



MEDIACIÓN, VIAJE Y POSESIÓN: DOS BREVES ESCENAS DE CONEXIÓN Y TRADUCCIÓN DE LO SACRO

Mediation, Journey, and Possession: Two Brief Scenes of Connection and Translation of the Sacred

Mediação, Jornada e Possessão: Duas Breves Cenas de Conexão e Tradução do Sagrado

Álvaro Salazar Valenzuela¹  

¹ Universidad Católica de Temuco, CHILE

RESUMEN

El presente trabajo es un breve ejercicio que pretende observar dos escenas relacionadas con los inicios o pseudo inicios de la práctica de la traducción desde el punto de vista de lo sagro. Es decir, revisamos las escenas de la Sibila delfica y del chamán prehistórico, como dos almas que traducen el mundo espiritual, desde la perspectiva de la filosofía de la traducción y de los posestudios de la traducción, a la vez que nos ofrecen distintas perspectivas traductológicas. De este modo, vemos la mediación con el mundo de las deidades y los espíritus como una apertura a nuevas formas de ver el fenómeno de la traducción.

Palabras clave: chamán; Sibila; filosofía de la traducción; posestudios de la traducción; traductología experimental.

ABSTRACT

This work is a brief exercise that aims to observe two scenes regarding the beginnings or pseudo beginnings of the translation practice from a sacred point of view. That is to say, we review the scenes of the Sibyl of Delphi and the Prehistoric Shaman as two souls that translate the spiritual world, from the perspective of the Philosophy of Translation and the Post-Translation Studies, at the time they bring us different translational perspectives. Thus, we see the mediation with the world of deities and spirits, as new opening ways to see the translation phenomena.

Keywords: shaman; Sibyl; philosophy of translation; post-translation studies; experimental translatology.

RESUMO

Este ensaio é um breve exercício que visa examinar duas cenas relacionadas aos primórdios ou pseudoprincípios da prática da tradução a partir de uma perspectiva sagrada. Ou seja, revisamos as cenas da Sibila de Delfos e do Xamã pré-histórico, como duas almas que traduzem o mundo espiritual, sob a perspectiva da Filosofia da Tradução e dos Estudos Pós-Traducionais, oferecendo-nos diferentes perspectivas tradutorias. Dessa forma, vemos a mediação com o mundo das divindades e espíritos como uma abertura para novas formas de ver o fenômeno da tradução.

Palavras-chave: xamã; Sibila; filosofia da tradução; estudos pós-traducionais; estudos experimentais da tradução.

Fecha de Recepción	2025-03-12
Fecha de Evaluación	2025-04-02
Fecha de Aceptación	2025-05-27

INTRODUCCIÓN

Las primeras imágenes que se nos vienen a la mente al referirnos a la práctica traductora son las técnicas y los métodos para traducir —ya de larga data— a los que —por espacio— no haremos mayores referencias, pero que se inician, al menos en Occidente, en el siglo I a. C., hasta nuestros días. Entendemos que, desde los inicios de su reflexión teórica, la traducción es vista como un ejercicio práctico en que se transfiere información de una lengua a otra, lo que nos lleva a concepciones técnicas de la disciplina traslativa, a través de enfoques centrados en el tipo de lenguaje que debemos utilizar, el modo en que debemos traducir, la pureza de las palabras, etc. Además, se daría en la reflexión técnica una necesidad imperante de búsqueda de equivalencias, pues, de lo contrario, la traducción podría verse como un ejercicio mal realizado o sin sentido. No obstante, si miramos la traductología como una ciencia en constante cambio y no desde una concepción basada únicamente en la lingüística aplicada a la traducción, sino desde enfoques filosóficos o hermenéuticos¹, entonces, nuestra visión sería otra, ya que no tendríamos que centrarnos, de manera exclusiva, en los fenómenos lingüísticos o aplicados. Por ello, Kobus Marais indica que “necesitamos cambiar nuestro pensamiento y percatarnos de que la gran pregunta en la traducción no tiene que ver con cómo podemos mantener la estabilidad, la sustancia o el significado del texto fuente, ni con cómo podemos alterar la estabilidad de este” (2014, p. 113). Por esta razón, no está de más decir que la traductología no ha abandonado la lingüística, pero ha ampliado su visión en torno a disciplinas como la sicología, la sociología, la estética, la filosofía, etc., lo que ha permitido una extensión en torno a sus enfoques y al modo en que la observamos. Las (no tan) nuevas posibles miradas, aperturas o conceptualizaciones que surgen desde la traductología misma son la *filosofía de la traducción* y la *postraductología* (también llamada *posestudios de la traducción*). Al respecto, hablamos de una *filosofía de la traducción* cuando no nos acercamos a la filosofía del lenguaje como tal, puesto que esta última se preocupa de temas variados de la lengua, mientras que la filosofía de la traducción considera, en específico, la reflexión traslativa (Salazar, 2024). En cuanto a la *postraductología*, son Siri Nergaard y Stefano Arduini quienes enuncian “la inauguración de un campo transdisciplinario de investigación con la traducción como herramienta interpretativa y operativa” (2011, p. 8), por lo que, asimismo, declaran:

