

**Traducción y equivalencia. José María Arguedas (1966)
y Gerald Taylor (1987) frente al *Manuscrito de Huarochirí***

*Translation and Equivalence. José María Arguedas (1966)
and Gerald Taylor (1987) Regarding the Huarochirí Manuscript*

MAGDALENA SUÁREZ POMAR

Universidad Nacional Federico Villarreal / Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

carmen222617@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3625-1384>

<https://doi.org/10.32719/13900102.2021.50.6>

Fecha de recepción: 5 de abril de 2021

Fecha de aceptación: 28 de mayo de 2021

Licencia Creative Commons



RESUMEN

En este artículo la autora pretende demostrar cómo operan los metadiscursos (prólogos, notas a pie de página, ensayos, cartas) de las dos traducciones más importantes al castellano del *Manuscrito de Huarochirí*, llevadas a cabo por José María Arguedas (1966) y Gerald Taylor (1987). En ambos trabajos encontrará valiosas ideas en torno a la tarea del traductor, además de la representación que tanto Arguedas como Taylor construyeron sobre la lengua quechua utilizada en el manuscrito. En primer lugar, situará el documento en su contexto de producción. En segundo lugar, pensará críticamente sobre las reflexiones que cada uno postula de su traducción. Por último, problematizará acerca de la noción de equivalencia.

PALABRAS CLAVE: José María Arguedas, Gerald Taylor, *Manuscrito de Huarochirí*, traducción-equivalencia.

ABSTRACT

In this article the author intends to demonstrate how the metadiscourses (prologues, footnotes, essays, letters) of the two most important translations into Spanish of the *Huarochirí Manuscript*, carried out by José María Arguedas (1966) and Gerald Taylor (1987), operate. In both works, she finds valuable insights into the translator's task, as well as the representation that both Arguedas and Taylor constructed of the Quechua language used in the manuscript. First, this article situates the document in its context of production. Secondly, it critically examines the reflections that each one postulates about its translation. Finally, it problematizes the notion of equivalence.

KEYWORDS: José María Arguedas, Gerald Taylor, Huarochirí Manuscript, translation-equivalence.

Kusikuway sonqoyta wiñaypaq

EL DOCUMENTO

EL *MANUSCRITO DE Huarochirí (MH)* es el documento escrito en quechua¹ más importante de inicios del siglo XVII en el Perú. En él se recopilan las costumbres, las creencias y los modos de vida de los habitantes de la provincia de Huarochirí (región de Lima). Fue redactado en

-
1. "Quechua" fue uno de los nombres con el que los españoles denominaron al *runa-simi*, cuyo significado original fue "la lengua de las personas o de la gente", algunas veces también conocido con la denominación de "lengua general" o "lengua franca". A partir de aquí, para no agobiar a los lectores con la repetición del sustantivo, emplearé de manera indistinta estos términos.

el contexto de la campaña realizada por Francisco de Ávila (1573-1647), presbítero peruano que dedicó parte de su vida a la extirpación de idolatrías. La importancia del documento radica en la valiosa información que allí se encuentra, pues su lectura permite acceder a un repertorio importante de tradiciones y festividades de carácter prehispánico. Recopiladas oralmente, estas fueron reunidas por informantes de Francisco de Ávila, quienes probablemente emplearon cuestionarios dirigidos a la población de Huarochirí con el fin de conocer su cosmovisión.

Si bien estoy dando por sentado que el documento pertenece al siglo XVII, debo reconocer que no existe un consenso sobre la fecha en la que fue redactado el manuscrito. Por un lado, José María Arguedas y Pierre Duviols (1966) propusieron 1598 como la fecha posible de la composición del documento (14). Ambos contrastaron la fecha en la que Ávila llegó a Huarochirí para sugerir dicho año, a partir de una frase del *MH*: “*cay pisi huatallarac... caspa...*”, que Arguedas tradujo como “está aquí solo este escaso año (este Doctor Ávila)”. Por otro lado, Gerald Taylor y Antonio Acosta (1987) discreparon de dicha fecha, pues tuvieron como hipótesis —quizá mejor sustentada— que la redacción del manuscrito se inició en 1608. Según sus estudios, el contenido del documento fue el resultado de las investigaciones que emprendió Francisco de Ávila sobre las idolatrías en Huarochirí desde su arribo a la provincia en 1597 (15-6). Además, Taylor y Acosta postularon que la traducción de la frase “*cay pisi huatallarac... caspa...*” pudo haber sido “hace unos pocos años...”, lo que desbarataría la tesis planteada por Arguedas y Duviols.

La forma en que fue presentada la información en el *MH* deja entrever el carácter predominantemente oral que reviste la composición del documento. Diversas hipótesis (Arguedas 1966; Urioste 1973; Hartmann 1981; Taylor 1987; León Llerena 2007, 2012) subrayan la necesidad que tuvo Francisco de Ávila de contar con informantes; es decir, pobladores conversos a la doctrina cristiana. Ellos no solo recababan información necesaria para sus propósitos, sino que cumplían un papel importante como intérpretes ante los diversos dialectos del runasimi que Ávila no podía comprender por el conocimiento limitado que poseía de la lengua general (el quechua cuzqueño). El objetivo último de esta práctica respondió a la necesidad que tuvieron los religiosos españoles por extirpar las creencias andinas (o lo que ellos denominaron “idolatrías”). A diferencia de las cró-

nicas, redactadas en su mayoría por españoles,² el manuscrito fue producto de la intervención de gente de la provincia que no solo participó como espectadora, sino que tuvo un papel activo en las historias contadas en el documento.

