



LA TRADUCCIÓN COMO GATOPARDISMO: O LA CIVILIZACIÓN DE LOS LETRADOS

Translation as Gattopardism: Or the Civilization of the Lettered

Tradução como Gattopardismo: Ou a Civilização dos Letrados

Douglas Smith  

¹ Universidad Católica de Temuco, CHILE

RESUMEN

Este artículo busca repensar el rol de la traducción en la escritura ‘letrada’ de mediados del siglo XIX. A partir del caso de las apropiaciones transformativas del concepto de ‘civilización’ —proveniente de probablemente de la Francia del siglo XVIII— en las obras canónicas de tres destacados intelectuales latinoamericanos publicadas entre 1843 y 1845, se analiza el lenguaje común que se genera en torno al concepto como una traducción, para así arrojar luz sobre la manera en que estos letrados logran reconfigurar la idea de civilización para sus propios fines de construcción nacional e institucional de las nacientes repúblicas. Se plantea que la traducción —entendida esta como un trabajo con las formas que permite que ciertas cosas permanezcan— les sirve a estos intelectuales públicos para establecer un *gattopardismo* para con los vestigios de la época colonial para que el poder letrado pueda continuar como pieza clave del poder imperante en una era resueltamente republicana.

Palabras clave: traducción, escritura letrada, gattopardismo, civilización, lenguaje común.

ABSTRACT

This article seeks to rethink the role of translation in ‘*letrado*’ writing from the mid-nineteenth century. By considering the transformative appropriations of the concept of ‘civilization’—likely originating in eighteenth century France—in the canonical works of three notable Latin American intellectuals published between 1843 and 1845, the essay analyzes the common language that emerged around said concept as a translation, in order to shed light on how these *letrados* were able to reconfigure the idea of civilization for their own purposes of nation and institution building in the nascent Latin American republics. The article posits that translation—understood as a way of working with form that allows for certain things to remain—allowed these public intellectuals to establish a *gattopardism*, in terms of the vestiges from the colonial era, so that the power of the lettered could continue as a cornerstone of the ruling class in a resolutely republican era.

Keywords: translation, lettered writing, *gattopardism*, civilization, common language.

RESUMO

Este artigo busca repensar o papel da tradução na escrita "literária" de meados do século XIX. Utilizando o caso das apropriações transformadoras do conceito de "civilização" — provavelmente originárias da França do século XVIII — nas obras canônicas de três proeminentes intelectuais latino-americanos, publicadas entre 1843 e 1845, analisa a linguagem comum gerada em torno do conceito como uma forma de tradução. Isso lança luz sobre como esses intelectuais conseguiram reconfigurar a ideia de civilização para seus próprios propósitos de construção nacional e institucional nas repúblicas nascentes. Argumenta-se que a tradução — entendida como um trabalho com formas que permite que certas coisas perdurem — serve a esses intelectuais públicos para estabelecer uma espécie de mudança superficial em relação aos vestígios da era colonial, de modo que o poder da classe instruída possa continuar como um elemento-chave do poder dominante em uma era resolutamente republicana.

Palavras-chave: tradução; escrita literária; mudança superficial; civilização; linguagem comum.

| | |
|---------------------|------------|
| Fecha de Recepción | 2025-04-29 |
| Fecha de Aceptación | 2025-08-05 |

INTRODUCCIÓN

¿no explica el psicoanálisis que toda opinión verbalizada tiene algo –o todo– de error, y que la verdad no consiste jamás en la palabra dicha, sino en la precisa relación que la une a un no dicho que a la vez la hace posible como palabra y como error? —Oscar Masotta “¿Qué es el psicoanálisis?”

Este ensayo tiene por objetivo desentrañar el rol de la traducción en la escritura de los ‘letrados’ de mediados del siglo XIX, a partir de una mirada crítica al concepto omnipresente de ‘civilización’; una noción que les permite hacer un ajuste de cuentas con el pasado colonial y señalar un camino propio para América Latina. Para ello, examinaremos tres textos claves publicados en Chile entre 1843 y 1845, escritos por intelectuales radicados en dicho país al momento de su publicación. Nos referimos al “Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile” (1843) de Andrés Bello, *Sociabilidad chilena* (1844) de Francisco Bilbao y *Facundo. Civilización y barbarie* (1845) de Domingo Faustino Sarmiento. Estos textos — delimitados en el tiempo y espacio a modo de ejemplo de un fenómeno mayor— servirán de coordenadas para un debate en torno a las rupturas y continuidades solapadas que ocurrieron en el contexto en cuestión

En este sentido, el presente trabajo se guía a partir de la siguiente pregunta: ¿Se puede pensar la traducción como un verdadero gatopardismo? En otras palabras, si todo tiene que cambiar para que todo siga igual, ¿qué mejor que un acto que pretenda producir ‘lo mismo’ trasladándolo y transformándolo? Por cierto, esto es solo *una* manera de traducir, pues muchas traducciones logran, en mayor o menor medida, reconfigurar aquello que nos atraviesa haciendo que sea imposible que todo siga como estaba. No obstante, el caso de la traducción letrada del concepto de civilización en América Latina, como veremos, es uno en

que se generan cambios paradigmáticos en los órdenes institucionales y discursivos que no necesariamente se traspasan a la vida mundana.

Por lo anterior, y como punto de partida, cabe señalar que —a pesar del antagonismo de “civilización versus barbarie” que se hace tan patente en la época en cuestión y en los textos que examinaremos— este concepto —a diferencia del de la barbarie, que se remonta a la Antigua Grecia (Svampa, 2006, p. 20)— nace en el entramado textual de los ‘fisiócratas’ franceses, apareciendo por primera vez, al parecer, en 1756 en el libro *L’Ami des hommes* de Victor Riquetti, el Marqués de Mirabeau¹. Se trata de una lógica gubernamental que actúa en el plano cultural instalando normas tácticas de comportamiento —una “dulcificación” de las costumbres— que apunta a cómo se ha de relacionar en sociedad, impulsada por parte de la aristocracia terrateniente que veía su poder disminuido con la expansión urbana de la época (Karmy, 2016, pp. 18-19; Gazmuri, 2020, p. 56). No obstante, dicho concepto terminó rápidamente por cobrar una relevancia mucho mayor que las formas de estar en sociedad, llegando a ser determinante en la manera en que la Europa ‘moderna’ y sus colonias ‘occidentales’ se veía a sí mismo y a sus otredades, tanto internas como externas. Es justamente este “pensamiento civilizatorio” (*civilisational thinking*) —a decir de Josephine Quinn— el que no solo actúa como lente para entender el estado de avance de una sociedad o pueblo, sino también como una vara para medir qué tan merecedora resulta una población de los valores y derechos que la civilización pregona (Quinn, 2024, pp. 3-4).

