A manera de editorial

Miguel Ángel Vega Cernuda
carsacer@gmail.com
Catedrático jubilado de la Universidad de Alicante

Traducción y misión: subordinación, identidad y paralelismo conceptuales

El marco temático de la investigación del presente volumen es el escrito misionero como objeto de estudio y como trasunto, más o menos disfrazado, de una actividad traductográfica que, sin duda, transciende el concepto tradicional de traducción, pero que, sin embargo, puede inscribirse dentro de la competencia investigativa de la disciplina que llamamos historia de la traducción[1]. El escrito misionero, bien de carácter filológico (en forma de gramáticas o «artes», vocabularios o diccionarios, etc.), antropológico (en forma de «relaciones» o «historias naturales y morales»), cartográfico, historiográfico o estrictamente traductográfico (confesionarios, doctrinarios, sermonarios, etc., bilingües o monolingües) es producto del esfuerzo que el misionero realiza para poner en comunicación dos sociedades, dos grupos humanos divergentes cuya respectiva marca de identidad es un elemento muy concreto de su cosmovisión, de su mentalidad —determinada, naturalmente, por el medio físico, por las formas de comportamiento social y por el desarrollo conceptual—, a saber, las creencias religiosas. El grupo misionado y la sociedad misionera o, formulado de manera más específica, una etnia, más o menos, aislada y un mundo más global sobre la base de una religión universal, son los dos polos de un proceso de comunicación a los que sirve de eje de relación la actividad misionera. La misión es, en efecto, un proceso dual, binómico, consistente en la relación que se establece entre dos orillas, aquellas a las que el aretino Bruni se refería, como términos *ex quo* y *ad quem* inherentes al proceso de traducción: en su *de recta interpretatione* —al denominar, supuestamente por primera vez, la actividad versora como «traducción»— implícitamente hacía consistir este proceso en la transferencia o desplazamiento de un continente (*navem=el texto)* con su respectivo contenido de una parte u orilla (lengua cultura/originales) a la opuesta (lengua/cultura terminal), tal y como revelaba la etimología del nuevo término por el propuesto (*traducere navem, translatio navis)*, que venía a significar el proceso de llevar la nave a la otra parte[2]. Evidentemente la sociedad humana se estructura, como derivada de la polaridad «lo propio» y «lo otro», en la dualidad «aquí» y «allí», «esta parte» y «la otra parte». Y la

1 Monográfico de investigación, enmarcado dentro del proyecto de investigación *El escrito(r) misionero como objeto de investigación,* grupo interuniversitario de investigación MHISTRAD. Investigador principal: Miguel Ángel Vega Cernuda.

2 En alemán, el verbo *übersetzen* (traducir), formulado de manera separable, significa exactamente cruzar a la otra orilla.

traducción no es más que la actividad de «localizar», de resituar en destino los productos de una «parte» en la «parte» de enfrente.

Esa fenomenología bruniana —implícita— del proceso traductivo se cumple *ad litteram* en el caso de la misión. Somos conscientes de que esta voluntad que manifiesta la «misión» de llevar al otro lo propio ha suscitado en muchos antropólogos, que adolecen de cierto «intelectualismo de salón», anatemas de corte torquemadiano: la «misión» sería, según ellos, poco respetuosa con la voluntad individual de los pueblos o de las culturas de los misionados a los que habría que dejar en su *status quo*. La intervención de la misión con su mensaje evangélico y su tácita voluntad de desarrollo y organización social, sería, según muchas de las sentencias que implícita o explícitamente se emite desde esta antropología, sería una injerencia intolerable en los modos de vida de los pueblos. Pero esos mismos antropólogos deberán reconocer que el progreso humano (social, cultural, técnico) consiste en la paulatina cesión o depósito de los valores particulares, sean estos de individuos o de grupos, en conjuntos sociales más amplios, más globales. Las llamadas «culturas» de los pueblos indígenas (más que culturas habría que considerar civilizaciones, es decir, «formas de vida») no han sido ni son siempre compatibles con el principio de actuación racional, principio que en la vida práctica proponemos (e imaginamos que también esos antropólogos lo harán en su esfera íntima) como inapelable[3].