Ahora bien, es importante mencionar dos aspectos del contexto en el que estuvo inscrita la composición del manuscrito. En primer lugar, el documento atendió a la exigencia de las nuevas políticas coloniales, puesta con mayor énfasis en la “civilización y la evangelización” de la población americana del naciente continente. En segundo lugar, entre 1582 y 1583 se realizó en Lima una asamblea de carácter relevante para la organización eclesiástica en América: el III Concilio Provincial.³ De los diferentes puntos tratados en aquel encuentro, el que me interesa en particular está relacionado con el establecimiento de una normativa para las lenguas americanas. El referido concilio determinó la obligatoriedad del uso de las lenguas amerindias en las prácticas evangelizadoras de los territorios invadidos. El resultado de esta exigencia produjo la creación de vocabularios y gramáticas que normaron las referidas lenguas.

Hasta ese entonces había una tímida utilización del quechua (la lengua más extendida del área) en los procesos de evangelización, ya que el objetivo principal estaba orientado a la imposición del castellano y a la eliminación de las lenguas aborígenes. Desde la perspectiva de los españoles, los catecismos escritos en quechua debían ser relegados, pues su empleo podía estar propenso a una mala interpretación o tergiversación de los evangelios. Además de, probablemente, alentar una sospechosa proliferación de las creencias andinas. A partir de aquí, puedo afirmar que el III Concilio Limense tuvo como consecuencia inmediata la sistematización de

-
2. Las primeras crónicas, producidas en los años iniciales de la invasión hispánica, fueron realizadas en su totalidad por los españoles, habiendo sido estos religiosos u hombres de armas. Más adelante, sin embargo, cronistas de otro perfil cultural tomaron parte activa en la composición de textos que tuvieron como pretensión reivindicar su pasado prehispánico, aunque sin rechazar la imposición española. Por ejemplo: Guaman Poma (ca. 1600), el Inca Garcilaso (ca. 1609) y Santa Cruz Pachacuti (ca. 1620).
 3. Esta asamblea surgió como influencia directa del Concilio Ecuménico de Trento, el cual renovó la normativa de la Iglesia universal. Dicho concilio se realizó en el marco de la coyuntura europea de 1563 y representó un modelo para la joven Iglesia americana. Allí Felipe II, mediante una real cédula (1564), determinó la creación de asambleas provinciales en los territorios americanos recientemente apropiados, con el propósito de difundir con efectividad los cambios generados en la metrópoli.

las lenguas amerindias con el fin de facilitar la labor misionera y evitar la supervivencia de la cosmovisión de la población americana.

En resumen, el contexto que circunscribió al *MH* estuvo condicionado por una creciente práctica evangelizadora y la institucionalización de un quechua normado. Considero que esta es la principal razón por la que, en el documento, coexistieron diversos dialectos que muchas veces entraron en conflicto con la lengua franca, pero formaron parte de la oralidad local. La persona que redactó el manuscrito, como lo anotan Duviols (1966) y Taylor (1987), transitaba con facilidad entre la normatividad y las variantes locales, como el aru. De ahí que, probablemente, se haya desempeñado como informante de Francisco de Ávila, pues le podía proporcionar elementos importantes en el conocimiento de las “idolatrías”. Sin lugar a dudas, las competencias lingüísticas que poseía el autor sobre la lengua general y las variantes que esta tenía le permitieron aprehender con mayor profundidad la cosmovisión andina.

La única copia que existe del manuscrito fue hallada por Marcos Jiménez de la Espada —junto con otros documentos pertenecientes a Francisco de Ávila— en el volumen 3169 de la Biblioteca Nacional de España. El *MH*, distribuido en cincuenta folios (64r-114r), se compone de treinta y un capítulos. Cuenta, además, con dos textos que las investigaciones han denominado como “suplementos” y que constan de una grafía distinta a la utilizada en los capítulos anteriores (León-Llerena 2007, 37). Las páginas del texto tienen también anotaciones en los márgenes, que en su mayoría cumplen la función de ser añadiduras o aclaraciones de lo que se dice en el documento. En cada uno de los treinta y un capítulos se narra el origen de comunidades establecidas en territorio andino antes de la llegada de los españoles y su desarrollo desde épocas prehispánicas hasta la actualidad colonial.

El descubrimiento del *MH* pasó desapercibido hasta que, en 1939, Hermann Trimbom, etnólogo y profesor de la Universidad de Bonn, empezó la primera traducción del manuscrito al alemán. Sin embargo, la finalización de su trabajo se vio impedida por el comienzo de la guerra civil española; por esta razón, recién presentó la versión completa en 1967. Por su lado, en 1942, Hipólito Galante publicó la traducción del *MH* al latín. Esta edición estuvo acompañada de una segunda traducción, que hizo el propio Galante, del latín al castellano. Hasta entonces, estos fueron los únicos intentos que se gestaron para traducir el manuscrito. Ninguna ofrecía una traducción directamente del documento quechua al castellano. No

fue hasta 1960 que Jesús Lara incluyó siete relatos extraídos del *MH* en su antología titulada *Leyendas quechuas*.

Sin embargo, fue apenas en 1966 cuando el antropólogo peruano José María Arguedas (1911-1969) realizó la primera traducción completa del manuscrito quechua al castellano, a la cual denominó *Dioses y hombres de Huarochirí*. Algunos años después, Gerald Taylor (1933) se encontró con la tarea de estudiar el manuscrito y así nació la idea de traducirlo, primero al francés en 1980 y después al castellano en 1987. Taylor tituló a su trabajo *Ritos y tradiciones de Huarochirí en el siglo XVII*. Estas dos traducciones son las más importantes que poseemos en cuanto presentan, en sus prólogos y notas a pie de página, valiosas reflexiones sobre la labor traductora. Además, permiten tomar al *MH* como documento de análisis para los campos de la antropología, la literatura y la etnología.