Casi cien años después, la maniobra textual de los letrados, que plasma la civilización como parte integral de la producción cultural y pensamiento político, ha de entenderse como una extensión y reconfiguración del concepto euro-francés del siglo XVIII, que prolifera a tal nivel que termina constituyéndose como uno de los hilos conductores según los cuales se producen los debates intelectuales. A modo de ejemplo, consideremos la siguiente afirmación de Domingo Faustino Sarmiento (2006), cuya obra *Civilización y barbarie* inmortalizó la discursividad en la que él y sus contemporáneos se desenvolvían: “Pero toda civilización, como las religiones mismas, es generalizadora, propagandista, y mal creería un hombre que no deseara que todos creyesen como él” (p. 95). Con lo anterior no se pretende afirmar que esta cita aislada sea representativa de un ideario colectivo, ni mucho menos que la civilización sea simplemente una palabra distinguida utilizada para adornar otra cosa, sino justamente que el bagaje nocional que arrastraba el concepto les sirvió a los letrados de

¹ Si bien, la primera aparición de ‘civilización’ como ‘concepto’ se suele atribuir a Mirabeau, sería inverosímil no reconocer que antes había circulado como palabra, con su carga conceptual todavía indefinido. Por ejemplo, Javier Fernández Sebastián plantea que el jesuita español vecinado en Filipinas Juan José Delgado utiliza la palabra en un libro escrito en 1754, dos años antes de Mirabeau (2008, p. 84). Sin embargo, según la Real Academia de la Historia, el libro en cuestión no se publicó hasta más de un siglo después, en 1892 (Burrieza, 2023, párr. 1).

herramienta para fraguar un orden transicional post-independentista dotándolo de un sentido de ruptura y, al mismo tiempo, de una configuración simbólica estabilizadora.

SITUANDO LA DISCUSIÓN

Antes de adentrarnos en la “civilización” de los letrados, conviene examinar el rol que juega la traducción en la producción intelectual de estos escritores. Para ellos, especialmente hacia mediados del siglo XIX —antes de la consolidación de un campo literario y cultural autónomo—, la labor intelectual está íntimamente vinculada con el ejercicio del poder político. En este contexto, escribir y gobernar son actividades complementarias, por lo que no es casual que gran parte de los “letrados” ocuparan cargos públicos o funciones estatales, junto con su producción literaria e intelectual (Ramos, 2009, pp. 132-144).

En este marco, la traducción aparece como una lógica escritural fundamental. A veces de manera implícita, pero en muchas ocasiones asumida abiertamente. Por ello, en el presente análisis se propone considerar a los letrados como traductores y, en consecuencia, entender buena parte de su producción escrita como traducción. Cabe aclarar que la “traducción” y el “traducir”, tal como se emplean acá, abarcan tanto la traslación interlingüística como la selección y transformación de ideas y formas expresivas provenientes de la intertextualidad cosmopolita en la que los intelectuales suelen encontrarse inmersos —que no se reduce al traspaso de un texto de una lengua a otra—; tema que, salvo algunas excepciones puntuales que vienen al caso, excede el alcance de este estudio².

Fue Gertrudis Payàs —en el “estudio preliminar” a su reedición de la *Biblioteca chilena de traductores (1820-1924)* de José Toribio Medina— la que más ha recalcado la importancia de la traducción en aquel momento, en donde el debate político de las nacientes repúblicas giraba considerablemente en torno a asuntos lingüísticos, a la adquisición de libros y el proceso de publicación (Payàs, 2007, pp. 57-59), así como a una reforma ortográfica que pudiera dar cuenta de la ruptura con España, con la que compartían un mismo idioma (Payàs, 2007, p. 51). La traducción no era ajena a estos procesos, sino que a menudo ocupaba un lugar destacado: en numerosas ocasiones, el nombre del traductor figuraba con mayor prominencia que el del autor “original”³ en la portada de los libros (Payàs, 2007, p. 31). En esa

² Ya se viene trabajando, desde al menos el siglo XIX, sobre la necesaria expansión del concepto de traducción como algo que opera más allá de la rearticulación de significados de un idioma a otro, sino como algo que establece nuevas formas de pensar y expresarse a partir del encuentro con lo singular y lo ajeno, el que genera un impacto transformador. Véase “Sobre los diferentes métodos de traducir” de Friedrich Schleiermacher de 1813 (2000).

³ Cabe señalar que los letrados de mediados del siglo escribían en una época previa al Convenio de Berna de 1886, el marco jurídico internacional que rige, hasta hoy en día, los derechos de autor (Basalamah, 2009, pp. 271-272).

misma *Biblioteca* se encuentran además traducciones de autores como Andrés Bello, Francisco Bilbao (Payàs, 2007, p. 360) y Domingo Faustino Sarmiento (Payàs, 2007, p. 367), los que serán comentados a continuación. En el fondo, la importancia de esta práctica era tal que Payàs llega a definirla como una forma de “militancia intelectual” (Payàs, 2007, p. 37), y con razón.

La traducción, sin embargo, no se limitaba a la simple “reproducción” en castellano de textos escritos en otros idiomas. También implicaba la apropiación de ideas, imaginarios y estéticas —dentro de los cuales se sitúa la “civilización”—, reconfigurados en función de los contextos locales. Es justamente eso lo que plantea Friedhelm Schmidt-Welle en un estudio sobre la traducción del romanticismo europeo que ocurre en el seno de la ‘literatura hispanoamericana’, a partir del caso del letrado argentino Esteban Echeverría. Aquí las traducciones en cuestión no se reducen a una relación de texto a texto; son, más bien, las obras mismas, como el texto narrativo muy conocido de Echeverría, “El matadero”. Según Schmidt-Welle, dichas obras incorporan y transforman elementos centrales de la modernidad europea, generando un romanticismo propio que no se opone al liberalismo ni al progreso, sino que se convierte en un componente fundamental en la elaboración de una estética nacional (Schmidt-Welle, 2017, pp. 121-125).

Domingo Faustino Sarmiento también inscribe su obra dentro de esta lógica traductiva. Ricardo Piglia (1980) observa que, en el *Facundo*, “la oposición entre civilización y barbarie se condensa y se resume en esa escena donde está en juego la traducción” (p. 15). Allí Sarmiento despliega un uso ostentoso de idiomas extranjeros en citas atribuidas a destacados autores europeos que aparecen a lo largo de la obra, sobre todo en los epígrafes con los que comienza cada capítulo. Fundamentalmente, es “el manejo y la apropiación de la cultura europea” el que le asegura a Sarmiento la legitimidad de hablar en nombre de la civilización (Piglia, 1980, p. 16).

Al igual que lo que Schmidt-Welle señala con respecto a la obra de Echeverría, la traducción en Sarmiento no ha de entenderse como algo limitado a una operación de traspaso textual —aunque no hay que perder de vista que Sarmiento sí realizó varias traducciones interlingüísticas— sino como una lógica escritural inherente a su propia ‘autoría’. En este sentido Berthold Zilly, el traductor del *Facundo* en alemán, sostiene que en el mismo esfuerzo ‘civilizadorio’ del argentino está operando la traducción. Zilly relata su experiencia como traductor de Sarmiento, afirmando que: “En varios trechos del *Facundo*, el autor se dedica a procedimientos intelectuales muy próximos a los del traductor, mediando entre lenguas y culturas” (Piglia, 2010, p. 43). Pero hay, incluso, momentos en que esto llega a ser explícito; por ejemplo, cuando el mismo Sarmiento admite en *Recuerdos de Provincia* (1850) que su manejo de la cultura eurooccidental se desenvuelve “traduciendo el espíritu

europeo al espíritu americano, con los cambios que diverso teatro requería” (Nelle, 1993, p. 70).

