

Φ

Phi

Philologia

Romanistica

Cultura

Vol. II, n. 1, 2025

Phi. Philologia romanistica cultura

Katedra romanistiky a germanistiky
Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína filozofa v Nitre
Slovensko

Director / Directeur / Direttore / Riaditeľ:
Mirko Lampis

Consejo Editorial / Comité éditorial / Comitato Editoriale / Redakčná rada:

Zuzana Cíváňová, Mirta Ćurković, Paolo Di Vico, Fabiano Gritti, Mária Horníčková, Magda Kučerková, Paula Píšová, Natália Rusnáková, Monika Šavelová, Eva Stranovská, Martin Štúr

Comité Científico Internacional / Comité Scientifique International / Comitato Scientifico Internazionale / Medzinárodný vedecký výbor:

Antonio Barnés Vázquez (Universidad Complutense de Madrid), Jacob Blakesley (Università di Roma La Sapienza), María José Binetti (Universidad de Buenos Aires), Renáta Bojničanová (Univerzita Komenského v Bratislave), Amelia Gamoneda (Universidad de Salamanca), José García Martín (Universidad de Granada), Manuel González de Ávila (Universidad de Salamanca), Adriana Lasticova (Universidad Complutense de Madrid), Juan Agustín Mancebo Roca (Universidad de Castilla-La Mancha), Lucrecia Méndez de Penedo (Universidad Rafael Landívar), Leonardo Mora Lomeli (Universidad de Guadalajara), Arturo Morales Campos (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo), Mauricio Núñez Rodríguez (Centro de Estudios Martianos), Humberto Ortega Villaseñor (Universidad de Guadalajara), Rodrigo Pardo Fernández (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo), Patricia Peterle (Universidade Federal de Santa Catarina), Katarzyna Popiek-Bernat (Uniwersytetu Warszawskiego), Zuzana Puchovská (Univerzita Komenského v Bratislave), Silvia Rybárová (Slovenská akadémia vied), Lýdia Rouanet (American International University), Rafael Ruiz Andrés (Universidad Complutense de Madrid), José Leopoldo Sánchez Torres (Universidad de Oviedo), Bohdan Ulašín (Univerzita Komenského v Bratislave), Edyta Waluch de la Torre (Universidad de Granada), Michelangelo Zaccarello (Università di Pisa), Ján Živčák (Slovenská akadémia vied).

ÍNDICE / SOMMAIRE / INDICE / OBSAH

PRESENTACIÓN, p. 3
PRESENTATION, p. 4
PRESENTAZIONE, p. 5
PREZENTÁCIA, p. 6

ARTÍCULOS, ARTICLES, ARTICOLI, ČLÁNKY

INTROSPEKCIA A KONTEMLÁCIA V MYSTICKEJ SPISBE, *Magda Kučerková, Mirta Curkovic*, p. 8

SOCIOCÍTICA Y SOCIOCUCES. LECTURAS Y RELECTURAS DESDE LA SOCIOCÍTICA DE EDMOND CROS, *Mirko Lampis*, p. 19

EL PROTOFEMINISMO FRANCÉS EN ESPAÑA: ACERCA DE LA RECEPCIÓN DE ALGUNAS OBRAS Y DE LA NECESIDAD DE TRADUCIR LO AÚN DESCONOCIDO, *Adriana Lastičová*, p. 29

A CONTRACORRIENTE. FORMAS ÍNTIMAS DE RESISTENCIA EN EL CUENTO FEMENINO HISPANOAMERICANO, *Veronika Šimanová*, p. 42

RESEÑAS, COMPTES RENDUS, RECENSIONI, RECENZIE

ANTONIO JESÚS MARTÍNEZ PLEGUEZUELOS, CARMEN MORENO PAZ, ITZIAR HERNÁNDEZ RODILLA Y DAVID GONZÁLEZ-IGLESIAS GONZÁLEZ (EDS.), *HACIA OTRA TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN*, MADRID, GUILLERMO ESCOLAR EDITOR, 2023, 174 PÁGINAS, *Adriana Lastičová*, p. 54

ITZIAR PASCUAL, *PASAR A LIMPIO (CÓMO MEJORAR TU TEXTO DRAMÁTICO)*, MADRID, FUNDAMENTOS, 2024, 247 PÁGINAS, *Eduardo Manuel Bravo Tena*, p. 56

MIHAI ENĂCHESCU, *PÉRDIDA Y SUSTITUCIÓN DE ARABISMOS EN ESPAÑOL*, SZEGED, JATEPRESS, 2020, 244 PÁGINAS, *Coman Lupu*, p. 58

PAVOL ŠTUBŇA, *UMELECKÝ PREKLAD Z TALIANČINY. DRAMATICKÉ ŽÁNRE*, BRATISLAVA, UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVE, 2023, 108 STRÁN, *Natália Rusnáková*, p. 60

Presentación

Nos enorgullecemos en presentarles el nuevo número de *Phi. Philologia Romanistica Cultura*. El primer número del segundo volumen. Y nos enorgullecemos sobre todo porque nada ni nadie podía garantizarnos, al emprender este camino, hace ya más de un año, que conseguiríamos llegar hasta aquí. *Phi* es una revista joven, editada por investigadores sin duda apasionados, pero lo cierto es que el panorama de las revistas de filología ya está hoy día lo suficientemente saturado como para desaconsejar semejantes (¿impertinentes?) audacias. Bien lo sabemos. Pero también sabemos que, a veces, es bonito y hasta oportuno atreverse. En ciencia, como en cualquier otro ámbito de la vida.

Los comienzos no han sido fáciles, en efecto, y es ahora, justamente ahora, que llega lo más complicado, puesto que es menester confirmar todo lo bueno que se ha logrado con las primeras entregas y, al mismo tiempo, enmendar sus faltas y carencias: pulir, completar, mejorar, fortalecer. Reafirmar un estilo y una visión del mundo.

En los números anteriores, pudimos activar la sección dedicada a las reseñas; completar nuestro peculiar panorama lingüístico con textos en francés y en eslovaco, lenguas oficiales de la revista junto al español y el italiano; montar y publicar el primer especial; entrar en las primeras bases de datos. Pequeños hitos que nos motivan a seguir adelante.

Nuestro objetivo sigue siendo el mismo: hacer que *Phi. Philologia Romanistica Cultura* funcione como un espacio de reflexión, profundización y discusión acerca de los hechos, procesos y retos que distinguen a las lenguas y literaturas románicas. Un espacio de confrontación, abierto a múltiples metodologías, a diferentes puntos de vista, porque, junto al rigor científico, lo que perseguimos es reflejar –y reflexionar sobre– la riqueza que caracteriza las culturas y los discursos a los que consagramos estas páginas.

