

El investigador ante el imperativo de la traducción

GABRIELA ANDREA MARRÓN (ed.)

Volumen 20



**Volúmenes Temáticos de las
V Jornadas de Investigación en Humanidades**

Volúmenes Temáticos de las
V Jornadas de Investigación en Humanidades

coordinación general de la colección
GABRIELA ANDREA MARRÓN

Volumen 20

**El investigador
ante el imperativo de la traducción**

GABRIELA ANDREA MARRÓN
(editora)

Volúmenes Temáticos de las V Jornadas de Investigación en Humanidades: El investigador ante el imperativo de la traducción / Marta Alesso... [et.al.]; edición literaria a cargo de Gabriela Andrea Marrón - 1ra ed. - Bahía Blanca: Hemisferio Derecho, 2015.
v.20, E-Book.

ISBN 978-987-3858-15-4

1. Humanidades. 2. Investigación. I. Marta, Alesso II. Marrón, Gabriela Andrea, ed. lit.
CDD 301

Fecha de catalogación: 29/12/2015

Primera Edición

ISBN 978-987-3858-15-4

ISBN Obra completa: 978-987-3858-20-8

Coordinación general de la obra completa: Gabriela Andrea Marrón

Diseño y diagramación: GAM

V Jornadas de Investigación en Humanidades
Departamento de Humanidades - Universidad Nacional del Sur
Bahía Blanca, 18 al 20 de noviembre de 2013

Declaradas de Interés Municipal por la ciudad de Bahía Blanca (Decreto N° 928/2013,
Expediente N° 311-4935/2013

Declaradas de Interés Educativo por la Provincia de Buenos Aires
Resolución N° 1347/2013, correspondiente al Expediente N° 5801-2817721/2013

Autoridades

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

Rector: Dr. Guillermo CRAPISTE

Vicerrectora: Mg. María del Carmen VAQUERO

Secretaria General de Ciencia y Tecnología: Dra. Cintia PICCOLO

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

Directora Decana: Lic. Silvia T. ÁLVAREZ

Vice Directora Decana: Lic. Adriana EBERLE

Secretario Académico: Dr. Leandro A. DI GRESIA

Secretaría de Posgrado e Investigación: Dra. Gabriela MARRÓN

Secretaría de Extensión y Relaciones Institucionales: Lic. Elena TORRE

Comisión Organizadora

Lic. Fabio ÁLVAREZ

Mg. Cecilia BOREL

Lic. Mirian CINQUEGRANI

Lic. Norma CROTTI

Srta. Antonela DAMBROSIO

Lic. Silvina DAMIANI

Lic. Adriana EBERLE

Dra. Lidia GAMBON

Sr. Joaquín GARCÍA INSAUSTI

Srta. Victoria GÓMEZ VILA

Lic. Laura IRIARTE

Sr. Franco LIBERATI

Dra. Carolina LÓPEZ

Dra. Gabriela MARRÓN (coord.)

Mg. Ana MARTINO

Lic. Jorge MUX

Trad. Mariela STARC

Lic. María Soledad PESSI

Srta. Valentina RIGANTI

Srta. A. Eugenia SANNA DÍAZ

Comisión Académica

Dr. Sandro ABATE (UNS-CONICET)

Dra. Marta ALESSO (UNLPam-CONICET)

Dra. A. María AMAR SÁNCHEZ (U. California)

Dra. Adriana ARPINI (UNCu-CONICET)

Dr. Marcelo AUDAY (UNS)

Dr. Fernando BAHR (UNL)

Dra. Cecilia BARELLI (UNS-CONICET)

Lic. Cristina BAYÓN (UNS)

Dr. Raúl BERNAL MEZA (UNCPBA)

Dr. Hugo E. BIAGINI (UNLP-UBA-CONICET)

Dra. Isabel BLANCO (UNS)

Dr. Gustavo BODANZA (UNS-CONICET)

Dr. Roberto BUSTOS CARA (UNS)

Dra. Mabel CERNADAS (UNS-CONICET)

Dra. Liliana CUBO (UNCu-CONICET)

Dra. Laura DEL VALLE (UNS)

Dra. Marta DOMÍNGUEZ (UNS)

Dra. Claudia FERNÁNDEZ (UNLP-CONICET)

Dra. E. FERNÁNDEZ NADAL (UNCu-CONICET)

Dra. Lidia GAMBON (UNS)

Dr. Ricardo GARCÍA (UNS)

Dra. Viviana GASTALDI (UNS)

Dr. Alberto GIORDANO (UNR-CONICET)

Dra. María Isabel GONZÁLEZ (UBA)

Dra. Mercedes GONZALEZ COLL (UNS)

Dra. Luisa GRANATO (UNLP)

Dra. Graciela HERNÁNDEZ (UNS-CONICET)

Dra. Yolanda HIPPERDINGER (UNS-CONICET)

Dra. Silvina JENSEN (UNS-CONICET)

Dr. Juan Francisco JIMENEZ (UNS)

Dra. María Luisa LA FICO GUZZO (UNS)

Dr. Javier LEGRIS (UBA-CONICET)

Dra. Celina LERTORA (USAL-CONICET)

Dr. Fernando LIZARRAGA (UNCo-CONICET)

Dra. Elisa LUCARELLI (UBA)

Mg. Ana MALET (UNS)

Dr. Raúl MANDRINI (UNCPBA-CONICET)

Mg. Raúl MENGHINI (UNS)

Dr. Rodrigo MORO (UNS-CONICET)

Dra. Lidia NACUZZI (UBA-CONICET)

Dr. Ricardo PASOLINI (UNCPBA-CONICET)

Dra. Dina PICOTTI (UBA-CONICET)

Dra. Alicia RAMADORI (UNS)

Dra. Diana RIBAS (UNS)

Dra. Elizabeth RIGATUSO (UNS-CONICET)

Dra. Elena ROJAS MAYER (UNT)

Dr. Miguel ROSSI (UBA-CONICET)

Dra. Marcela TEJERINA (UNS)

Mg. Fabiana TOLCACHIER (UNS)

Dra. María Celia VÁZQUEZ (UNS)

Dr. Daniel VILLAR (UNS)

Dra. Ana María ZUBIETA (UBA)

Volumenes Temáticos de las V Jornadas de Investigación en Humanidades

COMISIÓN DE REFERATO

- Dra. Florencia ABADI (UBA-CONICET)
Dra. M. de las Nieves AGESTA (UNS-CONICET)
Dra. Bibiana ANDREUCCI (UNLu)
Dra. Marcela ARPES (UNPA)
Dra. Adriana ARPINI (UNCu - CONICET)
Dr. Marcelo AUDAY (UNS)
Dra. Alicia AVELLANA (UBA-CONICET)
Dra. Susana BARBOSA (UNMP-CONICET)
Dra. Cecilia BARELLI (UNS-CONICET)
Lic. Cristina BAYÓN (UNS)
Lic. Rubén V. Luis BEVILACQUA (ISFD N°3)
Dra. Isabel BLANCO (UNS)
Dr. Gustavo BODANZA (UNS-CONICET)
Dra. Lucía BRACAMONTE (UNS-CONICET)
Dra. Nidia BURGOS (UNS)
Dr. Roberto BUSTOS CARA (UNS)
Mg. Amalia CASAS (UNTref)
Lic. María Jorgelina CAVIGLIA (UNS)
Dra. Mabel CERNADAS (UNS-CONICET)
Dr. Damian CIPOLLA (UNLu)
Dra. Marcela CRESPO (UBA-CONICET)
Lic. Norma CROTTI (UNS)
Dra. Paola CÚNEO (UBA-CONICET)
Dra. Lorena DE-MATTEIS (UNS-CONICET)
Dr. Enrique Miguel DEL PERCIO (UBA)
Dra. Laura DEL VALLE (UNS)
Dr. Antonio DÍAZ-FERNÁNDEZ (UNPA)
Dra. Anabella DI PEGO (UNLP-CONICET)
Dra. Marta DOMÍNGUEZ (UNS)
Lic. Adriana EBERLE (UNS)
Dra. Olga ECHEVERRÍA (UNCPBA)
Dra. Nilda FLAWIÁ (UNT)
Dra. Lidia GAMBON (UNS)
Lic. Silvia GAMERO (UNS)
Dra. Irina Ruth GARBATZKY (UNR)
Dr. Ricardo GARCÍA (UNS)
Dra. Viviana GASTALDI (UNS)
Lic. Guillermo GOICOCHEA (UNS)
Dra. Graciela GOLDCHLUK (UNLP)
Dra. María Isabel GONZÁLEZ (UBA)
Dra. Luisa GRANATO (UNLP)
Dra. Carolina GRENOVILLE (UBA-CONICET)
Dra. Graciela HERNÁNDEZ (UNS-CONICET)
Dra. Yolanda HIPPERDINGER (UNS-CONICET)
Dra. Silvina JENSEN (UNS-CONICET)
Dr. Juan Francisco JIMENEZ (UNS)
Dra. María Luisa LA FICO GUZZO (UNS)
Dra. Cecilia LAGUNAS (UNLu)
Dr. Fernando LIZARRAGA (UNCu-CONICET)
Dra. Carolina LÓPEZ (UNS)
Dra. Elisa LUCARELLI (UBA)
Mg. Ana MALET (UNS)
Dra. Margarita A. Cristina MARTÍNEZ (UBA)
Dr. Silvio MATTONI (UNC)
Dr. Raúl MENGHINI (UNS)
Dra. Alicia MONTES (UBA)
Dra. Gabriela MONTI (UNS)
Dr. Rodrigo MORO (UNS-CONICET)
Psic. María Andrea NEGRETI (UNS)
Mg. Marta NEGRIN (UNS)
Dra. Rita NOVO (UNMP)
Dra. Patricia ORBE (UNS-CONICET)
Lic. Bernardino PACCIANI (UNTref)
Lic. Andrea PASQUARÉ (UNS)
Dra. Dina PICOTTI (UBA-CONICET)
Dra. Cristina PIÑA (UNMP)
Dra. Marta POGGI (UNTref)
Dra. María Alejandra PUPIO (UNS-CONICET)
Dra. Alejandra REGÚNAGA (UNLPam)
Dra. Diana RIBAS (UNS)
Dra. Mariela RIGANO (UNS)
Dra. Elizabeth RIGATUSO (UNS-CONICET)
Lic. Adriana RODRÍGUEZ (UNS)
Dr. Gerardo RODRÍGUEZ (UNMP-CONICET)
Dr. Miguel ROSSI (UBA-CONICET)
Dra. Marcela TAMAGNINI (UNRC)
Dra. Marcela TEJERINA (UNS)
Dra. María Celia VÁZQUEZ (UNS)
Dra. María del Pilar VILA (UNCu)
Dr. Daniel VILLAR (UNS)
Dra. Ana María ZAGARI (USal)
Dra. Ana María ZUBIETA (UBA)

Volúmenes Temáticos de las
V Jornadas de Investigación en Humanidades

Volumen 20

**El investigador
ante el imperativo de la traducción**

ÍNDICE

Marta ALESSO

Problemas de la traducción del griego helenístico:

Filón de Alejandría pág. 7

Laura PÉREZ

Pederastas, andróginos, eunucos. La crítica a las relaciones entre hombres

en "Las leyes particulares III" de Filón de Alejandría pág. 17

Gabriela Andrea MARRÓN

Léxico en contexto: ¿Cómo traducir los diez versos iniciales

de "El Rapto de Helena" de Draconcio? pág. 25

Alicia Esther RAMADORI

Literatura de sentencias y traducción

en la Edad Media castellana pág. 37

Romina Celia ARENA

Traducción y crítica de la poesía de Carlos Drummond de Andrade:

la relevancia del carnaval en el Modernismo brasileño pág. 45

Problemas de la traducción del griego helenístico: Filón de Alejandría

Marta ALESSO
Universidad Nacional de la Pampa
alessomarta@gmail.com



La Biblioteca y el Museo de Alejandría se edificaron sobre proyectos ecuménicos de traducción, edición e interpretación de todo el acervo vinculado a las culturas occidentales en la época. Destruídos tempranamente por el vandalismo de las guerras, su semilla germina aún hoy en los distintos espacios humanísticos que descubren traducen y editan textos que dan luz sobre los autores en griego clásico, sobre los antecedentes del cristianismo y sobre las bases que sustentaron ideológicamente el futuro Imperio romano. Entre ellos, se destaca la traducción de la obra más frecuentada por las comunidades judías del mundo helenístico, la *Septuaginta*¹. A partir de la lectura de los versículos de la Biblia en griego, especialmente los del *Génesis*, nace el frondoso género de los comentarios bíblicos. Uno de los primeros exegetas –y el más notable– fue Filón de Alejandría, de quien se conservan más de 50 tratados, que el equipo internacional dirigido por José Pablo Martín está comprometido a traducir, con prólogos y notas, en ocho volúmenes, de los cuales, al día de hoy, hay publicados cinco.

El corpus filónico puede agruparse en tres grandes series genéricas: el *Comentario alegórico*, las *Quaestiones et solutiones* y la *Exposición de la Ley*. El *Comentario alegórico* conforma el grupo de tratados más complejo y más original de Filón. Avanza en una lectura continua de los versículos del Génesis pero no sigue una línea analítica sino de temas de orden ético-filosófico. Sobre la base conceptual de la

¹ Los nueve capítulos de la extensa obra de Dorival *et al.* (2011 [1988]), dedicados a los problemas textuales, lingüísticos, literarios y exegéticos de la *Septuaginta*, son de lectura insoslayable para quienes desean enfrentar las cuestiones de interpretación tanto de la Biblia en griego como la posterior versión en latín.

paideia griega, explica las razones irrevocables del monoteísmo hebreo. Inmerso en este mar conceptual que ofrecen los textos filónicos, el traductor debe retrotraer con éxito cada estructura superficial en griego a su estructura profunda y de ahí generar una nueva estructura superficial de la frase para verterla en nuestra propia lengua. Las dificultades de la traducción residen especialmente en que el alejandrino, con la formación erudita de un sabio de la época, combina concepciones platónicas, estoicas y neopitagóricas, mediante expresiones que ya están volcadas en nuestro idioma por un uso canónico de la terminología filosófica, que es imprescindible conocer y usar adecuadamente. Las dificultades resultan en ocasiones muy difíciles de salvar. Pensemos por ejemplo en el polisémico término λόγος y las múltiples acepciones en que puede ser vertido según el contexto en castellano: palabra, razonamiento, texto, razón, principio o, simplemente, “logos”, vocablo aceptado incluso por la Real Academia Española.