Imaginamos una especie de nueva era a la que podamos llamar *posestudios de la traducción*, en donde la traducción sea vista, fundamentalmente, de modo transdisciplinar, móvil y no

¹ Hurtado, sin ir más lejos, nos presenta una tipología de cinco enfoques teóricos para la investigación en traductología: “1) Enfoques *lingüísticos*; 2) Enfoques *textuales*; 3) Enfoques *cognitivos*; 4) Enfoques *comunicativos y socioculturales*; 5) Enfoques *filosóficos y hermenéuticos*” (2001, p. 125). Es este último enfoque al que nos adherimos.

concluyente. El “post” aquí reconoce un hecho y una convicción: el pensamiento nuevo y enriquecedor sobre la traducción debe tomar su lugar fuera de la disciplina tradicional de la traductología. (2011, p. 8)

Por su parte, Marais confiere a la traducción la propiedad de ser “el campo de estudio que investiga toda la realidad desde la perspectiva de las relaciones intersistémicas” (2014, p. 97), por lo que la traducción puede expandirse y abrirse a otras disciplinas y lenguajes o formas de ver el mundo. Así, Salah Basalamah (2019) nos induce a pensar que “una filosofía de la traducción no se puede conformar con tomar un lugar dentro de las fronteras de, solamente, una o algunas disciplinas, sino que debería arriesgarse, en lo necesario, a expandir su campo de investigación a todas” (p. 478). Es decir, esta debe acrecentar su presencia en la biología, la antropología, las matemáticas, etc. Por ello, Basalamah (2019) contempla la importancia de delimitación de la epistemología traductológica

(...) cualquier filosofía de la traducción necesita ser conceptualizada dentro de una estructura reorganizada en los Estudios de la traducción, lo que podría requerir la creación de una nueva subdisciplina. Así, el objetivo principal de esta nueva subdisciplina correspondería a la definición de las bases epistemológicas de la traductología y sus alcances, tanto dentro como fuera de esta. (Basalamah, 2019, p. 478)

Al delimitar el estudio de nuestro campo, creemos en el concepto de *filosofía de la traducción* para pensar el concepto traductológico bajo la apertura postraductológica (Salazar, 2024). De ahí, quizás no muy distinto a Nergaard y Arduini, Susan Bassnett entiende lo *post* como el término y el inicio de algo, a modo de “un sentido de entusiasmo, de un nuevo comienzo, de avanzar a nuevas ideas, a nuevas formas de pensamiento” (2017, p. viii); en especial si —como expresa Meschonnic— “la teoría de la traducción no es, pues, una lingüística aplicada” (en Steiner, 1980, p. 21). Por ello, concordamos con Marais cuando declara que “la traducción emerge del lenguaje, pero no se puede reducir a lenguaje” (2014, p. 54). De este modo, la traducción no puede verse como un fenómeno exclusivamente lingüístico y, por esta razón, nuestra propuesta traductológica es cambiante, por lo tanto, dinámica, ya que “al reconfigurar el objeto de estudio de la investigación o reflexión traductológica, y llevar a cabo variaciones, estaríamos considerando la idea de lo *trans*, puesto que la traducción y su estudio teórico debiese comenzar por centrarse en todo lo *trans-*: *traslado, transferencia, transformación, transmutación*” (Salazar, 2022, p. 449), etc., lo que podemos relacionar siempre con el dinamismo y el cambio continuo. Así, la traducción no debe ser reducida a una mirada única. El dinamismo de la traducción “es tan variable como su objeto o supuestos objetos de estudio, por lo que, entonces, no se debiese cristalizar” (Salazar, 2022, p. 446).