No sabemos si es un objetivo que está a nuestro alcance, a otros, no a nosotros, les corresponderá juzgar. Por nuestra parte, solo sabemos que hemos trabajado, y seguimos trabajando, y seguiremos trabajando como siempre, con entusiasmo y abnegación, de modo que es con orgullo renovado que podemos ahora presentarles este nuevo número de *Phi*.

Mirko Lampis

Présentation

Nous nous enorgueillissons de vous présenter un nouveau numéro de *Phi. Philologia Romanistica Cultura*. Le premier numéro du second volume. Nous nous en enorgueillissons surtout parce que, rien ou bien personne n'aurait pu nous garantir, lorsque nous nous sommes mis en ce voyage il y a plus d'un an, que nous irions aussi loin. *Phi* est un jeune journal, édité par des chercheurs sans doute passionnés, mais la vérité est qu'aujourd'hui le panorama des revues de philologie est déjà suffisamment saturé pour décourager de telles audaces (impertinentes ?). Nous en sommes bien conscients. Mais nous savons aussi que, parfois, il est agréable et même opportun d'oser. En science, comme dans tout autre domaine de la vie.

Les débuts n'ont pas été faciles, en effet, et c'est maintenant, précisément maintenant, qu'arrive la partie la plus compliquée, puisqu'il faut confirmer toutes les bonnes choses qui ont été réalisées avec les premières publications et, en même temps, corriger leurs défauts et leurs lacunes : polir, compléter, améliorer, renforcer. Réaffirmer un style et une vision du monde.

Dans les numéros précédents, nous avons pu activer la section consacrée aux comptes rendus ; compléter notre panorama linguistique particulier avec des textes en français et en slovaque, langues officielles de la revue aux côtés de l'espagnol et de l'italien ; assembler et publier le premier numéro spécial ; entrer dans les premières bases de données. De petites étapes qui nous motivent à aller de l'avant.

Notre objectif reste le même : faire de *Phi. Philologia Romanistica Cultura* un espace de réflexion, d'approfondissement et de discussion sur les faits, les processus et les défis qui caractérisent les langues et les littératures romanes. Un espace de confrontation, ouvert à de multiples méthodologies, à différents points de vue, car, outre la rigueur scientifique, notre objectif est de refléter - et de réfléchir sur - la richesse qui caractérise les cultures et les discours auxquels nous consacrons ces pages.

Nous ne savons pas si cet objectif est à notre portée ; c'est aux autres, et non à nous, d'en juger. Pour notre part, nous savons seulement que nous avons travaillé, que nous continuons à travailler et que nous continuerons à travailler comme toujours, avec enthousiasme et abnégation, et c'est donc avec une fierté renouvelée que nous pouvons vous présenter ce nouveau numéro de *Phi*.

Mirko Lampis

Presentazione

Siamo orgogliosi di presentare il nuovo numero di *Phi. Philologia Romanistica Cultura*. Il primo numero del secondo volume. E ne siamo orgogliosi soprattutto perché niente e nessuno poteva garantirci, all'imboccare questo cammino, più di un anno fa, che saremmo riusciti a giungere fin qui. *Phi* è una rivista giovane, edita da ricercatori senza dubbio appassionati, ma è pur vero che il panorama delle riviste di filologia è oggi già così saturo da sconsigliare simili (impertinenti?) audacie. Lo sappiamo bene. Ma sappiamo anche che, a volte, è bello e perfino opportuno osare. Nella scienza, come in qualunque altro ambito della vita.

Gli inizi non sono stati facili, in effetti, ed è adesso, proprio adesso, che arriva la parte più complicata, visto che è necessario confermare tutte le cose positive che si sono raggiunte e, al contempo, emendare gli errori e le carenze: pulire, completare, migliorare, rinforzare. Riaffermare uno stile e una visione del mondo.

Nei numeri anteriori, abbiamo potuto attivare la sezione dedicata alle recensioni; completare il nostro peculiare panorama linguistico con testi in francese e in slovacco, lingue ufficiali della rivista insieme allo spagnolo e all'italiano; montare e pubblicare il primo speciale; entrare nelle prime basi di dati. Piccoli traguardi che ci motivano ad andare avanti.

Il nostro obiettivo è ancora lo stesso: far sì che *Phi. Philologia Romanistica Cultura* funzioni come uno spazio di riflessione, approfondimento e discussione dei fatti, processi e sfide che distinguono le lingue e letterature romanze. Uno spazio di confronto, aperto a molteplici metodologie, a differenti punti di vista, perché, insieme al rigore scientifico, l'obiettivo che perseguiamo è riflettere la –e riflettere sulla– ricchezza che caratterizza le culture e i discorsi a cui queste pagine sono dedicate.

Non sappiamo se sia un obiettivo alla nostra portata, ad altri, non a noi, spetterà giudicare. Da parte nostra, solo sappiamo che abbiamo lavorato, e continuiamo a lavorare, e continueremo a lavorare come sempre, con entusiasmo e abnegazione, per cui è con rinnovato orgoglio che possiamo adesso presentarvi questo nuovo numero di *Phi*.

Mirko Lampis

Úvodom

S hrdosťou vám predstavujeme nové číslo *Phi. Philologia Romanistica Cultura*. Prvé číslo druhého ročníka. Sme na naň hrdí najmä preto, že keď sme sa pred viac než rokom na túto cestu vydali, nič, resp. nikto nám nemohol garantovať, že sa nám podarí dostať až sem. *Phi* je mladý časopis, ktorí vydávajú nepochybné zanietení vedci, nič to však nemení na skutočnosti, že ponuka filologicky zameraných časopisov je v súčasnosti natoľko satureovaná, že to od podobne (nepatričných?) odvážnych krokov skôr odrádza. To dobre vieme. Ale tiež vieme, že niekedy je milé, ba priam žiaduce byť odvážnymi. Tak vo vede, ako aj v ktorejkoľvek inej oblasti života.

Začiatky naozaj neboli ľahké a teraz, práve teraz sa dostávame k najzložitejšej fáze, keďže je potrebné upevniť sa vo všetkých dosiahnutých pozitívach a súčasne napraviť chyby alebo nedostatky: vycibriť, doplniť, zlepšiť, posilniť. Nanovo sa utvrdiť v štýle a pohľade na svet.