Con todo esto, en este artículo, lo que me parece importante es cartografiar la experiencia de traducción y el concepto de equivalencia que tanto Arguedas como Taylor postularon en sus respectivos trabajos. En primera instancia, a partir de las reflexiones que ambos plantearon en prólogos, notas a pie de página, cartas y artículos, pensaré sobre el significado que tanto Arguedas como Taylor tuvieron de sus experiencias traductoras. En segunda instancia, abordaré el concepto de equivalencia, para problematizar la posición ética que sostuvieron ambos traductores de acuerdo a la (re)presentación que construyeron de la lengua de partida: el quechua.

LOS TRADUCTORES

A José María Arguedas el castellano le parecía ajeno. El runasimi, su lengua materna, representaba para el escritor, nacido en Andahuaylas, una lengua poética y persuasiva. Numerosas veces, a través de ensayos, cartas y exposiciones, manifestó que la utilización que hacía del castellano le servía para materializar las capacidades creativas y expresivas del quechua. Es por esta razón que dedicó gran parte de su vida a la actividad traductora. El tránsito del quechua al castellano siempre le resultó una tarea problemática, pues como dijo en su intervención en el “Primer Encuentro de Narradores Peruanos”, celebrado en Arequipa en 1965, aprendió “a hablar el castellano con cierta eficiencia después de los ocho años, hasta entonces

solo hablaba quechua”. Además, se refería al castellano como “un idioma que no amaba, que casi lo enfurecía” (Arguedas 1969, 41).⁴

A Gerald Taylor, lingüista y filólogo, el castellano también le era ajeno, pues su lengua materna era el francés. A principios de los años 60 tuvo su primer contacto con el castellano en París, desde entonces empezó su interés por Latinoamérica.⁵ Su acercamiento al quechua, ajeno también a su conocimiento lingüístico, se produjo en Colombia; lo estudió progresivamente en Ecuador, Perú y Bolivia. Taylor expresó —en una entrevista para el diario peruano *La República* (27 de noviembre de 2004)— que su aprendizaje tuvo como resultado su especialización en varios dialectos del runasimi, entre ellos, el huanca. También dio inicio a sus investigaciones dedicadas a la cultura andina y sus diversas manifestaciones en la lengua quechua.

Arguedas y Taylor nunca se conocieron, pero tuvieron en común la realización de las dos más importantes traducciones al castellano del *MH*. José María Arguedas se embarcó en una tarea donde además del compromiso con la lengua, su historia y sus posibilidades expresivas, dejó en claro su posición ética acerca del significado de la traducción. En cambio, Gerald Taylor, en consonancia con su interés por estudiar la cultura andina, se propuso presentar una traducción del manuscrito mejor cuidada que la realizada por Arguedas. Así pues, partía de una inclinación científica que, como haré notar, conducirá su forma de relacionarse con el documento. La traducción, para Taylor, no debía cederle paso a la interpretación, pues perdería así su carácter riguroso. Arguedas, por el contrario, manifestaba, sin ningún rubor, que su traducción tenía mucho de literaria y que solo así podía expresar de cerca lo que se enunciaba en quechua.

En líneas generales, la crítica concuerda en afirmar que la traducción realizada por José María Arguedas del *MH* es poco científica. María Rostworowski (1987) calificó el ejercicio de Arguedas como una práctica “poética” (10), mientras que Carmen Pinilla (2004) la llamó “creación literaria” (25). Además, esa misma crítica sugirió que “fueron muchos los puntos que quedaron oscuros en la edición de 1966 con el intuitivo prólogo de Arguedas y el aporte bibliográfico de Duviols” (Millones 1977, 29). Por otro lado, Roswith Hartmann (1981) subraya la liberalidad con la que

-
4. Me parece necesario anotar que lo afirmado por Arguedas no correspondía necesariamente a un hecho comprobable con certeza, pues la historia de su vida estuvo, muchas veces, manipulada por él mismo.
 5. Antes, Gerald Taylor había manifestado gran interés por las lenguas de Indonesia.

Arguedas manejó la traducción del manuscrito (172). En resumen, existe un consenso por señalar la poca satisfacción que produjo la traducción realizada por Arguedas del *MH*. En efecto, el propio Arguedas reconoció sus deficiencias en ciertas competencias del runasimi del *MH*, lo que le imposibilitó presentar una traducción de mayor cuidado. En su correspondencia con John Murra, un Arguedas frustrado le increpó: “La traducción, desgraciadamente, tiene defectos. Debió haberse hecho en equipo, calmadamente, consultándonos los unos a los otros, especialmente los tres: tú, Torero y yo” (López-Baralt y Murra 1998, 133). Más adelante agregó:

el manuscrito es por muchas razones un material difícil y demasiado importante. No creo que una sola persona pueda traducirlo con la mayor aproximación posible. Si yo hubiera recibido una siquiera mediana formación antropológica y, además, hubiera sabido algo de lingüística, de paleografía y de dialectología quechua, podría haber hecho la traducción como es debido. Pero me dejé cautivar por la parte mítica y mágica. (133)

Por el contrario, los elogios que recibió la traducción de Taylor se evidencian, con especial cuidado, en la presentación que preparó la historiadora María Rostworowski (1987). Después de resaltar la aparición de una nueva traducción —veinte años después que la de Arguedas—, la historiadora puso atención en el análisis lingüístico que Taylor presentó del texto quechua. Para Rostworowski (1987), el aporte de esta nueva traducción se encontraba en las correcciones que hacía de las ediciones anteriores, pues estos cambios proporcionaban nuevos datos para una mayor comprensión del texto quechua (9). Por otro lado, Frank Salomon (1991) —en la reseña que escribió de la traducción castellana del *MH*— incidió en el carácter científico de la publicación. Además, destacó la rigurosa preparación que se evidencia con el uso que hace Taylor de fuentes y bibliografía que respaldaron lo que había planteado tanto en la introducción como en las notas a pie de página. Considero que, si bien es cierto, ambos comentarios se centraron en la científicidad de la traducción, dejaron de lado la utilización que se hizo de la narración quechua como lengua de partida con características singulares y estilo propio.