No obstante, son pocos los estudios que han tematizado de manera sistemática el vínculo entre traducción y civilización en el quehacer letrado. Una notable excepción es la *Historia del libro en Chile* (país de procedencia, pero sobre todo de acogida, de tantos letrados), en la que Bernardo Subercaseaux (2010) plantea que, con los letrados: “Subyace la idea de que la traducción es la manera más prolija de leer; los libros producidos en el occidente europeo son para los cruzados herramientas insustituibles en la batalla por la civilización” (p. 86). Otra excepción, aunque postulada de forma más anecdótica dentro de una argumentación multifacética sobre el poder letrado, se encuentra en *La ciudad letrada* de Ángel Rama. En ella, el uruguayo plantea que un aspecto importante del quehacer letrado que consiste en el despliegue de distintos “códigos lexicales paralelos y diferentes que origina un sistema de equivalencias semánticas” (Rama, 1998, p. 48), añadiendo que: “Este mecanismo hace del letrado *un traductor* [énfasis añadido]” (Rama, 1998, p. 49). Para Rama, en esta labor traductológica se puede percibir “la conciencia del letrado de que está desterrado en *las fronteras de una civilización* [énfasis añadido] cuyo centro animador (cuyo lector también) está en las metrópolis europeas” (Rama, 1998, pp. 49-50). Como consecuencia de los múltiples efectos que emanan de esta sensibilidad, no sería demasiado atrevido afirmar que fue la misma producción textual letrada la que extendió dichas fronteras hacia América Latina, en donde la civilización ‘universal’ sufre transformaciones realizadas desde los márgenes, sin que su centro se perdiera (o que se desplazara demasiado). En este sentido, la traducción (en el amplio sentido) terminaría siendo un fenómeno generalizado en el quehacer intelectual letrado a mediados del siglo XIX, sin la cual tales vaivenes geográficos no habrían sido posibles.

Pero volviendo a las obras y autores individuales —a modo de transición— cabe destacar que el aporte *singular* de cada escritor letrado contribuyó a la formación colectiva de esta noción (repleta de ambigüedades y, sobre todo, desacuerdos) de civilización. Un buen ejemplo se halla en el trabajo de Andrea Pagni, quien sostiene, de modo similar a los estudios citados hasta aquí, que para los letrados de aquella época la traducción era “parte fundamental del proceso de construcción de identidades culturales nacionales” (Pagni, 2003, p. 340).

Además, resulta muy pertinente el análisis de Pagni de la traducción que hizo Andrés Bello del poema “Los jardines” de Jacques Delille, y cómo esta se tensiona con otras formas traductológicas en las que los letrados plantean la civilización. Durante los casi treinta años de residencia en Inglaterra, el venezolano de nacimiento y chileno por adopción también se dedicaba a la labor traductiva. Mas esta traducción resulta especialmente llamativa, partiendo desde la curiosa, por no decir sintomática, elección de Delille, el que también era

traductor y, además, ya afirmó en 1769 que la traducción servía para transformar el propio contexto cultural, a través de la lengua, la que experimenta un mayor desenvolvimiento al importar la riqueza de los idiomas extranjeros (Lefevere, 2003, p. 37). El poema *Les jardins* de Delille da cuenta de la introducción del jardín inglés en Francia, concebido como un espacio idealizado por la aristocracia que busca refugiarse de las tensiones sociales provocadas por la Revolución. No obstante, el jardín en Delille ya constituye una traducción conceptual del modelo inglés, que a su vez refleja la idealización de la naturaleza promovida por los románticos británicos frente a los efectos devastadores de la Revolución Industrial (Pagni, 2003, p. 348). Sin embargo, en la interpretación fraguada en la traducción de Bello, que se toma varias libertades, “el jardín aristocrático de Delille, la naturaleza transformada por el arte en un sentido ‘natural’, se lee en clave de campo como fuente de riqueza del individuo y de los nuevos Estados hispanoamericanos” (Pagni, 2003, p. 349). Dicho de otro modo, muy parecido a las ideas propugnadas por Mirabeau y los fisiócratas franceses: “Bello considera que en América la riqueza está en el campo y que en el campo está el futuro de las nuevas naciones” (Pagni, 2003, p. 348).

En esta formulación, la naturaleza se presenta como algo “utópico” y, por lo tanto, “complementaria” de la civilización (Pagni, 2003, p. 349). Esta visión contrasta con la de Sarmiento, quien, según Piglia, sitúa a Europa como “el lugar de la utopía”. En el *Facundo*, la civilización, de la cual él mismo forma parte, aparece corroída internamente por la barbarie (Piglia, 1980, p. 17). La posición intelectual de Bello, puesta de manifiesto en la interpretación de Pagni de su traducción de Delille, lo ubica como modelo de civilización a seguir, reflejándose también en su proyecto lingüístico: una gramática normativa que aspira a formar “sujetos disciplinados; sujetos de la ley”, subordinados a un orden que se manifiesta en el “buen” uso del lenguaje (Ramos, 2009, pp. 102-103). Esta propuesta se distancia notablemente del uso que hace Sarmiento de la “alta” cultura europea, donde la erudición opera con “una función mágica” (Piglia, 1980, p. 17).

LA INSTAURACIÓN DE UN LENGUAJE COMÚN

Si bien está claro que no siempre se refieren a ‘lo mismo’ cuando estos hablan de civilización, el uso de este concepto como eje articulador no ha de pensarse tampoco como un adorno de la época que les da legitimidad discursiva para hablar de lo que se les antoja. Más que un mero discurso (aunque, en parte, es discurso también) hablar —o, mejor dicho, escribir— en clave civilizatoria, les permite tejer un *lenguaje común* entre los letrados de mediados del siglo. Si bien la lengua sigue siendo el castellano —y el portugués⁴— el lenguaje de la civilización

⁴ Cabe recordar que la preponderancia de la lengua española en este ensayo dice relación con la selección de textos escritos por letrados radicados en Chile (independiente de su nacionalidad), pues la producción y circulación de ideas en el ámbito letrado también incluye a Brasil y el portugués.

caracteriza, y hace inteligible, el ámbito como tal —de manera parecida al lenguaje jurídico para los abogados, técnico para los ingenieros, etc.—, cuyos efectos son fundamentalmente paradigmáticos.

No obstante, este lenguaje común tampoco se reduce a un lenguaje especializado de un ámbito profesional, pues, de acuerdo con lo que señalan Carol Arcos y Andrea Kottow, formaría parte de una “sociabilidad literaria”, la que atravesaba los ámbitos en los que los letrados se desempeñaban, desde las tertulias de las élites sociales, hasta las instituciones y la cultura impresa; esto en una época que se solapa con la de los textos en cuestión, pues uno de los hitos de esta sociabilidad sería la fundación de la Sociedad Literaria en 1842 (Arcos y Kottow, 2018, p. 382). Dichos espacios —en donde frecuentan muchos de los escritores aquí mencionados— son aquellos en los que “se hace posible explayar el proyecto civilizatorio”, donde el trabajo con la letra resulta simultáneamente “descriptiva” e “inaugural” (Arcos y Kottow, 2018, pp. 378-379).