Pensando en las nuevas formas de mirar los estudios de la traducción, mediante lo que pudiésemos considerar una mezcla entre la *filosofía de la traducción* y la *postraductología*, como

disciplinas de apertura, sería adecuado, quizás, atrevernos con la experimentación. Es decir, nuestro acercamiento —frente a todos los cambios y avances en los estudios de la traducción— ya sería al de una *traductología experimental*; una traductología que nos permita ver lo que nos rodea, así como ver todo proceso traductológico con nuevos ojos. Y esta es razón suficiente para que nos abramos a la importancia de las formas de ver la traducción y la traductología en relación con la traducción de lo misterioso, pues tanto el misticismo como el esoterismo son fenómenos que han estado presentes desde los inicios de la labor traductora, aunque no del modo en que la conocemos. Es más, Philip Wilson comenta que a lo largo de la historia de la traductología estos fenómenos se vinculan, 1) debido a que en la traducción ya se estudiaban los textos esotéricos y místicos; 2) porque estos fenómenos permiten reconceptualizar conexiones hechas en el pasado; y, finalmente, 3) porque la traducción continúa describiéndose en relación con el espíritu (2019, p. 461). Ejemplos de esto podemos encontrarlos en autores como Louis Kelly (1979) que considera tres conceptos relacionados con lo espiritual: la fidelidad (que se relaciona con el significado), el espíritu (que podría darnos más de un sentido) y la verdad (que sería el contenido que se quiere transmitir), lo que, también, se relaciona con lo sobrenatural, según lo indicaría Jeremy Munday, al observar la palabra de Dios que sería “fidelidad (tanto para las palabras como para el sentido percibido), espíritu (la energía de las palabras y del Espíritu Santo) y verdad (el contenido)” (2001, p. 25). Esta relación se daría, de manera obvia, con los análisis textuales del primer cristianismo en las antiguas escuelas de hermenéutica en donde “hay esencialmente dos sentidos en que un texto dice algo: un sentido ‘carnal’, la letra, y otro espiritual. Esto proviene de la célebre distinción paulina entre ‘letra’ y ‘espíritu’” (Giannini, 2005, p. 99). Pues, de este modo, nos encontramos con distintas miradas del fenómeno religioso.

Entendemos, por todo lo anterior, que la traducción ha estado siempre involucrada con lo sobrenatural, el alma, el espíritu, etc. Es decir, con la religión, ya sea pagana o cristiana; esto si la pensamos, al menos, desde una perspectiva de conexión espiritual. Con todo, en contra de las creencias del paganismo, en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Henri Bergson, acercándose al mundo cristiano, indica: “el problema que planteamos, y que consiste en saber cómo absurdas supersticiones han podido y pueden todavía gobernar la vida de seres racionales, subsiste en todo su alcance” (1962, p. 164). Por lo tanto, comenta: “Convengamos entonces en poner aparte la representación fantástica y llamemos ‘fabulación’ o ‘ficción’ el acto que las produce” (p. 165). No obstante, sin considerar —para este trabajo— comentarios o cuestionamientos como el anterior, nos aproximamos a dos escenas de conexión y traducción en el contexto sacro. Con ese fin, tomamos la idea general de lo que sería un chamán, como mediador entre el mundo de los espíritus y el humano,

y la Sibila, sacerdotisa y mensajera de los dioses, pues ambos median entre lo humano y lo divino. De este modo, llevamos a estos personajes a la experimentación traslativa y hablamos de posesiones sagradas, vuelos o viajes; dado que estos acontecimientos de conexión con lo sacro son la realidad de su contexto —tanto para el chamán como para la Sibila—, deberían considerarse experiencias efectivas de su propio sistema de vida sin concebirlos necesariamente como hechos históricos o efectivos.

Conviene, sin embargo, subrayar que, si hablamos de religión, fenómeno religioso, o si nos referimos a las potenciales ficciones o realidades no es un asunto sencillo y, en ese caso, “la traducción, al ser característica humana y al ser una práctica inherentemente suya, no es distinta ni separada del entorno en que una población o un traductor se desenvuelve” (Salazar, 2022, p. 438). Por esta razón, Sergey Tyulenev nos comenta que “la traducción se debería estudiar en relación con la sociedad, porque esta es una actividad intrínsecamente social. Así, el término ‘social’ hace referencia a las colectividades humanas y a las interacciones que toman lugar en ellas” (2014, p. 5). En resumen, los casos o las escenas que aquí veremos son breves ejemplificaciones —primeras observaciones o experimentaciones— de un sistema traductológico que depende de su contexto sociocultural y su realidad propios, en que sus participantes se pueden mover entre lo racional y lo espiritual como parte de un todo. He ahí también la experimentación.