Logos en Filón

La palabra logos es un buen ejemplo de la polisemia y complejidad que un término puede ir adquiriendo en la historia de la filosofía y la retórica. Es sin lugar a dudas uno de los más estudiados y discutidos tópicos en la obra de Filón². En primer lugar, para la época del Imperio tenía ya una larga tradición en la filosofía griega; prueba de ello son los frondosos y variados estudios sobre el logos desde Heráclito a Platón y desde el estoicismo al neopitagorismo (Mortley, 1986). Pero sobre todo el vocablo adquiere relevancia en todo el proceso de la exégesis bíblica en época helenística (Radice, 1989) e influye de manera notable en la teología patristica y cristiana en general (Frick, 2007; . Dunn, 1980:XXVII-XXVIII), especialmente por su relación con el *Evangelio de Juan* y la *Epístola a los Hebreos* (Nash, 1992:81-112; Runia, 1993:78-83). Con toda esta herencia sobre las espaldas, Filón problematiza la noción de logos sentando las bases de una teología negativa que influirá grandemente no solo en otros alejandrinos cristianos como Clemente y Orígenes, sino también en el platonismo medio –Numenio y Albino– (Dillon, 1977; Reale, 1980) y el neoplatonismo –Plotino– (Reale 2004). Dios es incorpóreo (ἀσώματος), inmutable (ἄτρεπτος), infinito o eterno (αἰδίτος) y no generado (ἀγέννητος). Dios no puede ser dicho (ἄρρητος) pero todas las cosas

² Véase la “Introducción general” de José Pablo Martín (1999:60) a las *Obras completas* y Winston, 1985.

existen solo por el logos, es decir, en cuanto son dichas por Dios (*Alegorías de las Leyes* 2, 86). El lenguaje adquiere función mediadora y así el término logos despliega valencias semánticas múltiples. Logos es el lugar donde el universo inteligible toma forma en el intelecto de Dios antes de componer el mundo sensible (*La creación del mundo según Moisés* 19). Es el instrumento –*ὄργανον*– de Dios para construir el mundo³, en un movimiento de arriba hacia abajo, pero también es el que, inversamente, eleva al hombre perfecto desde las cosas terrenales hacia Dios mismo⁴. Es una de las potencias de Dios y a la vez la que une a las demás potencias⁵. A nivel humano, el logos se identifica con la conciencia –*ἔλεγχος*–⁶, en un registro con marcada influencia de la literatura sapiencial.

Es evidente que son múltiples y variadas las acepciones que adquiere el término *λόγος* en el derrotero de la obra filoniana. Ahora bien, una reflexión sobre los procedimientos de la traducción nos permite establecer dos categorías: una técnica y otra de organización. Los procedimientos técnicos describen el proceso que debe seguir el traductor para determinar los equivalentes entre los núcleos sémicos del texto en lengua original y los de la lengua de llegada. Los procedimientos de organización se refieren al documento entero e implican comparar las ediciones más relevantes en griego y las traducciones ya existentes en otras lenguas romances, además de usar patrones contrastivos entre dos sistemas lingüísticos en un margen más amplio y completo de interrelaciones que tienen en cuenta las expresiones institucionalizadas.

Siguiendo el procedimiento que hemos denominado “técnico” meditamos entonces las posibilidades de traducción del término logos recortando su significación según el marco contextual. Podrían dividirse sus acepciones en simples y complejas. *Simple*s son las que se aplican a un referente sin connotaciones teológicas, de lo cual resulta una traducción de *λόγος* como “palabra”, “razonamiento”, “texto” o, las más de las veces “discurso”. Pero en la mayoría de las ocasiones, el vocablo adquiere un significado *complejo*, cuando implica mediación formal y eficiente con respecto a Dios o es palabra creadora. En estas situaciones

³ Cfr. *Sobre los querubines* 127; *Sobre la fuga y el hallazgo* 12 y 95; *Leyes particulares* 1, 81.

⁴ Cfr. *Sacrificios de Caín y Abel* 8; *La confusión de las lenguas* 58 y 146; *Sobre los sueños* 2, 237.

⁵ Cfr. *Sobre los querubines* 28; *Sobre la fuga y el hallazgo* 103.

⁶ Cfr. *Las insidias de lo peor contra lo mejor* 146; *Sobre la fuga y el hallazgo* 118; *Sobre la inmutabilidad de Dios* 182.

textuales, podríamos traducirlo como “principio”, “razón”, “verbo”, con minúscula o mayúscula. Lo más razonable según nuestro criterio es reproducirlo tal cual, como “logos”, sin más explicación que la que eventualmente pueda resumirse en una nota a pie de página. Surge otro problema: si transliterarlo *lógos* (en ese caso con acento como en griego), si castellanizarlo logos (sin tilde, en tanto sigue la regla de las palabras graves que terminan en s) o ponerlo con caracteres griegos: λόγος. Y a esto se añade el interrogante de si en la mayoría de las oportunidades no debería ir con mayúscula: *Lógos*, Logos, Lógos.

Además de estas consideraciones, debemos tener en cuenta los que hemos llamado “procedimientos de organización” que implican que nuestra traducción a la lengua española no está aislada de una larga tradición traductológica que ha institucionalizado expresiones que se han catalogado como estoicas, platónicas o propias del escepticismo. Así, δύναμις debe traducirse como “potencia”⁷ y no como “poder”; εὐπάθεια es un término estoico cuya traducción se ha consolidado como “pasión correcta”⁸ y ἐποχή es una expresión escéptica que significa “suspensión del juicio”. Proviene también de la terminología estoica, voces como κατορθώματα –acciones correctas– en oposición a ἀμαρτήματα –acciones incorrectas– y hay pares, como γένος –género– /εἶδος –especie– o ἔξις –potencia– y ἐνέργεια –acto– que una muy vasta tradición filosófica no permite traducir de cualquier modo.

Una vez que se ha resuelto una acepción para cada término griego conviene formular un listado que compartirán y respetarán los distintos traductores si se trata de un equipo porque la obra es muy extensa o la tendrá como recordatorio cada traductor para su propio tratado. Para voces tan complejas y problemáticas como λόγος, no habrá mejor posibilidad que consultar las traducciones de Filón ya existentes: en inglés (ed. por Colson & Whitaker, 1929-1962; en francés (ed. por Arnaldez *et al*, 1961-1992) y en italiano (ed. por Radice, 2005).

Juegos de palabras

Los juegos de palabras entrañan sin duda una dificultad incluso para el lector contemporáneo al texto, que comparte el mismo registro lingüístico del autor; más aún son un escollo difícil de salvar cuando se

⁷ Cfr. *Sobre la agricultura* 85; *Sobre la ebriedad* 6 y 91; *Sobre la sobriedad* 43; *La confusión de las lenguas* 37 y 137; *Sobre la fuga y el hallazgo* 29 y 103.

⁸ Cfr. *Sobre la plantación* 171; *La confusión de las lenguas* 91; *La migración de Abraham* 120 y 157; *El heredero de los bienes divinos* 77 y 193; *Sobre el cambio de nombres* 131 y 168.

trata de una traducción. La esencia misma del juego de palabras encierra por un lado una manipulación que compromete no solo el primer nivel de significado sino también la estructura conceptual profunda; por otro lado implica una complicidad entre emisor y receptor respecto del conocimiento compartido de rasgos culturales de identidad.

Nos referimos con juegos de palabras a la construcción de un sentido particular mediante el recurso de la paranomasia, es decir, Filón combina con frecuencia parónimos en una misma frase tratando de ligar dos términos similares en su pronunciación o grafía pero de significados absolutamente diferentes. Por ejemplo entre γήρας –vejez– y γέρας –honor– en *Sobre la sobriedad* 16.

En ocasiones esta relación tiene una larga tradición literaria, como sucede con la dupla μαθεῖν –aprender– y παθεῖν –sufrir–⁹, esto es, que el aprendizaje se logra por medio del sufrimiento, idea cara al pensamiento griego, expresada en numerosas ocasiones en la filosofía y la literatura¹⁰. Otras veces, el juego lexical es casi con seguridad una creación del propio Filón que sienta las bases para que el concepto se consolide más tarde en la patología. Μετριοπάθεια –pasión temperada– no es neologismo filoniano, pero posiblemente a partir de Filón el término se trasmite a la patología con este sentido¹¹, pues el alejandrino interpreta que Moisés y Aarón son sendos símbolos de dos ideales éticos: el de la ἀπάθεια y la μετριοπάθεια (*Alegorías de las leyes* 129). Moisés es superior a Aarón porque se inclina por la carencia total de pasión (ἀπάθεια) y no por una pasión temperada (μετριοπάθεια) (§§ 133-140).

El juego puede señalar correspondencias con nombres propios bíblicos, como el de la hermana de Raquel, Lía, Λεία, que es homófona de la forma femenina λεία del adjetivo λειός, “sencillo”, “llano”, “fácil”, “tranquilo”. En otras ocasiones, la conexión entre dos parónimos se realiza en el texto mediante falsas derivaciones: a) como si un verbo derivara de un sustantivo: ἄπτω –lanzarse– de αἶξ –cabra– (en *El heredero de los bienes divinos* 126); o b) de un sustantivo que deriva de un verbo: κάμνος –hogar u horno– de καίμενος, el participio de καίω –arder– (en *Sobre la ebriedad* 73), o νεώτερος –el más joven– de νεώτερίζω –rebelarse– (en *Sobre la sobriedad* 10). Vemos, por tanto,

⁹ Con variaciones aparece en *El heredero de los bienes divinos* 73; *Sobre la plantación* 21; *Sobre la fuga y el hallazgo* 138; *Sobre los sueños* 2, 107; *Vida de Moisés* 2, 280; *Las leyes particulares* 4, 29; *Sobre el decálogo* 69.

¹⁰ Cfr. Hesíodo, *Trabajos y días* 218; Esquilo, *Agamenón* 177; Platón, *Banquete* 222b.

¹¹ Cfr. Clemente, *Stromata* 2, 8, 39, 5; Máximo el Confesor, *Quaestiones ad Thalassium* 48; Juan Damasceno, *Commentarii in epistulas Pauli* 95, 949, 52.

que este artilugio retórico florece en muchas ocasiones en un juego etimológico, como por ejemplo el que vincula γίγας –gigante– con γῆ –tierra–, como si el significado de “gigante” fuera “nacido de la tierra” – γεγενῆς– (en *Sobre los gigantes* 60).

A veces se plantea un juego con un término polisémico, por ejemplo el basado en los sentidos de κοιλάς –hueco–, que en *Levítico* 14,37 se traduce por “hueco” o “mancha” en una pared, pasaje al que se alude en *Las insidias de los peor contra lo mejor* 16 y κοιλάς –valle–, refiriéndose a los valles del Hebrón, asimilados en un párrafo precedente a los “huecos” de los órganos sensoriales. Filón utiliza en un juego retórico con mucha frecuencia la polisemia de las palabras como ὄλη –“materia” y “madera”– y ποιητής –“poeta” y “creador”–.

En *Alegorías de las leyes* 2, 84-86, en un análisis de *Deuteronomio* 8, 15-16, Filón equipara la mordedura del escorpión en el desierto con la “mordedura” –δηγμός– del placer. Afirma que no solo los que están en el desierto son mordidos por el placer, sino también “los que están dispersos”, para lo cual hace un juego de palabras entre σκορπίος –escorpión– y ἐκσκορπισμός –dispersión–. El juego de palabras σκορπίος - ἐκσκορπισμός muestra que los receptores inmediatos de la obra de Filón son los judíos dispersos de Alejandría, el principal punto de asentamiento de la diáspora.

Queda dicho entonces que los juegos de palabras son muy numerosos en la obra filoniana. Solo en *La creación del mundo según Moisés* hay por lo menos siete: entre μόνωσις –“singularidad” del mundo inteligible– y μοναδική –su “monádica” naturaleza– (§35); entre στερέωμα –firmamento– y στερεόν –corpóreo– (§36); con los distintos significados de νόμος que quiere decir tanto ley, costumbre, norma social cuanto aire musical (§70); con θεωρία que significa a la vez “espectáculo” y “contemplación” en sentido filosófico (§78); entre σεμνός –digno– y σεβασμός –“reverencia”– (§127); con ὅλος que como adjetivo quiere decir “todo, entero, completo” y sustantivado en neutro – τὸ ὅλος– significa “el universo” (§171); con la palabra ἄπειρος, que significa tanto “infinito” como “inexperto” (§171).

Debemos reconocer la total imposibilidad de traducirlos literalmente. Surge por tanto la necesidad de hacer constar estos juegos idiomáticos en una nota explicativa. La comprensión de lo que señalan estas notas conlleva para el lector un esfuerzo adicional, pues implican que debe tener un conocimiento aunque sea somero de griego. No obstante es mejor que el traductor ofrezca el mayor número posible de detalles en la nota, pues la aclaración afectará positivamente la intelección del texto.

Neologismos filonianos

En relación con los juegos de palabras, aunque no constituyen exactamente una figura retórica, encontramos en la obra de Filón una cantidad ingente de neologismos. Generalmente son palabras largas, de cuatro o más sílabas, formadas por composición o por derivación.

El primer interrogante es si se trata de neologismos generalizados, es decir, si son propios de la época y compartidos con otros autores, o son neologismos individuales y propios de Filón que el autor utiliza en determinado contexto y, en general, no se vuelven a usar nunca más. Los que destacan como neologismos netamente filonianos suponen una manipulación del sistema lingüístico cuyo principal objetivo es presentar una idea compleja con una sola palabra. El arte del traductor estará en resolver el nudo semántico con otra manipulación equivalente que produzca un efecto semejante en el receptor de la lengua de llegada.

El verbo ὑποτυφόμεαι, por ejemplo, siempre usado en sus formas participiales, es un término exclusivamente filónico. Designa una imagen compleja: las brasas que se van quemando bajo las cenizas, pero esa metáfora concentrada en un solo término es utilizada con distintos sentidos en las ocho ocasiones en que se registra en el corpus de Filón. Toma algunas veces la significación de estar envanecido o enorgullecido por la exaltación del espíritu o por una vana inspiración¹² y, otras, se refiere a la virtud, la ciencia o la sabiduría que como una chispa arde oculta en el interior de cada individuo del género humano¹³.

Se registra en el corpus filónico un número importante de neologismos que corresponden a la categoría de sustantivos, nuevas unidades léxicas que se han formado mediante la aplicación de procedimientos internos de la lengua, es decir, mediante recursos tales como la afijación (prefijación, sufijación, derivación), la composición y la parasíntesis (la combinación de afijación más composición). Por ejemplo, ἐναύγασμα, que adosa la preposición ἐν a una palabra de uso común, ἀυγή –rayo o luz del sol– y sufija una desinencia que connota abstracción. Ἐναύγασμα es el término con el que Filón designa la facultad de discernimiento para indagar sin errores mediante el órgano de la visión interior¹⁴. No es tarea sencilla traducir con un solo vocablo una idea tan compleja.

¹² Cfr. *Sobre los querubines* 17; *Sobre los sueños* 2, 46; *Sobre José* 168

¹³ Cfr. *El heredero de los bienes divinos* 37 y 308; ; *Las leyes particulares* 2, 47.

¹⁴ Cfr. *Alegorías de las leyes* 3, 88; véase el uso del verbo con similar composición en *La migración de Abraham* 222.

Algunos neologismos creados por el alejandrino tienen un curioso destino. Ἀρχέτυπος –arquetipo– es una voz filónica¹⁵ que construye una tradición neoplatónica¹⁶. El término, que no está documentado antes del siglo I a.C., se le adjudica anacrónicamente a Platón, quien en realidad acuñó παράδειγμα –paradigma–, de significado similar pero no idéntico¹⁷.

Un procedimiento original de creación de neologismos es invertir la composición de un término conocido para significar su opuesto. Λογο-φιλής¹⁸ –aficionado a los discursos– invierte los lexemas del término φιλό-λογος –aficionado al saber– para expresar un sentido peyorativo del concepto. Otras veces Filón compone unidades léxicas novedosas a partir de una lexema con tradición filosófica. Así a partir de φιλο (componente de “filosofía” y otros) crea φιλο-παθής “amante de la pasión”¹⁹ y φιλ-ἀρετος, “amante de la virtud”²⁰.