Lamentablemente, Arguedas se encontró solo frente al problema de la traducción, pues el proyecto inicial —a decir de Duviols (2011, 26)— comprendía que “tres estudios debían acompañar la traducción. El primero,

antropológico, le tocaría hacerlo al mismo Murra; el segundo, lingüístico, a Alfredo Torero; y yo tendría que realizar el tercero, histórico”. Duviols conjetura que Torero declinó de participar en el proyecto por la manera en la que José María Arguedas realizaba la traducción y lo problemático que le resultaba la lengua del documento quechua (27). Por su parte, Murra —como se constata en la correspondencia sostenida con el escritor peruano— tenía que cumplir muchas actividades que le imposibilitaban participar activamente de los encuentros para colaborar en el proceso de traducción.

Gerald Taylor también enfrentó algunas dificultades, que me gustaría mencionar, cuando asumió el trabajo de traducir el manuscrito. Tal como lo relató, Taylor (1987) mostraba mucho interés cultural y lingüístico por el *MH* (19), debido al descubrimiento de los relatos aparecidos en el libro de Jesús Lara. Sin embargo, cuando decidió abordar la traducción se dio cuenta de que la transcripción paleográfica utilizada por Arguedas contenía errores insalvables que afectaban el carácter semántico de las palabras utilizadas. De ahí que Taylor se haya visto en la necesidad de preparar una nueva transcripción, esta vez basándose en la edición facsímil que había publicado Hipólito Galante en 1942. Las dificultades económicas, correspondientes a una publicación científica como él la concebía, constituyó otro de los impedimentos que le imposibilitaron desarrollar su trabajo con la eficacia que a él le hubiera gustado tener (Taylor 1982, 257).

Cuando publicó su traducción del manuscrito quechua, Arguedas (2012) comparó el documento con “una especie de *Popol Vuh* de la antigüedad peruana” (9). Quisiera anotar que para el antropólogo peruano el hecho mismo de efectuar una traducción significaba un compromiso que lindaba con la angustia por representar eficazmente una lengua que era oprimida desde la llegada de los españoles. Para Arguedas, su traducción del *MH* estuvo condicionada no solo por la dificultad que le imponía el estado de conservación del documento y la lengua utilizada en él, sino por la importante información que contenía el manuscrito, además de sus afectaciones personales: “Es algo desagradable recordar que cuando trabajaba en la traducción yo había renunciado ya a seguir viviendo” (Arguedas 1998, 133).

Asimismo, debo mencionar que Arguedas ya había reflexionado con anterioridad respecto de su posición frente a la idea de la traducción perfecta. Concibió la actividad misma de traducir como un proceso inacabado, susceptible de ser mejorado. En términos de Arguedas (2012), la traducción no fue ni podía ser la más perfecta posible (14). En las ideas

que tenía sobre el proceso de traducción del manuscrito quechua, Arguedas reconoció la necesidad de traducir el texto. No obstante, su intención no estaba dirigida específicamente a “comunicar y alimentar” el proceso receptivo, sino deseaba que las leyendas, las tradiciones y la parte “mítica y mágica” (López-Baralt y Murra 1998, 13) se combinaran con el castellano. En otras palabras, no era un proceso de apropiación; en cambio, sí uno de reconocimiento de un pasado milenario que —según el propio Arguedas— se debía admirar e incorporar en la cultura occidental.

Por su parte, Gerald Taylor, en su versión traducida del *MH*, dedicó en el prólogo importantes reflexiones para entender los mecanismos que operaban en su trabajo. Dichas reflexiones, en mi opinión, reflejan una mayor conciencia del ejercicio traductor, pues postulan directamente el concepto de lo que para él significaba traducir. Desde un inicio, a diferencia de Arguedas, Taylor posicionó su traducción como un documento científico que pretendía introducir el manuscrito al campo de los estudios de la historia y de la antropología. Así, apuntó que su propósito había sido el de presentar una edición lo más completa posible (Taylor 1987, 37). Esto explica que la publicación estuviera acompañada por una nueva versión paleográfica, una interpretación fonológica y un nuevo estudio biográfico realizado por Antonio Acosta, que se enfocaba en la vida del presbítero peruano Francisco de Ávila.

Cuando se lee sus palabras iniciales y la reflexión que realizó sobre su traducción, se percibe el deseo de Taylor de acercar el texto a una experiencia de lectura mucho más amable. Su traducción —afirmó Gerald Taylor (1987)— estuvo basada en hondas investigaciones que permitieron mejorar la “comprensión del original” (36). En este sentido, considero que Taylor parte de una exotización del manuscrito para “intentar descubrir sus secretos” (20). De esta manera, reduce el runasimi a una lengua susceptible de ser traducida y desenmarañada. Esto lo llevó a asumir una de las principales tendencias deformantes que observamos en la traducción: la clarificación, definida por Antoine Berman (2014) como lo que “apunta a volver ‘claro’ lo que no es ni pretende serlo en el original” (58). En efecto, considero que el deseo de Gerald Taylor por hacer que la versión castellana fuera más clara que el original dio como resultado la deformación del runasimi en aras de la legibilidad.

