

Birgit Scharlau\*

## ▷ Repensar la Colonia, las relaciones interculturales y la traducción\*\*

¿Qué está en juego cuando los latinoamericanistas del siglo XXI reflexionan sobre la época colonial? La pregunta apunta en primer lugar a la inquietud con la que desde hace algún tiempo se aborda el problema del pasado, la historia y la historiografía. Esta última ¿es transcripción de hechos pasados o productora (secreta) de historia? ¿Qué rol desempeña el presente en la escritura de la historia? Finalmente: ¿supone la historia el incremento acumulativo de conocimientos sobre el pasado? ¿Discurre con continuidad o más bien a través de rupturas y de umbrales? Cuestiones de este tipo han hecho vacilar antiguas certezas y han introducido nuevos temas en el debate.

Esto también afecta a la investigación sobre la época colonial, y en los cambios que ésta experimenta pueden leerse respuestas a las preguntas planteadas arriba. En este sentido, ella muestra paradigmáticamente que los criterios sobre los que se construye a lo largo del tiempo la relación con el pasado cambian y que la historia siempre está reescribiéndose. El estudio de Benjamin Keen sobre los trabajos norteamericanos dedicados a la época colonial en Hispanoamérica ha mostrado hasta qué punto inciden en dichos trabajos los intereses contemporáneos. Keen (1985) pone en evidencia la estrecha interconexión de prejuicios, estereotipos, posiciones políticas y ambiciones socioeconómicas con la forma en que se presenta historiográficamente la dominación colonial española. Finalmente, los estudios sobre la época colonial prueban que el discurso historiográfico no tiene a su disposición en todo momento (acumulativamente) la suma de todos los temas, sino que –como todo discurso– opera con inclusiones y exclusiones. Objetos importantes emergen y vuelven a desaparecer. Temas, cuestiones, teorías y conceptos específicos tienen su coyuntura en un momento histórico concreto, y son sustituidos por otros en el siguiente.

En este artículo se trata de investigar el decurso de tal acontecer discursivo refiriéndolo al complejo temático *traducir/traducción/traductor*. Durante mucho tiempo la traducción no fue objeto de estudio para quienes se ocupaban de la época colonial; entrará en escena, muy paulatinamente, sólo a partir de los años treinta, de forma más sistemática

---

\* Birgit Scharlau es profesora de Estudios latinoamericanos y franceses en la Universidad de Frankfurt/Main. Áreas principales de trabajo: teoría cultural, lingüística e historia de la traducción. Últimas publicaciones *Lateinamerika denken* (ed.), Tübingen 1994; *Übersetzen in Lateinamerika* (ed.), Tübingen 2002. Dirección postal: Institut für Romanische Sprachen und Literaturen, Universität Frankfurt, Grüneburgplatz 1, D-60629. Frankfurt /Main.

\*\* Traducción del alemán de Rosa Ribas.

ca en la década de los cincuenta y –tras algunas interrupciones– con renovada intensidad a partir de 1980. En lo que sigue, se trata de aclarar qué condiciones tuvieron que darse para que la problemática de la traducción emergiera y se estableciera como objeto de estudio. Parto de la tesis de que esto sucede a partir del momento en que la sociedad colonial es concebida como un espacio interactivo (1). Una segunda tesis sostiene que fueron necesarias ciertas premisas aportadas por las teorías culturales y de la traducción para dinamizar los estudios sobre procesos coloniales de traducción (2). En el marco de una tercera tesis se tratará de responder hasta qué punto esta dinámica adquiere el carácter de un *translational turn* en los Estudios Coloniales (3).

### 1. Del tiempo al espacio colonial

El hecho de que en los comienzos de las investigaciones sobre la época colonial la problemática de la traducción no apareciera en el repertorio de temas y objetos, puede tener que ver con los intereses epistemológicos de las disciplinas implicadas y su clara delimitación temporal, así como con las peculiaridades de su división del trabajo.

Arqueólogos, antropólogos y etnohistoriadores se dedicaron, desde finales del siglo XIX, a estudiar las culturas precolombinas. Dado que el final político de la América precolombina también se interpretó como final de las culturas nativas, el ámbito temporal de este tipo de investigaciones llegaba inicialmente hasta la fecha mágica de 1492.<sup>1</sup> Este discurso *precolombino* tenía como complemento el discurso *poscolombino* de los historiadores que se dedicaban predominantemente a estudiar la situación de los territorios coloniales después de 1492 y en especial el papel de España en el descubrimiento, conquista y colonización, los actores españoles implicados (desde los conquistadores hasta los virreyes) y, finalmente, las instituciones coloniales españolas.<sup>2</sup> Entre ambos discursos no quedaba espacio para tematizar la copresencia de indios y europeos en un mismo espacio social compartido. Por el contrario, se los pensaba como si indios y españoles hubiesen habitado sucesivamente suelo americano, en una configuración que hacía imposible hablar de una interacción entre colonizadores y colonizados y aún menos de comunicación o procesos de traducción. Sólo allí donde los discursos tocan sus fronteras se observa la progresiva transformación de la sucesión temporal en una coexistencia. A más largo plazo surge la imagen de una sociedad colonial con grupos socioculturales diferentes y la posibilidad de analizarlos en sus interrelaciones.

Las primeras superaciones de las fronteras tradicionales se dan en el discurso *poscolombino* de los historiadores. A partir de los años treinta y cuarenta del siglo XX se reconoce la imposibilidad de limitarse a los protagonistas españoles y a sus instituciones, y se hace ineludible tomar en cuenta la parte indígena –por lo menos como ‘objeto’ de actividades coloniales–. Este es el caso particularmente en trabajos sobre la historia de las misio-

<sup>1</sup> Comp. los trabajos de Seler (1902-1923), Thompson (1927), Soustelle (1940) y Vaillant (1941) entre otros.