A modo de reflexión final

Si es arduo resolver problemas traductológicos del griego al español en la literatura clásica, más laborioso es cuando se trata de griego helenístico. La traslación de una lengua a otra es un proceso de interacción comunicativa y el producto de esa actividad es un texto que no solo debe contar con una diafanidad que haya sabido sortear siglos de historia social y cultural, sino que debe tener la capacidad de mediador eficaz de una estructura conceptual.

Para el caso de los tratados de Filón de Alejandría los problemas se multiplican. El trayecto es un proceso reflexivo que debe aplicarse a solucionar problemas macro y microcontextuales. Las cuestiones del macrocontexto requieren una visión de conjunto de la obra completa. Φαῦλος, por ejemplo, es para el alejandrino “vil” o “malvado”, con una acepción cercana a “pecador”, opuesto a ἄσπεϊος, que debemos traducir por “educado” o “correcto”, cuando en el griego clásico φαῦλος se trata

¹⁵ Cfr. *La creación del mundo según Moisés* 25, 69 y 78; *Alegorías de las leyes* 1, 45; 2, 4 y 3, 96; *Sobre los querubines* 86 y 97; *Sobre la plantación* 20; *Sobre la ebriedad* 133; *Sobre el cambio de nombres* 135.

¹⁶ Cfr. Plotino 2, 4, 15; 3, 21; 4, 3, 13; 6, 8, 14; Longino 2, 2; Juan Damasceno, *Oraciones de imaginibus tres* 1, 9; 3, 57, 64 y 110.

¹⁷ Cfr. *Timeo* 28a-29b; *Teeto* 176e; *República* 500e.

¹⁸ Cfr. *Alegorías de las leyes* 1, 74 y *Cuestiones sobre el Éxodo*, frag 7.

¹⁹ Cfr. *La posteridad de Caín* 98; *Sobre la inmutabilidad de Dios* 111; *Sobre la agricultura* 83 y 88; *Sobre la ebriedad* 70 y 209

²⁰ Cfr. *La creación del mundo según Moisés* 81 y 128; *Alegorías de las leyes* 2, 55 y 90; *Sobre los querubines* 6 y 106; *Las insidias de lo peor contra lo mejor* 9 y 34.

en general del hombre poco ilustrado y tosco e incluso “cómico” y ἄστειος es el que viene en la ciudad (ἄστυ). En otros casos debe respetarse el género –masculino o femenino– porque Filón juega alegóricamente con duplas conyugales: el νοῦς –intelecto– se une a la αἴσθησις –sensibilidad– así como Adán se une a Eva (*Alegorías de las leyes* 3, 49-50) y la διάνοια –inteligencia– es la esposa virtuosa del λόγος (*Las leyes particulares* 2, 31).

Los problemas microcontextuales, como la extensión o imprecisión de una oración, la complejidad sintáctica, la elipsis de sujetos (Moisés, la Ley) que el público alejandrino infería sin dificultad pero no así nosotros, la reproducción adecuada de términos que representan conceptos según las distintas disciplinas o escuelas (φαντασία es “representación” y ὄρμη es “impulso” en el vocabulario estoico), la terminología cristiana que utilizó vocablos griegos (ἀσκητής significaba “ejercitado en la virtud” y tomó en el cristianismo la acepción de “asceta”) y otros escollos incontables, dependen para su resolución de los conocimientos de cada traductor pero sobre todo de la adquisición de una familiaridad con el registro del autor en cuestión, destreza que no se obtiene sino después de larguísimo tiempo de razonamiento crítico y dedicación.

Referencias bibliográficas

- Arnaldez, R., Mondésert, C. et Pouilloux, J. (eds.) (1961-1992) *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, Cerf.
- Colson, F. H. & Whitaker G. H. (1929-1962) *Philo in Ten Volumes*, London-Cambridge (Mass.), Heinemann.
- Dillon, J. (1977) *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London, Duckworth.
- Dorival, G., Harl, M. y Munnich, O. (2011 [¹1988]) *La Bible grecque des Septante Du judaïsme héliénistique au christianisme ancien*, Paris, Cerf.
- Dunn, J. D. G. (1980) *Christology in the Making: A New Testament Inquiry Into the Origins of the Doctrine of Incarnation*, London, SCM.
- Frick, P. (2007) “The Means and Mode of Salvation: A Hermeneutical Proposal for Clarifying Pauline Soteriology”, en: *Horizons in Biblical Theology* vol. 29, nº 2, pp. 203-222.
- Martín, J. P. (2009) “Introducción general”, en Martín, J. P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol I., Madrid, Trotta, pp. 9-158.
- Mortley, R. (1986) *From Word to Silence*, vol. I: *The Rise and Fall of Logos*, Bonn, Hanstein.

- Nash, R. (1992) *The Gospel and the Greeks: Did the New Testament Borrow from Pagan Thought?*, Dallas, Texas, Probe Books.
- Radice, R. (1989) *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano, Vita e Pensiero.
- Radice, R. (ed.) (2005) *Filone di Alessandria. Tutti i Trattati del Comentario Allegorico alla Bibbia*, Milano, Bompiani.
- Reale, G. (1980) "Il medioplatonismo e la riscoperta della metafisica platonica", en: *Storia della filosofia antica*, vol. IV, Milano, Vita e pensiero, pp. 307-426.
- Reale, G. (2004) *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 8, *Plotino e il neoplatonismo pagano*, Milano, Bompiani.
- Runia, D. T. (1993) *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Assen, Van Gorcum - Minneapolis, Fortress Press.
- Winston, D. (1985) *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati, Hebrew Union College Press.

**Pederastas, andróginos, eunucos.
La crítica a las relaciones entre
hombres en *Las leyes particulares III*
de Filón de Alejandría**

Laura PÉREZ

Universidad Nacional de la Pampa - CONICET

lau_perez75@hotmail.com



Filón de Alejandría, filósofo judío que vivió en el siglo I en uno de los más relevantes centros culturales e intelectuales del helenismo, dedicó sus escritos *Sobre el Decálogo* y *Las Leyes Particulares I-IV* a las tareas de organizar y sistematizar las numerosas leyes contenidas en el Pentateuco y de explicar su sentido y motivación mediante los elementos racionales propios de la filosofía helénica. En el tratado *Las leyes particulares III* el alejandrino ofrece una síntesis y una interpretación de las leyes bíblicas que regulan la sexualidad en sus distintas manifestaciones y, en este marco, los párrafos 37-42 del escrito se ocupan de la ley que prohíbe las relaciones sexuales entre hombres¹. Su base exegética se encuentra en los versículos de *Levítico* 18.22 y 20.13. Ambos lugares bíblicos en idénticos términos definen la relación prohibida como la que se produce cuando un hombre “se acuesta con un hombre como si se acostara con una mujer”, es decir, proscriben en forma generalizada las relaciones sexuales entre dos hombres. Pero a pesar de esta base bíblica de carácter general, si se analizan los términos en que Filón se expresa puede percibirse que él no habla de cualquier tipo de relación sexual entre hombres, sino que se refiere en particular a determinadas formas de estas relaciones y a ciertos tipos de personas que participan en ellas. Nuestro trabajo se propone indagar, a través de un análisis pormenorizado del léxico y las metáforas utilizadas por el

¹ Evito emplear el término ‘homosexual’ y sus derivados pues remiten a categorizaciones modernas basadas en la noción de orientación sexual, que no se aplicaban en el mundo antiguo (cf. Nissinen, 1998: 16).

autor en el texto griego original, cuáles son los comportamientos sexuales específicos a los que se refiere Filón, cuáles son los grupos que los practican y cuál es la evaluación que estos le merecen. Intentaremos demostrar que si bien la prohibición bíblica se refiere a todo tipo de relación sexual entre hombres, Filón se concentra en aquellas prácticas y actores que gozaban de mayor aceptación social en su contexto socio-cultural: la pederastia, el afeminamiento y los eunucos.

Para comenzar, resulta imprescindible un análisis del léxico que el filósofo utiliza para referirse a estas relaciones, pues ello nos permitirá obtener una primera delimitación de los grupos a los que alude. En este sentido, debemos notar que Filón circunscribe el tema a tratar en esta sección de su escrito mediante una construcción nominal conformada por un verbo en infinitivo sustantivado mediante el uso del artículo definido neutro: τὸ παιδεραστεῖν (*Spec.* 3.37). El verbo παιδεραστεῖω significa ‘amar a los jovencitos’, ‘ser pederasta’ o ‘ser amante de jovencitos’². Mediante su uso sustantivado, Filón puede estar refiriéndose en forma abstracta y generalizada ya sea a un comportamiento, o bien a las personas que lo practican y que se definen por esa práctica: *son* amantes de jovencitos. El más probable es este segundo caso, puesto que a continuación Filón distingue dos grupos para quienes τὸ παιδεραστεῖν, ‘el ser pederastas’, es motivo de alarde: “los activos”, τοῖς δρῶσι, y “los pasivos”, τοῖς πάσχουσιν³. Ambas denominaciones son participios verbales presentes activos sustantivados nuevamente mediante los artículos definidos. Τοῖς δρῶσι, dativo plural de ὁ δρῶν, es el participio del verbo δράω, que significa ‘hacer’, ‘ejecutar’, de forma que puede traducirse como ‘el que hace o ejecuta’, ‘el actor’ o ‘el activo’. En este caso, ‘el que ama a los jovencitos o el que comete pederastia’. Por su lado, τοῖς πάσχουσιν, también dativo plural de ὁ πάσχω, es el participio de πάσχω, que significa ‘sufrir’, ‘padecer’, ‘experimentar’, es decir que transmite el sentido de alguien que sufre o recibe en forma pasiva una acción realizada por otro. Si bien inicialmente ambos grupos se vinculan a la pederastia, al avanzar en la lectura se percibe que cada uno se identifica con una denominación en particular. El participante pasivo de la relación es denominado “andrógino”, ἀνδρόγυνον (*Spec.* 3.38), mientras que de él se distingue el παιδεραστής, “pederasta” o “amante de jovencitos” (*Spec.* 3.39). Esta vez Filón utiliza el sustantivo que designa a la persona que practica estas

² (Cf. Bailly, 1930; Sebastián Yarza, 1954; Liddell *et al.*, 1996).

³ Las traducciones de fragmentos de Filón u otros autores griegos me pertenecen; utilizo la edición de Cohn *et al.* (1962).

relaciones, identificado aquí únicamente con quien desempeña el rol activo en la relación.

Por último, Filón menciona otro grupo, subordinado al de los andróginos y pasivos, conformado por “cuantos de ellos, para prolongar su juvenil belleza, pretendieron transformarse por completo en mujeres y mutilaron sus genitales (τὰ γεννητικὰ προσαπέκοψαν)” (*Spec.* 3.41). De este modo alude Filón a los eunucos, aunque no emplea los sustantivos que normalmente los designan (εὐνοῦχος y θλαδίας), sino una frase que enfatiza, a través de los verbos, las acciones que los caracterizan: desear transformarse en mujeres y mutilarse los genitales.

Estas categorías léxicas nos permiten delimitar así tres grupos: pederastas, andróginos y eunucos, cada uno de ellos definido por sus comportamientos, que son los que, expresados en formas verbales sustantivadas, les otorgan su denominación. A partir de esta distinción es posible indagar en mayor detalle cuáles son los comportamientos y actores a los que se refiere Filón y cuál es la evaluación que le merecen. En efecto, a pesar de que términos como παιδεραστής y ἀνδρόγυνος son antiguos y se encuentran ya en el vocabulario griego de la época clásica, no es lo mismo lo que ellos denotan y connotan en un momento y un espacio tan alejado de aquel como es el de la Alejandría de época imperial.

En la Atenas clásica la pederastia era una relación de tipo erótico pero a la vez espiritual y pedagógico entre dos ciudadanos, un adulto y un joven de entre 12 y 17/18 años, que estaba regulada por un código estricto y que, si se mantenía dentro de las pautas establecidas, era moralmente aceptada e incluso recibía una evaluación social positiva⁴. Se diferenciaba de este modo de otros tipos de relaciones entre hombres, como las producidas entre dos adultos, las relaciones forzadas y la prostitución masculina, que eran reprobadas socialmente o sancionadas por la ley⁵. En Roma, en cambio, la pederastia fue considerada al principio un vicio griego y fuertemente rechazada. Las únicas relaciones permitidas entre hombres eran las que un ciudadano establecía con sus propios esclavos o con prostitutas. La seducción de un jovencito libre constituía un delito, el *stuprum cum puero*, castigado por la *lex Scantinia*, de época republicana⁶. Sin embargo, entre los últimos años de la República y los primeros del Imperio estos límites se flexibilizaron hasta un completo olvido de aquella ley. Se produjo una apertura y

⁴ (Cf. Cantarella, 1991: 42).

⁵ (Cf. Cantarella, 1991: 66s., 73-78).

⁶ (Cf. Cantarella, 1991: 131-153).

adquirieron mayor visibilidad tanto las relaciones con muchachos que ya no eran esclavos sino ciudadanos, así como la existencia de adultos que asumían el rol pasivo y mostraban públicamente su afeminamiento. Esta nueva situación no podía dejar de notarse también en las provincias más orientales del Imperio, como permite comprobar el discurso de Filón.

En efecto, al referirse a la pederastia Filón tiene en mente principalmente las relaciones con jovencitos, pero ya no quedan rastros de las características pedagógicas y espirituales de la pederastia griega, sino que se trata de una relación puramente sexual, en la que a primera vista se puede distinguir un participante activo y uno pasivo. El pederasta se define como alguien que “persigue el placer contra la naturaleza” (*Spec.* 3.39), descripción que ya demuestra una evaluación muy negativa por parte de Filón puesto que su filosofía, heredera de Platón, distingue en el alma humana una parte racional y otra irracional y ubica en esta segunda parte las pasiones, entre las cuales el placer es una de las más nocivas a la vez que tentadoras. La vida virtuosa se logra cuando la parte racional logra dominar las pasiones irracionales, pues estas conducen siempre al hombre hacia los excesos y los vicios⁷. Pero además, el placer del que aquí se trata es caracterizado como “contra la naturaleza”, es decir, quiebra las leyes de la naturaleza que, según Filón, coinciden con las leyes de la divinidad creadora asentadas en el código mosaico. El autor muestra en otros lugares de su obra cómo concibe las relaciones sexuales ‘naturales’: son estas las que se producen entre un hombre y una mujer y, además, con el fin explícito de la procreación⁸.

Es justamente este aspecto de la transgresión, su oposición al fin reproductivo, el que es destacado en la crítica filónica de los pederastas mediante la utilización de dos enunciados de carácter metafórico que ligan la cuestión de la sexualidad y la reproducción con dos ámbitos fundamentales de la vida social en el mundo greco-romano. En primer lugar, para justificar la pena de muerte que la ley divina aplica al pederasta, Filón expone las consecuencias nocivas de su actividad del siguiente modo: “el pederasta [...] hace la parte que de él depende para dejar desiertas y vacías de habitantes las ciudades desperdiciando las simientes” (*Spec.* 3.39). Presenta aquí una consecuencia hiperbólica, puesto que esta se realizaría únicamente en el caso de que todos los hombres practicaran solo este tipo de uniones sexuales. Pero esa misma

⁷ Cf. *La creación del mundo según Moisés* 165, *Alegorías de las leyes* 2.17 y 74-75, *Los sacrificios de Abel y Caín* 26, *Sobre los gigantes* 44, etc.