Sin embargo, inquietudes diferentes plasmó Arguedas en el breve prólogo que presentó en su traducción. Si Taylor buscaba, explícitamente,

la comprensibilidad de la lengua de llegada —el castellano—, modificando los pasajes oscuros que aparecían en el manuscrito, Arguedas no se inclinó ante la idea de una traducción clarificadora. Por el contrario, lo que hizo fue modelar el castellano de manera que no aclarase nada, sino que sintáctica y semánticamente fuera un correlato de la expresión quechua. Ambas posturas determinaron la forma en que cada uno concibió la traducción del *MH*. En primer lugar, la reformulación que Taylor hizo en beneficio de la lengua de llegada era peligrosa. Por un lado, borraba las particularidades de la lengua de partida. Por el otro, deformaba la traducción agregando ideas al texto a modo de explicación y comentario. En segundo lugar, considero que Arguedas tuvo conciencia de la importancia de ambas lenguas y las particularidades de cada una de ellas. Por esta razón, intentó en su traducción que el castellano albergara la expresividad lingüística del quechua. Aunque su pretensión haya sido valiosa, no se pueden ignorar los errores y las limitaciones que tiñeron su traducción.

Utilizaré algunas ideas expresadas por Arguedas en diversos ensayos para enfatizar sus concepciones sobre el carácter expresivo del runasimi y las dificultades que enfrentó para traducir esa lengua al castellano. Arguedas reconoció que los inicios de la escritura quechua estuvieron restringidos al ámbito religioso. Así, pues, desde el comienzo de la invasión española le fue negada la posibilidad de desarrollarse en un espacio diferente del religioso, por ejemplo, en el ámbito artístico. En su ensayo “La literatura quechua en el Perú”, Arguedas dio cuenta de las ideas preconcebidas que los españoles tenían respecto de la población invadida y, consecuentemente, de su lengua:

la naturaleza de la conquista y de la colonización, el hecho histórico, hacía imposible tal cosa. Para eso habría sido necesario que se tuviera un concepto distinto del pueblo conquistado, que este hubiera sido tratado de un modo absolutamente diferente; es decir, que el hecho histórico en su totalidad hubiera sido otro y no el que fue. (2004b, 158)

El runasimi no era una lengua de la que los españoles quisieran apropiarse, ya que la consideraban inferior al castellano. No había registros escritos del quechua, pues ya he mencionado que su característica fundamental era su rasgo oral. El fuerte etnocentrismo de los españoles creó una tendencia a la castellanización. Para Arguedas, el hecho histórico trastocó el desarrollo del quechua confinándolo a procesos simplificados de traducción que rechazaban la carga expresiva de la oralidad. En este sentido, el

MH se convierte en un documento valioso, pues su “contenido y forma” escapan de los límites trazados por los españoles para la utilización del runasimi. La información que el manuscrito reveló no solo se limitaba al registro ordenado de datos importantes para la extirpación de idolatrías. En cambio, el narrador, en muchos pasajes, se aventuró a introducir sus propios comentarios sobre la cosmovisión andina.

En el caso de Taylor, me gustaría resaltar las contradicciones existentes en su concepción de la lengua quechua. Si, por un lado, abogaba por una fiel reproducción del manuscrito original (Taylor 1987, 37), por el otro, declaraba abiertamente la “destrucción de la letra”. La letra, en términos de Berman (2014), constituye la literalidad del texto (85). Esta idea no se debe malinterpretar por la motivación de una traducción literal. Por el contrario, Berman sostenía que, para usar una metáfora, al igual que el cuerpo y el alma, forma y contenido debían ir siempre juntos. Taylor (1987), en cambio, a pesar de su aparente compromiso con la fidelidad al texto original anotó: “Nos obligamos a introducir una serie de fórmulas que, a pesar de sobrecargar el estilo, proveen un complemento de información” (36). En efecto, Gerald Taylor propuso la “destrucción” de las particularidades estilísticas que pudiera presentar el runasimi.

Taylor fue claro cuando definió su pretensión científica. Esta pretensión correspondía a su deseo por lograr una traducción que fuera punto de referencia para investigadores interesados en el *MH*. Su aspiración de cientificidad lo inclinó a proponer una traducción caracterizada por la transparencia sintáctica, al igual que el lenguaje científico. Además, anotó que el traductor que quisiera trabajar el *MH* debía aproximarse al mundo de pertenencia de la lengua de partida (Taylor 1987, 20). Taylor operó a través de la uniformidad lingüística. Negó las particularidades estilísticas que podía tener el quechua. No deseaba que el castellano se rindiera ante lo “pintoresco del original” (1982, 289). De esta manera, reprodujo los mecanismos de exotización que realizaban las culturas etnocéntricas respecto de una lengua que les era ajena y de la cual no tenían necesidad de apropiarse.

LA EQUIVALENCIA

La equivalencia es un concepto problemático relacionado con el área de la traductología. Las primeras definiciones sobre el término fueron

planteadas por los teóricos especializados en las traducciones bíblicas. Eugene Nida y Charles Taber (1986), por ejemplo, incidieron en la necesidad de buscar una “equivalencia natural y exacta” que tuviera la posibilidad de reproducir el sentido y el estilo de la lengua original (29). Dicho procedimiento, sin embargo, borraba las huellas del texto de partida para ocultar así su especificidad. De esta manera, se presuponía la existencia de una simetría unívoca entre la lengua original y la lengua de llegada. No serían pocos los que secundaran esta última idea, pues la “equivalencia” —desde esa perspectiva— terminaría siendo un término indisoluble de la actividad traductora. Esto, pues, le otorgaba un lugar privilegiado a la función comunicativa del texto. En resumen, se enfatizaba en la necesidad de transmitir un mensaje que no necesariamente tuviera como fin el texto original, es decir, el de la lengua de partida.