V predošlých číslach sa nám podarilo spustiť rubriku venovanú recenziám, doplniť našu osobitú jazykovú panorámu textami vo francúzštine a slovenčine, oficiálnych jazykoch časopisu spolu so španielčinou a taliančinou, zostaviť a vydať prvé špeciálne číslo, dostať sa do prvých databáz. Malé ciele, ktoré nás motivujú napredovať.

Náš cieľ zostáva rovnaký – aby časopis *Phi. Philologia Romanistica Cultura* fungoval ako priestor na reflexiu, prehĺbenie a diskusiu o faktoch, procesoch i výzvach, ktoré charakterizujú románske jazyky a literatúry, aby bol priestorom konfrontácie, otvorený mnohokrátým metodológiam, rôznym uhlom pohľadu, pretože popri vedeckej rigoróznosti sledujeme aj zámer reflektovať bohatstvo kultúr a diskurzov, ktorým sú tieto stránky venované.

Nevieme, či je tento cieľ v našich silách, to nech posúdia iní. Za seba môžeme povedať, že sme pracovali, naďalej pracujeme a budeme pracovať s nadšením a obetavo. Aj preto vám teraz toto nové číslo *Phi* môžeme s hrdosťou predstaviť.

Mirko Lampis

ARTÍCULOS

ARTICLES

ARTICOLI

ČLÁNKY

INTROSPEKCIA A KONTEMPLÁCIA V MYSTICKEJ SPISBE*

Magda Kučerková
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
mkucerkova@ukf.sk

Mirta Curkovic
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
mcurkovic@ukf.sk

Abstrakt: V štúdiu interpretujeme dva (vnútorné a komplementárne) javy mystickej skúsenosti: introspekciu a kontempláciu. Vychádzame pritom zo spisby talianskych a španielskych mystičiek, ktorá predstavuje dôležitý príspevok k literárnym dejinám náboženskosti. Mystika svojím zameraním na vnútro človeka a samu podstatu ľudského bytia vo svete predstavuje významný zdroj sebazoznania a obnovy vnútornej rovnováhy uprostred rozličných (spoločenských aj osobných) kríz, má potenciál inšpirovať k autentickému sebaujadraniu či dať zmysel životu. Kontemplatívnym presahom do tajomstva bytia scitlivuje vnútro jedinca voči všetkému, čo ho obklopuje, a otvára ho bezprostrednej skúsenosti s Bohom.

Kľúčové slová: Mystika. Introspekcia. Kontemplatívna modlitba. Agapé.

Abstract: In this study we interpret two (internal and complementary) manifestations of mystical experience: introspection and contemplation. In doing so, we draw on the writings of Italian and Spanish mystics, which constitute an important contribution to the literary history of religiosity. Mysticism, with its focus on the inner person and the very nature of human existence in the world, represents an important source of self-knowledge and the restoration of inner balance in the midst of various (social and personal) crises; it has the potential to inspire authentic self-expression or to give meaning to life. By contemplatively penetrating into the mystery of being, it sensitizes the interior of an individual to all that surrounds them and opens them to an immediate experience of God.

Key words: Mysticism. Introspection. Contemplative prayer. Agape.

DOI: 10.17846/phi.II.1.2025.0818

Súčasná doba má veľa prívlastkov: digitálna, zrýchlená, odcudzená, individualistická, polarizovaná, globalizovaná, konzumná, úzkostná a ďalšie. Faktorov, ktoré uvedené atribúty sémanticky motivujú, je viacero, za jeden z najevidentnejších môžeme označiť hyperkonektivitu, čiže ustavičný prístup na internet. Zvykli sme si na to, že komunikujeme v priamom prenose a ľahko, veď dáta sa sťahujú čím ďalej rýchlejšie, aplikácie sú sofistikovanejšie a atraktívnejšie. Novodobé technológie nám šetria čas a vedia byť aj zábavné. Na druhej strane treba povedať i to, že zrýchlenie a intenzívnosť interakcie, či už v súkromnej

* Táto práca bola podporená Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-20-0179.

alebo profesionálnej sfére, výrazne poznamenáva kvalitu života, resp. osobnú pohodu jedinca aj dynamiku jeho vzťahov. Dôvodov je veľa: útržkovitosť a povrchnosť komunikácie, očakávanie okamžitej spätnej väzby, redukcia pravej emocionality, multitasking a i. Technologický vývoj, ktorý by nám mal šetriť čas, stojí, paradoxne, za nárastom našich úloh a aktivít a nevyhnutne intenzívnejším nasadením; je dôsledkom toho, že takmer konštantne pociťujeme časovú a existenciálnu nedostatočnosť a na tomto pozadí čoraz viac jedincov aj prázdnotu, úzkosť, stres, osamelosť ba i neuspokojenie zmyslu života.¹ K vzniku podobného vnútorného prežívania však nepochybne prispieva aj skúsenosť s tzv. ne-miestami² vrátane ich digitálnej formy vo virtuálnom svete: dennodenne prechádzame priestormi, ktoré sú anonymné, efimérne, provizórne, bez pamäti a tradície, bez hlbších vzťahov. Ku krízam hodnôt, identity aj k psychickej nerovnováhe v globálnom rozmere naprieč rozličnými vekovými kategóriami prispieva aj politická a ekonomická nestabilita i vojnové ohniská a, ukazuje sa, že svoj podiel na nich má tiež obdobie pandémie.

Je prirodzené, že človek dnešnej akcelerovanej doby pociťuje potrebu hľadať spôsob, ako čeliť psychickému tlaku, existenciálnemu odcudzeniu či prázdnote. Veď ako tvrdí autor známej knihy *In Praise of Slow* (2004; slov. *Chvála pomalosti*, 2024) Carl Honoré:

Rýchly zodpovedá zaneprázdnený, kontrolujúci, agresívny, uponáhľaný, analytický, vystresovaný, povrchný, netrpelivý a aktívny; čiže kvantita prevláda nad kvalitou. Pomalý je opak: pokojný, starostlivý, vnímavý, mlčanlivý, intuitívny, rozvážny, trpezlivý a reflektívny; v tomto prípade kvalita prevláda nad kvantitou. Pomalosť je dôležitá, aby sme nadviazali autentické a cenné vzťahy s blízkym, kultúrou, prácou, stravovaním..., slovom, so všetkým.³

Honoré približuje tzv. hnutie pomalosti, kultúrne i spoločenské úsilie o prirodzené životné tempo, resp. správnu rýchlosť alebo „dobrú pomalosť“, ktoré sa od druhej polovice osemdesiatych rokov 20. storočia začalo šíriť v celosvetovom meradle ako odpoveď na zrýchlenie zasahujúce všetky oblasti života. Intencionálnym, vedomým spomalením, obmedzením digitálneho rozptýlenia, podporou reflektívnosti, sústredením sa na detail či prítomné okamihy i prežitky sa jeho stúpenci usilujú obnoviť harmóniu, pravdivosť bytia a kreativitu, rozvíjať tie ľudské kvality, ktoré podporujú naplnenejší život.