<sup>2</sup> Estudios de este tipo aparecen temprano en los Estados Unidos: Irving (1828); Bancroft (1883-89); Moses (1898); Lummis (1893); Aiton (1927). Para América Latina y España: Pérez Bustamante (1928) y Rubio Mañé (1946).

nes, donde los indios aparecen como habitantes de la colonia a quienes se intenta convertir al cristianismo, y ya no como fósiles precolombinos. La descripción de las dificultades que la conversión suponía y la superación de esas dificultades conducen al estudio de las particularidades de la lengua y la cultura indígenas. Aquí entran por primera vez en juego las condiciones que permitirán abordar, más tarde, la problemática de la traducción.

**1.1.** En este contexto, el trabajo de Robert Ricard *La Conquête spirituelle du Mexique* (1933) tiene una significación fundamental, ya que muestra de manera bien clara una reorganización del orden discursivo imperante hasta el momento. Ricard estudia la iglesia novohispana con todas sus producciones teóricas, prácticas, culturales e institucionales. La copresencia de indios y europeos en suelo mexicano deriva en una tensión entre paganismo y cristianismo. El misionero se mueve entre ambos polos y el éxito de su actividad dependerá de su preparación etnográfica y lingüística. En este contexto, Ricard se refiere también a las prácticas traductoras en el marco de la evangelización: a los principios de la instrucción cristiana en forma de “signos y señas”; a textos de sermones que habían sido traducidos del español a las lenguas indígenas y que eran declamados por el predicador o por traductores indígenas; a la confesión que, de igual modo, sólo podía ser tomada con ayuda de un intérprete. Todas estas molestas mediaciones, concluye Ricard, tuvieron por efecto que los misioneros vieran la necesidad de aprender ellos mismos las lenguas indígenas, confeccionaran los diccionarios y las gramáticas correspondientes y tradujeran fragmentos de los Evangelios y las Epístolas para los manuales misionales de uso cotidiano. Finalmente, Ricard se ocupa también de las dificultades lingüísticas de estas traducciones y funda –en especial con un excursus sobre la traducción de términos cristianos como Trinidad, Espíritu Santo y Redención– una tradición en los estudios sobre traducción colonial que sigue vigente hasta hoy.<sup>3</sup>

Poco después comienza a transformarse también el discurso sobre las culturas precolombinas. Desde los años cuarenta y cincuenta avanza más allá de su estricta fijación en las altas culturas de la antigua América y alcanza las ‘depresiones’ de la existencia india bajo el dominio colonial. Este giro, que tiene su origen sobre todo en los trabajos de antropólogos y etnohistoriadores como Kubler (1946), Rowe (1957) y Gibson (1959/60, 1964), abre paso a estudios del tipo *natives under Spanish rule*. La ampliación de la perspectiva más allá de 1492 no se debió esta vez, como suele pasar, al descubrimiento de nuevas fuentes, dado que los textos de los cronistas españoles del siglo XVI que contenían informaciones acerca de la población indígena ya eran conocidos desde hacía tiempo. Esta apertura se relaciona más bien con una concepción de la época colonial que rompe con anteriores trabajos revisionistas de tono hispanófilo y resalta la aniquilación y la depravación de la población indígena por parte del poder colonial.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Comp. al respecto Zimmermann/Neuenhaus (1987); Suárez Roca (1992: 247-289); De Pury Toumi (1992: 57-107 y 229-259); García Ruiz (1992) y (2002); Tavárez (2000).

<sup>4</sup> “Revisionista” remite aquí a la corriente norteamericana previa a los estudios mencionados, cuya base era la crítica a la imagen negativa de España propulsada por la leyenda negra, corriente que revaloraba positivamente las actividades españolas en el Nuevo Mundo. Ver al respecto Keen (1985: 658 ss.). Además de los trabajos del tipo *natives under Spanish rule*, también son antirrevisionistas los de la Berkeley School of Demographic and Economic History, en especial los de Borah, Cook y Simpson.

En la medida en que, en razón de estos cambios discursivos, se ve a indios y españoles en contacto, aparece junto a la idea de un *tiempo* colonial también la idea de un *espacio* colonial, en el que conviven –bajo condiciones diferentes– estos dos grupos de población, además de negros, mestizos y criollos.<sup>5</sup> Ante un trasfondo tan diferenciado, no es casual que entre los años treinta y cincuenta surjan los primeros ensayos monográficos dedicados a los problemas de la traducción en la época colonial.<sup>6</sup> El más exhaustivo de estos trabajos es el de Arnaud, que se ocupa de la historia de la traducción, sus tareas y funciones en la región del Río de la Plata de los siglos XVII, XVIII y principios del XIX. A diferencia de Ricard, el espectro de la traducción no se reduce aquí al ámbito de los misioneros. Arnaud centra su atención en la variedad de actividades y situaciones vinculadas con la traducción. Así, se ocupa también de la traducción en ámbitos de poder seglar: del derecho de los indios a la asistencia de un traductor en conflictos jurídicos, del uso de traductores en cuestiones administrativas de la Audiencia (acompañamiento en visitas y en la recaudación de tributos) y también de las leyes que regulaban sus horarios de trabajo y sueldos, y que los comprometían a la exactitud absoluta de la traducción así como a la lealtad frente a la administración colonial. Pero Arnaud plasma también en otro sentido una imagen diferenciada de los procesos de traducción. Además de los traductores que mediaban en el contacto entre españoles e indios, se dedica también a los “intérpretes de negros” y los “intérpretes de idiomas extranjeros”, dado que la demanda de estos últimos en el Río de la Plata –a causa de las intensas relaciones con negociantes extranjeros y de acontecimientos históricos como la invasión inglesa de 1809– era mucho más alta que en otras regiones del territorio colonial.