BREVE ESCENA DE CONEXIÓN Y TRADUCCIÓN NÚMERO I: EL CHAMÁN

Con el fin de comenzar a mirar brevemente lo sacro desde los traductores del mensaje espiritual y sin centrarnos en alguna cultura en específico, diremos que nuestro entendimiento acerca del chamán paleolítico es, por ahora, uno neutro o general que se basa, justamente, en la propuesta de Jean Clottes y David Lewis-William que restringe el concepto solo a las personas que

en las sociedades de cazadores-recolectores, practican unos ritos específicos. Los chamanes acceden a un estado de conciencia alterada para alcanzar los múltiples objetivos mencionados: tales como curar enfermos, predecir el futuro, encontrarse con los espíritus animales, modificar el tiempo y controlar los animales reales mediante medios sobrenaturales. (2001, p. 20)

De esto se desprende que podemos sumar a la labor chamánica la interpretación de los otros mundos, los que no son necesariamente observables, pero que sí son parte del sistema de relaciones y de creencias en los que las comunidades están insertas. Ello, debido a que también el chamán cumpliría el rol de puente o mediador entre los seres que habitan estos otros mundos y los humanos o la sociedad a la que este pertenece, a través de uno de los elementos clave del chamanismo que sería “el control y la explotación de los estados de conciencia alterada” (p. 13). Los chamanes —a los que

igualmente se les considera médicos brujos— dependerían, además, de la naturaleza y, muchas veces, de sicotrópicos para su trance, pues dicho trance es el que habría de permitir el proceso de comprensión y traducción del mundo de los espíritus. Esto nos dirige a un acercamiento y a una observación del proceso de trance y de comunicación con los espíritus como un proceso de traducción.

Es importante aclarar que el chamán —insistimos que como nombre genérico— tendría, en términos generales, un modo de comprender la abstracción y la comunicación con el más allá, a través del arte primero, es decir, el arte parietal. Indica Juan Eduardo Cirlot que, si hablamos de arte contemporáneo, la idea general es que “deben denominarse abstractas solamente las obras enteramente carentes de figuración” (1993, p. 13). No obstante, él propone tres principios: 1) el abstractismo que se produce mediante el *gesto motor* (como los primeros dibujos de los niños); 2) la *trama geométrica* (formas regulares planas como elementos que simbolizan el espacio) y 3) la *textura* (en que se valoran las materias y se consideran los fondos y las formas, a través de diversas técnicas) (1993, p. 14). Este comenta que los pintores paleolíticos —recordemos que la figura chamánica podemos encontrarla en diversas culturas— “llegaron a utilizar las protuberancias naturales de la roca para modelar con ellas y sobre ellas las partes salientes de los animales que representaban con tanto verismo como fuerza sacra y monumental” (1993, p. 14). Así, el arte de los artistas prehistóricos estaba cargado “con la fuerza de significados inconscientes pero reales” (1993, p. 16) que, para ellos, representaba la naturaleza de lo que los rodeaba. Por su parte, para Clottes y Lewis-Williams este arte ilustra cómo “los animales adquieren un sentido simbólico dentro de las sociedades chamánicas” (2001, p. 28), puesto que, además, el reino animal sería parte de un macrosistema ecológico, por ende, uno de participación directa —en gran parte debido a la caza— con el sistema social en que estaban los humanos insertos. Podemos encontrar, igualmente, en la representación artística prehistórica otros temas como el *Brujo*, imagen antropomorfa representada con “disfraz de piel y astas de ciervo” (Cirlot, 1993, p. 22) y otras como el *Pequeño hechicero* con el arco musical, ambos en la cueva de Trois Frères, en Francia, lugar en que observamos una abstracción de lo mágico, pues las divinidades, los dioses o los espíritus acompañaban la realidad humana representada en las cavernas. Es así, por lo tanto, el modo en que la humanidad empieza a traducir su entorno y lo plasma en paredes, en huesos o donde le parezca apropiado. Comienza, así, la traducción de lo que la rodea; una traducción de lo real que el chamán plasma para que, quizás, el resto de su comunidad lo observe y participe de aquel espacio-tiempo. En lo posterior, se encuentran ya algunos dibujos estilizados de humanos y animales. Se puede, asimismo, observar dibujos o arte simbólico, en relación con los fenómenos cíclicos y las

representaciones de algunos espíritus y antepasados, lo que forma una conexión directa entre los humanos con sus ancestros, los animales y los espíritus de la naturaleza. De esa forma, abordamos el chamanismo paleolítico desde la comunicación traductológica y la mediación con los espíritus y su comunidad, mediante el arte y vuelo chamánicos.