Príznačnú podobu hľadania plnohodnotného naplnenia vlastného životného príbehu uprostred sveta predstavuje od nepamäti nábožensko-duchovná skúsenosť. Historicky na to poukazujú rozličné duchovné tradície a školy, ale aj individuálna skúsenosť, ako o nej svedčia autobiografické výpovede osobností náboženského, spoločenského i kultúrneho života – duchovných osôb, filozofov, teológov, spisovateľov, umelcov atď. Recepcne pozoruhodným prejavom pôsobnosti spirituálnej skúsenosti v živote človeka je naprieč literárnymi dejinami náboženskosti na Západe mystická skúsenosť. O jej existenciálnom dosahu a životodarnej inšpiratívnej budeme uvažovať na nasledujúcich stranách, vychádzajúc z diela významných mystičiek talianskej a španielskej kresťanskej spirituálnej tradície.

¹ Fenomén akcelerácie a jeho dosah na spoločnosť teoreticky rozpracoval nemecký sociológ a filozof Hartmut Rosa. Identifikoval tri navzájom prepojené roviny, v ktorých akcelerácia spôsobuje zásadné zmeny: technologickú (komunikácia, výroba, doprava), spoločenskú (zmeny v oblasti hodnôt, noriem, inštitucionálnych foriem) a životnú (nárast životného tempa). Pozri Rosa, 2013.

² Pojem odvodený od konceptu ne-miesta (*non-lieux*) francúzskeho antropológa Marca Augého (2000: 83) – miesto, ktoré sa nemôže definovať cez svoju identitu alebo ako historický či vzťahový priestor, definuje ako ne-miesto.

³ Dostupné na: <https://www.uv.mx/veracruz/cosustentaver/files/2015/09/3.-Honore-C.-Elogio-de-la-lentitud.pdf>, s. 9. [18/05/2025]. Ak nie je uvedené inak, všetky citované texty preložili autorky.

1. Potenciál mystickej skúsenosti (nielen) v čase kríz

Navzdory prognózam niektorých teoretikov šesťdesiatych rokov 20. storočia, ktoré formulovali s ohľadom na zjavne radikálny proces sekularizácie na Západe, oslabenie záujmu o duchovné témy nenastalo. Práve naopak, ostatné desaťročia potvrdili, že ich reflexia predstavuje hlboko zakorenenú potrebu človeka, ktorá sa osobitne a svojsky ozýva v obdobiach krízy. Svedčia o nej fenomény ako proliferácia nových náboženských hnutí, šírenie siekt, zrod radikálnych hnutí vo veľkých náboženstvách i návrat filozofie k náboženskej otázke (Martín Velasco, 2013: 237 – 238); v súvislostiach západnej kultúry ju tiež potvrdzuje objavovanie fyzických a mentálnych praktík orientálnej spirituality (napr. meditácie mindfulness, joga, tai chi a i.), oživovanie pohanstva, no i celkom individuálne, resp. súkromné poňatie transcendentnosti v každodennom živote. Významný pohyb však zaznamenáva aj kresťanstvo, kde túžba po osobnom poznaní Boha podnietila rozmach charismatického hnutia. Za prekvapivý a pozoruhodný jav možno napokon v kontexte, o ktorom premýšľame, označiť nanajvýš aktuálne dianie v niektorých západných krajinách: v Anglicku⁴ ho predstavujú početné konverzie na katolicizmus a vo Francúzsku dvojnásobný nárast neofytov v katolíckej cirkvi⁵.

Keďže ide o cirkev, ktorá je bytostne vrastená do Svätého písma a viac než dvetisícročnej liturgickej a teologickej tradície, možno usudzovať, že takéto vnútorné gestá iniciovala potreba spoznať a prehĺbiť kontemplatívny aspekt duchovnej skúsenosti, vstúpiť do priestoru starobylých rituálov a symboliky, osvojiť si – v dobe kultúrnej i bezpečnostnej neistoty – neochvejné, nemenné učenie, stať sa súčasťou spoločenstva, resp. rozvinúť „komunitnú identitu“⁶. Podobne hlboký ponor do duchovného sveta je tak aj reakciou na

⁴ Ide o nábožensky i kultúrne zaujímavý jav, keďže po prvýkrát po stáročiach zaznamenáva rímskokatolícka cirkev v Anglicku (v Londýne je posun výraznejší) viac aktívnych členov než anglikánska cirkev, pričom dominantne sa táto zmena deje medzi mladými ľuďmi (vo vekovej skupine 18 – 34 rokov; 41% ľudí opýtaných sa označuje za katolíkov, čo je nárast oproti 22% v roku 2018 a v porovnaní s 20% deklarovaných anglikánov je to pokles o 30%). Medzi dôvodmi sa uvádza destabilizujúci vplyv pandémie, sociálna izolácia, ku ktorej dala podnet, túžba po starobylej tradícii v nestabilných časoch, túžba po dobrovoľníckej práci alebo rozčarovanie z moderného sveta. Zaujímavým údajom je v tejto súvislosti aj fakt, ktorý zmieňuje najväčší britský kresťanský vydavateľ SPCK: v roku 2024 sa v Spojenom kráľovstve predalo 310 458 Biblií, čo je viac ako 258 391 v roku 2023 a 194 013 v roku 2018. Nárast návštevnosti kostolov medzi mladými ľuďmi ilustrovala aj aprílová správa Biblickej spoločnosti a YouGov s názvom Quiet Revival (Tiché prebudenie). Pozri Muvija M – Sarah Young: Catholicism spreads amongst young Britons longing for ‚something deeper‘. 7. 5. 2025. Dostupné na: <https://www.reuters.com/world/uk/catholicism-spreads-amongst-young-britons-longing-something-deeper-2025-05-07/> [16/05/2025].