Importa insistir y poner de relieve el carácter «traductor» de la «misión», ya que esta, *ex ordinariis contingentibus*, se desarrolla también entre dos partes, la misionera (o creyente) y la misionada («infiel» o «gentil» en la terminología

3 A este respecto, grandes santones del pensamiento antropológico parecen saltarse a la torera, a la hora de emitir juicios desde el tribunal de la disciplina, criterios y compromisos de moralidad y progreso que toda reflexión antropológica, más allá de ejercicio descriptivo de lo humano, debe tener. Así, por ejemplo, el bienafamado Claude Levi-Strauss, en su *Pensamiento salvaje* (Méjico, 1972), intenta sancionar este como equivalente al «pensamiento civilizado» (aquel como producto de un «bricolaje» mental, este como producto de una ingeniería —¡!— cometiendo así más de un lapsus de coherencia. Ya el calificativo que asigna a la manera de pensar de las sociedades aborígenes peca, quizás con pretensiones sensacionalistas, de impreciso, pues en propiedad debería haber utilizado el término «primitivo» o incluso «silvícola». La designación «salvaje» (*sauvage*) connota, también en francés, ferocidad, crueldad, fuerza bruta. E imaginamos que no fueron estas las cualidades con las que el antropólogo belga pretendió adornar este pensamiento de los aborígenes amazónicos. Resultan chocantes los criterios y horizontes éticos que activa en sus consideraciones, basadas en acertadas y eruditas asociaciones lingüísticas, para demostrar la capacidad discursiva del «salvaje» (su ciencia de lo concreto, su eficaz capacidad clasificatoria, etc.), intención loable, pero no suficiente. ¿Es que a ese «pensamiento salvaje», por mor de un relativismo cultural, no debería exigírsele la supresión de un sistema de relación social en el que, por ejemplo, el vecino, el próximo, se convertía en objeto de despensa y avituallamiento? ¿Es que en la sociedad salvaje debía admitirse lo que en la civilizada se condena, a saber, el *homo homini lupus* que Ovidio sancionara como realidad, no como ideal? Basándose en ese mero contraste de las formas mentales propias de la «ingeniería» del civilizado y las del «bricolaje» cognitivo del primitivo, ¿habría alguna objeción en admitir los almacenes de cabellos humanos en los campos de exterminio para obtener jabón? Algo de trivialización del mal hay en muchas de esas «científicas» reflexiones antropológicas. ¿No era también «bricolaje» mental, ciencia de lo concreto, la distinción de los grados de «ariedad» de los alemanes con ascendientes judíos que hacía el «sistema científico» del Tercer Reich? Por lo demás, la capacidad discursiva del salvaje ya fue reconocida por esa otra antropología misionera desde antiguo.

religiosa)[4] y que incluye, además de la trasmisión de unos contenidos, los factores nucleares del hecho que llamamos «versión», a saber, la bipolaridad, biculturalidad o bilingüismo, o sea, la diferencia lingüístico-cultural entre una parte y otra. Huelga decir que el término misión tiene en nuestro contexto una referencia cristiana, ya que es esta confesión religiosa la que incluye un imperativo misional explícito en su texto fundacional, el Evangelio. En Mt. 15, se nos presenta al fundador de la religión cristiana formulando el principio de la empresa misional: *euntes predicate omnes gentes*. Es este un imperativo que formula los tres elementos integrantes de la actividad misionera: la itinerancia o el viaje (*euntes*), la comunicación (*predicate*) y la multiculturalidad (*omnes gentes*). Formulado de otra manera, el e*untes*, participio de presente de *ire* (= ir, andar), impone el desplazamiento, la andanza, en busca de las gentes con las que comunicarse y a las que impartir la predicación del evangelio. Una vez realizado el desplazamiento, la actividad del misionero debe transmitir a la parte misionada su cosmovisión y sus valores religiosos, previo el correspondiente aprendizaje lingüístico. La diferencia o *decalage* lingüístico-cultural entre el misionero y las «gentes» o naciones, situados en orillas religiosas y culturales diferentes, supone que esa predicación impone una tarea previa de estudio de las lenguas y las mentalidades. Es decir, la misión se ve condicionada por los mismos factores internos que el proceso traductivo. No así los externos, que son mucho más complicados y dificultosos.