⁸ Cf. *Sobre Abraham* 137, *La vida contemplativa* 59, *Alegorías de las leyes* 2.8, 2.17, *Sobre José* 44, *Las leyes particulares* 3.113.

exageración demuestra la relevancia que en las sociedades antiguas se otorgaba a la reproducción para la conservación, fundamentalmente, del grupo de ciudadanos; el hecho de que se mencione a las ciudades como las directas perjudicadas lo comprueba.

A esta representación hiperbólica de las consecuencias de la pederastia se suma una caracterización metafórica de los pederastas en que su proceder es parangonado con el de un mal agricultor que “permite dejar infecundas tierras fértiles y fructíferas provocando la esterilidad sobre ellas y trabaja día y noche sobre suelos de los que no espera ningún brote en absoluto” (*Spec.* 3.39)⁹. Esta metáfora vincula dos ámbitos que históricamente han estado ligados: la fecundidad del suelo y la fertilidad de la procreación humana. Del mismo modo que la falta de alimentos conduce a la muerte y a la disminución de la población, las relaciones sexuales estériles en lugar de contribuir a su mantenimiento y aumento, provocan su merma e incluso, si se generalizaran, podrían conducir a su total desaparición. La metáfora, al ligar la sexualidad con la actividad productiva que resulta esencial para la conservación de la comunidad, destaca la importancia de su función ‘natural’ en contraposición a las relaciones que se quiere caracterizar como ilícitas y contrarias a la naturaleza.

Pero si los pederastas reciben esta evaluación negativa, es el segundo grupo, el de los participantes pasivos en la relación, el que recibe las más violentas críticas. Filón describe con el mayor detallismo sus comportamientos: se maquillan, se trenzan y adornan el cabello, se perfuman y untan con aceites. De esta forma, ellos “desperdician su alma y su cuerpo sin permitir que se encienda siquiera una chispa de su masculinidad” y “no se avergüenzan de cambiar su naturaleza masculina en femenina” (*Spec.* 3.37). En este pasaje, Filón se apropia de una imagen estereotipada del afeminado que circulaba en la literatura greco-romana de la época, donde se enfatizaban elementos como el maquillaje, el perfume y los adornos¹⁰, de modo que esta descripción ya transmite una carga negativa muy fuerte en las acciones y apariencia que se atribuye a los pasivos. Pero los reproches más severos se presentan en la doble mención de que abandonan su naturaleza masculina para asimilarse en la mayor medida posible a la femenina. Este es, para Filón, un comportamiento absolutamente denigrante porque, desde su

⁹ La procreación como función natural de la sexualidad y la metáfora del mal agricultor tienen su precedente en Platón, cf. *Leyes* 636c, 838e-839a, 840d, 841d.

¹⁰ Cf. Aristófanes, *Avispas* 1068; Marcial, *Epigramas* 2.29, 3.63, 10.65; Petronio, *Satiricón* 23.5; Juvenal, *Sátiras* 2.93-95; Persio, *Sátiras* 4.33.

perspectiva, los caracteres masculino/femenino se ubican en los polos opuestos de una gradación que asimila lo masculino a lo más noble, valioso, virtuoso, racional y sabio, mientras identifica lo femenino con los valores opuestos¹¹. Este paso de un estado positivo a otro negativo y perjudicial se expresa en la metáfora que concibe el comportamiento de los pasivos como una enfermedad: ellos sufren, dice Filón, “la enfermedad femenina (νόσον θήλειαν)” (*Spec.* 3.37)¹².

Estos hombres que ocupan el rol pasivo y que se someten a un total afeminamiento en su actitud y apariencia son denominados por el filósofo judío “andróginos”. Este vocablo, compuesto a partir de las raíces de ‘hombre’ (ἄνθρωπος, gen. ἀνδρός) y ‘mujer’ (γυνή), designa al ‘hermafrodita’, es decir, un ser humano que participa de las características de ambos sexos, masculino y femenino¹³, y que posee ambos aparatos reproductores (o, al menos, ambos órganos genitales). Sin embargo, Filón no utiliza el término en este sentido, pues queda claro que está hablando de hombres; salvo que estos hombres se comportan y se arreglan al modo de mujeres, es decir, son ‘afeminados’: es este el sentido que cobra aquí el vocablo, aunque la conjunción de ambos significados es evidente, ya que los hombres a los que Filón alude han adquirido características propias de las mujeres, no solo su apariencia y actitud sino, más importante aún, su rol sexual pasivo¹⁴.

Los calificativos asociados a los andróginos terminan de configurar su imagen en el discurso filónico. Se les atribuye ἀνανδρία (*Spec.* 3.39), término cuyo sentido más usual es ‘cobardía’ pero que en este contexto se reclina más sobre su propia composición léxica: ἀν, ‘sin’, ἀνδρία, ‘virilidad’, ‘hombria’. La pérdida de la masculinidad se logra a través del afeminamiento, mencionado explícitamente mediante el participio del verbo ἐκθηλύνω, derivado de θήλυς, que puede utilizarse como sustantivo, ‘hembra’, o como adjetivo, ‘femenino’. Si bien ἐκθηλύνω suele expresar sentidos más metafóricos, como ‘debilitar’ o ‘ablandar’, no perdió su significado de origen: ‘afeminar’, ‘hacer femenino’. Otro vicio semejante al anterior es la μαλακία, ‘molicie’, ‘flojedad’, ‘cobardía’, ‘complacencia’ o ‘debilidad’, un complejo de sentidos interrelacionados en el mundo greco-romano y ligados indefectiblemente con el ámbito de lo femenino, por

¹¹ (Cf. Mattila, 1996: 106).

¹² Cf. Szesnat (1998: 97-106), quien propone que Filón liga el concepto de ‘enfermedad’ con ‘ser mujer’.

¹³ Cf. Platón, *Banquete* 189d-192e.

¹⁴ (Cf. Szesnat 1998: 98 y 1999: 143).

contraposición a la fuerza, la valentía y el esfuerzo apreciadas como virtudes definitorias de lo masculino, que se muestran en su mayor despliegue en la guerra y en una activa participación política. Este contraste entre las virtudes masculinas y las características femeninas tiene su correspondencia directa en los papeles sexuales asumidos: el rol pasivo pertenece a las mujeres, débiles y pasibles de sometimiento y penetración; el papel masculino implica la fuerza y la actividad dominante. El discurso de Filón manifiesta del modo más abierto y explícito la tremenda hostilidad que podía suscitar cualquier transgresión de estos roles sexuales y de género.

Por último, entre el grupo de los andróginos, Filón distingue una clase particular, la de aquellos “que mutilaron sus genitales”. Estos son aún peores que todos los anteriores puesto que han querido no solo asimilarse al ámbito femenino, sino “transformarse por completo en mujeres” (*Spec.* 3.41). Sin embargo, a diferencia de lo que esperaría nuestro autor, estas personas no reciben sanciones ni la reprobación pública, sino todo lo contrario: “son cubiertos con vestidos de púrpura como responsables de grandes bienes para sus patrias y avanzan escoltados llamando la atención de aquellos con los que se encuentran”. Esta representación se corresponde con una realidad social percibida por Filón, e indicada en el texto mediante la mención de los ritos de Deméter. Esta diosa griega fue pronto asimilada con la divinidad oriental Cibele, cuyos sacerdotes, llamados *galloi*, eran eunucos. Su culto había adquirido gran difusión y aceptación en el Imperio¹⁵, de modo que lo más probable es que las críticas filónicas apunten a estos grupos vinculados a cultos religiosos avalados por el estado e institucionalizados.

En conclusión, hemos podido comprobar a partir de nuestro análisis que, a pesar de que Filón toma como punto de partida de su discusión los versículos bíblicos que prohíben todo tipo de relación sexual entre hombres, el autor judío adapta estas regulaciones a su propio contexto histórico y cultural, a fin de criticar las prácticas sociales más difundidas y socialmente aceptadas entre los grupos socio-culturales dominantes, griegos y romanos. De hecho, Filón restringe su tratamiento del tema a una forma específica de relación entre hombres, la pederastia, y a las que considera sus dos consecuencias más revulsivas, el afeminamiento y la mutilación de los genitales, prácticas que eran cada vez más visibles y toleradas en el contexto imperial. Al centrar su crítica en los comportamientos que gozaban de más amplia

¹⁵ (Cf. Tripolitis, 2002: 32-33; Stevenson, 1995: 500ss.).

aceptación social, Filón puede presentar las leyes divinas como superadoras de las legislaciones greco-romanas y posicionar a los judíos como los detentadores de los más altos estándares morales en materia sexual¹⁶. Las regulaciones bíblicas, afirma, son las más acordes a la naturaleza y sus leyes, pues prohíben relaciones que atentan contra la función reproductiva de la sexualidad y que transgreden los roles de género. Ello le permite esgrimir estas leyes como el modelo a seguir por todas las naciones que conviven en el Imperio e, incluso, por todo el género humano.

Referencias bibliográficas

- Bailly, A. (1930) *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette.
- Cantarella, E. (1991) *Según Natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid, Akal (1988).
- Cohn, L., Wendland, P. y Reiter, S. (1962) (eds.) *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Vols. I-VII, Berlin, De Gruyter (1896-1915).
- Liddell, H., Scott, R., Jones, H. S. y McKenzie, R. (1996) *Greek English Lexicon*, Oxford, University Press (1940).
- Mattila, S. L. (1996) “Wisdom, Sense Perception, Nature and Philo’s Gender Gradient”, en: *Harvard Theological Review*, vol. 89, n° 2, pp. 103-29.
- Niehoff, M. (2001) *Philo on Jewish identity and culture*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Nissinen, M. (1998) *Homoeroticism in the biblical world*, Minneapolis, Fortress Press.
- Sebastián Yarza, F. I. (1954) *Diccionario Griego-Español*, Barcelona, Sopena.
- Stevenson, W. (1995) “The rise of eunuchs in Greco-Roman Antiquity”, en: *Journal of the history of sexuality*, vol. 5, n° 4, pp. 495-511.
- Szesnat, H. (1998) “‘Pretty boys’ in Philo’s De vita contemplativa”, en: *The Studia Philonica Annual*, vol. 10, pp. 87-107.
- Szesnat, H. (1999) “Philo and female homoeroticism. Philo’s use of γύνανδρος and recent work on tribades”, en: *Journal for the Study of Judaism*, vol. 30, n° 2, pp. 140-147.
- Tripolitis, A. (2002) *Religions of the Hellenistic-Roman age*, Cambridge, Eerdmans.

¹⁶ (Cf. Niehoff, 2001: 96).

Léxico en contexto: ¿Cómo traducir los diez versos iniciales de *El Rapto de Helena* de Draconcio?

Gabriela Andrea MARRÓN
Universidad Nacional del Sur - CONICET
marron.gabriela@gmail.com



Si el universo literario de obras surgidas durante el extenso período de transición entre la Antigüedad clásica y la Edad Media europea constituye aún un terreno relativamente poco explorado en el mundo académico, la ausencia de traducciones accesibles torna mucho mayor la brecha que distancia al lector común de los textos literarios producidos en ese segmento histórico. Los cursos de literatura latina se ocupan del período clásico, los de literatura medieval se centran en las producciones poéticas de las lenguas vernáculas. Y, si bien siempre ha existido cierto interés específico por la literatura cristiana de la Tardía Antigüedad, los textos de temática mitológica escritos en lengua latina durante esa misma época no parecen haber gozado de la misma difusión que las obras de autores como Juvenco, Ausonio, Prudencio, Paulino de Nola, Sedulio, Sidonio, Avito o Arator. No resulta extraño, por lo tanto, que el nombre y las circunstancias de vida de Blosio Emilio Draconcio – un poeta que escribió en lengua latina a mediados del siglo V, durante la dominación política del pueblo vándalo en el norte de África– puedan llegar a resultar absolutamente desconocidos, incluso en el ámbito académico específico de los estudios literarios.

En las obras de Draconcio convergen diferentes circunstancias históricas, culturales, políticas, religiosas y lingüísticas que informan de la complejidad inherente a la literatura escrita durante los desplazamientos de los pueblos “bárbaros” desde Asia hacia Europa. Su producción literaria abarca tanto temas cristianos como mitológicos. Entre los primeros, hallamos “Sobre las alabanzas a Dios” (*De Laudibus Dei*) y la “Satisfacción” (*Satisfactio*); entre los segundos, diez epílios, conocidos

como *Romulea*, y la “Tragedia de Orestes” (*Orestis Tragoedia*)¹. La crítica ha explicado la presencia de temas míticos asignándole a esas composiciones un origen escolar, propio de ejercicios formativos que no plantearían ningún tipo de conflicto con el credo cristiano de su autor: “Draconcio no tiene el propósito de juzgar los mitos (...); no cree en ellos, pero los utiliza no sólo como tema, sino incluso como ornato” (Bodelón García, 2001:231). No obstante, al revisar cuidadosamente el léxico empleado por Draconcio en uno de sus epilios, titulado *El Rapto de Helena*, hemos podido observar que el planteo subyacente tras la adaptación del mito no se limita a un mero ejercicio de recreación literaria, sino que, además, parece vinculado con ciertas concepciones acerca de la mujer, de la sexualidad y del matrimonio, que también se encuentran expresadas en las obras cristianas de ese autor. Para demostrarlo, hemos seleccionado los diez versos iniciales del mencionado poema. Intentaremos analizar los distintos términos y sintagmas utilizados por Draconcio, establecer su convergencia con ciertos pasajes de los textos cristianos y plantear las dificultades implícitas en el proceso de traducción del citado fragmento.

Resulta pertinente recordar, en primer lugar, los tres primeros versos de la única versión castellana de *El Rapto de Helena* que ha sido publicada. Se trata de la traducción realizada por Antonio Manuel Bernalte Calle, que fuera editada en Sevilla, en el año 2004:

Al viaje del pirata troyano y al rapto de la lacedemonia
y al atrevimiento de un pastor de malvado corazón
me acercaré por un camino mejor.²

La traducción no presenta mayores problemas que el orden sintáctico propuesto, ya que si bien respeta la estructura original de la frase en lengua latina, el sentido del texto resulta coincidente con el resultante de la reorganización de la frase:

Me aproximaré (*aggrediar*), por un camino mejor (*melioe via*),
al viaje del pirata troyano (*Troiani praedonis iter*), al rapto de la
mujer lacedemonia (*raptumque Lacaenae*) y a la audacia
cometida por ese pastor (*pastorale... ausum*) de corazón criminal
(*sclerati pectoris*).

¹ Se le atribuye también la escritura de *De Mensibus* y de *De Origine Rosarum*,

² *Drac. Romul.* 8, 1-3: *Troiani praedonis iter raptumque Lacaenae / et pastorale sclerati pectoris ausum / aggrediar melioe via.*

La expresión *pastorale scelerati pectoris ausum*, que Bernalte Calle traduce como “el atrevimiento de un pastor de malvado corazón”, en cambio, supone dos dificultades. Una de ellas, bien resuelta en su versión, se relaciona con el particular uso del adjetivo *pastoralis*, como calificativo del sustantivo neutro *ausum*, que puede traducirse como audacia o atrevimiento “pastoril”, pero en realidad indica que el agente de la acción fue un pastor³. El otro problema es la traducción del adjetivo *sceleratum*, que si bien Bernalte Calle resuelve con el término “malvado”, no parece ser una palabra que exprese cabalmente el sentido delictivo o criminal implícito en el vocablo latino, etimológicamente ligado desde sus orígenes con la esfera religiosa y la transgresión de alguna norma o pauta específica (Ernout-Meillet, 600-601)⁴.