Por su parte, Roman Jakobson (1985) propuso que, si bien una equivalencia completa era imposible, una expresión idiomática tenía que interpretarse privilegiando la noción de “mensaje”, que debía ser comunicado de un contenido semántico a otro. La importancia que le asignó Jakobson al sentido revelaba el carácter etnocéntrico de la lengua de llegada. En otras palabras, lo que pretendía su razonamiento era rechazar los aspectos estilísticos de la lengua de partida, con el fin de facilitar la trasmisión de un mensaje en la lengua de traducción. Por su lado, Mary Snell-Honby (1988) sugirió el concepto: *illusion of equivalence* para resaltar la imposibilidad de encontrar términos idénticos que sustituyeran lo que se manifestaba en un texto de partida. Por esta razón, será común constatar que, en su mayoría, los agentes que realizan una traducción asumen la adecuación de la lengua original con el propósito de hallar la “equivalencia perfecta”. En consonancia, después de dicho procedimiento, los lectores / receptores de la traducción podrían, ahora sí, comprender a cabalidad el texto de partida.

Ciertamente, José María Arguedas manifestó en numerosos ensayos que mantuvo una posición activa al momento de realizar la traducción del quechua al castellano. No sin angustias, se propuso “abandonar el sueño de la traducción perfecta” (Ricoeur 2005, 68). Además, fue consciente de la imposibilidad de superar la diferencia entre lo propio y lo ajeno. De ahí que su foco de interés se haya centrado en la lengua de partida. Esto último subvierte la idea de Jakobson respecto de la necesidad de trasladar el sentido de una lengua a otra. Por el contrario, Arguedas no quiso que su traducción dependiera solamente del aspecto semántico. El problema de

la transmisión de sentido lo instó a cuestionar la noción tradicional de equivalencia para proponer la traducción como experiencia.⁶ De este modo, pudo articular su saber sobre el mundo andino y su conocimiento del quechua y del castellano.

No quiero decir que Arguedas concibiera el concepto de traducción como una actividad que tuviera que recurrir a la creación literaria (de tendencia deformante) para modificar libremente el texto. Antes bien, Arguedas empleó recursos estilísticos que le permitieron al castellano “sentir la expresión” en quechua. En su introducción a *Canto Kechwa*, Arguedas (1989) apuntó: “Me he tomado la libertad de crear una metáfora que no está expresada en el verso quechua con el objetivo de igualar la fuerza poética [en el castellano]” (101). En disonancia con el deseo común de los traductores por invisibilizar las huellas de sus trabajos, Arguedas apostó por participar activamente del proceso de traducción. Sobre este punto, Arango-Keeth (2012) afirmó: “No existe el grado cero de la traducción como no existe un texto traducido en el que la ideología del traductor se encuentre en grado cero” (185). En este sentido, sostengo que Arguedas asumió una actitud “hospitalaria” frente al runasimi, brindándole por medio del castellano un albergue para su expresión. Este concepto que he tomado de Paul Ricoeur me ayuda a entender cómo operó la traducción en Arguedas.⁷

Para Gerald Taylor, el quechua era doblemente extranjero. Su aprendizaje del runasimi estuvo mediado por el castellano. Por este motivo, él mismo confiesa —imagino que con referencia a la traducción de Arguedas— la imposibilidad que tuvo de introducir un elemento poético a la traducción del manuscrito. Sostenía, pues, que agregar dicho elemento era “quizá ajeno al documento original” (1987, 36). Una de las razones que dio fue que no se desenvolvía en el castellano con facilidad. Pero otra, más importante, fue que el texto tampoco lo demandaba. Sin embargo, lo que Taylor sí pudo hacer fue transformar la lengua de partida en términos

-
6. Me refiero aquí a la experiencia que alcanza, abarca y transforma al individuo, como lo cita Berman en términos de Heidegger (2014, 17). La traducción será para José María Arguedas un encuentro con el otro, pero no con afán anexionista o exótico, sino la única razón de hacer de lo ajeno lo propio.
 7. Utilizo “hospitalidad lingüística” en el sentido que expone Paul Ricoeur (2005), “donde el placer de habitar la lengua del otro es compensado por el placer de recibir en la propia casa la palabra del extranjero” (28).

formales apelando a la necesidad de que la traducción fuera clara. Y no solo eso, sino que confesó que introdujo “datos” a la traducción, a partir de los cuales se ayudaría a comprender el original: “el deseo de presentar un máximo de datos ocasiona a veces sacrificios formales” (36).

Antoine Berman (2014) rechazaba los procedimientos que intentarían borrar las huellas de una traducción a través de recursos literarios (37). José María Arguedas utilizó la literatura, pero no para borrar su intervención en la traducción. Por el contrario, quiso ofrecerle al quechua la “hospitalidad lingüística” necesaria que le impidiera “diluirse” en el castellano. Es decir, mostraba a través de sus intervenciones la necesidad de que la lengua impuesta por los españoles fuera el albergue expresivo del quechua, el “albergue de lo lejano”. En este punto residía la posición ética de la actividad traductora de Arguedas, pues era consciente de que una traducción perfecta traía consigo un problema lingüístico imposible de resolver. Entonces, proponía una equivalencia que no persiguiera adecuar el texto original a los intereses de la lengua de llegada. Al contrario, construyó un puente que enfatizaba en la relación de ambas lenguas y alojaba en el castellano lo ajeno del quechua, a nivel de forma y de sentido.

Por su lado, la aparente fidelidad que Taylor sostuvo cuando afirmaba sucesivamente que su intención con respecto de la traducción era producir un nuevo texto que pudiera reproducir lo más fielmente posible el contenido semántico del primer texto, a la vez que se pudiera adaptar a las normas del código lingüístico de la nueva lengua vehicular (1982, 259). Berman (2014) propuso que la fidelidad al sentido era obligatoriamente la infidelidad a la letra” (35). Así, pues, Taylor abogó por el traslado del contenido semántico privilegiando la supremacía de una lengua: el castellano. Resaltar la importancia del contenido sobre la forma revelaba la necesidad que tenía Gerald Taylor por “extraer el sentido de la obra extranjera y [que] esta pueda aclimatarse a la lengua propia” (Berman 2014, 35).