Al hablar de la instauración de un lenguaje común a partir del trabajo literario letrado, estaríamos preguntándonos por el impacto de los repetidos actos de traducción — independiente de que se asuman como de esta manera— en donde aquello que se desplaza y cambia de forma es, en gran parte, esta cosa llamada ‘civilización’. Para eso, habría que considerar que, como sostiene Roman Jakobson, además de la traducción entre dos lenguas existe también una traducción “intralingüística” e “intersemiótica”. Es precisamente la primera, la traducción dentro de un mismo idioma, la que cobra particular relevancia aquí porque, según Jakobson, esta funciona a partir del uso de sinónimos (cuyo nivel de equivalencia es siempre parcial) con los cuales un signo —en este caso la palabra civilización— puede desarrollarse metonímicamente en mayor plenitud y detalle (Jakobson, 1959, p. 233)

Para ilustrar lo anterior, conviene detenerse en la constelación de obras en donde se puede entrever cómo este concepto se despliega, fraguándose así en forma de parámetros discursivos dentro de los cuales el lenguaje en cuestión cobra sentido. En lo que sigue, se ofrece un breve recorrido, sin ninguna pretensión de exhaustividad, de la civilización de los letrados —como objeto que nace a partir de sus traducciones— considerando tres de las producciones letradas de mayor preponderancia de aquel entonces: el “Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile” (1843) de Andrés Bello, *Sociabilidad chilena* (1844) de Francisco Bilbao y *Facundo. Civilización y barbarie* (1845) de Domingo Faustino Sarmiento.

En el trascurso de tan solo tres años, se observa una sucesión de posicionamientos intelectuales letrados en torno a la civilización, en tanto idea que se va tejiendo en estos textos, cuyo primer ejemplo es del mismo Andrés Bello. Siendo el primer rector de la Universidad de Chile —institución pensada como modelo para las universidades

latinoamericanas al servicio de las nuevas repúblicas—, coloca una de las primeras piezas de este armazón nocional mediante su discurso inaugural con motivo de la instalación de la universidad, el 17 de septiembre de 1843. A lo largo de su intervención, Bello vincula reiteradamente la función de la educación pública (de la cual la universidad es un componente esencial) con el desarrollo social, concibiéndolos como parte de una misión ‘civilizadora’ que se remonta a la herencia de la antigüedad ‘occidental’:

¿A qué se debe este progreso de civilización [énfasis añadido], esta ansia de mejoras sociales, esta sed de libertad? Si queremos saberlo, comparemos a la Europa y a nuestra afortunada América, con los sombríos imperios del Asia, en que el despotismo hace pesar [énfasis añadido] su cerro de hierro sobre cuellos encorvados de antemano por la ignorancia [...] ¿Quién prendió en la Europa esclavizada las primeras centellas de libertad civil? ¿No fueron las letras? ¿No fue la herencia intelectual de Grecia y Roma [énfasis añadido], reclamada, después de una larga época de oscuridad, por el espíritu humano? (Bello, 2015, p. 22)

En este sentido, resulta evidente que Bello promueve una concepción de civilización que guarda afinidad con los planteamientos de la Francia prerrevolucionaria, en la que el progreso no es tanto un valor en sí, sino el resultado de una homogeneización de la conducta social entendida como condición de posibilidad para dicho progreso. En esa lógica, la educación y, en particular, el cultivo de los clásicos, aparecen como elementos esenciales: “Paso, señores, a aquel departamento literario que posee de un modo peculiar y eminente la cualidad de pulir las costumbres” (Bello, 2015, p. 34). Sin embargo, es precisamente aquí donde la traducción vuelve al escenario, pues, para Bello (y otros de su época), la civilización presenta una doble faz: por un lado, como algo que se hereda en tanto proceso evolutivo y universalizante y, por otro, como una construcción histórica y nacional que debe llevarse a cabo en los países que aspiran a realizar esa promesa de orden y mejoramiento.

Es en este mismo marco que el rector inaugural propone dos maneras de traducir, las cuales corresponden a esas dos formas de concebir la civilización. La primera aparece en su “discurso” de 1843, donde afirma que el estudio de la literatura y las lenguas “nos pone en comunicación con la antigüedad y con las naciones más civilizadas, cultas y libres de nuestros días; que nos hace oír, no por el imperfecto medio de las traducciones siempre y necesariamente infieles [énfasis añadido]” (Bello, 2015, p. 34). Aquí, la traducción opera como mediadora de la herencia clásica para un público general, posibilitando el acceso a los bienes simbólicos de la “civilización” en un lenguaje “acorde” a su realidad local. No obstante, al dirigirse a sus pares, es decir, a quienes ya contarían con las herramientas culturales propias de una formación “civilizada”, la “infidelidad” inherente a toda traducción se vuelve un obstáculo, ya que impide un acceso directo y genuino a una herencia considerada como propia. Esto se

aprecia claramente en su juicio sobre “La *Iliada*, traducida por José Gómez Hermosilla”⁵ — texto que data de al menos catorce años antes del ‘discurso’ de Bello— donde se refiere a la ‘ruda civilización’” (Bello, 1979, p. 380), trasfondo de una práctica humanista y clasicista que no persigue la cohesión social⁶, sino una fidelidad estética e histórica al original: “la fidelidad, [...] es el primer deber del que traduce. En la versión de un poeta tan antiguo, deben dejarse ver los vestigios de candor que caracterizan a una civilización naciente” (Bello, 1979, p. 387).

Con esta visión dual de la traducción —como herramienta de inculcación a través del sistema educativo de algo entendido como “ajeno” a las masas y lente arqueológico del “acervo cultural propio”— ya se puede ver una discrepancia entre Bello y Sarmiento —entre las tantas diferencias relacionadas a la lengua que mantenían (Ramos, 2009, pp. 91-93)— pues este último, según Piglia, desplegaba el uso de otros idiomas y de la traducción para generar una sensación de asombro en cada lector; de un horizonte distante y parcialmente ajeno (dado la supuesta “barbarie” americana inherente), pero al alcance de la mano.

Por otra parte, tan solo un año después del “discurso” de Bello, en 1844, Francisco Bilbao publica *Sociabilidad chilena* a la edad de 21 años. A diferencia de la orientación institucional de Bello, el joven intelectual articula un ensayo de tono emancipatorio que denuncia la persistencia de una tradición colonial en Chile, caracterizada como española, católica, medieval, “oriental” y, por extensión metonímica, bárbara (Bilbao, 1844, p. 59). En contraposición, el horizonte que plantea es el de una sociedad moderna, liberal y de derechos sociales, inspirada en la Revolución francesa; es decir, la civilización, tal como la concibe en esta etapa temprana de su producción. Desde la primera línea del texto, Bilbao sitúa la noción de civilización como eje central del debate, indicando que Chile enfrenta los problemas propios de “las épocas transitorias de la civilización” (Bilbao, 1844, p. 58).