**1.2.** A pesar de su importancia, la monografía de Arnaud no genera una continuidad en las investigaciones sobre traducción en el período colonial. Puesto que este objeto se va construyendo a través de discursos específicos, su continuidad y perduración dependen también del ulterior acontecer discursivo. Éste se mueve hacia un modelo que, si bien presupone la copresencia de diferentes agrupaciones socioculturales en el espacio colonial, describe las relaciones entre ellas como opuestas y disyuntivas. Ejemplo de esto son los trabajos que –vinculados a la nueva orientación del debate sobre la Conquista– acentúan la diferencia esencial, por no decir la incompatibilidad, del mundo indígena y del mundo europeo.<sup>7</sup> A estos estudios corresponde el mérito de dar a conocer la perspectiva del ‘otro’, del ‘vencido’, que hasta entonces había permanecido oculta detrás la ‘visión del vencedor’ transportada en las crónicas españolas. Además, se ponen aquí nuevos acentos en la interpretación de la Conquista, que ya no se ve únicamente como una empresa militar, sino también en sus implicaciones y consecuencias culturales. Sin

---

<sup>5</sup> Las investigaciones sobre los negros se iniciaron a fines de los cuarenta con breves contribuciones como por ejemplo el trabajo de Petit Muñoz/Narancio/Traibel Nelcis (1947) y el libro de Frank Tannenbaum (1946). Este último, sin embargo, ha sido relativizado en el contexto del giro antirrevisionista, por ejemplo, por Harris (1964).

<sup>6</sup> Así, Wernicke (1933) y (1944); y Arnaud (1950).

<sup>7</sup> Se trata en primer lugar de investigaciones que se refieren a la alteridad de la cosmovisión indígena. Comp. por ejemplo León-Portilla (1964); León-Portilla/Garibay (1961) y Wachtel (1971). Para una descripción más detallada véase Spalding (1972: 223-229).

embargo, a menudo el discurso del ‘choque cultural’ conforma ambas cosmovisiones de un modo tan antitético que únicamente queda la impresión de “incapacidades de comprensión mutua culturalmente predeterminadas”.<sup>8</sup> En consecuencia, en este tipo de estudios el interés por la diferencia entre la visión del mundo de los indígenas y la de los europeos conduce menos a una intensificación del problema de la mediación que a un escepticismo frente a la traducción, y por ende son muy escasos los trabajos sobre la misma. En ellos ya no se habla del significado especial de la traducción para el proyecto colonial, sino del necesario fracaso de las traducciones, de traducciones fallidas y, finalmente, de que la voz del otro no se da a entender sino que es acallada por la traducción.<sup>9</sup>

Por otro lado, desde los años setenta se observa una perspectiva de investigación que sitúa en primer plano la rebelión indígena y que bloquea la inmediata continuación de los trabajos sobre la traducción. Desde esta perspectiva, los indios de la época colonial no son vistos como pasivos, débiles, indefensos, como objeto y víctima de la agresión europea. Su sociedad y cultura tampoco aparecen allí como restos políticamente acéfalos (“supervivencias”, “relictos”) sin futuro. Por el contrario, los indios son presentados como sujeto agente en resistencia contra la opresión colonial.<sup>10</sup> Tal agudizamiento antitético de las relaciones hispano-indias estimula tan poco como el discurso del ‘choque cultural’ los estudios sobre la traducción. Esta podría ser una de las razones que explica la escasez de este tipo de estudios en el marco de las investigaciones sobre la época colonial de los años sesenta y setenta.

## 2. La cultura entra en escena

Aun cuando los dos discursos arriba mencionados no fomentan la discusión sobre la traducción, acentúan con todo un argumento que gana progresivamente peso y que cambiará la imagen precedente de la sociedad colonial de un modo tal que también tendrá consecuencias para el tema de la traducción: el argumento de la cultura. Como ya se ha apuntado, la ‘cultura’ entró primero en juego para subrayar la oposición entre el mundo indígena y el mundo europeo como esquemas diferentes de percepción cultural que se veían confrontados entre sí. Así, por ejemplo, desde el punto de vista europeo la Conquista preparaba el camino para la realización de utopías, mientras que desde la perspectiva de los indígenas aparecía como un cataclismo. También en los trabajos sobre la resistencia y las rebeliones indígenas se hablaba de ‘cultura’ bajo signos de confrontación y conflicto, por ejemplo en los estudios sobre creencias y ceremonias nativas y su significado para movimientos milenaristas u otras formas de resistencia. A más tardar con las investigaciones de W. B. Taylor (1985: 155 ss.) se comprueba que los aspectos culturales no sólo son funcionalizados en un sentido antihegemónico, sino también como medio de hegemonía colonial. Tomando el ejemplo del culto a la Virgen de Guadalupe

<sup>8</sup> Stern (1992: 46), refiriéndose a Todorov.

<sup>9</sup> Ecos de este escepticismo respecto a la traducción se encuentran hasta los años noventa; así, por ejemplo, en García Ruiz (1992) y (2002) y Gargatagli (1992: 741), que resume sus observaciones del modo siguiente: “¿Hubo traducción de América? No. Quinientos años después del ocultamiento de América todo nos obliga a pensar que quienes habitaban aquellas tierras pasarán a la historia amparados por el silencio”.

<sup>10</sup> Comp. trabajos como los de Taylor (1979), Stern (1982) y Spalding (1984).

en México, el autor consigue demostrar que ambas tendencias se pueden articular en un mismo y único símbolo.<sup>11</sup>

Por ello no resulta sorprendente que ‘cultura’ haya pasado a ser el argumento central en una serie de trabajos que ponen a los europeos y a los indígenas en relación a través de la asimilación de los últimos a los primeros. Aunque este discurso de la aculturación sea muy poco diferenciado para dar cuenta de la complejidad de las relaciones socioculturales en el espacio colonial, de él parten nuevos impulsos para la investigación de la traducción. Así, en los trabajos de De Solano (1975 y 1991) el traductor aparece como “uno de los ejes de la aculturación”, aunque su funcionalidad para el proyecto colonial no sea criticada como lo será en trabajos posteriores. Más bien se trata de llamar la atención sobre los diferentes tipos de traductores y de situaciones comunicativas en la época colonial: desde el “guía de expediciones” indígena, que participa en las empresas de exploración y conquista (se menciona a Doña Marina entre otros), pasando por el “intérprete-interlocutor político”, que conforma lingüísticamente los primeros contactos con los nativos, por el “traductor oficial de Audiencia”, que entra en acción en conflictos jurídicos con indígenas y asegura la comprensión lingüística en las visitas y en otros viajes oficiales, hasta el “intérprete en los sacramentos de la Iglesia”, que ayuda en las ceremonias religiosas.<sup>12</sup> Si desde la perspectiva del ‘choque cultural’ se había puesto el acento en las diferencias entre ambas culturas, ahora se lo pone en la mediación, más exactamente, se acentúa la asimilación de una cultura a la otra a través de la figura del traductor.