Leída la traducción correspondiente a los tres versos iniciales del poema, sabemos que Draconcio se ocupará de un viaje (el de Paris) y de un rapto (el de Helena). Pero la negativa caracterización del primero como pirata (*praedo*), responsable de un acto de audacia (*ausum*) y dueño de un corazón criminal (*sceleratus*), también brinda información acerca del posicionamiento crítico del autor con relación a los hechos que se dispone a narrar. En los versos inmediatamente posteriores, a su vez, el rapto se resignifica mediante una sucesión de expresiones orientadas a describir, por acumulación, las nefastas consecuencias de la acción emprendida por el troyano. Sin embargo, el léxico empleado en la traducción de Bernalte Calle confiere al pasaje un sentido que, por un lado, no necesariamente responde a las resonancias intertextuales de la versión original y, por otra parte, incluye términos ausentes en el texto latino, como por ejemplo “santidad”⁵:

Pues mostraremos a un enemigo
de quien lo acoge, y que pisotea la santidad del lecho conyugal,
la legitimidad del matrimonio, la tierna intimidad del pudor,

³ Cf. Drac. *Orest.* 270: *pastoralis populavit membra securis*, pasaje en que el adjetivo *pastoralis* se utiliza con un valor análogo: “el hacha de un pastor ha mutilado sus miembros” (Wolff, 1996:114).

⁴ Cf. el uso del término y su campo semántico para hacer referencia al pecado original en Drac. *Laud.* 2,360-361; 365-367: *est homo grande malum: legis transgressor et audax / criminis inventor, scelerum reppertor et auctor. / transgreditur praecepta Dei; scelerata propago / nascitur: ex fonte sceleris genus omne meamus; / ex primo quicumque sumus nunc usque creati.*

⁵ Rasgo atribuido al lecho conyugal de Menelao y Helena, aunque la palabra *thalami* carece de adjetivación en la obra de origen.

el basamento de la familia, la esperanza de un linaje, la garantía de una prole.⁶

La primera dificultad de la traducción propuesta por Bernalte Calle consiste en interpretar *mariti* como un adjetivo⁷ que calificaría a *thalami* (“lecho conyugal”) y entender que *et* funciona como coordinante de *hostem* y *populatem* (“un enemigo y que pisotea”)⁸. No obstante, como señala Paniagua (2009: 144) con relación a la traducción francesa de Étienne Wolff:

“Coordinar *hostem* y *populatem* resulta poco acorde a las restricciones de la sintaxis, porque supone equiparar en el plano funcional un sustantivo y un participio de presente que, además, presenta una carga semántica y sintáctica difícilmente escindible de su naturaleza verbal; nótese sin ir más lejos que comporta una batería de complementos directos ‘*iura (¿thalami?) mariti, foedera coniugii, consortia blanda...*’”

Coincidimos con la reciente interpretación de este autor, que considera *populatem* como predicativo de *hostem* y le asigna a *et* la coordinación de *hospitis* y *thalami*⁹, ya que, por otra parte, este nuevo ordenamiento del texto permite una mejor comprensión del sintagma *iura mariti*, cuyas resonancias jurídicas¹⁰ han sido ya señaladas por Santini (2006: 33-34):

⁶ Drac. Romul. 8, 3-6: *nam prodimus hostem / hospitis et thalami populatem iura mariti, / foedera coniugii, consortia blanda pudoris, / materiem generis, sobolis spem, pignora prolis*

⁷ Existen antecedentes poéticos de *maritus* en función adjetiva, cf. las referencias de Paniagua (2009: 143, n.3): Hor. *Carm. Saec. 20: feraci lege marita*; Ov. *Ep. 2,41: toris... maritis*; Ars 2,381: *uiolata ... iura marita*; Repos. 16: *uincla marita*; y *Perv. Ven. 4: de maritis imbribus*. Sin embargo, “no hay en toda [su] obra ningún uso alternativo de *maritus* con naturaleza adjetival” (Paniagua, 2009: 144, n.3).

⁸ Wolff (1996: 13), Gualandri (1974: 886) y Santini (2006: 33-34) coinciden con esta lectura del texto. No obstante, cf. Paniagua (2009), a quien seguimos para nuestra interpretación del pasaje.

⁹ Esta posibilidad también es señalada por Wolff (1996: 115 n. 4). Por otra parte, como señala Paniagua (2009: 145): “la hendiadis “*hostem hospitis et thalami*” resulta mucho más efectiva en la especificación de la *hostilitas* planteada por Paris hacia su anfitrión Menelao, puesto que la amenaza no se dirige directamente al anfitrión sino a su lecho matrimonial y por metonimia a su matrimonio mismo. Paris no es “enemigo de su anfitrión”, sino aún más “enemigo del vínculo matrimonial de su anfitrión”.

¹⁰ Sobre esta figura legal, cf. Papin. *Dig.* 48.5.12.7; 48.5.39.9; *Cod. Iust.* 9.9.1.

“Non si può escludere che per mezzo dell'accostamento dei termini *iura* e *mariti*, costituenti la clausola dell'esametro, l'autore intenda rielaborare letterariamente il nesso giuridico *ius mariti*. Questo sintagma è testimoniato nelle fonti del diritto esclusivamente nella forma *iure mariti* e indica un diritto proprio del marito, la facultà, o, meglio, il dovere di accusare di adulterio la moglie infidele”

Según indicaría el léxico empleado por Draconcio, Paris pisotea los derechos legales que amparan a Menelao, con relación a la fidelidad conyugal que su esposa le debe. En ese sentido, el troyano aparece caracterizado como rival¹¹, en el lecho, de quien le había brindado hospedaje, pero la “santidad” del vínculo matrimonial, a la que hace referencia la traducción de Bernalte Calle, se encuentra ausente en el texto latino:

Pues (*nam*) nos referimos (*prodimus*) al enemigo (*hostem*) del anfitrión y del lecho conyugal (*hospitis et thalami*), que pisoteó (*populantem*) los derechos del marido (*iura mariti*)...

Los complementos del participio *populantem* son seis. El primero, *iura mariti*, supone, como ya hemos señalado, una alusión jurídica a los derechos maritales de Menelao en tanto esposo legítimo. Sin embargo, la impronta semántica de los otros cinco sintagmas empleados por Draconcio para desarrollar analíticamente el concepto del rapto, su dimensión y sus consecuencias, también resulta relevante para la comprensión del pasaje.

1. *foedera coniugii*

Bernalte Calle propone “legitimidad del matrimonio” como traducción de esta expresión, que, si bien no tiene correspondencia exacta de uso en ningún texto clásico, aparece en dos obras cristianas anteriores. La utiliza Aurelio Prudencio, al describir la celebración de las bodas en las que Cristo convierte el agua en vino (*foedera coniugii celebrabant*, Prud. *Ditt.* 32, 125); y también Juan Casiano, al narrar la reacción de la esposa de Teonás, cuando éste le propone compartir la castidad:

¹¹ Cf. Drac. *Laud.* 3, 326-329: *iure pater patriae, natis et regibus hostis / atque pudicitiae laesae castissimus ultor / post regale nefas, quod castae ingressit adulter, / iure maritali genialis praedo pudoris.*

[Su mujer decía] que por estar en la flor de su edad (*aetatis suae flore*), no podía practicar la abstinencia (*abstinere non posse*) y que, si abandonada por Teonás (*deserta ab eo*), llegaba a cometer algún crimen (*criminis admisisset*), la responsabilidad recaería sobre él (*ille potius adscribendum*), por ser quien había roto (*disrupisset*) los lazos conyugales (*coniugii foedera*). (Cassian. *Coll.* 21, 9).

La expresión “lazos conyugales” parece mostrar cabalmente el sentido del sintagma *foedera coniugii*, que no estaría relacionado con la noción de “legitimidad” aludida por Bernalte Calle, sino simplemente con la idea de un “pacto” (*foedus*) que conlleva, en la esfera matrimonial (*coniugium*)¹², determinadas obligaciones que incluyen la existencia de relaciones sexuales entre los contrayentes. Al raptar a Helena, Paris la incita a cometer adulterio y, consecuentemente, a romper los lazos conyugales que la vinculaban con su esposo.

2. *consortia blanda pudoris*

Parte de este sintagma, que Bernalte Calle traduce como “tierna intimidad del pudor”, aparece también en una de las obras cristianas de Draconcio, donde el poeta describe la creación de Eva e imagina las siguientes palabras en boca de Dios:

No es conveniente que el hombre esté solo, conocerá (*noverit*) el placer de la vida compartida (*consortia blanda*), existirá una mujer (*uxor*) y él será su marido (*maritus*). Que se llamen mutuamente esposos (*coniugium*), que fluya la dulzura (*dulcedo*) por sus inocentes corazones (*cordibus innocuis*), que cada uno sea para el otro una prenda de amor (*pignus*), que quieran y rechacen a la par ambos lo mismo (*velle pares et nolle pares*), que compartan siempre una única voluntad (*una voluntas*), que la paz y la concordia del alma (*pax animi concors*) coexistan en ellos con iguales deseos (*paribus votis*), que sean mutuamente un descanso para sus corazones (*requies cordis*), que se guarden fidelidad (*ambo fideles*) y hagan causa común (*causa duorum*), ante cualquier circunstancia. (Drac. *Laud.* 1, 363-370).

¹² Cf. Ov. *Met.* 7, 403: *foedus thalami*; 853: *foedera lecti*; y Perv. *Ven.* 82: *coniugali foedere*.

Reviste particular interés el uso de la expresión *consortia blanda* en este contexto, donde se describe la unión del hombre y la mujer antes del pecado original, es decir, en una instancia en que la sexualidad compartida no forma parte de ese vínculo. En el pasaje de *El Rapto de Helena*, en cambio, el sintagma *consortia blanda* aparece asociado con el término *pudoris*, indicando que el vínculo entre ambos esposos reviste una dimensión sexual, como puede inferirse a partir del uso del término *pudor* presente en el siguiente texto de Agustín de Hipona:

El placer sexual (*libido*) no constituye un bien de la institución matrimonial (*nuptiarum bonum*); es una mera obscenidad para los pecadores (*obscenitas peccantium*), pero una necesidad para quienes van a engendrar (*necessitas generantium*); es el ardor de los desenfrenos (*lasciviarum ardor*), pero el pudor del matrimonio (*nuptiarum pudor*). (August. *Nupt.* 1, 12).

La expresión *consortia blanda pudoris*¹³ podría traducirse como “el pudoroso placer de la vida compartida”¹⁴, ya que la adición de *pudor* al asexuado escenario matrimonial donde Draconcio describía la creación de Eva parece indicar, precisamente, la existencia de un vínculo carnal entre los esposos, pero planteado en términos reproductivos, como indican los tres últimos sintagmas que funcionan como complemento de *populantem*.

3. *materiem generis, sobolis spem, pignora prolis*

En su traducción, Bernalte Calle afirma que Paris ha pisoteado “el basamento de la familia, la esperanza de un linaje, la garantía de una prole”. En líneas generales, el sentido es correcto, ya que los tres complementos del participio aluden a los potenciales hijos que Helena y Menelao habrían podido engendrar de no haberse producido el rapto. No obstante, hay dos aristas de esta caracterización que resulta necesario contemplar.

En primer lugar, resulta significativa la omisión de Hermíone, no sólo porque la mitología griega la presente como hija de ese matrimonio, sino porque Draconcio, mientras en esta obra la ignora, le asigna, en

¹³ Cf., la similitud del sintagma *consortia blanda pudoris* con Drac. *Orest.* 967: *consortia sancta cruoris*. La expresión *sancta consortia* aparece en dos textos de San Jerónimo: Hier. *Matth.* 2, 811: *sancta consortia nuptiarum excluduntur a fructu bono*; y *Ep.* 66, 2: *sancta consortia spiritus vocabula non tenent nuptiarum*.

¹⁴ Cf. Drac. *Romul.* 8, 288: *thalami consortia casti*.

cambio, un lugar relevante en la *Tragedia de Orestes*, como esposa originalmente prometida al héroe, pero luego entregada como consorte a Neoptólemo. El poeta, que no desconoce la tradición mitológica en que Hermione aparece como hija de Helena y Menelao, elige omitir ese dato y enfatizar la ausencia de descendencia que supone para el marido el rapto de su esposa. Ello se debe a que su reelaboración del mito responde a la concepción cristiana de la mujer en el matrimonio, tal como aparece descrita en un pasaje posterior al ya citado fragmento sobre la creación de Eva:

A partir de una pequeña parte del hombre (*iuvenis de parte brevi*) se forma una mujer adulta (*adulta virgo*), conveniente (*decora*), inexperta (*rudis*) y madura (*matura*), con la edad apropiada para el embarazo (*tumentibus annis*), **capaz de ser esposa y madre (*coniugii subolisque capax*) –funciones para las que ha nacido (*quo nata probatur*)–** y, sin haber sido siquiera amamantada, su infancia (*infantia*) se vuelve enseguida adolescencia (*pubes*). El hombre despierta del sueño, observa a la mujer (*puellam*) de pie ante sus ojos. Es su padre (*pater*), será su marido (*maritus*). No la engendró a partir de la unión sexual (*non tamen ex coitu genitor*), pero **es el autor de su esposa (*coniugis auctor*)**. El sueño había parido (*somnus erat partus*), la concepción (*conceptus*) se había producido sin semen alguno (*semine nullo*). Un fecundo reposo (*fecunda quies*) produjo **el principio material del amor (*materiem amoris*)**. Un placentero sopor (*blandi sopores*) engendró (*genuere*) nuevos afectos (*affectus novos*). (Drac. *Laud.* 1, 383-392).

La mujer ha nacido para ser esposa y madre. Son esas dos dimensiones las enfatizadas por Draconio al comienzo de *El Rapto de Helena*. Una vez que su consorte huye con Paris, Menelao no sólo ve vulnerados sus derechos (*iura mariti*), rotos los lazos conyugales (*foedera coniugii*) e interrumpido el pudoroso placer de la vida en común (*consortia blanda pudoris*): ha perdido, además de una esposa, el potencial reproductivo de una madre, el principio material de una familia (*materiem generis*)¹⁵, la esperanza de un linaje (*sobolis spem*)¹⁶ y el testimonio amoroso de una descendencia (*pignora prolis*)¹⁷.

¹⁵ Cf. Isid. *Orig.* 9, 5, 6: *mater dicitur, quod inde efficiatur aliquid. mater enim quasi material; nam causa pater est;* y Gramm. *Suppl.* 238, 27: *mater quod materiam praebat nascentibus*

Finalmente, los cuatro versos siguientes subrayan el papel desempeñado por la madre en la propagación de la especie, comparando su relevancia con la del progenitor masculino. Traduce Bernalte Calle:

pues proviene de la madre, de la madre se origina
todo lo que cobra forma humana: el padre es la fuente, el
fundamento, el origen,
pero el padre no es nada sin la madre: ¿Qué porción del padre
es cada hombre? La madre es quien hace posible toda progenie.¹⁸

Si bien *totum* podría interpretarse como antecedente de *quod*, Wolff (1996: 116) también señala que su función consiste en adjetivar el pronombre. El sentido del pasaje, por lo tanto, resulta equiparable con el del sintagma *materies generis*, ya que la madre, en tanto “principio material del linaje”, provee la “materia” a partir de la que va a estructurarse cada ser humano. Del mismo modo que el limo en la creación divina del primer hombre, el cuerpo de la mujer deviene argamasa de la especie, como se deduce a partir del léxico común presente en los siguientes fragmentos de otra obra de Draconcio:

El barro (*limus*) era amorfo (*deformis erat*), adquirió la estructura (*membratus*) de miembros corpóreos (*in artus corporeus*), con rasgos humanos (*species hominis*), a imagen del cielo (*caelestis imago*). (Drac. *Laud.* 1, 337-338).