En un trabajo anterior (Vega, «El escrito misionero como objeto de investigación traductográfica». *In-Traduções* Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da UFSC, 2014) hemos propuesto un ensayo tipológico del escrito misionero amén de destacar el valor científico del mismo. En efecto, el estudio detenido de obras tales como la *Historia Natural y moral de las Indias* de José de Acosta, *La conversión de Piritú* de Ruiz Blanco, *La relación de Michoacán* de Jerónimo de Alcalá, o *Las maravillas de la naturaleza* de Juan de Santa Gertrudis convence a cualquier estudioso sin prevenciones del valor epistémico, cultural y, en ocasiones, literario que estos escritos han tenido a la hora de dar a conocer y de interpretar los grupos humanos a los que ellos contactaron en cumplimiento del mandato evangélico, cuya legitimidad no entramos a discernir aquí y ahora. En todo caso, las dificultades de contacto y trasmisión del mutuo conocimiento entre el misionero y los misionados (a través del estudio filológico o en su caso el trabajo la labor traductora o el estudio cultural) han supuesto enormes problemas de comunicación y no es cuestión baladí ponerlos de relieve. Para hacerse cabal idea del rendimiento cultural que supone la producción científica del misionero es perentorio calibrar el elemento contextual del escritor misionero que nos ocupa. Importa destacar, sobre todo, el biotopo en el que surge. Permítasenos unos breves apuntes al respecto.

4 En la nomenclatura de la pastoral católica se ha acuñado el término «misión interior» (también «misión popular») para expresar aquella labor de evangelización de las «sociedades civiles» cristianas que, habiendo perdido el fervor inicial, se tratan de ganar para una práctica más consciente de sus creencias religiosas. En la historia española fueron célebres las misiones emprendidas por el capuchino Diego José de Cádiz en la España de la Ilustración. Todavía en algunas de nuestras iglesias una cruz recuerda las fechas de las misiones populares.

Traducción misionera y traducción conventual: un biotopo distinto

La representación normal del trabajo tradicional desarrollado por los miembros de lo que la crítica cultural denomina «vida consagrada» (los misioneros lo son) incluía la imagen de un plácido retiro en el que destacaba lo que la historia del arte llama «studiolo», un escritorio, tal y como se nos representa en las múltiples pinturas de san Jerónimo (Antonio de Mesina o Ghirlandaio, por ejemplo). Pero el del misionero es un trabajo que se ha desarrollado en ambientes que distan mucho de las condiciones ideales de la reflexión. Así, por ejemplo, cuando, en el siglo pasado, los españoles Baltasar de Matallana o Cesáreo de Armellada, misioneros en Venezuela, o José Álvarez o José Pío Aza, misioneros en las selvas peruana, investigaban la etnografía de las tribus silvícolas estaban alternando esta tarea con la gestión de unos dispersos grupos humanos en proceso de educación e integración en la sociedad humana, con la predicación del mensaje evangélico (de difícil transmisión, ya que está radicado en una sociedad que se expresa en términos, conceptos y referentes mediterráneos y occidentales) a unos seres humanos cuyo hábitat son las selvas o las sabanas americanas del Apure, del Orinoco o del Colorado peruano. Los enormes cursos fluviales americanos (el Amazonas, el Orinoco, el Magdalena, el Paraná, cuyas selvas el lenguaje científico denomina «bosque lluvioso», *Regenwald, rainforest*, etc., en lo que tiene sobrada razón.) han producido un hábitat no muy apto para la vida intelectual. En él acechan la coral o la sanguijuela; los bejucos impiden o retardan el desplazamiento, y las lluvias calan hasta los huesos no solo a lo largo de las travesías de la selva sino incluso bajo el tejado de la maloca. Por lo demás, en este hábitat, la labor intelectual, mayormente nocturna, dependía de la luz proporcionada por malolientes velas de sebo. Solo en momentos más desarrollados de la misión, los protagonistas de la misma han disfrutado de cuatro paredes más acogedoras que favorecieran la reflexión.