**2.1.** La tendencia creciente a situar el problema de la traducción en un marco cultural está relacionada, además, con los cambios que se han venido produciendo en la teoría de la traducción. En su expresión ‘clásica’, ésta se fundaba en un concepto de traducción universalista, humanista, neutral y descontextualizada. La traducción se consideraba entonces como un puente lingüístico tendido entre los seres humanos. La teoría de la traducción partía además de la autoridad del original, y sus reflexiones giraban en torno a cuestiones de fidelidad o equivalencia. Por esto, durante largo tiempo se privilegió el ir y venir sistemático entre los polos del texto original y el texto traducido. A partir de los años setenta y ochenta, la perspectiva empezó a cambiar. En lugar de la bipolaridad y la tradicional preocupación por la correspondencia entre texto original y texto traducido, ahora interesa la traducción *per se*, con sus premisas, funciones y efectos sobre la cultura meta.<sup>13</sup> Esto, a su vez, presupone una configuración más compleja del marco cultural en el cual tienen lugar los procesos de traducción.

En las investigaciones sobre la época colonial el tema de la traducción se enfocó de manera menos teórica o sistemática que histórica. Desde un principio el objeto de la

<sup>11</sup> Al respecto W. B. Taylor (1985: 161), que también se remite a Victor Turner y su concepto de *multivocality of religious symbols*.

<sup>12</sup> Véase también la clasificación de los intérpretes “americanos” en Martinell (1988: 59 ss.).

<sup>13</sup> Del efecto y de la recepción del texto traducido se ocupan sobre todo los teóricos del polisistema literario como Evan-Zohar y Gideon Toury. Los representantes de la llamada *Manipulation School*, como por ejemplo Hermans, Bassnett, Lefevere y Lambert, se ocupan de las implicaciones ideológicas y decisiones político-culturales que llevan a la selección de los textos a traducir. Sobre estas tendencias en la historia del pensamiento sobre la traducción véanse Pym (1998); Gentzler (1993) y Scharlau (2002: 9 ss.).

investigación fue la concreta presencia de traductores y traducciones en la situación colonial. Es cierto que los problemas de fidelidad y equivalencia tuvieron importancia también aquí, aunque más bien en un sentido pragmático, ya que se analizaban cuestiones como la corrección o el error en las traducciones, la exactitud y la venalidad de los traductores oficiales y la legislación que regulaba sus tareas. Estos problemas de la fidelidad y la equivalencia se plantearon sobre todo en los trabajos sobre la práctica traductora de los misioneros y su búsqueda de correspondencias para el concepto de Dios y otros términos cristianos en las lenguas indígenas. Es en estos estudios donde se observa claramente que las traducciones van siendo consideradas cada vez más en un marco cultural, y que aumenta el interés por las premisas y los efectos de las mismas. Ricard (1986: 130) había recogido la problemática para, finalmente, elogiar el modo en que fue superada gracias a la instrucción y el afán lingüístico de los misioneros. En la medida en que partía aún de la constelación bipolar tradicional, del vaivén entre traducción y original, llegó a la conclusión de que los misioneros desarrollaron dos estrategias: “Unos introducen en la lengua del país las palabras europeas que les parecen necesarias; otros, al contrario, traducen las palabras, si es posible, o expresan las nociones mediante perífrasis” (Ricard 1986: 130). Si bien su estudio sobre la historia de la misión y la Iglesia en Nueva España presupone la situación colonial, es evidente que su aproximación al fenómeno de la traducción en las misiones no asume todavía el argumento cultural.

Tal es, en cambio, claramente el caso en los trabajos sobre la traducción de términos cristianos aparecidos después de los años ochenta, que ya no se contentan con la simple mención de la dificultad que suponía encontrar en las lenguas indígenas correspondencias para conceptos cristianos concretos. Es cierto que Zimmermann/Neuenhaus (1987) describen primero –como Ricard– el modo en que los misioneros tradujeron términos cristianos: mediante la introducción de expresiones españolas en las lenguas indígenas por una parte, y mediante la búsqueda de equivalencias o perífrasis en las lenguas indígenas por otra. Pero discuten también las premisas epistemológicas que conducen a cada una de estas estrategias de traducción e investigan las concepciones de la traducción, así como las tradiciones del pensamiento lingüístico y sógnico en las que están insertos los misioneros de principios del siglo XVI en México. Suárez-Roca (1992: 247-289) y aún más claramente García Ruiz (1992/2002) sitúan además las estrategias de traducción en el marco de las culturas de los órdenes franciscana y dominica, diferentes entre sí, y derivan de ellas las decisiones específicas para la traducción. Tavárez (2000) finalmente, refiriéndose al problema de la traducción del concepto de la Trinidad, va un paso más allá en la contextualización cultural. No sólo estudia las diferentes traducciones en un lapso temporal más prolongado, sino que investiga también su recepción en círculos indígenas y sitúa así el estudio de las traducciones definitivamente en un marco histórico concreto. La traducción deja de ser aquella figura de correspondencia bipolar descontextualizada, deja de ser también sólo un acontecimiento de superficie, perfilado sobre un trasfondo cultural abstracto, y pasa a estar cada vez más inserta en una dinámica de relaciones interculturales.