Aquel que condescendió (*dignatus est*) a nacer (*nasci*) como un hombre (*homo*), adquirió forma (*membratur*) en un seno materno (*in alvo*). El espíritu generador (*spiritus almus*) se amalgamó (*concretus*) con la sangre femenina (*sanguine femineo*). Dios descendió de los cielos (*post templa poli*) y, bajo una figura carnal (*sub carne figura*), se volvió (*fit*) sensible al dolor (*passibilis*), como hombre mortal (*homo mortalis*), infinito y eterno (*sine fine perennis*). (Drac. *Laud.* 2, 78-81).

¹⁶ Cf. Paul.-Nol. *Carm.* 6, 134: *spemque omnem sobolis transacta excluserat aetas*.

¹⁷ Cf. Drac. *Orest.* 402: *pignora natorum*; y *Med.* 251-252: “*solus*”, *ait captivus*, “*ego*, *mihi pignora nulla / conjugis aut sobolis*.”

¹⁸ Drac. *Romul.* 8, 7-10: *nam totum de matre venit, de matre creatur / quod membratur homo; pater est fons auctor origo, / sed nihil est sine matre pater: quota portio patris / omnis constat homo? Mater fit tota propago*.

Según esta concepción cristiana, desarrollada por Draconcio en distintos textos, el cuerpo de la mujer constituye un principio material, que puede amalgamarse con el espíritu generador (*spiritus almus*) para que cobre forma humana Cristo (*membratur*), o bien con el semen (*semine*), para que se configure el cuerpo de cualquier otro mortal. En el caso de la creación de Adán, la materia a partir de la que opera el espíritu divino es el limo. La materia con la que luego Dios crea a la mujer, en cambio, es una porción del cuerpo del hombre. Y la materia a partir de la que se crearán todos los demás seres humanos –e incluso Cristo– será el cuerpo femenino:

El padre es la fuente (*fons*), el autor (*auctor*), el origen (*origo*)¹⁹, pero el padre no es nada (*nihil*) sin la madre (*sine matre*): ¿en qué proporción (*portio*) está presente el padre en cada hombre (*omnis homo*)? La madre se transforma (*fit*) en toda la descendencia (*tota propago*). (*Romul.* 8, 8-10).²⁰

Para Draconcio, la mujer –y Helena, en tanto representante de su género– deviene sinónimo de la descendencia: no es sólo ella, es ella y los hijos. Eso se verifica claramente en otro pasaje de la obra²¹, sobre el que no nos detendremos aquí por razones de extensión, donde la particular reelaboración de un símil utilizado por Claudiano en *El Rapto de Prosérpina*²², cristaliza esta misma ecuación que equipara a una esposa con los hijos legítimos de su matrimonio. Todo parece indicar, entonces, que Draconcio no recurre a temas mitológicos para realizar ejercitaciones de tipo escolar que en nada se relacionan con sus textos de temática religiosa, sino que se apropia de ellos, los recorta, los adapta y los reinterpreta en términos cristianos.

Como sosteníamos al comienzo de este trabajo, las obras literarias producidas durante la transición entre la Antigüedad y la Edad Media representan un campo de investigación comparativamente poco explorado. No obstante, entendemos que el acercamiento filológico a esos textos, a partir de la revisión del léxico en ellos presente y el contraste con el marco de referencia que ofrecen los diversos contextos –religiosos, jurídicos, literarios– donde algunos términos aparecen de

¹⁹ Cf. las palabras dirigidas por Venus a Cupido en *Drac. Romul.* 5, 127-131; particularmente 129: *affectus natura genus fons auctor origo*.

²⁰ Sobre el sentido del pasaje, cf. *Drac. Laud.* 1, 617-620.

²¹ *Drac. Romul.* 8, 577-585.

²² *Claud. Pros.* 3, 263-268.

manera recurrente, podría contribuir a profundizar nuestro conocimiento de un período histórico que, si bien puede ser percibido como distante y ajeno, ha formado parte, sin duda, en la configuración ideológica de muchos aspectos cristalizados durante años para la cultura occidental.

Referencias bibliográficas

Bernalte Calle (2004) *El Rapto de Helena*, Sevilla.

Ernout, A. & Meillet, A. (1959) *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, 4ª ed. [1937].

Gualandri, I. (1974) “Problemi Draconziani”, *RIL* 108, pp. 872-890.

Paniagua (2009) “Tres notas de lectura a los epilios profanos de Draconcio”, *BIBLID* 13, pp. 143-152.

Santini, G. (2006) *Inter Iura Poeta: Ricerche sul lessico giuridico in Draconzio*, Roma.

Wolff, É. (1996) *Dracontius, Oeuvres, tome IV: Poèmes profanes VI-X, Fragments*, Paris.

Literatura de sentencias y traducción en la Edad Media castellana

Alicia Esther RAMADORI
Universidad Nacional del Sur
alicia.ramadori@uns.edu.ar



En los estudios de traducción dedicados a la Edad Media se establece reiteradamente las relaciones genéticas entre traducción y creación literaria, en algunos casos a partir de la adaptación de un conocido axioma: “al principio fue la traducción”¹. La importancia cultural de la traducción trasciende todos los tiempos y espacios, aunque adquiere en cada período condiciones particulares que distinguen su práctica efectiva. Así lo han entendido los especialistas medievales que se han ocupado tanto de trazar la historia de la traducción en esta época, como de integrar las teorías actuales a la actividad en la Edad Media y de sistematizar la escasa especulación registrada durante este lapso. También han reconocido las particularidades de la traducción de textos medievales, al mismo tiempo que realizaron la traslación de obras medievales a distintas lenguas. Más aún, han fijado la estrecha vinculación entre las tareas de traducir, producir, interpretar y editar la literatura medieval, en el pasado y en el presente².

¹ En dos de los artículos recogidos en un volumen colectivo editado por Paredes y Muñoz Raya (1999), se transcribe este postulado: en el de F. Carmona (1999: 153) aparece en los mismos términos que en la referencia arriba citada, mientras que J. Montoya Martínez introduce una interesante variante lexical al adaptar la frase en latín: “in principio fuit interpres” (1999: 247). Esta diferencia nos remite a la distinción ciceroniana entre intérprete y orador (García Yebra, 2004: 42), que va a propiciar la posterior pugna entre la “enarratio poetorum” de la gramática y la “inventio” retórica, así como el reconocimiento de dos modos de traducir, palabra por palabra o según el sentido, que realiza San Jerónimo y se ha convertido en un tópico obligado en los prólogos de las traducciones medievales (Rubio Tovar, 1997: 208-212).

² Puede verse una síntesis sobre el amplio desarrollo que ha tenido el fenómeno de la traducción en la teoría literaria en general y particularmente en el área del medievalismo,

Adoptar una perspectiva diacrónica acerca de la traducción se impone por el carácter intrínsecamente histórico de este fenómeno: el envejecimiento de las traducciones, al responder a valores culturales de distintos estadios recepcionales, motiva la necesidad de retraducir los textos. A su vez, en la Edad Media no hubo una reflexión teórica específica porque no se diferenciaba esta actividad de la glosa o comentario de los textos, práctica inherente a la producción literaria medieval (Rubio Tovar, 1997). Ha de tenerse en cuenta la alteridad de la literatura medieval también al estudiar la traducción en este período: así a la falta de distinción entre autor y traductor, se suman el carácter manuscrito y la fuerte incidencia de la oralidad, que dificultan una aproximación valorativa de la tarea de traducir. La existencia de diferentes manuscritos, el desconocimiento del original concreto utilizado y la incertidumbre acerca de los testimonios conservados impiden apreciar el grado de fidelidad entre texto fuente y traducción (Delpy *et al.*, 2009: 16). Sin embargo, estas dificultades pueden superarse si cambiamos el enfoque como proponen M. S. Delpy y L. Funes:

Pero si el fenómeno de la *variance* es un obstáculo para la investigación moderna de la traducción medieval desde un enfoque evaluativo, fue en cambio un elemento esencial de las modalidades de *uso* de la textualidad medieval, lo que nos obliga a considerar la traducción medieval dentro del amplio rango de actividades de reescritura que constantemente se mezclaron durante la Edad Media (Delpy *et al.*, 2009: 16-17).

El concepto de *uso* pone el acento en la función que adquieren las traducciones en el contexto de la recepción actual, en el que se les otorga un nuevo significado que no tiene porqué ajustarse al original³. Incluirlas en la categoría de la reescritura enfatiza las estrechas relaciones entre traducción y creación literaria. En la Edad Media no se

en la Introducción y en el artículo de J. Fuentes en otro libro colectivo (Delpy *et al.*, 2009: 11-13 y 28-30, respectivamente).

³ Cuando estudia el caso de las traducciones alfonsíes en las obras historiográficas, L. Funes explica este concepto de *uso*: “Al decir que los textos no se interpretan sino que se usan, quiero señalar que no son sometidos a una desinteresada indagación de su exacto sentido, sino que se los utiliza, se les asigna una funcionalidad orientada al presente de la recepción. Para los cronistas alfonsíes la pregunta por “el significado original correcto” de los textos carecía de interés. Todo texto era *significativo* (por autoridad, por tradición) pero sólo el traductor decidía *qué* significaba (para qué servía)” (Delpy *et al.*, 2009: 41).

buscaba una traslación fiel al texto fuente, el cual no sólo era sometido a un tratamiento retórico que lo modificaba cuantitativamente, sino que se le otorgaba una nueva significación de acuerdo a los valores culturales vigentes en las presentes circunstancias de recepción. La fidelidad se sustituye desde los primeros siglos medievales por la interpretación, la movilidad (*mouvance*)⁴ y la adaptación del texto (Carmona en Paredes y Muñoz Raya, 1999: 154).

Entre las distintas maneras de traducir que reconoce R. Jakobson interesa en este estudio la traducción interlingüística propiamente dicha que se inscribe en el modo de traducir “vertical”, definido por G. Folena como aquel que se da a partir de una lengua que tiene prestigio y valor trascendente respecto a la lengua meta (Delpy *et al.*, 2009: 20). En el caso de la Castilla medieval hemos de tener en cuenta que las lenguas prestigiosas de origen son el árabe y el latín: la literatura de sentencias en castellano surge entonces, de la práctica de la traslación de textos en ambas lenguas. Por ello propongo detenernos en dos hitos que representan distintas facetas de las relaciones entre creación literaria y traducción de originales árabes y latinos.

La literatura sapiencial hispánica del siglo XIII y las traducciones del árabe

En la Castilla del siglo XIII surge una importante literatura de sentencias que procede de traducciones árabes y se inscribe dentro del proyecto político-cultural de Alfonso X el Sabio, que en el campo de la traducción se caracterizó, como es ampliamente sabido, por constituir el castellano como lengua meta (Ramadori, 2001). Como observa L. Funes, la empresa político-cultural alfonsí no sólo fue sistemática y masiva sino además tuvo una decisiva impronta intelectual y teórica en el plano sociopolítico que determinó los amplios alcances pedagógicos de la iniciativa regia (Delpy *et al.*, 2009). En ella deben incluirse no sólo las traducciones científicas e históricas, sino también las literarias, en este caso concreto, la literatura de sentencias. Tres obras sapienciales del siglo XIII provienen de originales árabes que fueron traducidas anónimamente en este contexto alfonsí: *Poridat de las poridades* o *Secreto de los secretos*, el *Libro de los buenos proverbios* y *Bocados de*

⁴ La definición del término está tomada de Zumthor: “Le caractère de l’oeuvre qui, comme telle, avant l’âge du livre, ressort d’ une quasi-abstraction, les textes concrets qui la réalisent présentant, par le jeu des variants et remaniements, comme une incessante vibration et une instabilité fondamentale”, cit. en Carmona (Paredes y Muñoz Raya, 1999: 154, n.3).

oro. A mediados de este siglo comienza la composición en castellano de otros textos siguiendo los modelos de procedencia oriental: el *Libro de los doze sabios*, *Flores de filosofía* y el *Libro de los cien capítulos*.

Poridat de las poridades traduce el *Sirr al-asrâr*, obra árabe atribuida apócrifamente a Aristóteles. En el texto se menciona el nombre del traductor árabe, Yahya ibn al-Batik, que desarrolló su tarea en el califato de al-Ma'mûn (siglo IX). Es resultado de un incesante proceso de asimilación de materia sentenciosa y médica. Mario Grignaschi (1976) estableció su origen en un tratado árabe, el *Kitab-as-sîyâsah*, derivado de un antiguo espejo de príncipes islámico, la *Epístola sobre el gobierno del pueblo*, que contiene las supuestas cartas que Aristóteles escribió a Alexandre. A estos textos se agregaron paulatinamente, teorías políticas iraníes, material de la literatura griega y bizantina, doctrinas esotéricas y científicas del mundo musulmán⁵. El *Libro de los buenos proverbios* traduce la colección árabe *Kitab adab al-falasifa*, compuesta por Hunayn ibn Ishaq (809-873), cabeza de la importante escuela de traductores de Bagdad en el siglo IX que tiene un rol fundamental en la transmisión de los autores de la antigüedad, al igual que “en la evolución de un nuevo y original género gnómico en el cual la sabiduría se agrupa como dichos de los filósofos conocidos” (Walker, 1976: 355). *Bocados de oro* es traducción castellana de un texto árabe recopilado en el siglo XI por otro científico y traductor destacado, Abu l-wafâ' al Mubashshir ibn Fâtik. También contiene los dichos y vidas de filósofos antiguos y se han reconocido distintas redacciones según la cercanía al original árabe y la extensión del material recopilado (Taylor, 1985-86). En los prólogos se establece la historia de este proceso de traducción asociado a la búsqueda de la sabiduría de los filósofos antiguos. En *Poridat* se menciona el traductor con el nombre de Yahye aban Aluitac que emprende esta tarea por mandato del califa. Asimismo en la versión extensa de *Bocados* aparece el motivo del viaje sapiencial realizado por el rey Bonium, mientras que en *Buenos proverbios* se mencionan los dos traductores, Hunain que traslada al árabe y el anónimo que lo hace a la lengua romance: “Y trasludo este libro Joaniçio, fijo de Ysaac, de griego a aravigo y tralaudamosle nos agora de aravigo a latin” (Sturm, 1970: 41). H. Sturm, editor del libro, identifica la lengua latina con la romance sin dar

⁵ Como resultado de su lenta configuración se formaron dos redacciones, una breve u occidental (SS/A) a la que pertenece *Poridat* y otra extensa u oriental (SS/B) de la que hay un testimonio hispánico, el *Secreto de los secretos*, que proviene de una versión intermedia latina de Felipe de Trípoli.

explicaciones, pero F. Gómez Redondo (1998: 442 n.30) aclara que es factible esta asimilación por el pasaje del texto a distintos alfabetos: griego, árabe, latino.