Así pues, la selva y la sabana, la ciénaga, el manglar y el desierto son otros tantos hábitats de los pueblos originarios, no menos hostiles, en los que tenían que internarse los misioneros. El siguiente pasaje de un escritor colombiano, José Eustasio Rivera, *homo unius libri*, que, sin estar impulsado por el triple motor de la fe, la esperanza y la caridad, se atrevió a penetrar en las malezas colombianas, puede ser significativo. Su recreación literaria de las sensaciones que provoca la jungla no tiene pérdida a la hora de representarse la pesadez, gravedad y hostilidad del medio aniquilador de la selva:

> Esclavo, no te quejes de las fatigas; preso, no te duelas de tu prisión; ignoráis la tortura de vagar sueltos por una cárcel como la selva, cuyas bóvedas verdes tienen por fosos ríos inmensos. No sabéis del suplicio de las penumbras, viendo al sol que ilumina la playa opuesta, a donde nunca lograremos ir. La cadena que muerde vuestros tobillos es más piadosa que las sanguijuelas de estos pantanos; el carcelero que os atormenta no es tan adusto como estos árboles, que nos vigilan sin hablar….» (José Eustasio Rivera, *La Vorágine*, 1996. 199 y ss.).

Y no en vano el autor costarricense José Marín Cañas tituló la sangrienta epopeya del ejército paraguayo en lucha por su integridad nacional frente a las pretensiones territoriales de Bolivia en el Chaco[5] como *El Infierno verde*[6], haciendo con este título alusión a las dificultades que el medio suponía para el personal militar de ambos bandos. Merecen la pena algunas calas en las descripciones de un medio que incluso a soldados bien pertrechados dejaba sin fuerzas:

> Con ayuda de la mano encima de los ojos pude ver el arranque del desierto, pasada aquella faja de la ciénaga… El paisaje era igual siempre… La vegetación enana como vestigio de una lucha feroz. Más allá, la calva del desierto, roja, violenta. De nuevo, al doblar un remanso, la ciénaga cubierta de lianas, los palmares muy altos y, otra vez la misma desolación seca y la misma calcinación […]. A mi vera las plantas agóstanse y se tronchan por la sal enraizada en su médula; no lejos los pantanos exhalan las miasmas de las fiebres; en los matorrales cercanos anda el jaguar (José Marín Cañas, *El infierno Verde*, 1996, pág. 6 y ss.).

Más recientemente, un secuestrado de las FARC colombianas, el senador Luis Eladio Pérez relataba, en un libro que extrañamente llevaba el mismo título que el de Marín Cañas, sus experiencias del cautiverio entre las siniestras fuerzas revolucionarias, en las que más que nada pesaba la sensación opresora de la selva del Putumayo, al sur del país:

> El olor a selva es un olor bastante particular, un olor húmedo, a tierra sí, es como de humedad, un olor que se impregna en la ropa, en la piel, que se expele en el sudor […]. Había dos cosas que me producían realmente pánico: la soledad y la oscuridad, alrededor de las cinco y media, seis de la tarde, cuando empezaba a oscurecer. Para mí eso era muy difícil. Sentía miedo a la oscuridad. .. Las horas eran eternas. No veía nada, nada. De día no veíamos ni el sol, y menos la luna por la noche… Esa oscuridad total me producía miedo a todo. A las culebras, a los zancudos, que me fastidiaban mucho… De todas las enfermedades que se dan en la selva, la que más me impresionó fue la leishmaniasis, más conocida como «pito». La causa la picadura de un zancudo, pero la víctima no siente nada. Además no se ve nada, pero cuando uno se quita la costra se ve un hueco, porque un gusano va carcomiendo el cuerpo, pero no duele, no rasca… (Luis Eladio Pérez, *El infierno verde*, Madrid, 2008, pág. 61).