⁵ Vo Francúzsku sa za uplynulých päť rokov počet pokrstených dospelých a dospievajúcich viac ako zdvojnásobil, pričom v posledných troch rokoch bol nárast ešte väčší. V porovnaní s rokom 2024 vstúpilo do katolíckej cirkvi o 45% dospelých a o 33% adolescentov viac. Údaje potvrdzujú, že osobitne rastie záujem u mladých ľudí (v roku 2025 predstavovala veková kategória do 25 rokov 42% pokrstených dospelých v porovnaní s 25% pred piatimi rokmi, pričom krivka pre vekovú skupinu 18 – 25 rokov vystúpila nad krivku pre vekovú skupinu 26 – 40 rokov). Prieskum uvádza, že polovica všetkých katechumenov (uchádzačov o krst) pochádza z rodín s kresťanskou tradíciou, ale v posledných rokoch bol zaznamenaný nárast počtu ľudí, ktorí sa nehlásia k žiadnej náboženskej tradícii; tri štvrtiny novopokrstených žije v mestách a dve tretiny predstavujú ženy. Pozri Marie-Liévine Michalik: «Des nouveaux chrétiens d'adhésion et non de transmission»: comment s'explique la hausse des baptêmes d'adultes en France. 10. 4. 2025. Dostupné na: <https://www.lavie.fr/christianisme/eglise/des-nouveaux-chretiens-dadhesion-et-non-de-transmission-comment-sexplique-la-hausse-des-baptemes-dadultes-en-france-98926.php> [16/05/2025]; Julie Morisseau & AFP: Église catholique : comment expliquer la hausse de 45% des baptêmes chez les adultes? 10. 4. 2025. Dostupné na: <https://www.rtl.fr/actu/debats-societe/eglise-catholique-comment-expliquer-la-hausse-de-45-des-baptemes-chez-les-adultes-7900493110> [16/05/2025].

⁶ Pozri David Roseberry: Why the Roman Catholic Church is rising in England-and what it reveals about faith in age of uncertainty. 17. 4. 2025. Dostupné na: <https://anglican.ink/2025/04/17/why-the-roman-catholic-church-is-rising-in-england-and-what-it-reveals-about-faith-in-an-age-of-uncertainty/> [16/05/2025].

pocit'ovanú krehkosť i odpoveďou na existenciálne otázky, ktoré sa vynárajú zoči-voči reflexii utrpenia, smrti alebo Božieho bytia.

Členitá podoba duchovnej skúsenosti – ktorá môže, ale nemusí vyrastať z (inštitucionálne) ukotvenej náboženskej tradície – sa dá chápať ako obraz jednak fragmentárnej doby, jednak bohatstva a rozmanitosti ľudského vnútra. Zároveň však istým spôsobom zrkadlí aj námahu duchovného hľadania, úzko spojeného so sebazoznaním, ktoré je vo viacerých duchovných tradíciách predpokladom stretnutia s Bohom. V súvislosti s reflexiou cesty do vlastného vnútra nám vzácne duchovné i kultúrne dedičstvo zanechala mystika kresťanskej tradície, ktorej recepčnému rozmachu nezabránil ani intenzívny proces sekularizácie v 20. storočí. Podľa Martína Velasca (2013: 238) predstavuje práve mystika jeden z najfrapantnejších príkladov záujmu minulého storočia o náboženskosť: „Vlastne v jej prípade sa nemôže hovoriť o návrate záujmu a pozornosti, pretože to, čo sa vo vzťahu k mystike udialo, je skutočný začiatok. [...] V tom storočí sa stala [...] predmetom bezpočtu štúdií z tých najrozličnejších perspektív: psychologickkej, literárnej, sociologickej, filozofickej, teologickej a, v ostatnom čase, z perspektívy neurológie a vied o mozgu“ (Martín Velasco, 2013: 238).

Mystika svojím zameraním na samu podstatu ľudského bytia (*essentia*) vo svete predstavuje významný zdroj sebazoznania a obnovy stavu pokoja i rovnováhy uprostred rozličných (spoločenských aj osobných) kríz. Vyznačuje sa schopnosťou podnieť sebaujadrenie či dať zmysel životu. Slovo zmysel tu pritom osobitým spôsobom upriamuje našu pozornosť na posun od faktických záležitostí života k tým aspektom ľudskej fenomenality, ktoré zabraňujú jeho zúženiu len na pozemskú, prírodnú, telesnú, resp. biologickú stránku: odkazuje nás na možnú „hodnotu života“ – znamená „nadhodnotu“, „ktorá spôsobuje, že to, čo je, sa stáva hodným úcty, cenným, možným predmetom túžby a, v konečnom dôsledku, dobrým“ (Martín Velasco 2012: 121 – 122). Predovšetkým sa však vzťahuje na sebatranscendenciu ľudskej existencie, ktorá je podľa Viktora Frankla (2010: 16) daná tým, že „ľudské bytie poukazuje na niečo mimo neho, čo už nie je ono samo – na niečo alebo na niekoho: na zmysel, ktorý má byť naplnený, alebo na bytie blížneho, ktorého stretáva“. Sebarealizáciu chápe Frankl ako vedľajší účinok sebatranscendencie, keďže človek sa môže sebarealizovať len v tej miere, v akej naplňa zmysel vonku vo svete, nie však v sebe samom (2010: 16). Mystická skúsenosť je preto jednou z odpovedí na neprítomnosť zmyslu a existenciálne vákuum, pretože ukazuje cestu k nájdeniu zmyslu („Zmysel nemožno dať, musí byť nájdený.“, Frankl, 2010: 27) a tým k slobodnému sebatranscendujúcemu bytiu. Koniec koncov, mystická spisba primárne nereflektuje iniciatívu mystika/mystičky, skôr záväzok, ktorý zo skúsenosti plynie a ktorý ma tiež sebatranscendujúci presah:

[...] o mimoriadnej udalosti, ktorú prežili, rozprávajú zvyčajne až na vonkajší podnet, nemajú autorské ambície. Ak sa so skúsenosťou zdieľajú s ostatnými, je to preto, že si uvedomujú jej veľkosť (v zmysle obsahu aj povahy nadobudnutého poznania) i jej význam pre spoločenstvo, v ktorom žijú a v širšom zmysle pre Cirkv. Významovou esenciou tohto naratívu je vernosť zjavenému obsahu. Mystici rozprávajú to, čo im bolo zjavené, čo mysticky videli, počuli alebo cítili, a preto je pre nich dôležité, aby ich výpoveď bola zaznamenaná autenticky (Kučerková, 2023: 66)

Dynamiku sebatranscendencie motivovanej bezprostredným zakúsením Božej lásky a jej nadprirodzenej pôsobnosti v človeku vyjadruje aj postoj, ktorý si mystici osvojujú vo vzťahu k svetu a k druhým. Ich život zrkadlí *agapé*⁷, t. j. lásku Boha k človeku a lásku človeka k Bohu,