También en Bilbao se evidencia un enfoque traductológico en su formulación del concepto de civilización, pues se manifiesta una relación transformativa —y no de copia o reproducción— con la idea, en la medida en que este objeto del pensamiento francés se extiende y cobre vida propia en el ámbito intelectual latinoamericano, señalando que: “La edad nueva estalló en Francia; luego, *eslabonemos nuestro pensamiento* revolucionario al pensamiento francés de la revolución” (Bilbao, 1844, p. 69). El entusiasmo de Bilbao radica en la urgencia de convertir a los sujetos históricamente marginados en sujetos de derecho, lo que explica el tono radical de su ensayo. Así, por ejemplo, sostiene que, “El servicio doméstico no es contrato”, dado que genera una relación de servidumbre, y no obrero-proprietario en las que los potenciales agravios pueden presentarse ante tribunales; en la

⁵ Este escrito pertenece al conjunto de trabajos inéditos, escritos durante su vecindamiento en Londres, entre 1810 y 1829, los que fueron recuperados y publicados de manera póstuma (Bello, 1979, p. 579).

⁶ Siendo justo, dicho texto fue escrito antes de que estuviera en una posición institucional de promover (o de tener impacto para con) semejante cohesión. No obstante, no deja de llamar la atención que en la obra de Bello se hallen estas dos maneras tan distintas de traducir.

primera: “El testimonio del pobre no vale, no es persona” (Bilbao, 1844, p. 68). Sin embargo, aunque su discurso resulta indudablemente rupturista, en realidad no escapa del paradigma de la civilización (la que *se impone*), sino que —paradójicamente— lo refuerza, afirmando que: “La conciencia del derecho libre, que da el derecho de defenderlo y propagarlo para convertir en individuos libres a los que no lo son, es decir *derecho de civilizar*” (Bilbao, 1844, p. 88; énfasis añadido).

Mientras que en Bello el Estado de derecho funciona como una forma de contención ante las masas urbanas, en el texto de Bilbao esta función disciplinaria se traslada al ámbito rural, que este considera como retrógrado y antiliberal. El huaso, el indígena⁷, el español y el católico se agrupan aquí como sectores opuestos a una liberalización social y cultural (Bilbao, 1844, pp. 78-79). En última instancia, al igual que en la Francia revolucionaria con su fuerte anticlericalismo, la Iglesia puede ser vista —dependiendo de la postura del observador— como bastión de la civilización (como con ciertos fisiócratas del siglo XVIII)⁸ o como su mayor obstáculo. Aunque Bello (2015) defienda la idea de que “todas las verdades se tocan” (pp. 22-23), es decir, que coexisten de manera complementaria⁹, Bilbao sostiene que algunas verdades se contradicen, cancelándose entre sí¹⁰.

No obstante, estas profundas diferencias —a veces virulentas en aquella época— no hacen sino contribuir a consolidar el marco dentro del cual la traducción letrada de la civilización se despliega. Como observa Alejandro Fielbaum respecto de las alianzas que Bilbao y Domingo Faustino Sarmiento mantenían con sectores opuestos de la política chilena, “Esa diferencia, sin embargo, *parte de un supuesto conceptual común* [énfasis añadido]: afirmar la civilización, denegar la barbarie” (Fielbaum, 2014, p. 165).

Detengámonos ahora en una de las obras más canónicas de la literatura latinoamericana, publicada por entregas en *El Progreso* —periódico dirigido por Sarmiento— en 1845. En apenas dos años desde el discurso inaugural de Bello, la centralidad del concepto

⁷ Si bien resulta ambiguo, a ratos da la impresión de que, para el joven Bilbao, lo ‘indígena’ en Chile tenía más que ver con las costumbres españolas rurales que con los ‘pueblos’ indígenas, como los mapuche, los que, en esa primera mitad del siglo XIX, todavía tenían un grado no menor de autonomía territorial.

⁸ Sobre este punto, Bruce Mazlish observa, no sin ironía, que el concepto de “civilización”, como palabra, nace mirando hacia atrás; con la mirada puesta en un orden antiguo que pretende imponerse a la ciudad industrial, cuyos valores son percibidos por la aristocracia terrateniente como radicalmente opuestos a los suyos (Mazlish, 2004, p. 7).

⁹ A diferencia del rotundo rechazo o ambivalencia hacia la iglesia por parte de otros letrados, Iván Jaksic afirma que el aspecto religioso ocupa un lugar importante en la obra de Bello, confiriéndole así “un sello particular” (Bello, 2015, p. 10).

¹⁰ Susana Gazmuri ha recorrido los debates políticos entre civilización y religión durante el siglo XIX chileno dando cuenta del lugar preponderante de esta para Mirabeau en su concepción inicial de civilización en el siglo XVIII (Gazmuri, 2020, p. 56), así como del hecho de que esta cuestión resulte clave en las posturas críticas en torno al cariz particular de civilización que ha de tener el Chile republicano en los textos de Bilbao y su contemporáneo José Victorino Lastarria (Gazmuri, 2020, pp. 65-73).

de civilización ya se presenta como un hecho consumado en *Facundo. Civilización y barbarie*. No cabe duda, a estas alturas, de que dicho término ha adquirido un estatus de referencia ineludible dentro del mundo letrado. Aunque Sarmiento comparte el fervor retórico de Bello y Bilbao, su obra adquiere un tono descriptivo que recuerda a la etnología y la antropología que surgirían hacia fines del siglo. El texto ofrece un retrato minucioso de una sociedad organizada según las coordenadas civilizatorias que el autor pretende llevar a sus últimas consecuencias. Sin embargo, la ubicuidad del término “civilización” hace que su análisis puntual en el *Facundo* pueda resultar hasta banal: atraviesa la obra desde el título, constituyendo un marco binario que permite entender por qué las repúblicas latinoamericanas no han alcanzado una modernidad comparable a la de Francia o Inglaterra tras sus procesos independentistas. Para esto, Sarmiento ofrece el arquetipo del caudillo federal Facundo Quiroga —ya abatido por sus enemigos antes de la publicación del libro homónimo— que encarnaría una forma de gobierno autoritaria pero popular, sintetizada en la figura de Juan Manuel de Rosas, quien, desde su perspectiva, representa la pervivencia de un orden cultural y político heredado del decadente y “atrasado” imperio español.

No obstante, la narración se articula desde una perspectiva que alterna entre la descripción a secas y la intervención explícita. Así, el “aspecto físico” de Argentina que este retrata es uno en el que se anula lo que existe para afirmar lo que ha de existir, una vez que la “civilización” logra expandirse. En una aseveración que recuerda a los repetidos discursos coloniales, se alude a un país *despoblado*; una extensión “sin una habitación humana”, para luego referirse a habitantes (donde se supone que no había) “que aguardan la noche de luna para caer [...] en las *indefensas* [énfasis añadido] poblaciones” (Sarmiento, 2006, p. 13), soslayando así la posibilidad de la violencia mutua, ni mucho menos la que (irrefutable desde la perspectiva de hoy) se ejerce como parte del despliegue de la “civilización”.