Y García Márquez, en *Cien años de soledad*, hacía una vívida descripción de las dificultades que representa una simple marcha por la ciénaga costeña del norte de Colombia desde el imaginario Macondo:

5 La guerra fue motivada por las supuestas reservas de oro negro de esa inhóspita región paraguaya.
6 La novela fue llevada inmediatamente al cine en una cinta que con el mismo título puso de manifiesto los horrores de la Guerra del Chaco, en 1931.

> Al sur estaban los pantanos, cubiertos de una eterna nata vegetal, y el vasto universo de la ciénaga grande, que según testimonio de los gitanos carecía de límites. La ciénaga grande se confundía al Occidente con una extensión acuática sin horizontes. Al término de la primera semana mataron y asaron un venado, pero se conformaron con comer la mitad y salar el resto para los próximos días. Trataban de aplazar con esa precaución la necesidad de seguir comiendo guacamayas, cuya carne azul tenía un áspero sabor de almizcle. Luego, durante más de diez días, no volvieron a ver el sol. El suelo se volvió blando y húmedo, como ceniza volcánica, y la vegetación fue cada vez más insidiosa y se hicieron cada vez más lejanos los gritos de los pájaros y la bullaranga de los monos, y el mundo se volvió triste para siempre. Los hombres de la expedición se sintieron abrumados por sus recuerdos más antiguos en aquel paraíso de humedad y silencio [...] donde las botas se hundían en pozos de aceites humeantes y los machetes destrozaban lirios sangrientos y salamandras doradas. Durante una semana, casi sin hablar, avanzaron como sonámbulos por un universo de pesadumbre, alumbrados apenas por una tenue reverberación de insectos luminosos y con los pulmones agobiados por un sofocante olor de sangre (Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad,* 1997 p. 17-18).

De estos testimonios contemporáneos podemos deducir el grado de hostilidad —más elevado entonces por el *decalage* civilizatorio—, que todavía hoy representa el medio en el que los misioneros desarrollan su labor y realizan sus tareas intelectuales. En este medio, quizás bello pero enormemente áspero, es donde se desarrolló la misión americana y, en lo que nos concierne, la polifacética actividad científica y literaria que, con voluntad integradora hemos dado en denominar «el escrito misionero». No exige gran esfuerzo mental imaginarse las dificultades que la reflexión y la investigación encontrarán en tales ambientes. E importa tenerlo en cuenta para valorar en su justa proporción los rendimientos intelectuales del misionero. Si estos protagonistas de la misión no hubieran estado motivados por ideales de altruismo y filantropía y movidos por una fuerza interior obtenida de la reflexión, la meditación y, en su caso, la vida devota, difícilmente podrían haber soportado las penalidades que el mandato del *euntes predicate omnes gentes* les imponía.

A la investigación de los rendimientos y logros de esta que podemos llamar gesta intelectual de comunicación y que, movida por la fe, protagonizaron y siguen protagonizando los misioneros, los miembros de grupo MHISTRAD (Misión e Historia de la Traducción) venimos dedicando un proyecto de estudio de plazo largo con la intención de aportar, tanto a la historia de la traducción como a la historia de la misión (de la Iglesia), aspectos de su devenir hasta ahora desatendidos. Es la presente, la segunda entrega de estudios que continúa la que anteriormente se ha hecho en 2013 para la revista *In-Traduçoes* de la Universidade Federal de Santa Catarina en Florianópolis, Brasil.

Referencias bibliográficas

Cañas, José Marín. *El infierno Verde: La guerra del Chaco*. San José: Ed. Costa Rica, 1976 [1996].

García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Bogotá: Editorial Norma, 1997 [1967].

Pérez, Luis Eladio. *El infierno verde*. Madrid: Aguilar, 2011.

Rivera, José Eustasio. *La Vorágine*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1989 [1924].

Vega Cernuda, Miguel Ángel. «El escrito(r) misionero como objeto de investigación traductográfica». En *In-Traduções, vol. 6,* Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da ufsc, 2014, pp. i-xiv.