Estos textos sapienciales contienen principios ético-políticos universales que permiten su adaptación a distintas culturas y épocas. Por una parte, transmiten una exaltación del saber de índole moral y teológica, que reconoce las sentencias atribuidas a los sabios de la antigüedad como fuentes de doctrina y condensación del sentido simbólico del mundo, pero también proyectan los nuevos ideales culturales laicos y racionalistas que surgen en el siglo XIII (Ramadori, 2001). En estas emergentes circunstancias socioculturales, Alfonso X se apropia del discurso proverbial para reafirmar y legitimar el poder monárquico (Bizzarri, 1995). La adaptación de esta literatura de sentencias al contexto ideológico alfonsí se manifiesta especialmente en los textos compuestos a imitación de las obras traducidas del árabe. Así se los utiliza para sustentar un proyecto político que transformaba las relaciones entre el rey y el pueblo según una concepción corporativa y jurídica del reino, al mismo tiempo que construía la hegemonía de Castilla y su lengua en la península y toda Europa. Se afianza entonces la literatura de sentencias de la mano de la labor de traducción y la adecuación al nuevo contexto recepcional.

Las versiones poéticas castellanas de los *Disticha Catonis*

Un cambio sustancial en el ámbito de las traducciones se produce en el siglo XIV cuando ocurre el progresivo abandono del árabe como lengua de origen y su sustitución por el latín, el griego y las lenguas romances. Entre sus posibles causas, según J. C. Santoyo (2009), se pueden mencionar la situación política de España donde la reconquista territorial estaba casi concluida y la consolidación de la capacidad expresiva del castellano. Este último factor también contribuyó al auge de una importante poesía de sentencias, en la que ocupan un lugar privilegiado las traducciones de la colección latina conocida como *Disticha Catonis*, de enorme influencia en toda la Edad Media europea. No sólo se tradujo a la mayoría de las lenguas romances, sino que también aparece citada en todo tipo de obras y autores, se la utilizó en variados contextos doctrinales, morales y literarios, fue objeto de comentarios y glosas e ingresó en el canon de los textos escolares⁶. Entre las traducciones realizadas en el ámbito hispánico, interesa

⁶ Un resumen de su complejo proceso de composición en Infantes (1997: II, 840).

detenernos en las versiones poéticas realizadas en cuaderna vía, esquema métrico propio del mester de clerecía. Este género literario, que se desarrolla en los siglos XIII y XIV, cuenta entre sus rasgos distintivos el uso de fuentes latinas (Balestrini, 2010; Ramadori, 2011).

El testimonio más conciso en cuaderna vía corresponde al fragmento de once estrofas de un *Catón glosado*, contenidas en un manuscrito misceláneo (BNMadrid 4202), a continuación de una traducción castellana parcial del *Liber de vera et falsa poenitentia* del pseudo-Agustín. Como observa su editor R. Surtz, el *Catón glosado* refleja las ideas sobre el libre albedrío de la traducción muy libre del texto pseudoagustiniano; la finalidad de ambos textos podría ser su uso para la composición de un sermón culto: “La paráfrasis del pseudo-Agustín funciona como una especie de *thema* que primero la prosa castellana y luego el poema en cuaderna vía desarrollan como en un sermón” (Surtz, 1982: 107). Más que ante una traducción propiamente dicha estamos ante un caso de adaptación y reelaboración: se reproduce un dístico latino⁷ desdoblándolo para enmarcar la glosa que, sin embargo, no explica su sentido sino desarrolla la cuestión de la predestinación y omnisciencia divina.

Una segunda versión en cuaderna vía de 143 coplas se conserva impresa en Lisboa, 1521. Este poema se caracteriza por no encabezar sus estrofas con los dísticos latinos y la reelaboración del material sentencioso dificulta reconocer la posible fuente o inscribirlo en alguna de las tradiciones latinas de los *Disticha*. Al describir el “modus interpretandi” del autor anónimo, H. O. Bizzarri (2002: 287-291) destaca la gran libertad con que recrea los dísticos de Catón. No sólo los reordena sino que los adapta formal y temáticamente a nuevos designios. Los acomoda a la estructura de la cuarteta de alejandrinos monorrimos con el consecuente crecimiento de los pareados a cuatro versos, produciendo a veces una amplificación redundante y otras, una interpretación libre que se basa en la cristianización y medievalización de principios provenientes del mundo antiguo. En esta versión se ha acentuado el proceso de reescritura que muestra la transformación creativa de una traducción de original latino en un nuevo texto literario en castellano que, sin embargo, constituye un testimonio incluido en la tradición de los *Disticha Catonis*, al mismo tiempo que prueba su perduración más allá del período medieval.

⁷ “Cum fueris felix, que sunt adversa caveto [...] Non eodem cursu respondent ultima primis” (Surtz, 1982: 111-112).

Recapitulando, los casos seleccionados muestran los modos de traducción y producción literaria en la Edad Media castellana. La literatura sapiencial hispánica del siglo XIII ilustra el uso de las traducciones en el ámbito de la corte castellana. Alfonso X encontró en las compilaciones de sentencias árabes una afinidad ideológica que posibilitó su asimilación a su proyecto político-cultural, así como permitió la composición de nuevas obras, siguiendo el modelo oriental, pero al servicio de los intereses monárquicos. Se produce entonces una resignificación de los textos que los actualiza en el entorno vigente. En cuanto a las versiones castellanas en cuaderna vía de los *Disticha Catonis*, el *Catón glosado* ejemplifica la reescritura del dístico en un nuevo contexto enunciativo que constituye la traducción libre del texto pseudoagustiniano. Así funciona como exemplum dentro de un sermón sobre el libre albedrío. La falta de fidelidad al original de los *Disticha catonis* se acentúa en la versión extensa donde desaparece la cita de los dísticos latinos, se los reformula en los versos de la cuaderna vía, se reestructura su presentación y se los somete a un proceso amplificatorio que cristianiza y medievaliza los contenidos culturales. En síntesis, la labor de traducción de la literatura de sentencias demuestra una vez más que la actividad traductora en la Edad Media estuvo regida por la interpretación, la movilidad y la adaptación de los textos.

Referencias bibliográficas

- Balestrini, M. C. (2010) “Los *Castigos de Catón* y los *Proverbios de Salomón*: continuidad y renovación en la tradición tardía del mester de clerecía”, en: *Letras*, Nº 61-62, (*Studia Hispanica Medievalia VIII*, vol. II), pp.109-118.
- Bizzarri, H. O. (1995) “Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XIII y XIV)”, en: *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, Nº 20, pp. 35-73.
- Bizzarri, H. O. (2002) “Algunos aspectos de la difusión de los *Disticha Catonis* en Castilla durante la Edad Media”, en: *Medioevo Romanzo*, Nº XXVI, pp. 127-148 y 270-295.
- Delpy, M. S., Funes, L. y Zubillaga, C. (comp.) (2009) *Estudios sobre la traducción en la Edad Media*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Gómez Redondo, F. (1998) *Historia de la prosa medieval castellana*, Tomo I, Madrid, Cátedra.
- García Yebra, V. (2004) *Traducción y enriquecimiento de la lengua del traductor*, Madrid, Gredos.
- Grignaschi, M. (1976) “L’origine et les métamorphoses du *Sirr-al-asrâr*”, en: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, Nº 43, pp. 7-112.

- Infantes, V. (1997) “El *Catón* hispánico: versiones, ediciones y transmisiones”, en: *Actas del VI Congreso Internacional de la AHLM*, ed. J. M. Lucía Megías, Alcalá de Henares, vol. II, pp. 839-846.
- Haro Cortés, M. (2003) *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Madrid, Ediciones del Laberinto.
- Paredes, J. y Muñoz Raya, E. (eds.) (1999) *Traducir la Edad Media. La traducción de la literatura medieval románica*, Granada, Universidad de Granada.
- Ramadori, A. (2001) *La literatura sapiencial hispánica del siglo XIII*, Bahía Blanca, Ediuns.
- Ramadori, A. (2011) “Acerca de los géneros didácticos en la literatura española medieval” en: Gerardo Rodríguez (Dir.), *Cuestiones de Historia Medieval*, Buenos Aires, Educar, vol. 2, pp. 9-32.
- Rubio Tovar, J. (1997) “Algunas características de las traducciones medievales”, en: *Revista de Literatura Medieval*, N° IX, pp.197-243.
- Santoyo, J.C. (2009) *La traducción medieval en la península ibérica (siglos III-XV)*, Universidad de León, Instituto de Estudios Medievales.
- Sturm, H. (1970) *The “Libro de los buenos proverbios”*, Lexington, The University Press of Kentucky.
- Surtz, R. (1984) “Fragmento de un *Catón glosado* en cuaderna vía”, en: *JPH*, N° 6, pp. 103-112.
- Taylor, B. (1986-1987) “Old Spanish Wisdom Texts: Some Relationships”, en: *La Corónica*, N° 14, pp. 71-85.
- Walker, R. (1976) “Versiones peninsulares del *Kitab adab al-falásifa*’ de Hunain Ibn Ishaq. Hacia una reconstrucción del *Libro de los buenos proverbios*”, en: *Al-Andalus*, N° 41, pp. 355-384.

Traducción y crítica de la poesía de Carlos Drummond de Andrade: la relevancia del carnaval en el Modernismo brasileño

Romina Celia ARENA
Universidad Nacional del Sur
romiarena@hotmail.com



Su tardía originalidad es, pues, síntoma de una vieja deuda colectiva de magnitud sólo comprensible a la luz de la trágicas contradicciones que envuelven las relaciones entre los pueblos latinoamericanos, desde siempre tan distanciados entre sí, aunque sus territorios se interpenetren y una historia común los emparente.

Santiago Kovadloff

Este trabajo no sólo presenta la obra poética de Carlos Drummond de Andrade que representa una de las concreciones más importantes del Modernismo en Brasil, vanguardia que tuvo su origen en la *Semana de Arte Moderna* en São Paulo; sino también efectúa un recorrido histórico de las imágenes de carnaval ya que el Modernismo recupera esta festividad por ser uno de los ejes definitorios de su cultura. Si bien en los primeros textos poéticos de 1930, el carnaval es representado como un acto dionisiaco, luego se transforma en una mercancía consumida por un gran público que sirve para desviar la atención de los hechos de violencia presentes en la época de dictaduras en Brasil. En la poesía póstuma, la imagen del carnaval toma otra perspectiva en la que se retoma, a partir del recuerdo, la estética modernista de principios de siglo pero con una escritura que representa las nuevas condiciones culturales.

Ahora bien, pese a que su legado es considerado como uno de los más importantes del siglo XX para Brasil y Latinoamérica en general, Drummond de Andrade no ha sido lo suficientemente conocido. La

escasa difusión de su poesía en nuestro país¹ y en los demás países latinoamericanos se debe a varias causas, la primera podemos interpretarla teniendo en cuenta la escasa comunicación² general entre países latinoamericanos. Por otro lado, el lenguaje también dificulta el contacto cultural porque como Palermo y Mantovani consideran: “Portugués y castellano son lenguas muy próximas inclusive considerando las distintas lenguas ibéricas. Pero las formas locales de expresión y uso fueron creando diferenciaciones lingüísticas que cambian totalmente el sentido de algunas palabras utilizadas en ambas” (Palermo *et al.*, 2008:17). El portugués posee ciertas características particulares que exigen su estudio para comprender los poemas: nuevos sonidos respecto del español como la “j” (“murmurejando”) y el diptongo “ão” (“comissão”, “não”, “decoração”), el cambio de género de algunos sustantivos (“arte” es un sustantivo femenino), siempre se colocan los artículos a los sustantivos, las preposiciones se contraen (“de la” se transforma en “da”), el uso del “você” para personas con las que se tiene confianza, tratamiento del “usted” para “a señora” y “o señor”, la existencia de palabras en portugués que tienen un significado muy diferente en nuestro idioma (“fantaseados” es “disfrazados”, “escritorios” es “oficinas”, “oficinas” es “talleres”, “nave” es “carroza”, “brincando” es “bailando”, “desmancham” es “deshacen”).

Debido a las pocas traducciones existentes y la escasa difusión de la enseñanza del portugués, la poesía drummondiana ha quedado relegada. Dentro de las traducciones con que contamos, destacamos la que tiene la particularidad de estar traducida al español bonaerense como la de Rodolfo Alonso. En general, los traductores son poetas, hecho que intensifica el trabajo con el lenguaje poético, y críticos que han realizado un esfuerzo notable por hacer conocer a este escritor brasileño. Quienes se han encontrado con esta tarea manifiestan una admiración por la obra y por las decisiones poéticas y políticas del autor

¹ También debemos señalar que encontramos pocos trabajos críticos referidos a la obra de Drummond. No obstante, en los últimos años se nota un interés por la poesía brasileña en la crítica académica argentina a partir de la publicación de *Poesía concreta brasileña: las vanguardias en la encrucijada modernista* (2003) de Gonzalo Aguilar, y el dictado de un seminario en la Universidad Nacional de Rosario que estudia la relación entre poesía y política en Argentina y en Brasil.

² Rodolfo Alonso señala en *Antología*: “Aunque en medio de la supuesta globalización continúe en Latinoamérica la insostenible balcanización de nuestros pueblos, siempre me pareció especialmente doloroso que esa absurda incomunicación se produzca también con el Brasil, cuya cultura contagiosamente vital, extraordinariamente viva, ha de resultar especialmente fecunda para un continente del cual, por otra parte, constituye prácticamente la mitad” (Alonso, 2005:9).

vinculadas a la construcción de una poesía cuyo material lingüístico se acerca al lenguaje coloquial y sus temas están relacionados con la vida cotidiana del hombre brasileño dentro de un proceso de valorización de la cultura popular desde principios de siglo XX.

En el marco del trabajo es necesario pensar las consideraciones que hace el Modernismo brasileño del portugués. Los poetas buscaban una “lengua brasileña” que se acercara a la lengua oral mientras que los filósofos y filólogos usaban el portugués tradicional. En el manifiesto de poesía “Palo-del-Brasil” (1924), Oswald de Andrade proclama: “La lengua sin arcaísmos, sin erudición. Natural y neológica. La contribución de todos los errores. Como hablamos. Como somos” (Andrade, 1981:4). Manuel Bandeira y Mario de Andrade buscan también transformar el portugués de los colonizadores en una lengua nacional que dé cuenta de la cultura brasileña. Silvio Elia en *El portugués en Brasil. Historia cultural*, explica el proceso de transformación de la lengua y los aportes de los modernistas que lograron aproximarse a la lengua oral popular:

Pero, si no se consumó la ansiada revolución en el lenguaje, por fuerza hemos de reconocer que el Modernismo logró cortar algunas amarras que impedían una expresión más natural a la lengua culta brasileña. El profesor Luís Costa Lessa, en un libro que versa a propósito del influjo modernista en la lengua escrita brasileña, enumera las siguientes “liberaciones” gramaticales: Preposición *em* y no *a* (chegar *em* casa, por chegar *a* casa); *ter* (tener), en vez de *haber* o *existir*; *pedir para* en vez de *pedir que*... Y así algunas cosas más... Serían en suma, reglas a incorporar a una *Gramática* brasileña (Elia, 1992: 220-221).