Así, la civilización se presenta no solo como instrumento de análisis, sino también como horizonte normativo y, en ocasiones, como gesto irónico de autoafirmación letrada. En este sentido, el concepto se convierte en una herramienta para la producción de un acervo cultural que, posteriormente, representaría lo que hoy denominamos “América Latina” (término que aún no aparece en estos textos¹¹). Si consideramos, nuevamente, la observación de Sarmiento según la cual la civilización, como la religión, es generalizadora y propagandista, el siguiente pasaje de *Facundo* ilustra de forma tangible esa afirmación, más allá de su aparente carácter anecdótico:

Si un destello de literatura nacional puede brillar momentáneamente en las nuevas sociedades americanas, es el que resultará de la descripción de las

¹¹ Es importante señalar que, si bien el término “América Latina” no se halla en estos textos entre 1843 y 1845, no debe considerarse totalmente anacrónico, ya que comenzó a incorporarse progresivamente al léxico de la región, con el hito de su primera aparición textual en 1856 en las obras de algunos letrados latinoamericanos exiliados en Francia, entre los cuales se encuentra el mismo Francisco Bilbao (McGuinness, 2003, p. 88).

grandiosas escenas naturales, y sobre todo, de la lucha entre *la civilización europea y la barbarie indígena* [énfasis añadido], entre la inteligencia y la materia: la lucha imponente en América. (Sarmiento, 2006, p. 27)

A partir del *Facundo*, la noción de civilización, con todas las modulaciones que le otorgan las traducciones de los letrados, ya forma parte de un lenguaje común; parámetros que le dan sentido y que delimitan este debate intelectual.

Si bien la naturaleza del concepto seguía siendo objeto de intenso debate, pareciera que, paradójicamente, cuanto más se cuestionaban sus límites, más se expandía su radio de acción, cristalizándose así como marco conceptual y discursivo propio de los letrados decimonónicos. Quizás sea Benjamín Vicuña Mackenna —uno de los más jóvenes integrantes de esta generación— quien mejor resume este afán en su discurso de 1856, al declarar con naturalidad y convicción: “La era de la Independencia queda cerrada. La era de la Civilización está, pues, desde hoy abierta” (Subercaseaux, 2010, p. 57).

TRADUCCIÓN Y GATOPARDISMO

Frente a lo anterior, resulta pertinente hacerse dos preguntas: ¿por qué hablar de esta discursividad, este lenguaje común, como una traducción? y ¿para qué sirve dicha traducción en su contexto de producción?

Respecto de la primera interrogante, hablar de la traducción permite no quedarse atrapado entre los polos de la ‘copia’ y la ‘originalidad’, muy presentes en los debates latinoamericanistas —posturas cuestionables en cualquier contexto, considerando que la cultura y el pensamiento no se crean *ex-nihilo*— ya que, en este caso, se trata de un concepto acuñado desde allende los mares que continúa operando por medio de una transformación situada. Por lo mismo, no es que la producción intelectual y artística latinoamericana sea “secundaria” a la europea pues, si por originalidad se entiende “sin influencias externas”, ningún texto resultaría convincentemente original; pero si por originalidad se entiende algo singular y diferente, el trabajo letrado sería, simultáneamente “original” por su novedad y producido dentro de un marco traductológico; esto porque aquí la traducción se comprende de manera parecida a como la plantea Barbara Cassin, como lo que se “fija” a partir de aquello que nos antecede, y de la comprensión y reconfiguración (siempre singular y situado) del mismo (Cassin, 2014, pp. 270-271). En torno a la segunda pregunta hace falta desentrañar algunos elementos claves que nos permitirán profundizar más. Primero, traductológicamente hablando, para entender por qué habrá tenido sentido traducir la idea de civilización en el ámbito intelectual latinoamericano, habría que interrogar los aspectos de *traducibilidad* que este proceso de traspaso conlleva. Según Walter Benjamin, la traducibilidad consiste en un factor doble: por una parte “que entre el conjunto de sus

lectores la obra encuentre un traductor adecuado”; y, por otra, “que la obra, en su esencia, consiente una traducción y, por consiguiente, la exige, de acuerdo con la significación de su forma” (Benjamin, 1971, p. 128). Claro está que, aquí, no nos estamos refiriendo a una sola obra, sino a un concepto que se entreteje, nuevamente, dentro de una constelación de textos; y dentro de esta constelación la civilización gozaba de una alta traducibilidad pues encontró en América Latina a traductores más que adecuados para asumir la *tarea*, así como un contexto intelectual que se habría beneficiado de su utilidad conceptual para articular un esfuerzo conflictivo pero aglutinador. Además, como señala Lawrence Venuti (2000), históricamente la traducción ha servido para la construcción de comunidades nacionales y regionales mediante la “inscripción doméstica” de “lo extranjero” (p. 469); si los letrados vieron la herencia española (al menos aquellos aspectos que identificaron como bárbaros) entre sus propios conciudadanos como antítesis de la civilización, estos primeros, como un conjunto de lectores con una sensibilidad común, ven en la civilización —en sus formas— semejante exigencia de traducción, la que llevan a cabo en pos del establecimiento de comunidades nacionales hechas a partir de este acto de traducción.

Además, conviene reiterar que este elemento común no implica, en modo alguno, la existencia de un acuerdo o consenso entre los propios letrados. Tal como evidencian las divergencias entre los textos analizados, el ideal para la construcción de una serie de repúblicas modernas en América Latina solía entrar en conflicto con la *realpolitik* de las alianzas y movimientos políticos, tanto a nivel regional como nacional. Por ejemplo, mientras figuras como Bello y Sarmiento mantuvieron vínculos estrechos con las autoridades¹², tanto Bilbao como Vicuña Mackenna se vieron forzados al exilio durante varios años por su participación en la revolución de 1851, en abierta oposición al gobierno del presidente Manuel Montt¹³. En otras palabras, incluso cuando se hallaban en bandos armados opositores, estos nunca salieron —al menos en ese período— de los parámetros de un común marco discursivo.

Entonces, volviendo a la segunda pregunta: ¿a qué fin —independiente de que este sea inconsciente o asumido como tal— sirve la traducción letrada de ‘civilización’, aparte de un cierto prestigio que podría haberles otorgado a sus adeptos como concepto vanguardista del pensamiento político europeo de aquel entonces? Sirve, ha servido, para introducir un

¹² Como señala Iván Jaksic, “Bello y Sarmiento estaban igualmente comprometidos con el orden portaliano, y con las políticas de Montt, pero diferían en cuanto a los métodos de conseguir los fines deseados” (2001, p. 181). Además, para algunos exiliados argentinos —como Sarmiento y sus alabanzas en el *Facundo* a la libertad de prensa en Chile (2006, p. 6)— el autoritarismo portaliano era un mal menor, si no derechamente un mal necesario para sus proyectos de oposición exílica al gobierno de Juan Manuel de Rosas.