Tomamos por ello —con algunas pequeñas variaciones, ya que experimentamos desde la traductología— algunos aspectos de las investigaciones sobre el trance chamánico de Clottes y Lewis-Williams, cuya configuración o proceso se llevaría a cabo mediante fases, estadios o etapas² por las que el chamán paleolítico transita. Estos autores, entonces, describen tres estadios en el proceso: el *Estadio 1* del trance chamánico es uno de tipo ligero en que el chamán se enfrenta a “formas geométricas tales como puntos, zigzags, parrillas, conjuntos de líneas o de curvas paralelas entre sí y de meandros. Estas formas tienen unos colores vivos que centellean, se mueven, se alargan, se contraen y se entremezclan” (1993, p. 15); formas, quizás, no muy distintas, hasta cierto punto, de las primeras abstracciones ya comentadas. Algunas de estas con significados claros y fáciles de interpretar y otras difusas con mayores grados de intraducibilidad. El *Estadio 2* tiene que ver con la comprensión y la racionalización de lo percibido. Es decir, las percepciones geométricas adquieren un significado en torno a conceptos religiosos o emocionales. Este estado o nivel sería ya uno en que se traduce e interpreta el mundo al que el chamán ingresó. En el *Estadio 3*, el último de las etapas, el chamán observaría un túnel, a modo de torbellino, en cuyo extremo final se percibe una luz. En este se observan imágenes ya vistas por el chamán, además de imágenes con formas humanas, animales o de otra clase. Una vez que este sale del túnel, se mantienen las imágenes geométricas y humanas, más las imágenes de animales-espíritus y monstruos. Sus alucinaciones pueden ser, según Clottes y Lewis-Williams, “felices, extáticas o terroríficas y en estado profundo, afectan los sentidos. No se trata simplemente de visiones: unas extrañas sensaciones recorren el cuerpo, y los sentidos —olor, oído y gusto— participan en las percepciones irreales” (1993, p. 14), las que se inducirían a través de distintos medios³.

² Estos autores llevaron a cabo investigaciones neuropsicológicas para poder acercarse al vuelo del chamán. Observamos estas etapas o estadios desde la traducción, ya que los consideramos procesos traslativos por los que pasa el chamán en su proceso de acercamiento a los otros mundos, por ser estos mundos unos mundos otros a los que el chamán debe comunicar y con los que se debe comunicar.

³ Clottes y Lewis-Williams exponen que estos chamanes habrían alcanzado estados de conciencia alterada por tener epilepsia y/o esquizofrenia, así como por el uso de psicotrópicos o por “la privación sensorial (ausencia de luz, de ruido y de estimulación física), el aislamiento social prolongado, el dolor intenso, la danza extenuante y los sonidos insistentes y rítmicos, como los del tambor y los cánticos salmodiados” (2001, p. 14).

No obstante, lo anterior no es necesariamente una evidencia científica, sino un modo de pensar un espacio-tiempo específico; un espacio de otro mundo imaginable, de otros silencios; por ende, otras formas de mirar, sentir y, de igual manera, de traducir. La comprensión de esos mundos que son mundos otros, permiten al chamán una comprensión que luego acerca a su comunidad. Este enfoque acerca a los seres humanos de su grupo a las visiones que permiten proporcionar mensajes (en silencio que se hacen sonoros), alterar la materia (quizás orgánica, quizás inorgánica), curar enfermedades y modificar el clima (cambios en los elementos biológicos y naturales), etc. En definitiva, si corremos “unos metros” la barrera de los estudios de la traducción en cuanto a una observación de la relación del humano con los espíritus o la divinidad y, en este caso, si pensamos en una idea general de chamán prehistórico, no solo como un primer artista —así lo considera el arte hoy—, sino como un primer traductor, esto nos permitiría enfocar a la traductología no solo en torno a las lenguas, sino a los lenguajes. Si hablamos de un chamán general, este mediaría y tendría acceso a la comunicación con espíritus de otros mundos y sería aquella comunicación —a través de sus expresiones artísticas— la que se plasma y registra en las paredes de las cuevas —como un modo de traducción entre sistemas semióticos, no necesariamente escritos, pero sí a través de trazos— que se inicia con su vuelo o trance, mediante las imágenes que estas le traen y que, posteriormente, él traduciría como arte parietal. Así, el arte y la relación con los espíritus son su traducción. El humano prehistórico, por lo tanto —sin pensar mayormente en el chamán actual—, traduce desde los inicios; desde los primeros habitantes, quizás habitantes silentes. De esta manera, sus metamorfosis y traslados pasan no solo por el hecho de la comunicación con los espíritus o antepasados, sino por autotraducciones, las que le permiten transformarse a sí mismo en figuras, animales o aves, debido a que el trance le posibilita el vuelo —o así es, al menos, como este lo percibe—; vuelo que, finalmente, admite la traslación de su entorno espiritual.