### 3. Los Estudios Coloniales y el *translational turn*

También el libro de Vicente Rafael (1993) trata, entre otros, el problema de la traducción de términos cristianos. Sin embargo, permite reconocer que la relación entre cultura

(o relaciones interculturales) y traducción adquiere ahora una fundamentación completamente nueva. Su punto de partida es la historia colonial en las Filipinas.<sup>14</sup> Los misioneros españoles se habían propuesto la tarea de convertir a los nativos tagalos, por lo que tradujeron textos cristianos a su lengua. Como no encontraron correspondencias en tagalo para términos como Dios, Virgen, Espíritu Santo o para palabras latinas, los consideraron intraducibles y los introdujeron por ende directamente en los textos traducidos.<sup>15</sup> Hasta aquí, la exposición de Rafael no se diferencia de las mencionadas anteriormente, pero el modo en que enfoca el problema permite reconocer claramente nuevos acentos.

Si bien en los estudios precedentes se presuponía siempre la situación colonial, en la mayoría de los casos quedaba como un trasfondo sobre el cual se mostraba el acontecer de la traducción, sin que este trasfondo colonial la afectara o, más exactamente, sin que afectara su concepto. Al contrario, la traducción seguía siendo considerada como una mediación neutra o como ‘puente’ entre dos territorios lingüísticos diferentes.

En el trabajo de Rafael, en cambio, las peculiaridades estructurales de la situación colonial son constitutivas del proceso de traducción. Para él, traducir ya no es sólo la mediación entre dos lenguas, sino que incluye las culturas diferentes que la mediación pone en contacto. Esto lo lleva a una reformulación de la traducción que supone también –más allá de los procesos de mediación lingüística– la capacidad de expresar los propios pensamientos y actos en formas ajenas aceptables. La traducción deviene así una cuestión de subordinación a las reglas de un orden social dado. A fin de cuentas, según Rafael, en la traducción importa primero reconocer la diferencia entre los códigos sociales y luego encontrar modos de superar esa diferencia (Rafael 1993: 210). Rafael quiere poner en evidencia la desigualdad y la jerarquía implicadas en las relaciones interculturales de la Colonia; pero para él, esta desigualdad y esta jerarquía no están dadas desde un principio como ‘trasfondo’ histórico –y este es el punto clave de su aproximación al tema–. Rafael describe cómo la desigualdad y las jerarquías se van perfilando a lo largo del tiempo a través de prácticas como la conversión y la traducción. La traducción y las relaciones interculturales dejan de estar una fuera de la otra. La traducción ya no aparece como un hecho posterior derivable de relaciones preestablecidas y fijas de una vez por todas, sino que se la considera fundamental para la configuración de tales relaciones. Como ejemplo, Rafael presenta la modelación colonial del tagalo. A través de la conversión y la traducción, junto con la inserción de términos españoles y latinos intraducibles, la lengua va cambiando y se convierte en el lugar en el que surge algo nuevo, híbrido, y donde finalmente se articulan las relaciones de poder coloniales en todas sus tensiones contradictorias: los textos traducidos transmiten, por un lado, la lógica del orden hispano-cristiano pasada al tagalo. Por otro, los tagalos reaccionan también en cuanto que interpretan lo oído o leído en el sentido habitual de su lengua y cultura. Rafael proporciona también ejemplos de intentos de subversión de las relaciones jerárquicas establecidas entre españoles y tagalos por parte de los nativos mediante prácticas de traducción propias (Rafael 1993: 55-84). Finalmente pone en claro que en este vaivén mucho quedó sin traducir, hubo traducciones erróneas y malentendidos. Esto no le da pie, sin embargo, a criticar ni la práctica traductora de los misioneros, ni la capacidad de comprensión de

<sup>14</sup> Desde un punto de vista administrativo, las Filipinas pertenecían al Virreinato de Nueva España.

<sup>15</sup> Comp. al respecto Rafael (1993: 29 y 110 ss.).



los tagalos. En lugar de posiciones normativas, Rafael presenta un sobrio realismo histórico que desemboca en la constatación de que éstas eran las condiciones bajo las cuales tomaron forma las relaciones interculturales en las Filipinas durante la Colonia.<sup>16</sup>

**3.1.** Con reflexiones como éstas, Rafael se inscribe en un emergente discurso poscolonial, en el que la cuestión de la traducción ocupa un lugar cada vez más importante. El punto de partida es una crítica del colonialismo, tanto en sus formas históricas como en aquellas configuraciones de poder que han perdurado hasta la actualidad. Cuando se habla de ‘cultura’, se habla, en consecuencia, de relaciones culturales asimétricas. El discurso poscolonial deconstruye la idea de una copresencia armónica (o por lo menos neutra) de distintas culturas. En su lugar, investiga la desigualdad estructurada por el colonialismo. Los teóricos poscoloniales de la traducción están de acuerdo en que históricamente la traducción ha servido de instrumento para la dominación colonial<sup>17</sup> y lo demuestran a partir de diversos ejemplos históricos. No refieren el concepto de traducción exclusivamente a la mediación entre dos lenguas, sino a procesos de transferencia cultural, tal como habían sido descritos anteriormente por Talal Asad (1986). En la mayoría de los casos insisten, igual que Rafael, en la bidireccionalidad de este proceso. Desde esta perspectiva, los colonizados no están por completo a merced de las traducciones; más bien la traducción es para ellos un terreno en el que pueden intervenir contra la preponderancia cultural del colonizador mediante extrapolaciones semánticas propias. Así lo leemos también en Rafael. En el discurso poscolonial, el concepto corriente de cultura, estático y holístico, es sustituido por una concepción más bien performativa de la misma: en la medida en que la cultura se realiza en las situaciones coloniales (y poscoloniales) a través del campo de tensión que les es propio, aparece como un proceso de permanente negociación entre posiciones e identidades diferentes.<sup>18</sup> Sobre todo Homi Bhabha apunta con sus observaciones al espacio híbrido de la experiencia poscolonial, donde los diferentes polos de la alteridad aparecen interrelacionados. En este espacio intermedio (*third space*) la traducción ya no es una excepción comunicativa, sino la regla. De ahí también el valor especial que adquiere en estos estudios. Finalmente, Rafael anticipa en su estudio otra característica del discurso poscolonial sobre la traducción al

---

<sup>16</sup> A este respecto, una cita de Rafael (1993: 211): “Conversion in early Tagalog colonial society was predicated on translation; yet Spaniards’ and the Tagalogs’ notions and practices of translation differed to the degree that the relative position of one to the other remains ambiguously defined. Christian conversion and colonial rule emerged through what appeared to be a series of mistranslations. But in fact, as I have tried to demonstrate, such translations were ways to render the other understandable. Each group read into the others language and behaviour possibilities, that the original speakers had not intended or forseen. For the Spaniards translation was always a matter of reducing the native culture and language to accessible objects for and subjects of divine and imperial intervention. For the Tagalogs, translation was a process less of internalizing colonial-christian conventions than of evading their totalizing grip by repeatedly marking the differences between their language and interests, and those of the Spaniards”.