Los rasgos del Modernismo fueron la construcción de un lenguaje que diera cuenta de la oralidad brasileña y los temas que preocupaban al hombre contemporáneo, esta renovación en la poesía no fue producto del experimentalismo sino que buscó transformar la lengua para dar cuenta de los cambios sociales que se estaban produciendo en Brasil. En la poesía modernista se puede apreciar el verso libre como en “Um homem e seu carnaval” (1934) de Drummond de Andrade: “Deus me abandonou/ no meio do rio./ Estou me afogando/ peixes sulfúreos/ ondas de éter/ curvas curvas curvas/ bandeiras de préstito/ pneus silenciosos/ grandes abraços largos espaços/

eternamente”³ (Drummond de Andrade, 1955:89). El lenguaje oral reemplaza a las formas literarias tradicionales como en “Carnaval Carioca” de Mario de Andrade: “Êh liberdade! Pagodeira grossa! É bom gozar!/ Levou a breca o destino do poeta”⁴ (Andrade, 1955:163). Es destacable la inclusión de diferentes estilos como el periodístico, publicitario, de la literatura popular y del cine con un tono humorístico; de esta manera, los modernistas incorporan la cotidianidad brasileña, la convivencia de los hombres comunes en las ciudades. Los poetas escribieron sobre temas nacionales como el *carneval de Rio de Janeiro*, festividad que tomamos como eje del trabajo a partir de poemas de Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira, Mario y Oswald de Andrade.

Otra cuestión que dificulta conocer en profundidad la vasta producción poética de Drummond de Andrade es el hecho de que se hayan editado en español casi exclusivamente antologías de sus poemas. Esta modalidad permite leer una variedad de textos pero, ciertamente, no da la posibilidad de comprender el sentido global de un volumen de poesía con sus particularidades y pensar el sentido que adquieren los poemas en el conjunto de cada libro. Justamente, Affonso Romano Sant’ Anna cuando interpreta toda la obra de Drummond toma a *Rosa do Povo* (1945) como el punto de mayor tensión que tiene el poeta con el mundo. Luiz Costa Lima distingue en *Claro enigma* (1951) la ausencia de la actitud crítica hacia la sociedad brasileña presente en otros volúmenes de poesía. En nuestra revisión de los textos en portugués notamos importantes cambios estéticos en función de las necesidades del poeta de representar la realidad, así en *Versiprosa*⁵ se conjuga el verso libre con el estilo de la crónica periodística proveniente de los medios de comunicación masiva de los que él también participa.

³ “Dios me abandonó/ en medio del río./ Me estoy ahogando/ peces sulfúreos/ olas de éter/ curvas curvas curvas/ banderas de procesión/ ruedas silenciosas/ grandes abrazos largos espacios/ eternamente”.

⁴ “¡Eh Libertad! ¡Qué joda! ¡Es para gozar! ¡Maldita la suerte del poeta!”

⁵ En una nota introductoria a esta obra, Drummond explica: “Versiprosa, palavra não dicionarizada, como tantas outras, acudiu-me para qualificar a matéria deste livro. Nele se reúnem crônicas publicadas no *Correio da Manhã* e no *Jornal do Brasil*; umas poucas, no *Mundo Ilustrado*. Crônicas que transferem para o verso comentários e divagações da prosa. Não me animo a chamá-las de poesia. Prosa, a rigor, deixaram de ser. Então, versiprosa”. Proponemos la siguiente traducción del fragmento citado: “Versiprosa, palabra que no está en el diccionario, como tantas otras, que se me ocurrió para calificar la materia de este libro. En él se reúnen crónicas publicadas en el *Correio da Manhã* y en el *Jornal do Brasil*; unas pocas en el *Mundo Ilustrado*. Crônicas que transcriben en verso comentarios y divagaciones de la prosa. No me animo a llamarlas poesía. Prosa, en rigor, dejaron de ser. Entonces, versiprosa”. (Drummond de Andrade, 1967:1)

Una traducción de “A festa” (1969-1970) de Carlos Drummond de Andrade

Para realizar nuestro trabajo fue imprescindible traducir, experiencia ligada al gozo, la curiosidad y la sorpresa, no solo la crítica literaria brasileña sino también diversos poemas de Drummond y de otros poetas contemporáneos. Con respecto a la tarea de traducción, nos planteamos algunas cuestiones como buscar en nuestra lengua las expresiones más adecuadas para cada verso teniendo en cuenta nuestro contexto histórico. La versión de los poemas que presentamos en el trabajo busca aproximarse al español bonaerense actual a partir del uso del voseo y del empleo de palabras y expresiones como: “zarandeándose”, “papel picado”, “baches”, “fiestero”, “joda”, “se haga pedazos”, “harapos”, “bastones”. No traducimos palabras que el mismo poeta colocó en otra lengua como términos en francés e inglés porque nos parece que mantienen en escena la polifonía de lenguas.

Al momento de traducción, modificamos la estructura interna del verso para que pudiera representarse su sentido. Con respecto al ritmo, buscamos palabras que representaran sonidos similares como por ejemplo “fraco” (“flaco”), “barulhada” (“barullo”). En esta tarea ardua, decidimos colocar el texto original junto a nuestra traducción. Sin embargo, somos conscientes de lo que afirma Walter Benjamin: “En todas las lenguas y en sus formas, además de lo transmisible, queda algo imposible de transmitir, algo que, según el contexto en que se encuentra, es simbolizante o simbolizado” (Benjamin, 1988:16).

Debido a que la poesía de Drummond y los poetas modernistas tienen numerosas referencias al contexto histórico y cultural brasileño, colocamos intencionalmente notas y comentarios hacia el final de los poemas. Con respecto a otras traducciones de los textos literarios seleccionados, solo pudimos confrontar nuestro trabajo con “Fiesta” de Claudio Murilo, poeta brasileño que traduce al español. Al no hallar la versión en nuestra lengua de los textos restantes, fue imperiosa su traducción para el desarrollo del trabajo.

En nuestra traducción consideramos diferentes expresiones traducidas por Murilo y pensamos en otras alternativas más apropiadas para nuestro contexto cultural, en el caso de: “no treme-treme de bloco frevo rancho” traducida como “en el tembleque de comparsas y carrozas”, nosotros preferimos “paso a paso de comparsas y carrozas” para dar una imagen de continuo desfile en la calle; “o pagode” por “juerga”, el significado de esta palabra portuguesa de uso coloquial es similar al uso de la palabra “joda”, entre otras expresiones. Las palabras pertenecientes a

otros idiomas en el texto original no están traducidas, como por ejemplo: “à la tour abolie”, “golden-room” y “vison” porque representan el contacto cultural en carnaval. Murilo intenta traducir palabras inventadas por el poeta como “vociferapulando” por “gritasaltando”, en nuestra traducción preferimos “gritadanzando” porque la palabra “pula” está referida al baile; “sambaluardo” por “sambarrielando”, nosotros pensamos en “sambalucinando” por la confluencia de samba y el verbo alua-se que significa enloquecer.

Además del desfile de la “escolas de samba”⁶, “A festa” también presenta el festejo de la clase popular marcada por la violencia estatal. Se trata de la asociación *Llave de oro*⁷ duramente reprimida en el contexto histórico en el que se inscribe el texto poético. El barrio se hizo popular en la década del 50 porque la asociación carnavalesca *¿Qué es lo que voy a decir en casa?* salía el jueves de cenizas después del carnaval.

É cedo, espera um pouco;
Chave de Ouro,
festa depois da festa, enfrenta
o gás e o cassetete.
Júri soberano,
os grandes derrotados te saúdam.
Júri safado,
premiou fantasia do baile de 1920.

Pobre júri de escolas,
20 horas, 20 anos indormidos.
A noite cobre a noite do desfile
interminável qual fio de navalha
e deixa cair a peteca.
Que é que eu vou, que é que eu
vou dizer em casa.
Levanta a cabeça,
já não precisas dizer nada.
A moça no pula-pula do salão
perdeu o umbigo

Es temprano, esperá un poco;
Llave de oro,
fiesta después de la fiesta, enfrenta
el gas y los bastones.
Jurado soberano,
los grandes derrotados te saludan.
Jurado sinvergüenza,
premió un disfraz del baile de 1920.

Pobre jurado de escuelas de samba,
20 horas, 20 años sin dormir.
La noche cubre la noche del desfile
interminable como el filo de la navaja
y sin vacilación.
¿Qué es lo que voy, qué es que
lo que voy a decir en casa?
Levantá la cabeza,
ya no tenés que decir nada.
La chica zarandeándose en el salón
perdió el ombligo

⁶ Mónica Rector las define como: “...manifestación del folklore urbano, que consta de un grupo de gente que usa la música y el baile para contar una historia. La palabra *escola* es un síntoma de transformación ideológica: la *rancho-escola* abandonó las raíces negras de los *cordões* a favor de los significados que están integrados a la sociedad blanca” (Rector, 1998:55).

⁷ *Llave de oro*, hasta 1998, era un barrio no oficial de Río de Janeiro, luego la administración pública lo reconoció por su valor histórico. La frase “Que é que eu vou, que é que eu vou dizer em casa” (*¿Qué es lo que voy, qué es lo que voy a decir en casa?*) alude a esta asociación carnavalesca que salía del Barrio Llave de oro.

El grupo estaba formado por personas detenidas durante la festividad que al ser liberadas, bailaban y cantaban haciendo su propio carnaval. Como esto se consideraba impropio eran nuevamente perseguidas por los policías que les impartían bastonazos, con el tiempo fue cada vez más violenta la represión. Una palabra clave de este fragmento es “o cassetete”, Claudio Murilo traduce esta palabra por “porra”. Nos pareció que “bastones” no solo hacía referencia a la Dictadura en Brasil sino también a la de nuestro país.

A modo de cierre

La obra poética de Carlos Drummond de Andrade representa una de las concreciones más importantes del Modernismo en Brasil que proyectó una nueva forma de hacer poesía desvinculándose de la estética simbolista que dominaba el ambiente cultural. El Modernismo recupera el carnaval de Río de Janeiro por ser uno de los ejes definitorios de su cultura. Sin embargo, su obra no ha sido lo suficientemente conocida debido al idioma y a la escasa comunicación cultural entre países latinoamericanos a lo largo del siglo XX. Podemos acceder a su poesía en lengua española gracias a antologías que permiten leer diferentes textos pero no logran mostrar una obra en su totalidad con características propias.

Por último, para realizar el trabajo no sólo fue necesario traducir la crítica literaria brasileña sino también los textos literarios seleccionados que no tenían traducción en español. Con el único poema que pudimos confrontar nuestro trabajo fue con “A festa” traducido al español por el brasileño Claudio Murilo. Además, la poesía de los modernistas pone en escena el lenguaje coloquial brasileño en un determinado contexto de producción de los poemas, por lo cual fue una tarea ardua buscar en nuestra lengua y nuestro contexto histórico, las expresiones más adecuadas para poder comprender el texto literario, analizar las imágenes del carnaval presentes en la poesía de Drummond de Andrade y ofrecer una interpretación de las transformaciones poéticas y políticas que se produjeron a principios de siglo XX en Brasil.

Referencias bibliográficas

- Alonso, R. (2005) *Antología*, Colombia, Arquitrave.
- Andrade, M. de (1955) *Poesías completas*, São Paulo, Livraria Martins.
- Andrade, O. de (1981) *Obra escogida*, Buenos Aires, Biblioteca Ayacucho.
- Benjamin, W. (1988) “La tarea del traductor” en: *Diario de Poesía*, Nº 10, Primavera-1988, pp.11-22.
- Drummond de Andrade, C. (1955) *Fazendeiro do ar & poesia até agora*, Río de Janeiro, Livraria José Olympio.
- Drummond de Andrade, C. (1967) *Versiprosa (Crônicas em verso)*, Río de Janeiro, Livraria José Olympio.
- Drummond de Andrade, C. (1970) *Antología poética*, traducción, prólogo, cronología y bibliografía por Claudio Murilo, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- Costa Lima, L. (1995) *Lira & Antilira*, Río de Janeiro, Topbooks.
- Elia, S. (1992) *El portugués en Brasil. Historia cultural*, Madrid, MAPFRE.
- Kovadloff, S. (1991) *Los poderes del poeta*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Palermo, V. y Mantovoni, R. (2008) *O caminho das pedras. Manual de gíria brasileira*, Buenos Aires, Capital intelectual.
- Panesí, J. (2000), “La traducción en Argentina”, en: *Críticas*, Buenos Aires, Grupo Editor Norma, pp.77-88.
- Rector, M. (1998) “El código y el mensaje del carnaval: “Escolas-de-samba””, en: Eco, H. e Ivanov, V, ¡*Carnaval!*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sant’Anna, A. (2003) *Drummond el poeta en el tiempo*, Ediciones Universidad de Salamanca.

Volúmenes Temáticos de las
V Jornadas de Investigación en Humanidades

- Vol. 1 *El lugar de la investigación en la formación de grado*
Elisa LUCARELLI y Ana MALET
- Vol. 2 *Proyección de la investigación en la comunidad*
Laura DE LA FUENTE y Laura MORALES
- Vol. 3 *Prácticas de investigación en marcos institucionales alternativos*
María Andrea NEGRETE
- Vol. 4 *Pensar lo local. Visiones y experiencias en torno de la ciudad y su historia*
Marcela AGUIRREZABALA, Marcela TEJERINA y Ana Mónica GONZALEZ FASANI
- Vol. 5 *Vinculación entre docencia, investigación y extensión*
Marta NEGRIN y Laura IRIARTE
- Vol. 6 *La literatura y el arte: experiencia estética, ética y política*
Ana María ZUBIETA y Norma CROTTI
- Vol. 7 *Oriente*
Karen GARROTE y Guillermo GOICOCHEA
- Vol. 8 *Problemas de la investigación literaria*
Marta DOMÍNGUEZ y María Celia VÁZQUEZ
- Vol. 9 *Archivos y fuentes para una nueva historia socio-cultural*
Silvina JENSEN, Andrea PASQUARÉ y Leandro A. DI GRESIA
- Vol. 10 *Las revistas como objeto de investigación en humanidades:
perspectivas de análisis y estudios de caso*
Patricia ORBE y Carolina LÓPEZ
- Vol. 11 *Los usos de las categorías conceptuales como claves interpretativas del pasado:
historia y ciencias sociales*
Silvia T. ÁLVAREZ, Fabiana TOLCACHIER y Miriam CINQUEGRANI
- Vol. 12 *Perspectivas y enfoques de género en las investigaciones de las ciencias sociales*
María Jorgelina CAVIGLIA y Eleonora ARDANAZ
- Vol. 13 *Los usos y apropiaciones del pasado en la Argentina bicentenario.
Ensayos de investigación en la formación de docentes y licenciados*
Roberto CIMATTI y Adriana EBERLE
- Vol. 14 *¿Democracia argentina o Argentina democrática?
Debate histórico e historiográfico para un balance de treinta años*
Laura DEL VALLE y Adriana EBERLE
- Vol. 15 *Las huellas de la violencia:
registros y análisis de las prácticas violentas en perspectiva interdisciplinar*
Eleonora ARDANAZ, Juan Francisco JIMÉNEZ y Sebastián ALIOTO,
- Vol. 16 *La interdisciplinariedad como estrategia válida de convergencia
desde las disciplinas y subdisciplinas del campo sociopolítico
en la búsqueda de soluciones en las relaciones interétnicas*
María Mercedes GONZALEZ COLL
- Vol. 17 *Vínculo político, buen vivir, sujeto. Algunas aproximaciones*
Rebeca CANCLINI
- Vol. 18 *Problemas de la investigación filosófica*
Marcelo AUDAY y Gustavo BODANZA
- Vol. 19 *Problemas de la investigación lingüística*
Ana FERNÁNDEZ GARAY y Yolanda HIPPERDINGER
- Vol. 20 *El investigador ante el imperativo de la traducción*
Gabriela MARRÓN

Bahía Blanca
Septiembre de 2015

Volumen 20