BREVE ESCENA DE CONEXIÓN Y TRADUCCIÓN NÚMERO 2: LA SIBILA

La conexión con el mundo espiritual y con la deidad es parte del paradigma sacro de donde surgen silencios y palabras que van y vienen entre lo humano y lo divino. Desde esa perspectiva, el silencio es un lenguaje traducible (Salazar, 2019). Y es traducible por la existencia de personajes (históricos o no) que permiten conexiones silentes y, asimismo, por las posibilidades que la reflexión traductológica nos brinda. Andrés Claro nos indica:

Por motivos que no son difíciles de discernir, las concepciones y figuras, las estrategias y alcances de la traducción han sido promovidos en las últimas décadas al rango de problemas filosóficos e

imaginarios culturales de primer orden. La explosiva multiplicación de los traspasos entre territorios, comunidades y culturas, de una parte, y el cuestionamiento a las pretensiones de universalidad de la representación y transparencia de la comunicación del sentido, de otra, han hecho tomar conciencia creciente de la importancia de las dificultades y soluciones en las distintas maneras de comprender y ejercer la traducción. (2012, p. 11)

Ante lo anterior y las diversas formas y materialidades que la traducción nos ofrece, surgen —bajo ciertas perspectivas traductofilosóficas— silencios en que callamos en lo cultural y lo ritual; el humano guarda silencios que son para comunicarse con los dioses. Por ende, se da un respeto único ante la presencia de la divinidad. No solo eso, aunque no esté en manos de todos, el humano está potencialmente llamado a la posesión divina, pues este debe traducir el mensaje del Dios. Giuseppina Grammatico, mediante autores como Paolo Scarpi y Licinia Ricottilli, nos ofrece conceptualizaciones del silencio en torno a lo humano y su comunicación con lo divino en que el silencio sería:

Ausencia de palabra que preludia a un grado de comunicación más amplio, sistema de comunicación entre el plano divino y el humano, dentro de un espacio devocalizado, código de comportamiento que se adopta en el curso de una ceremonia sacra, modalidad de comunicación propia de los dioses, y supuesto necesario para que ellos se manifiesten. (Grammatico, 1999, p. 35)

Según las anteriores definiciones, el silencio sacro se hace parte de una ritualidad silenciosa, del silencio como lenguaje, en que la divinidad solo escoge a unos para poseerlos. El silencio es un lenguaje al que no todos los humanos tenemos acceso. Este es, con mucha fuerza, el caso de la Sibila, como nuestra segunda escena de traducción. Este personaje que es mítico y, a la vez, histórico (sin que sepamos hasta hoy su nivel de historicidad) fue una sacerdotisa que prestaba su cuerpo a los distintos dioses —entre ellos Apolo— para que tomasen posesión de este con el fin de traducir el mensaje divino, a través del lenguaje del silencio que esta traducía a palabra. Gracias a ella y su labor los peregrinos que consultaban podían llegar a conocer su devenir. Esta sacerdotisa fue conocida con el nombre de Πιθία (Pitia)⁴, así como Σίβυλλα (Sibila) u Oráculo, término con el que, también, se conocía el templo que esta habitaba. Y, aunque no es mucho lo que sabemos en torno a ella y su actividad, en su libro *Delfos: historia del centro del mundo antiguo* (2015), Michael Scott indica que sabemos que fue “la mujer que, durante siglos, actuó como sacerdotisa y portavoz del dios Apolo en el centro de las consultas oraculares de Delfos” (p. 32). Pero Apolo fue solo uno de los dioses a los que esta ofrecía su quehacer, ya que al ser la Sibila quien portaba el mensaje divino, podía servir a las

⁴ De ahí deriva la voz pitonisa que, según el DLE, proviene del latín *pythonissa* (mujer que adivina el porvenir) y que deriva, a su vez, del griego Pitia (*Pythiūs* en latín y Πύθιος [Pýthios] del griego), nombre otorgado por Apolo en honor a la serpiente pitón por su defensa a la Diosa de la tierra (Diccionario de la lengua española, 2020).

distintas divinidades, dependiendo del período del año. Así, Grammatico indica que, aunque fue poseída por diversos dioses, Apolo la habría tomado para sí mismo, enamorado, y, por la unión, habrían confundido su unidad, pues esta prestaba su cuerpo en luz o tinieblas:

La Sibila es sacerdotisa de Apolo, dios de la absoluta claridad, pero también de Diana Trivia, diosa de la obscuridad nocturna apenas atenuada por el leve brillo lunar: es luminosa y tenebrosa, apolínea e infernal. Su naturaleza posee una ambigüedad inquietante y estremecedora. Reúne los contrarios, a la manera heraclitiana, no sin estar a punto, a cada instante, de perder su propia unidad. *Numinis instar*, “igual a una deidad”, la llama Eneas en las *Metamorfosis* ovidianas: se confunde con el dios al cual está consagrada. (1989/1990, p. 50)

La Sibila viaja entre el silencio y la palabra, entre la claridad y la oscuridad. El mismo Heráclito de Éfeso se habría fijado en ella: “Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι καθ’ Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένῃ χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φονῇ διὰ τὸν θεόν” (en Grammatico, 1989-1990, p. 38)⁵. Pues mediante el dios, proclama designios, guarda la memoria, lo pasado y lo por venir. En ella se da la traducción silencio-palabra. Una vez que proclama el mensaje divino esta calla, pues así lo expresaría Grammatico: “Calla (*conticet, conticescit*) recogida y sosegada; enmudece (*obmutescit*), cargada de memorias, toda ella memoria-concentrada-viviente” (1989-1990, p. 55). De este modo, Steiner reflexiona: “(e)l tiempo de Dios es un presente perpetuo, eterno, ubicado fuera de la peregrinación pasado-presente-futuro. Y, sin embargo, sólo ‘en el interior del tiempo’ percibimos la experiencia humana” (1980, p. 156), pues creemos que la experiencia humana y sus tiempos son, asimismo, proclives a la traducción. Así, en su proceso traductivo, la Sibila es a quien se le susurra la palabra silente para que ella pueda cantarla y traducirla, proclamarla o gritarla, ya no en los sonidos silentes, sino a través de los sonidos y fonemas humanos que esta traduce, de modo que los sacerdotes o los peregrinos mismos puedan, como expondría Steiner, “desentrañar su sentido” (1980, p. 162). La Sibila, de este modo, es la traductora de los dioses y, aunque aún hoy, no sabemos si ella, en realidad, entregaba el mensaje sacro como poesía o bello canto o, asimismo, si gritaba o gemía sonidos incomprensibles y/u horrendos, son los sacerdotes del templo, los que, a la vez, traducían lo que esta sacaba de su voz, ya que, probablemente, su decir no tenía claridad. De este modo, cada peregrino que visitaba el templo requería de la entrega del mensaje sacro que, él mismo, no podía recibir ni obtener desde el silencio divino otorgado solo para unos pocos elegidos, pues por decisión y elección la Sibila se prestaba para el comunicado que debía traducir y brindar al mundo.

⁵ Heráclito, fragmento 92. [Profiriendo con boca delirante palabras no risibles ni acicaladas ni perfumadas, la Sibila atraviesa con su voz mil años por intervención del dios]. Texto traducido por Grammatico en que elimina la referencia a Heráclito, el cual sí aparece en el texto griego original.

CONSIDERACIONES FINALES

No podemos entender estas consideraciones como finales realmente. Son unos primeros pensamientos básicos de la traducción sacra en torno a la relación humano-divina. Hemos observado, por ello (y muy brevemente), desde otras esferas traductológicas —por ende, no las de una lingüística aplicada—, el vuelo y la posesión como conexión, comunicación y traslación entre lo humano y lo divino como un tipo de experiencia. La traducción ha tomado en variadas ocasiones su reflexión teórica desde el mundo del espíritu y el fenómeno religioso, lo que no debería ser considerado como algo reciente, sino como una novedad en que esta mirada se renueva. Y, de ahí, la apertura en los modos de ver el fenómeno traductivo desde la filosofía de la traducción, así como desde la mirada posttraductológica, los que nos llevan, a la vez, a una traductología experimental. Esto no solo nos permite mirar desde fuera de la cuestión lingüística, sino que nos abre la posibilidad de considerar, al mismo tiempo, una reflexión teórica abierta en torno a cómo pensamos el fenómeno traductológico, con el fin de ir corriendo constantemente sus fronteras.