<sup>17</sup> Véase al respecto Niranjana (1992); Spivak (1993) y Bhabha (1990), que formulan sus tesis a partir del conocimiento de la situación en la India y del espacio poscolonial. Con relación a la situación colonial en Latinoamérica, véase Jakfalvi-Leiva (1984); Klor de Alva (1989); Mignolo (1995) y Val Julián (1998).

<sup>18</sup> Para desarrollos comparables en el discurso reciente de la Malinche, véase Dröschner (2001).

definirla como una actividad que no reproduce algo dado (por ejemplo un original), sino que en primer lugar produce realidades culturales. Para reajustar el concepto hasta ahora vigente de la traducción como “puente”, los teóricos poscoloniales reformulan esta imagen: el puente no une simplemente dos riberas ya existentes. Éstas se presentan como tales sólo cuando un puente atraviesa el río, no antes. Así como el puente no aparece como unión *a posteriori* de dos riberas preexistentes, la traducción tampoco es la mediación *a posteriori* de situaciones culturales diferentes. Más bien las produce.<sup>19</sup> El sujeto colonial y las versiones hegemónicas del otro, por ejemplo, sólo adquieren sus contornos a través de discursos y prácticas como la traducción. Ésta también ha participado en la construcción de culturas coloniales como figuras estáticas, inmutables y, con ello, ahistóricas.<sup>20</sup> En suma: las relaciones interculturales ya no son el ‘marco’ en el que se ve inserta –*a posteriori*– la traducción. Por el contrario, sólo a través de determinadas prácticas culturales como la traducción, adquieren éstas su forma específicamente colonial. Es concretamente a este giro en el pensamiento sobre la traducción al que nos referimos cuando hablamos de un *translational turn*.

**3.2.** En las investigaciones sobre la época colonial latinoamericana, el discurso poscolonial de la traducción sigue desarrollándose en la medida en que la cultura colonial ha sido reformulada allí (por lo menos en parte) desde el punto de vista de la hibridez, el solapamiento y la interrelación de las culturas europeas e indígenas.<sup>21</sup> En ese proceso, no se ha privilegiado sólo la crítica a las alienaciones o distorsiones debidas al colonialismo, sino sobre todo el interés por comprender la época colonial como una fase de formación en la que ya empieza a cristalizar lo que es característico del presente en América Latina: la ‘heterogeneidad cultural’ y las ‘culturas híbridas’. También otros modelos proporcionan impulsos para investigar la traducción en la época colonial. Tal es el caso del concepto de *contact zone*, introducido por Pratt (1992), que si bien no apunta a los procesos de traducción, sino al modo en que los viajeros europeos desplegaron en los territorios coloniales sus lecturas y sus representaciones y llevaron a cabo una colonización cultural, es interesante porque resalta los espacios sociales en los que entran en contacto y en conflicto diferentes culturas.<sup>22</sup> Lo que importa aquí es el proceso a través del cual los sujetos se constituyen en y a través de sus relaciones recíprocas.

<sup>19</sup> Respecto a la metáfora del puente, véase Bhabha (1990: 210), así como Johnson (1985: 148); con esta metáfora remiten ambos a Heidegger. Comp. también Simon (1997: 472 s.).

<sup>20</sup> Sobre todo Niranjana (1992) lo ha puesto de relieve tomando como ejemplo traducciones inglesas de textos escritos en la India.

<sup>21</sup> Comp. al respecto, por ejemplo los trabajos de Scharlau/Münzel (1986), Gruzinski (1988) y Lienhard (1990). Para una descripción más detallada de los enfoques relevantes en este contexto véase Schumm (1993).

<sup>22</sup> Pratt define este concepto del modo siguiente: “The term ‘contact zone’ which I use to refer to the space of colonial encounters, the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality and intractable conflict. [...] A contact perspective emphasizes how subjects are constituted in and by their relations to each other. It treats the relations among colonizers and colonized, or travelers and ‘travalees’, not in terms of separateness or apartheid, but in terms of copresence, interaction, interlocking understandings and practices, often within radically asymmetrical relations of power” (1992: 6 y 7).

Esta es también la idea de cultura colonial de la que parte Thomas Abercrombie (1998) en su estudio sobre memoria e historia en el pensamiento andino. Son intereses del presente los que guían primero su mirada hacia el pasado colonial: parte de los rituales contemporáneos de la memoria de un pueblo aymara (Santa Bárbara de Culta, Bolivia). La suposición de que la peculiaridad de esos rituales no deriva en primer término de una cosmología andina, sino más bien de una configuración híbrida, lo lleva a remontarse hasta los siglos XVI y XVII. Ahí consigue efectivamente aislar una configuración de tal tipo, en sus palabras, una “intercultural” (*interculture*). Explica la formación de esa intercultural histórica a partir de procesos de traducción de la época colonial. Resalta, por ejemplo, metáforas, paralelismos y correspondencias precipitadas, que circularon por los territorios andinos en la primera fase de la conversión y que hicieron de Tunupa un apóstol andino; de la luna, la Virgen María y del sol, Cristo (Abercrombie 1998: 262); o también equivalencias entre las culturas andina y europea que fueron rápida y pragmáticamente textualizadas por los cronistas españoles y los relatores de informes de esa región. Subraya, finalmente, la práctica traductora cotidiana de los nobles y caciques, así como de todos aquellos indígenas que colaboraron con el sistema español. Para evaluar estas primeras traducciones, en parte improvisadas, Abercrombie tiende un arco hasta el discurso poscolonial. Desde esta perspectiva ya no aparecen como intentos imperfectos de mediación o como alienaciones lingüístico-culturales o deformaciones de situaciones genuinamente andinas, sino como performances a través de las cuales se construyeron nuevas situaciones culturales y nuevas realidades coloniales.<sup>23</sup>

#### 4. Conclusiones

Este esbozo permite extraer conclusiones en varios niveles. Por un lado, presenta algunos aspectos de la historia de la traducción que hasta ahora habían recibido escasa atención: los procesos de traducción en la América colonial y su necesidad en el marco de la evangelización y la administración colonial; las nuevas situaciones comunicativas y las diversas funciones de la traducción; y, por fin, los problemas que fueron apareciendo, más bien orientados hacia la praxis, así como la reacción de los colonizados respecto de la traducción.