⁷ Bližšie pozri Jn 13,34 Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους [milovať – ἀγαπάω (agapao)]; Mt 22,37 ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου; Lev. 19:18 בְּאַהֲבָתְךָ לְיְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּבְאַהֲבָתְךָ לְרֵעִי כָמוֹתְךָ לְעַד לְעוֹלָם וָעֶד.

ktorá sa sprítomňuje aj „vo vzájomných ľudských vzťahoch ako charakteristická črta evanjeliového posolstva“ (Heriban, 1994: 176). Ich život charakterizuje každodenná služba druhým, radikálne uponíženie vlastného ja smerom k iným a k životu v maximálnej jednoduchosti, chudobe a darovaní sa. Prirodzený strach človeka z utrpenia je u nich zastretý skúsenosťou božskej lásky i jej vyvrcholenia v Kristovej obete na kríži, láskou sa sami cítia povolani prijat' a obetovať vlastnú fyzickú, emočnú či duševnú bolesť. Španielska mystička sv. Terézia od Ježiša (1515 – 1582), ktorá reformovala kontemplatívnu rehoľu, k rozvíjaniu podobnej dispozície ducha nabádala svoje sestry a dcéry, mníšky bosé karmelitánky. Ich charizmou bolo a dodnes je slúžiť skrytým životom modlitby svetu a spôsobom života svedčiť o existencii Boha:

Túžme po modlitbe a venujme sa jej nie pre potešenie, ale aby sme mali túto silu slúžiť. Nechcime ísť nevychodenou cestou, lebo sa môžeme stratiť. Bola by to veľká novinka, keby sme si mysleli, že keď máme tieto Božie milosti, pôjdeme inou cestou, ako išiel On a všetci jeho svätí (7 VH 4,12)⁸.

Nechajúc bokom to, že modlitbou veľmi pomôžete, nechcete poslúžiť všetkým na svete, ale tým, ktorí žijú vo vašej spoločnosti, a tak vykonáte viac, pretože máte voči nim väčší záväzok. Myslite si, že získate málo, keď budú vaša pokora a umítnosť, služba a láska k ostatným, a láska k Pánovi, také veľké, že ten oheň zapáli všetky, a aj ostatnými čnosťami ich budete neustále prebúdzat'? Nie málo, ale veľa. A bude to veľmi milá služba Pánovi. A z toho, čo konáte – čo môžete –, Jeho Majestát vyrozumie, že by ste vykonali oveľa viac. A tak vám dá odmenu, ako keby ste pre Neho získali veľa duší (7 VH 7,4,14).

Hlavným cieľom mystickej spisby, ktorej recipientsku hodnotu umocňuje jej auto/biografický rozmer, je sprostredkovanie príkladu/svedectva a súčasne s ním aj (duchovných) nástrojov, ktorými sami recipienti môžu pátrať po zmysle svojho života, pričom jednou z ponúk – uprostred akcelerovaného, komunikačne odcudzeného či nadbytkom informácii zaplaveného sveta – je ponorenie sa do ticha, samoty, meditácie, ba aj vnútornej modlitby, a tým návrat k sebe a to v podobe obnovenia vnútornej rovnováhy či úsilia o svojbytnosť, pravdivosť a existenciálnu celistosť. Hľadanie zmyslu však môže mať aj hlbšiu duchovnú povahu, v ktorej sa človek, súc si vedomý svojej konečnosti, konfrontuje s nekonečnom a potrebou posledného zmyslu. Do uvedeného priestoru vstupuje – obrazná, fragmentárna, spontánna, elipsovité, emotívna, intenzívna, tajomná – mystická výpoveď o skúsenosti Božej lásky, ktorú žiadna iná skúsenosť neprekoná, a v ktorej je navyše prísľub radostnej večnosti. Túto nevšednú ponuku, ako sa vyjavuje v mystickej skúsenosti, výstižne približuje talianska mystička sv. Angela z Foligna (1248 – 1309), keď meditujúc nad evanjeliom a v ňom nad jedným slovom, ktoré jej evokovalo nesmiernu dobrotu a nekonečnú lásku, pocítila smäd po tomto slove. Následne v mystickom videní dostala poznanie, že pochopiť evanjelium je také sladké, že kto by takúto milosť dostal, zabudol by nielen na pozemské veci, ale dokonca aj na seba samého.

[...] dal mi to vyskúšať. A pochopila som hneď Božie dobrá s takým veľkým potešením, že som úplne zabudla nielen na všetky pozemské veci, ale zabudla som na seba samu. Ocitla som sa v takom veľkom stave Božieho potešenia, že som požiadala toho, čo ma viedol, aby mi dovolil z tohto stavu už nevyjsť. A on mi odpovedal, že to, čo žiadam, sa ešte nemôže stať. Hneď ma odviedol späť a ja som otvorila oči. Cítila som obrovskú radosť pre veci, ktoré som videla, ale veľmi som trpela, že som ich stratila. A ešte stále zakúšam veľkú radosť pri spomienke na ne. Odvtedy mi zostala taká veľká istota a také veľké svetlo

ale miluj svojho bližneho ako seba samého! Ja som Pán! [milovať – אהבה (ahava)] Bližšie pozri Panczová, 2012; Strong, 2015.

⁸ Citujeme z diela sv. Terézie od Ježiša *Vnútorný hrad* (slov. 2022). Názov ďalej skraccujeme na VH, číslo pred skratkou označuje príbytok (1 – 7), čísla za skratkou označujú kapitolu a odsek.

a vrúcnosť Božej lásky, že som úplne presvedčená tvrdila, že o Božom potešení sa nič nekáže. A tí, čo kážu, nemôžu o ňom kázať, veď nerozumejú tomu, čo kážu (*Memoriale* 12, 21 – 34)⁹.

Záujem súčasného človeka o mystickú skúsenosť potvrdzuje, že v sebe nesie intenzívnu vnútornú túžbu po hodnotách vrastených do absolútneho dobra, pravdy i krásy a že na ich pozadí hľadá zmysel života aj poznanie tajomstiev, ktoré ho presahujú. Dotyk „neba“, ako ho mystická skúsenosť sprostredkúva, sa preto preňho stáva dôležitým impulzom nastúpiť na cestu duchovného rastu a autentickej premeny – tuší horizont radostného evanjeliového prisľúbenia, v ktorom má láska posledné slovo: „Veď Boh tak miloval svet, že dal svojho jednorodného Syna, aby nezahynul nik, kto v neho verí, ale aby mal večný život“ (Jn 3,16).