¹³ Al parecer, la experiencia del exilio fue decisiva para Bilbao porque sus textos posteriores a *Sociabilidad chilena* muestran un importante cambio en donde se da cuenta de las contradicciones de la Revolución francesa cuando, por ejemplo, Francia —al igual que otros países ‘civilizados’— mantiene sangrientas administraciones coloniales de ultramar (Corvalán Márquez, 2015, pp. 35-36).

concepto que vehiculizara un *gatopardismo* en las sociedades latinoamericanas, el cual se sitúa en el seno de aquello que permitió la continuidad —en un contexto ajeno pero propicio— de una matriz de poder constituida durante la colonia; este período que tanto desprecian y buscan superar todos los letrados, cada uno a su manera. En varios sentidos, esto forma parte de un horizonte conceptual mucho más amplio de ‘colonialidad’, en donde históricamente¹⁴ la modernidad ha tenido una relación simbiótica con lo colonial, arrastrándolo más allá de los espacios y tiempos que le son propios. Este entramado, que incide fuertemente hasta en el mundo de hoy, remonta —como algo que ha podido adaptarse a los importantes cambios sociales— a la instauración de América, o como plantea Aníbal Quijano (2000) (el que acuñó el concepto de colonialidad): “América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *identidad* de la modernidad” (p. 202).

Si bien no utiliza el concepto de colonialidad, Bolívar Echeverría alude a este fenómeno, señalando que en el desarrollo de la modernidad, entre los siglos XV y XVIII, se incorpora una lógica racial que convierte la facticidad del carácter étnico de quienes, en Europa, encabezaban los procesos de modernización, a una condición ética en la que se instala un “conjunto de características que constituyen a un tipo de ser humano que se ha construido para satisfacer al «espíritu del capitalismo»”. Lo anterior implica el establecimiento de una matriz de “blanquitud” que traspasa el espacio étnico de su lugar de emergencia, y su supuesta “blancura”, instaurando una serie de formas sociales y estéticos que dan paso a la “paradoja de una nación «de color» y sin embargo «blanca»” (Echeverría, 2010, pp. 57-61). Por su parte, Silvia Rivera Cusicanqui ahonda en el lado “recolonizador” de los esfuerzos modernizadores impulsados por las élites locales en América Latina, desde la época colonial hasta el día de hoy (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 53). Es más, esta también despliega el concepto de “gatopardismo” para dar cuenta de la reproducción de las jerarquías coloniales, aunque, en este caso, lo emplea para referirse a las ciencias sociales de fines del siglo XX y principios del XXI (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 63).

Sin embargo, se podría decir que, si bien Rivera apunta, y con razón, a la vigencia estructural de los efectos de la colonización en las sociedades actuales —la “colonialidad” como dirían otros— el gatopardismo que podrían estar efectuando algunos intelectuales contemporáneos no sería sino unos resabios que se reactivan desde el siglo XIX, cuando el campo intelectual se articulaba estrechamente con el poder estatal. Según Pierre Bourdieu (1998, p. 353), el campo literario —que en el siglo XIX latinoamericano incluye a toda producción intelectual— se sitúa dentro del campo de poder, con diferentes grados de autonomía según la época y las tradiciones locales (Bourdieu, 1998, pp. 360-361). No obstante,

¹⁴ Aquí la acotación de ‘históricamente’ no es retórica, pues aunque la modernidad y la colonialidad han sido entrelazadas, no es necesario que así sigan a futuro.

este campo “letrado” no se posiciona frente al poder político como campo autónomo —según Ramos (2009, pp. 132-143) esto no sucedería hasta el final del siglo— sino como una extensión de este; una válvula de escape en la cual los debates más relevantes pudieran desenvolverse y escenificarse. Un claro ejemplo de la impronta del trabajo letrado como parte del poder político se halla en la literatura epistolar indígena del siglo XIX —específicamente la mapuche de Chile y Argentina— en la que se deja entrever el impacto de la civilización, como marco conceptual, en las interpelaciones a las autoridades. En una misiva de 1861 dirigida al presidente de Chile José Joaquín Pérez, el líder mapuche Wentekol le reclama “debes conocer que aunque nos llaman bárbaros conocimos lo que es justo, y veras que los Montistas han hecho las mismas cosas que nos desapruedan a nosotros como barbaros” (Pavez, 2010, p. 364); mientras que en otra carta de 1877 destinada al presidente de Argentina Nicolás Avellaneda, firmada por tres líderes mapuche, le plantean la pregunta por la justicia que a los indígenas se les niega: “¿Será porque no somos civilizados como los demás?” (Pavez, 2010, p. 672). Ahora bien, volviendo a la noción de gatopardismo, esta idea se entiende aquí en el sentido de la novela *Il gattopardo*, de Giuseppe Tomasi di Lampedusa, en donde dicha expresión italiana —que se ha incorporado a otras lenguas, siendo de uso corriente en el español de hoy— se formuló como parte de la narrativa. Publicado en 1958 (un poco más de un año después de la muerte de Tomasi), y luego llevado al cine en 1963, el libro se ambienta en la unificación de Italia —a partir de un conglomerado de distintos reinos, ducados y pequeñas repúblicas, muchos todavía feudales— en donde sucede una especie de continuidad entre el antiguo régimen y el estado “moderno” y liberal-burgués. En otras palabras, una vez que las noblezas locales pierden su supremacía sistémica, mantienen *de facto* gran parte de sus privilegios sociales en el orden estatal nuevo; situación en la cual las relaciones sociales no se transforman junto con el sistema político. De ahí que se hable del “gatopardismo” como una expresión que da cuenta de las transformaciones que efectúan cambios en el imaginario cultural, en los referentes discursivos y conceptuales que caracterizan un orden político y en el funcionamiento institucional, sin tocar, muchas veces al propósito, la estructura subyacente que permite que ciertas jerarquías socioculturales y formas intersubjetivas de relacionarse se sigan reproduciendo; o sea, como el joven Tancredi, aliado al bando revolucionario, le explica a su tío, el príncipe de Salina, baluarte de la aristocracia de Sicilia: “Si queremos que todo siga como está, es preciso que todo cambie” (Tomasi di Lampedusa, 1961, p. 40).

Mas —pese a la preponderancia del gatopardo como metáfora— la novela en sí muestra con cierta agudeza cómo la mudanza de formas que implica el traspaso de la vida monárquica-aristocrática a la republicana-burguesa, requiere, para los del antiguo régimen que quieran seguir teniendo algo de incidencia en el nuevo orden, de la traducción como necesidad; como la única sobrevivencia posible en un presente que ya no les es propio.

En el caso de la afirmación de Tancredi, sobre la necesidad de realizar transformaciones de ciertas cosas para lograr la continuidad de otras, esto no ha de pensarse como un contexto en el que algunos toman la bandera de un cambio social que ellos mismos planifican, sino una serie de sucesos que cobran vida propia, que algunos —los letrados en el caso de la instauración de las repúblicas latinoamericanas— son capaces de “leer”, y de adaptarse a esta inercia que implican los cambios epocales.