En esa línea, la tarea de Arguedas no se limitó a trasladar el sentido del manuscrito quechua a una versión castellana. En cambio, a través del castellano nos mostró “el lenguaje del hombre prehispánico recién tocado por la espada de Santiago” (Arguedas 2012, 9). En este punto, la oralidad que caracteriza el manuscrito fue para él de suma importancia, pues revelaba el complicado proceso de adecuación que sufrió el runasimi en el momento mismo de su paso a la escritura. El *MH* exhibió, entonces, las preocupaciones andinas, antes y después de la llegada de los españoles a

tierras americanas. Aunque Arguedas haya presentado un prólogo bastante breve en *Dioses y hombres de Huarochirí*, se observa que su vida estuvo, en gran medida, marcada por la traducción. Por eso, me parece importante reparar en los ensayos que escribió Arguedas. Aquí, el antropólogo peruano reveló importantes reflexiones sobre la tarea traductora.

Es justamente este rasgo lo que le impidió concebir al runasimi como una lengua exótica. En uno de sus ensayos, Arguedas (2004a) afirmó que sus traducciones no eran literales sino interpretaciones: “Esto molestará a los filólogos” (102). José María Arguedas reconocía lo que la academia científica demandaba en una traducción: fidelidad, equivalencia y recuperación del sentido sobre la forma. Aun con todo esto, decidió elaborar sus traducciones de manera que la lengua de llegada pudiera ser percibida en la lengua de partida. El antropólogo peruano optó por la equivalencia sin adecuación (Ricoeur 2005, 27). Es decir, asumió la idea de la imposibilidad de producir un “absoluto lingüístico”:

La traducción poética no persigue un fin más alto ni puede asimismo considerársela como tal si no ha alcanzado plenamente esta aspiración. Se busca la equivalencia poética, no por supuesto por la invención arbitraria de imágenes, sino por la versión fiel de las que fueron creadas por el autor original, pero esa versión fiel no puede alcanzarse con la sola traducción de las palabras. Me induce a referirme especialmente a este asunto la adversa suerte que han tenido las principales obras de literatura quechua, pues han sido traducidas, todas, por sabios investigadores, cuya ponderación se muestra tan claramente en su obra de traductores. (Arguedas 2004b, 155)

Al contrario de Arguedas, Taylor sí pensó en la elaboración de un extenso prólogo que exhibiera sus preocupaciones centrales sobre su participación en la traducción del *MH*. Como lo mencioné en el apartado anterior, el interés de Gerald Taylor por el manuscrito fue, sobre todo, científico. En consonancia, se evidencia que el acercamiento del lingüista al documento quechua tuvo fines pragmáticos. De ahí que haya sido muy cuidadoso con la presentación de una nueva versión paleográfica, su propia versión fonológica y una traducción “más comprensible” que el original. Después de su primer intento por traducir el *MH* al francés en 1980, Taylor decidió preparar una nueva traducción al castellano (veintiún años después que la de Arguedas). Aunque como José María Arguedas, terminaría por utilizar también recursos para “mejorar” su traducción.

En este sentido, destacaré los motivos que llevaron a Taylor a realizar una “intervención lingüística” en el *MH*. El anhelo expreso que demostró por la fidelidad hacia el manuscrito original —como ya he afirmado— no se condecía con lo que afirmaba en otras líneas de su prólogo. El lugar privilegiado que le otorgó a la función comunicativa del *MH* le concedió la autoridad para modificar la forma del manuscrito con propósitos de legibilidad. Taylor (1987) apuntaba que la traducción de un texto presuponía un público deseoso de conocer su contenido, pero sin la posibilidad de hacerlo, puesto que el documento original estaba escrito en una lengua que desconocían (20). A partir de aquí, propuso una serie de procedimientos que, en su opinión, los traductores debían seguir, con el fin de presentar una “buena y clara” traducción de un documento como el *MH*.

En cambio, Arguedas fue consciente de la fidelidad que debía guiar su traducción. A diferencia de los “sabios investigadores”, propuso una fidelidad que recurriera a la conjunción de sentido y forma. La metáfora que utilizó Berman no puede ser aquí más precisa: “cuerpo y alma” debían guiar los senderos de la traducción, afirmaba Arguedas. Aun sabiendo que el castellano no tenía los mismos recursos que el runasimi, pensó en ambas lenguas y las hizo converger aceptando que cada una no podía decir completamente a la otra. Arguedas (2004c) tuvo la intención de respetar la letra: “Las traducciones que ofrecemos están ceñidas, hasta el límite, a la letra quechua” (170). Sin lugar a dudas, esta afirmación demostraría el propósito que revistió la traducción de Arguedas.

Taylor se valió de diferentes técnicas como el cambio de las estructuras formales en beneficio del sentido sobre la forma. Berman (2014) centró su análisis en esta problemática, asintiendo que “*la captación del sentido afirma siempre la primacía de una lengua*”. Para que haya anexión, el sentido de la obra extranjera debe someterse a la lengua llamada de llegada” (65; énfasis en el original). No estaba pensando Taylor, entonces, en el *MH* como un documento que debe mantener su especificidad, sino como mensaje que debía ser decodificado. Su deseo por “comunicar” se materializó en el *MH* cuando se tomó la libertad de agregar modificaciones de naturaleza sintáctica.

El efecto comunicativo que Taylor proponía traicionaba el texto de partida, pues extraía de él un mensaje que no necesariamente tenía el manuscrito original. Para él, el *MH* fue un documento que, a la manera de archivo, buscaba solo recopilar información sobre las idolatrías en la

provincia de Huarochirí. Pensar en la traducción como un proceso de comunicación supondría vulgarizar el texto de origen y sacrificar la lengua de la cultura de partida. La aspiración de Taylor, en mi opinión, revela la existencia de una práctica que forzosamente traiciona el espíritu del original, por medio de la modificación sintáctica con el fin de transparentar el componente semántico.