2. Obraz vnútorného hradu a obraz ohňa. Od introspekcie k vliatej kontemplácii

Snaha o verbalizáciu mystickej skúsenosti sa premieta do osobitej poetiky – v jej sémantickom jadre sa nachádza zjavené tajomstvo, mysticky kontemplované a nevýslovné. Charakterizuje ju jazyk analógie a obraznosť, ktorá vzniká vnútorným nazeraním na fenomén zjavenia. Vyústením a súčasne zmyslom kontemplatívnej modlitby je zakúsenie vliatej lásky (sv. Ján z Kríža spoznáva kontempláciu ako „vliaty láskyplný poznatok Boha“ [“noticia infusa de Dios amorosa”] *Noche oscura* II, 18,5; San Juan de la Cruz, 2009), ktorá je Bohom náhle darovaná, a teda nemôže byť získaná vyvinutím vlastného (duchovného, resp. asketického) úsilia, a ktorá v mystikoch plodí ďalšie prejavy tajomnej a neviditeľnej lásky voči svetu a ľuďom. Dokonalému zjednoteniu s Bohom v láske predchádza namáhavý proces metanoie, spojený s očisťovaním a vyprázdňovaním: „ten, kto koná, nie je ego, ale približne povedané *le soi* Boha, dávajúce sa a zostávajúce neviditeľné. Obraz neviditeľného, jediný pravý obraz, spočíva v kenóze viditeľného, sme vyblednutým obrazom“ (Karul, 2006: 667).

Proces premeny zmysľania, resp. vnútornej konverzie s didaktickým talentom zachytila Terézia od Ježiša v diele *Vnútorný hrad* (v šp. *Castillo interior*, 1577). Vnútorný hrad patrí k najznámejším obrazom inšpirovaným mystickou skúsenosťou. Je v ňom obsiahnutý aspekt nevýslovného a skúsenostného aj podstata kontemplácie ako sprievodného javu mystickej skúsenosti (Kohut, 2012: 14). Terézia obraz použila ako analógiu k vonkajšiemu hradu (bezpečnej pevnosti), pričom sa snažila stvárniť nevypovedateľnú podstatu duchovného života. Hrad je metaforou duše: „je celý z jediného diamantu alebo veľmi číreho krištálu“ a je v ňom „veľa komnát, tak ako v nebi je veľa príbytkov“ (1VH 1,1). Kompozične ho vystavala na čísle sedem, ktoré sa v Biblii spája s hlbokou symbolikou: je obrazom dokonalosti, plnosti Ducha, zvrchovanej prítomnosti Boha aj definitívneho naplnenia Božieho plánu spásy (napr. Gn 2,2-3; Joz 6,1-20; Mt 18, 21-22; Zjv 1,4; 4,5; 5,1). Hrad obýva mocný, múdry a čistý Kráľ plný všetkých dobier (1VH 1,1), aby sa s ním však duša stretla a spoznala ho, najprv musí prejsť cez hradné príbytky. Deje sa to postupne, na siedmych stupňoch náročnosti. V poslednom siedmom príbytku, „vo vnútri jej duše, veľmi, veľmi vo vnútri; niekde veľmi hlboko“ (7VH 1,7), potom zakúša zjavenie tajomstva Najsvätejšej Trojice:

⁹ [...] statim duxit me illud probare. Et intelligebam cum tanta dulcedine bona divina, quod statim oblita fui omnium mundanorum. Et dixit michi ille qui ducebat me quod adhuc intellectus evangelii erat res tantum delectabilissima, quod si quis illum intelligeret, oblivisceretur non solum omnium mundanorum, sed oblivisceretur omnino sui ipsius. Et duxit me adhuc et fecit me illud probare. Et statim intelligebam cum tanta delectatione bona divina, quod omnino eram oblita non solum omnium mundanorum, sed oblita eram mei ipsius. Et eram in tanta delectatione divina quod petivi ab illo qui ducebat me, ut de illo statu non discederem de cetero. Et ille respondit michi quod istud quod ego petebam adhuc non poterat esse. Et statim reduxit me et ego aperui oculos. Et sentiebam maximam letitiam de illis, que videram, sed valde dolebam quod illa perdideram. Et ad huc me multum delectat quando recordor. Et ex tunc tanta certitudo remansit michi et tantum lumen et ardor amoris Dei quod affirmabam certissime, quod nichil predicatur de delectatione Dei. Et illi qui predicant non possunt illam predicare et ea que predicant non intelligunt.

[...] prostredníctvom určitého zobrazenia pravdy sa jej [duši – pozn. autoriek] ukáže Najsvätejšia Trojica, všetky tri Osoby – pričom najskôr rozpáli jej ducha akoby nesmierne jasný mrak –, a vzhľadom na tieto odlišné Osoby vďaka pozoruhodnému poznaniu, ktoré je dané duši, celkom nesporne chápe, že všetky tri Osoby sú jedinej podstaty, jediná moc, jediná vedomosť, jediný Boh. [...] Tu všetky tri Osoby komunikujú s ňou a zhovárajú sa s ňou a dávajú jej pochopiť slová, ktoré – ako hovorí Evanjelium – povedal Pán: že On, Otec a Duch Svätý prídu prebývať s dušou, ktorá Ho miluje a zachováva Jeho prikázania“ (7 VH 1, 6).

Poznanie o trojičnom tajomstve prehľbuje svojou skúsenosťou aj sv. Mária Magdaléna de' Pazzi (1566 – 1607), keď referuje o videní z 22. januára 1585: tri božské osoby sa nevyvovedateľným spôsobom a nepretržite vlievajú jedna do druhej a ďalej sa božsky vylievajú na svätých v raji a títo sa prostredníctvom chvál a vďaka znovu vlievajú do Trojice a táto sa vlieva do všetkého stvorenstva (por. Maria Maddalena de' Pazzi, 1984: 55 – 56). Ak sa na časovej osi vrátíme k talianskej stredovekej mystike, vo výklade tajomstva trojičného božstva zohrala významnú úlohu i skúsenosť Angely z Foligna: „Buď pozorná, pretože len čo dokončíš to, čo práve robíš, celá Trojica príde do teba“ (*Memoriale* 14,16)¹⁰.