Aún más relevante es el nivel epistemológico, dado que se trata de aclarar bajo qué circunstancias aparece el objeto *traducir/traducción/traductor* en los estudios coloniales, y por qué pudo adoptar formas tan diferentes a lo largo del tiempo. El enfoque discursivo permite no sólo comprender el modo en que cada vez se construyó este objeto; también descubre la conexión fundamental entre las conceptualizaciones de la Colonia, las relaciones interculturales y la traducción. De este objeto se puede hablar solamente cuando

---

<sup>23</sup> Al respecto escribe Abercrombie: “[they] were active voices indeed in the process of cultural translation. Juxtaposing Spanish and Andean meaning orders in an effort to account for the colonial realities they lived, they actively interwove what had been two incompatible worlds into a single colonial whole. The establishment of translated equivalences of semantic and enacted meanings produced an intercultural, but one which under sustained colonial conditions, where an asymmetry of power based on cultural difference, was always to be maintained, made complete synthesis impossible, unthinkable to most Spaniards and most Indians” (1998: 263).

la Colonia es concebida como un espacio cultural propio. Mientras los diferentes actores eran vistos únicamente en su calidad de españoles, indígenas, criollos, mestizos o negros (en el sentido de la pluralidad demográfica) y no se estudiaban sus interrelaciones e identidades, la traducción aparecía como un proceso no problemático, periférico. En la medida en que, sin embargo, la Colonia se reformula como una configuración híbrida, como zona de contacto y, con ello, como estructura en la que se da una constante negociación de relaciones interculturales, la traducción se coloca en el centro de observación. Ya no es un acontecer externo, posterior a esas relaciones. Más bien las funda y se cuenta entre las prácticas que crean intersticios culturales y que contribuyen a la modelación del sujeto colonial y, más en general, de la diferencia colonial.

## Bibliografía

- Abercrombie, Thomas (1998): *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History among an Andean People*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Aiton, Arthur S. (1927): *Antonio de Mendoza, first viceroy of New Spain*. Durham: Duke University Press.
- Arnaud, Vicente Guillermo (1950): *Los intérpretes en el descubrimiento, conquista y colonización en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Didot.
- Asad, Talal (1986): "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology". En: Clifford, James/Marcus, George E. (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, pp.141-165.
- Bancroft, Hubert H. (1883-89): *History of Mexico*. 6 vols. San Francisco: The History Company.
- Bhabha, Homi (1990): "The third space". En: Rutherford, Jonathan (ed.): *Identity. Community. Culture. Difference*. London: Lawrence & Wishart, pp. 207-221.
- Borah, Woodrow W. (1951): *The Indian Population of Central Mexico, 1530-1610*. Berkeley: The University of California Press.
- Cook, Sherburne/Simpson, Lesley B. (eds.) (1948): *The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- De Pury Toumi, Sibylle (1992): *Sur les traces des indiens nahuatl mot à mot. Le contact entre langues et cultures. Essai d'ethnolinguistique*. Paris: La Pensée Sauvage.
- De Solano, Francisco (1975): "El intérprete: uno de los ejes de la aculturación". En: *Simposio hispanoamericano de indigenismo histórico*. Terceras jornadas americanistas de La Universidad de Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 265-278.
- (1991): *Documentación sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Dröscher, Barbara (2001): "La Malinche – Zur Aktualität der historischen Gestalt für die Lateinamerikaforschung". En: Dröscher, Barbara/Rincón, Carlos (eds.): *La Malinche. Übersetzung. Interkulturalität und Geschlecht*. Berlin: Verlag Walter Frey, pp. 13-41.
- García Ruiz, Jesús (1992): "El misionero, las lenguas mayas y la traducción. Nominalismo, Tomismo y etnolingüística en Guatemala". En: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 77, pp. 83-110.
- (2002): "Missionare, Mayasprachen, Übersetzung". [Versión abreviada y traducida al alemán del artículo de 1992.] En: Scharlau, Birgit (ed.): *Übersetzen in Lateinamerika*. Tübingen: Narr, pp. 27-49.
- Gargatagli, Ana (1992): "La traducción de América". En: Juliá, Miquel E. (ed.): *I Congrés Internacional sobre Traducció*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 727- 742.
- Gentzler, Edwin (1993): *Contemporary Translation Theories*. London/New York: Routledge.