Centramos, desde ahí, la atención en saberes otros que nos permitan alcanzar —por ahora— desde la prehistoria hasta el mundo antiguo, potenciales maneras de ver el mundo de lo divino, lo sacro, lo arcano, en la práctica no típica de la traducción. No típica, pero, al mismo tiempo, no extraña. Así, *la traductología experimental, como forma de apertura, nos brinda la posibilidad de ver la traducción desde lo que verdaderamente es: el intercambio de mundos y saberes, así como de un tipo de imaginación de mundos y saberes*. Por lo tanto, la mediación sacra con el mundo de los espíritus, mediante el viaje y la posesión, sea esta vista como una realidad o no, se inserta en las creencias primeras de la conexión de los humanos consigo mismos, con las divinidades y con los antepasados. Así, ambas escenas de conexión son de conexión porque nos conectan con la *humanitas* en cuanto a la relación de esta con un entorno divino que jamás la ha abandonado y que no acepta separación alguna. Por lo tanto, desde la Sibila y el chamán, como escenas traductológicas atípicas y lejanas, pero cercanas, aperturamos a lo que podría ser, tal vez, una pseudohistoria de la traducción que nos permita reflexionar y experimentar, pero que no sería, por ningún motivo, una pseudofilosofía de la traducción, sino una filosofía de suyo, puesto que, en definitiva, nos permite una reflexión en torno al espíritu de la traducción misma. Es decir, una traductofilosofía como traductología experimental.

RECONOCIMIENTOS

El presente artículo es resultado de la investigación doctoral titulada “La traducción del silencio”, patrocinada por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) con la Beca de Doctorado Nacional 2019.

REFERENCIAS

- Basalamah, S. (2019). Toward a Philosophy of Translation. En P. Rawling & P. Wilson (Eds.), *The Routledge Handbook of Translation and Philosophy* (pp. 476-489). Routledge.
- Bassnett, S. (2017). Foreword. En E. Gentzler, (Ed.). *Translation and rewriting in the age of post-translation studies* (pp. viii-x). Routledge.
- Bergson, H. (1962). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Editorial Sudamericana.
- Cirlot, J.-E. (1993). *El espíritu abstracto*. Editorial Labor.
- Claro, A. (2012). *Las vasijas quebradas. Cuatro variaciones sobre 'la tarea del traductor'*. Ediciones Universidad Diego Portales.
- Clottes, J. & Lewis-Williams, D. (2001). *Los chamanes de la prehistoria*. Editorial Ariel.
- Giannini, H. (2005). *Breve historia de la filosofía*. Catalonia.
- Grammatico, G. (1989-1990). El misterio de la Sibila. *Revista Limes*, (2), 38-58.
- Grammatico, G. (1999). La σύναψις silencio-palabra en Heráclito. *Revista Limes*, (11), 33-43.
- Hurtado Albir, A. (2001). *Traducción y traductología*. Cátedra.
- Kelly, L. (1979). *The True Interpreter*. Blackwell.
- Marais, K. (2014). *Translation Theory and Development Studies: A Complexity Theory Approach*. Routledge.
- Munday, J. (2001). *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. Routledge.
- Nergaard, S. & Arduini, S. (2011). Translation: a New Paradigm. *Translation: A Transdisciplinary Journal*, 1, 8-17. <https://map.bloomfire.com/posts/2126871-translation-a-new-paradigm>
- Real Academia Española. (2020). *Diccionario de la lengua española* (23.^a ed., versión 23.4) [Diccionario en línea]. <https://dle.rae.es>
- Salazar, Á. (2019). Giuseppina Grammatico y los fragmentos de Heráclito: traducción en la “σύναψις silencio-palabra”. *Limes. Revista de Estudios Clásicos*, (30), 233-250. https://www.academia.edu/44164438/Giuseppina_Grammatico_y_los_fragmentos_de_Her%C3%A1clito_traducci%C3%B3n_en_la_%CF%83%CF%8D%CE%BD%CE%Br%CF%88%CE%B9%CF%82_silencio_palabra_

- Salazar, Á. (2022). El homo translator y la expansión de los límites de la traducción. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 15(2), 436-452. <https://doi.org/10.17533/udea.mut.v15n2a10>
- Salazar, Á. (2024). ¿Deberíamos hablar de filosofía del lenguaje o filosofía de la traducción? Un breve ensayo (no tan) personal. En A. Contreras, C. Maldonado e I. Carreño (Eds.). *Polifonías. Contribuciones desde los estudios del lenguaje y las humanidades*. (pp. 63-76). Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Scott, M. (2015). *Delfos: historia del centro del mundo antiguo*. Ariel.
- Steiner, G. (1980). *Después de Babel*. Fondo de Cultura Económica.
- Tyulenev, S. (2014). *Translation and Society. An introduction*. Routledge.
- Wilson, P. (2019). Mysticism, Esoterism and Translation. En P. Rawling y P. Wilson (Eds.). *The Routledge Handbook of Translation and Philosophy* (pp. 461-475). Routledge.