s. XVI un ritual pagano, aún hoy presenciado en muchos centros turísticos mexicanos, el del Palo Volador. Los frailes parecen haber consentido en la realización del ritual a condición de que los indígenas aceptaran dos condiciones: ejecutarlo cabeza arriba en lugar de cabeza abajo, y ponerse unas alitas de ángeles. Ese fue el mínimo denominador común negociado de la traducción: un intercambio de símbolos, y una aparente claudicación consentida por ambas partes.

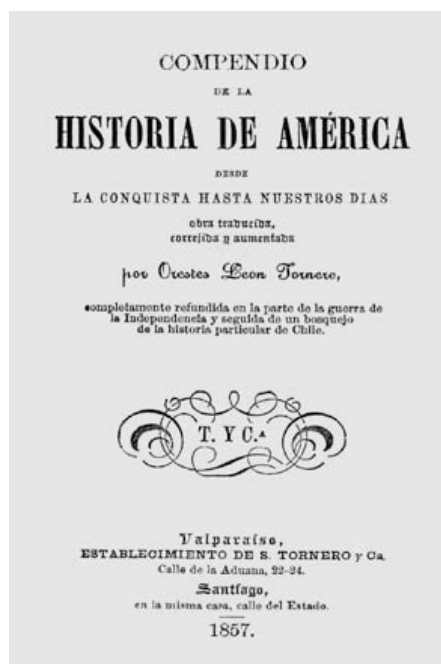
Lo que estos ejemplos nos muestran es que en los casos del periodo colonial, lo que podría ser la cultura de llegada, es decir, el mundo americano indígena, no parece pedir ni, desde luego, condicionar la traducción. Toda esta práctica está puesta al servicio del proyecto colonizador, y es instigada por los poderes civiles y eclesiásticos coloniales. Si entendemos por cultura de llegada la cultura autóctona, no podemos sino admitir que se le impone la traducción. Se defenderá cuando pueda, desde luego, forzando negociaciones que pueden detectarse, como en la imagen anterior, en algunos escritos híbridos, pero el peso de la utilidad de la traducción está siempre del lado del poder. Ahora bien, el prejuicio humanista de la universalidad de la experiencia humana, de una lengua superior, el latín, patrón de todas las lenguas, y de la existencia de un Dios único al que no se le escapa nada, es el fundamento de inteligibilidad que hizo posibles, en algunas circunstancias, unas ciertas transacciones, que serían el fundamento de una identidad nueva, la cultura criolla.

Ahora bien, ¿qué ocurre en el caso de las naciones americanas independientes? En Chile, por ejemplo, tenemos, a partir de los años 1820, una cultura de llegada (mestiza o criolla) que, por medio de sus gobiernos y élites intelectuales, lleva a cabo una gran empresa de traducción puesta al servicio de la creación de instituciones republicanas. Ahí están las traducciones de obras de educación, de ciencias aplicadas, de historia y geografía y de recreación que aparecen en la *Biblioteca Chilena de Traductores*, de José Toribio Medina, cuya segunda edición acabamos de publicar.

En muchos de estos casos lo que hace la cultura chilena es apropiarse de las obras de la cultura de partida (francesa, alemana, anglosajona) sin consideración expresa por su autoría. Se toman las obras en función de su utilidad para las escuelas y universidades, o para el lector ávido de informaciones nuevas, se corrigen y se adaptan a la situación chilena. Los prólogos y las portadas de las obras lo indican sin ambages: “adaptado a nuestras costumbres”, “considerablemente corregido y aumentado”, etc... El lugar de inteligibilidad no está en algún punto intermedio entre la cultura ajena y la propia, sino que está soberanamente instalado en la propia cultura. Es una práctica de la tra-



ducción de una gran fuerza y verticalidad, destinada a la construcción de la identidad nacional tal como la concebían sus élites. En ella, los autores desaparecen y los traductores los suplantán, como puede verse en las propias portadas de los libros que mostramos a continuación: de la obra traducida por Domingo Faustino Sarmiento no se conoce el autor, ni figura en el texto. De la traducida por Orestes León Tornero, lo hemos identificado con dificultad (Henri Lebrun), por referencias en el prólogo.



Cortesía de la Biblioteca Nacional de Chile

La historia de la traducción nos muestra, pues, toda una gama muy diversa de prácticas, que obligan a matizar, cuando menos, algunas de las premisas más arraigadas en los estudios traductológicos, como son la de la presunta invisibilidad del traductor, o la que dice que en traducción la cultura de llegada es la que tiene siempre la sartén por el mango. Hablar de cultura de llegada y de cultura de partida, como hablamos de lengua fuente y lengua meta, o de un traductor invisible, puede tener un cierto valor pedagógico y heurístico, pero no universal, y, menos, prescriptivo.