- Gibson, Charles (1959/60): "The Aztec Aristocracy in Colonial Mexico". En: *Comparative Studies in Society and History*, 2, pp.169-196.
- (1964): *The Aztecs under Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- Glantz, Margo (1994): *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México, D. F.: UNAM.
- Gruzinski, Serge (1988): *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIIe-XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- Harris, Marvin (1964): *Patterns of Race in the Americas*. New York: Walker.
- Irving, Washington (1828): *A History of the Life and Voyages of Christopher Columbus*, 3 vols. New York: G.&C. Carvill.
- Jakfalvi-Leiva, Susana (1984): *Traducción, escritura y violencia colonizadora: un estudio de la obra del Inca Garcilaso de la Vega*. New York: Maxwell School of Citizenship & Public Affairs.
- Johnson, Barbara (1985): "Taking Fidelity Philosophically". En: Graham, Joseph (ed.): *Difference in Translation*. Ithaca/London: Cornell University Press, pp. 142-148.
- Keen, Benjamin (1985): "Main Currents in United States Writings on Colonial Spanish America". En: *Hispanic American Historical Review*, 65, 4, pp. 657-682.
- Klor de Alva, Jorge (1989): "Language, Politics and Translation". En: Warren, Rosanna (ed.): *The Art of Translation. Voices from the Field*. Boston: Northeastern University Press, pp. 143-162.
- Kubler, George (1946): "The Quechua in the Colonial World". En: *Handbook of South-American Indians* (Washington: U.S. G.P.O.), vol. 2, pp. 331-341.
- León-Portilla, Miguel (1964): *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*. México, D. F.: Editorial Joaquín Mortiz.
- León-Portilla, Miguel/Garibay, Ángel María (eds.) (1961): *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México, D. F.: UNAM.
- Lienhard, Martin (1990): *La voz y su huella*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- Lummis, Charles F. (1893): *The Spanish Pioneers*. Chicago: A.C. McClurg & Company.
- Martinell Gifre, Emma (1988): *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Mignolo, Walter (1995): *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Moses, Bernhard (1898): *The Establishment of Spanish Rule in America*. New York/London: G.P. Putnam's Sons.
- Niranjana, Tejaswini (1992): *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press.
- Pérez Bustamante, Carlos (1928): *Los orígenes del gobierno virreinal en las Indias españolas. Don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España*. Santiago de Compostela: Tipografía "El Eco Franciscano".
- Petit Muñoz, Eugenio/Narancio, Edmundo/Traibel Nelcis, José M. (1947): *La condición jurídica, social, económica y política de los negros durante el coloniaje en la Banda Oriental*. Montevideo: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Montevideo, 1, pp. 528-537.
- Pratt, Mary Louise (1992): *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London/New York: Routledge.
- Pym, Anthony (1998): *Methods in Translation Theory*. Manchester: St. Jérôme Publishing.
- Rafael, Vicente L. [1988] (1993): *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under early Spanish Rule*. Durham/London: Duke University Press.
- Ricard, Robert (1933): *La Conquête Spirituelle du Mexique. Essai sur l'Apostolat et les Méthodes Missionnaires des Ordres Mendicants en Nouvelle Espagne, de 1523-1572*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- (1986): *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Rowe, John (1957): "The Incas under Spanish Colonial Institutions". En: *Hispanic American Historical Review*, 37, pp.155-199.
- Rubio Mañé, Jorge Ignacio (1946): *Don Luis de Velasco, el virrey popular*. México, D. F.: Ediciones Xotl.
- Scharlau, Birgit (2002): "Übersetzungsforschung zu Lateinamerika". En: Scharlau, Birgit (ed.): *Übersetzen in Lateinamerika*. Tübingen: Narr, pp.9-27.
- Scharlau, Birgit/Münzel, Mark (1986): *Qellqay. Mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas*. Frankfurt/New York: Campus.
- Schumm, Petra (1993): "Las 'cultura' en la crítica sobre los siglos coloniales en Hispanoamérica y el Brasil". En: *Dispositio. Revista americana de estudios comparados y culturales*, XVIII, pp.79-98.
- Seler, Eduard (1902-1923): *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 vols. Berlin: Asher u. Co.
- Simon, Sherry (1997): "Translation, Postcolonialism and Cultural Studies". En: *Meta*, XLII, 2, pp. 462-477.
- Soustelle, Jacques (1940): *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*. Paris: Hermann & Cie.
- Spalding, Karen (1972): "El indio en la Colonia. Investigaciones pasadas y perspectivas futuras". En: Spalding, Karen: *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 197-249.
- (1984): *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- Spivak, Gayatri Chacravorty (1993): "The Politics of Translation". En: Spivak, Gayatri Chacravorty: *Outside in the Teaching Machine*. New York/London: Routledge, pp.179-200.
- Stern, Steve (1982): *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Suárez-Roca, José Luis (1992): *Lingüística Misionera Española*. Oviedo: Pentalfa Ediciones.
- Tannenbaum, Frank (1946): *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*. New York: Vintage Books.
- Tavárez, David (2000): "Naming the Trinity: From Ideologies of Translation to Dialectics of Reception in Colonial Nahua Texts, 1547-1771". En: *Colonial Latin American Review* 6, 1, pp. 21-47.
- Taylor, William B. (1979): *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford: Stanford University Press.
- (1985): "Between Global Process and Local Knowledge: An Inquiry into Early Latin American Social History, 1500-1800". En: Zunz, Oliver (ed.): *Reliving the Past. The Worlds of Social History*. Chapel Hill/London: The University of North-Carolina Press, pp. 113-190.
- Thompson, John Eric Sidney (1927): *The Civilization of the Mayas*. Chicago: Field Museum of National History.
- Todorov, Tzvetan (1982): *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'Autre*. Paris: Seuil.
- Vaillant, George C. (1941): *Aztecs of Mexico*. Garden City, N.Y.: Doubleday & Company.
- Val Julián, Carmen (1998): "Traduire au Nouveau Monde". En: De Courcelles, Dominique (ed.): *Traduire et adapter à la Renaissance*. Paris: Ecole de Chartres, pp. 65-88.
- Wachtel, Nathan (1971): *La Vision des Vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête Espagnole*. Paris: Gallimard.
- Wernicke, Edmundo (1933): "Los intérpretes indígenas e hispanos durante los descubrimientos". En: *La Prensa* (Buenos Aires), 5 de febrero de 1933, 2ª sección, p. 26.
- (1944): "La misión de los primeros 'lenguas' o intérpretes en la conquista rioplatense". En: *La Prensa* (Buenos Aires), 18 de junio de 1944, 2ª sección, p. 15.
- Zimmermann, Klaus/Neuenhaus, Petra (1987): "Übersetzung, Entlehnung und Sprachtheorie bei den spanischen Missionaren im Mexico des 16. Jahrhunderts". En: *Neue Romania*, 6, pp. 81-121.