En este sentido, Walter Benjamin (1971, pp. 129-130) nos recuerda que lo que hace la traducción —cierta traducción—, más que producir algo semejante, es permitir que la obra pueda seguir viviendo y expandirse como algo que surge del original, al que le debe su vida, pero que ya es otra. Es por eso que cuando, al final de la novela, Concetta —hija del príncipe y representante tácita del legado de los Salina— se da cuenta de que su universo de sentido fue usurpado por otro, todo le resulta *unheimlich*; se trata del ocaso de quien *no* participaba de la traducción, de la transición que pudiera reavivar sus formas cortesanas dentro otro contexto. En este momento: “le parecía estar viviendo en un mundo conocido pero extraño, que ya había cedido todos los impulsos de que era capaz y que consistía sólo en puras formas” (Tomasi di Lampedusa, 1961, p. 286). De esta manera, la traducibilidad —que ya se ha evocado en torno al concepto de civilización— se podría extender a esta novela en el espacio lingüístico del español, en donde el solapamiento de períodos históricos y sus lógicas antagónicas también se hacía patente en América Latina.

Con el siglo XIX latinoamericano, tanto los cambios como las continuidades son radicales. Y lo que sirve en este contexto para suturar esta contradicción es el poder transformativo de la traducción, *la que hace y deshace estableciendo en su punto de llegada aquello que antes era extraño*.

RECONOCIMIENTOS

Este texto se enmarca en el proyecto de investigación financiado por ANID / FONDECYT-Postdoctorado/ N° 3230477, titulado *Comunicar o establecer: La traductología de Schleiermacher y sus legados teóricos contemporáneos*. Varias partes de este artículo están basadas —aunque en una etapa de mucho menor profundización— en el capítulo 3 de la tesis de doctorado del que suscribe, titulada “El trasfondo conceptual de «civilización» en la «crítica postcolonial latinoamericana» (1990-2010)” de 2021.

REFERENCIAS

Arcos, C. y Kottow, A. (2018). Sociabilidad literaria. En B. Subercaseaux (Coord.), *Historia crítica de la literatura chilena. Volumen II. La era republicana. Independencia y formación del Estado nacional*. (pp. 375-396). LOM. <https://doi.org/10.3917/s.lom.rojo.2019.01.0375>

- Basalamah, S. (2009). *Le Droit de traduire: Une politique culturelle pour le mondialisation*. Presses Université d'Ottawa. <https://doi.org/10.4000/books.apu.5431>
- Bello, A. (2015). Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile. En I. Jaksic (Ed.), *Todas las verdades se tocan*. Editorial UV.
- Bello, A. (1979). *Obra literaria*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Benjamin, W. (1971). La tarea del traductor (H. A. Murena, Trad.). En *Angelus novus* (pp. 127-143). Edhasa.
- Bilbao, F. (1844). Sociabilidad chilena. *El Crepúsculo. Periódico literario y científico*, 2(2), 57-90. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-71224.html>
- Bourdieu, P. (1998). *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Éditions du Seuil.
- Burrieza Sánchez, J. (2023). Juan José Delgado. En *Diccionario biográfico español*. <https://dbe.rah.es/biografias/20236/juan-jose-delgado>
- Cassin, B. (2014). *Sophistical Practice: Toward a Consistent Relativism*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823256389.001.0001>
- Corvalán Márquez, L. (2015). *La lucha por un pensamiento propio en Nuestra América: Una aproximación posible a las primeras tres décadas del siglo XX*. América en Movimiento.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- Fernández Sebastián, J. (2008). The concept of civilization in Spain, 1754-2005: From progress to identity. *Contributions to the History of Concepts*, 4(1), 81-105. <https://doi.org/10.1163/180793207X237740>
- Fielbaum, A. (2014). Las fronteras de la civilización. Francisco Bilbao y la filosofía en la ciudad. *La Cañada*, (5), 160-181. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5106463>
- Gazmuri Stein, S. (2020). Religión, política y civilización en los debates republicanos, liberales y conservadores. Chile, siglo XIX. *Ariadna Histórica, Lenguajes, conceptos, metáforas*, (9), 53-76.
- Jakobson, R. (1959). On linguistic aspects of translation. En R. Brower (Ed.), *On Translation* (pp. 232-239). Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674731615.c18>
- Jaksic, I. (2001). *Andrés Bello: La pasión por el orden*. Editorial Universitaria.
- Karmy, R. (2016). El nómos de la civilización: Para una genealogía de la razón imperial. En *Escritos bárbaros* (pp. 15-37). LOM.
- Lefevere, A. (2003). *Translation/history/culture: A sourcebook*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203417607>
- Mazlish, B. (2004). *Civilization and its contents*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804767521>

- McGuinness, A. (2003). Searching for 'Latin America': Race and sovereignty in the Americas in the 1850s. En N. P. Appelbaum, A. S. Macpherson y K. A. Roseblatt (Eds.), *Race and nation in modern Latin America* (pp. 87-107). University of North Carolina Press.
- Nelle, F. (1993). Sarmiento excéntrico o del nacimiento de un sujeto a través de la sordera. *Dispositio*, 18(44), 65-77. <http://www.jstor.org/stable/41491447>
- Pagni, A. (2003). Traducción del espacio y espacios de la traducción: *Les Jardins* de Jacques Delille en la versión de Andrés Bello. En F. Schmidt-Welle (Ed.), *Ficciones y silencios fundacionales. Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (Siglo XIX)* (pp. 337-356). Iberoamericana-Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783865278074-019>
- Pavez, J. (Ed.). (2008). *Cartas mapuche. Siglo XIX*. CoLibris; Ocho libros.
- Payàs, G. (2007). La Biblioteca Chilena de Traductores, o el sentido de una colección. En *Estudio introductorio de la 2a edición de la Biblioteca Chilena de Traductores (1820-1924)*, de José Toribio Medina (pp. 23-68). DIBAM-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Piglia, R. (1980). Notas sobre Facundo. *Punto de vista*, 3(8), 15-18.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quinn, J. (2024). *How the World Made the West: A 4,000-Year History*. Bloomsbury Publishing.
- Rama, A. (1998). *La ciudad letrada*. Arca.
- Ramos, J. (2009). *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. Fundación Editorial El Perro y La Rana. (Publicado originalmente en 1989).
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta limón.
- Sarmiento, D. F. (2006). *Facundo, civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga (1845)*. Porrúa.
- Subercaseaux, B. (2010). *Historia del libro en Chile. Desde la Colonia hasta el Bicentenario*. LOM.
- Schleiermacher, F. (2000). *Sobre los diferentes métodos de traducir*. (V. García Yebra, Trad.). Gredos.
- Schmidt-Welle, F. (2017). Traducción y transculturación del romanticismo europeo en Esteban Echeverría. *Cuadernos de Literatura*, 21(41), 114-130. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl21-41.ttre>
- Svampa, M. (2006). *El dilema argentino: Civilización o barbarie*. Taurus.
- Tomasi di Lampedusa, G. (1961). *El gatopardo* (F. Gutiérrez, Trad.). Noguer.
- Venuti, L. (2000). Translation, community, utopia. En *The Translation Studies Reader* (pp. 468-488). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203446621>
- Zilly, B. (2010). Civilizar es traducir. *Humboldt*, (153) 42-46.