EPÍLOGO

Por un lado, José María Arguedas tuvo un compromiso que lo vinculaba con el runasimi. Este vínculo le permitió ser consciente de su agencia como traductor. Con esto, pudo problematizar la noción de equivalencia que regía los principios de la “traducción científica”. Desde mi punto de vista, su trabajo sobre el *MH* no fue una correspondencia literal, sino un intento por preservar la significación del original. Arguedas, además, reconoció las particularidades del runasimi que impedían su traslado sin riesgos al castellano. Dicho esto, es cierto que Arguedas presentó su traducción con muchas imprecisiones. Sin embargo, su visión de la traducción como experiencia le permitió, por lo menos, intentar trasladar el quechua en su “pura extrañeza” al castellano.

Por otro lado, Gerald Taylor suponía que la experiencia de lectura que brindaba el *MH* no solo respondía a habilidades lingüísticas. Taylor pareció entender que el contenido del *MH* —al igual que la lengua que se empleaba allí— también era incomprensible para el “deseo” de los lectores. Por este motivo, su participación en el manuscrito no se limitaba a traducir el documento. De manera contraria, Taylor reformuló, agregó y aclaró términos que, desde su perspectiva, pudieran ser incomprensibles. En este sentido, Gerald Taylor se despojó de una posición ética de la traducción. Es decir, a través de la “destrucción” de la letra quechua, presentó una traducción del *MH* que tuvo más de interpretación semántica que de fidelidad sintáctica. ∞

Lista de referencias

- Arango-Keeth, Fanny. 2012. “El discurso traductor de José María Arguedas”. *Revista de crítica literaria latinoamericana* 38 (75): 183-203.
- Arguedas, José María, traductor. 1966. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Museo Nacional de Historia; Instituto de Estudios Peruanos.
- . 1969. “Intervención de José María Arguedas”. En Primer Encuentro de Narradores Peruanos. Arequipa, 36-43. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- . 2004a. “Ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo”. En *José María Arguedas. Kachkaniragmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales*, editado por Carmen Pinilla, 89-102. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- . 2004b. “La literatura quechua en el Perú”. En *José María Arguedas. Kachkaniragmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales*, editado por Carmen Pinilla, 152-62. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- . 2004c. “Canciones y cuentos del pueblo quechua”. En *José María Arguedas. Kachkaniragmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales*, editado por Carmen Pinilla, 170-4. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- , traductor. 2012. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. 2.^a ed. Lima: Museo Nacional de Historia / Instituto de Estudios Peruanos.
- Berman, Antoine. 2014. *La traducción y la letra o el albergue de lo lejano*. Buenos Aires: Dedalus.
- Duviols, Pierre. 1966. “Estudio bibliográfico. Francisco de Ávila. Extirpador de la idolatría”. En *Dioses y Hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*, traducido por José María Arguedas, 218-70. Lima: Museo Nacional de Historia / Instituto de Estudios Peruanos.
- . 2011. “Mi amistad con José María Arguedas y la publicación de *Dioses y hombres de Huarochirí*”. En *Itinerarios epistolares. La amistad de José María Arguedas y Pierre Duviols en dieciséis cartas*, editado por Carmen Pinilla, 23-32. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Harrison, Regina. 1983. “José María Arguedas. El substrato quechua”. *Revista Iberoamericana* XLIX (122): 11-132.
- Hartmann, Roswith. 1981. “El texto quechua de Huarochirí. Una evaluación crítica de las ediciones a disposición”. *Histórica* V (2): 167-208.
- Jakobson, Roman. 1985. “En torno a los aspectos lingüísticos de la traducción”. En *Ensayos de lingüística general*, 67-77. Barcelona: Planeta.
- León-Llerena, Laura. 2007. “Historia, lenguaje y narración en el *Manuscrito de Huarochirí*”. *Diálogo andino* (30): 33-42.
- . 2012. “José María Arguedas, traductor del *Manuscrito de Huarochirí*”. *Cuadernos del CILHA* 13 (17): 75-90.

- López-Baralt, Mercedes, y John Murra, editores. 1998. *Las cartas de Arguedas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- López, Constanza. 2011. “El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú”. *Intus-Legere Historia* 5 (2): 51-68.
- Millones, Luis. 1977. “Francisco de Ávila, Dioses y hombres de Huarochirí”. *Runa*, 6: 21-33.
- Nida, Eugene, y Charles Taber. 1986. *La traducción: teoría y práctica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Pinilla, Carmen María. 2004. “Introducción”. En *José María Arguedas. Kachka-niraqmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales*, editado por Carmen Pinilla, 152-62. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Ricoeur, Paul. 2005. *Sobre la traducción*. Buenos Aires: Paidós.
- Rostworowski, María. 1987. “Presentación”. En *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Traducido por Gerald Taylor, 9-11. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Salomon, Frank. 1991. “Nueva lectura del libro de las huacas. La edición del *Manuscrito de Huarochirí* de Gerald Taylor”. *Revista andina* IX (2): 463-85.
- Snell-Honby, Mary. 1988. *Traslation Studies And Integrated Approach*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Taylor, Gerald. 1982. “Las ediciones del manuscrito quechua de Huarochirí: respuesta a Roswith Hartman”. *Histórica* VI (2): 255-78.
- . 1985. “Un documento quechua de Huarochirí-1607”. *Revista andina* 3 (1): 157-85.
- , traductor. 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Urioste, George. 1973. *Chay Simire Caymi - The Language of the Manuscript of Huarochirí*. Nueva York: Dissertation Series, Cornell University.