Teofanická skúsenosť sa – ako na to poukazuje Terézia od Ježiša – realizuje v mystickom strede hradu, kde sa dejú „tie najtajnejšie veci medzi Bohom a dušou“ (1H 1,3). Putovanie do stredu poníma ako duchovnú cestu. Podobne ako pri fyzickej ceste aj s ním je totiž spojená značná námaha a nasadenie, hoci výsledok je neistý, lebo nie je v rukách duše, ale je darom. Nevyhnutným predpokladom postúpenia na vyššiu úroveň duchovného poznania je introspekcia a sebaopoznanie, ktoré mystička považuje za „veľkú vec“ (1H 1,8). Je to preto, že „Boh a človek sú dva póly tej istej a jedinej skúsenosti. [...] K poznaniu seba samého vedie pozorovanie seba samého (introspekcia), informácie získané z teológie a iných antropologicky relevantných odborných oblastí, porovnanie s inými, ale najmä poznanie Boha (t. j. človek vidí seba samého vo svetle zjavenia). Vtedy človek zakúša, že ho Boh miluje; že ho Boh stvoril na svoj obraz; že sám nesie vo svojom vnútri niečo božské (božské semienka, iskry, pramene); že spolu s Kristom sa stáva synom Boha a má účasť na božskom živote“ (Satura in Dinzeltbacher, 2000: 254 – 256).

Proces duchovného rastu¹¹ je v kompozícii hradu zaznamenaný v dvoch fázach: prvej asketickej (prvé tri príbytky; stav duše: hriech, zápas, stagnácia; stupeň modlitby: meditácia, resp. modlitba pohrúženosti) a druhej mystickej (posledné tri príbytky; stav duše: obnovenie, duchovné zásnuby, duchovné manželstvo; stupeň modlitby: kontemplácia, resp. modlitba zjednotenia); štvrtý príbytok predstavuje prechod od asketickej fázy k mystickej fáze, keď duša zažíva skúsenosť vliatej milosti (dar vliatej kontemplácie) (pozri Predslov in Sv. Terézia od Ježiša 2022, 10). Introspekciu (z lat. *introspicere*, t. j. pozerat' dovnútra) možno v tomto procese chápať ako stav očisťovania duše a následne prehľbovania poznania o sebe. Jej význam v duchovnej skúsenosti a osobitne kontemplatívnom poznávaní Božích tajomstiev potvrdil sv. Augustín v dielach *Vyznania* (*Confessiones*, 397 – 398) a *O Trojici* (*De Trinitate*, 399 – 420). Úprimné aj sebarefektívne rozpomínanie a pohľad do vlastného vnútra umožňujú človeku hľadať pravdu a objavovať Boha. Proces sebaopoznávaní pritom kladie Augustín na jednu úroveň s poznaním Boha: *Noverim me, noverim te* (Kiežby som spoznal sám seba, kiežby som spoznal teba) (*Samovravy* – Soliloquium I 7; Satura in Dinzeltbacher, 2000: 253).

Kontemplácia (z lat. *contemplāri, cum*, t. j. s, *tēplum*, t. j. vymedzený priestor na oblohe, z ktorého auguri, pozorujú let vtákov, čítali znamenia) je „hlavnou metódou

¹⁰ Studeas te, quia statim, quando hoc quod facis factum fuerit, tota Trinitas veniet in te.

¹¹ V rámci rozlišovania jednotlivých fáz duchovného rastu sa na Západe zakorenilo členenie na tri cesty: *via purgativa* (stav začiatčovníkov), *via illuminativa* (stav pokročilých), *via unitiva* (stav dokonalých).

duchovného poznania, ale aj cieľom mystickej cesty, odhalením božského, absolútneho a nadzmyslového vnútri človeka. V kresťanstve predstavuje formu vnútornej modlitby bez slov, pri ktorej myseľ a intelekt nie sú veľmi aktívne, prevláda nazeranie na Boha a jeho tajomstvá“ (*Encyclopaedia Beliana*, heslo kontemplácia). Kontemplatívne nazeranie reality (v zmysle pozorné, rozjímavé pohrúženie sa do vlastného vnútra) scitlivuje vnútro jedinca voči všetkému, čo ho obklopuje, a zvlášť voči tajomstvu bytia a otvára ho bezprostrednej skúsenosti s Bohom.

Aj introspekcia, aj kontemplácia sú v duchovnej a filozofickej tradícii Západu, na ktorú Terézia nadväzuje a ktorú svojou skúsenosťou i učením prehľbuje, úzko vrastené do konceptu tzv. *homo interior* (vnútorný človek). V pôvodnom antropologickom význame sa pod týmto pojmom rozumie vnútorné prostredie ľudskej osoby: „V hĺbke nášho vnútorného centra sa zbierajú všetky vlákna informácií; odtiaľ vyvierajú osobné impulzy; práve tam sa formujú naše kľúčové motivácie, najhlbšie hodnotové postoje i základné existenciálne pocity“ (Satura in Dinzelbacher, 2000: 497). Podľa kresťanskej tradície, inšpirovanej slovami apoštola Pavla v Druhom liste Korint’anom: „Preto nechabujeme; a hoci náš vonkajší človek chradne, náš vnútorný sa zo dňa na deň obnovuje“ (2 Kor 4,16), stojí v opozícii k vnútornému človeku vonkajší človek. V Liste Rimanom apoštol tento obraz rozvíja: „Podľa vnútorného človeka s radosťou súhlasím s Božím zákonom; ale vo svojich údoch pozorujem iný zákon, ktorý odporuje zákonu mojej mysle a robí ma zajatcom zákona hriechu, ktorý je v mojich údoch“ (Rim 7, 22-23). Pavol jasne poukazuje na zápas existenciálnej a súčasne bytostnej povahy, ktorý prebieha v človeku usilujúcom sa realizovať duchovný impulz vlastného vnútra či – povedané jungovskou terminológiou – archetyp obrazu Boha, v ktorom je duša nejakým spôsobom obdobou alebo súvst’ážnosťou k súcnu Boha (Jaffé, 2015: 353). Vonkajší človek je podľa C. G. Junga „styčnou plochou s vonkajším svetom (zmysly, motorika, viditeľná forma)“ (Satura in Dinzelbacher, 2000: 497). Augustín tvrdí, že človek je „stvorený v jednom okamihu aj ako vnútorný a aj ako vonkajší, a práve tým sa stáva znakom a obrazom Boha“ (Nemec, 2017: 186). Jeho metaforu vnútorného človeka môžeme na základe interpretácie Rastislava Nemca chápať do istej miery ako vyjadrenie „človeka hľadajúceho pravdu sebatranscendovaním“; je v nej opísaná „dialektika vychádzania zo seba a návratu do seba, tápania a nájdania, tak podobná nevyhnutnej dialektike viery a neviery v kombinácii s dosiahnutím múdrosti; a (napriek tomu) jej stálym hľadaním“ (Nemec, 2017: 190).

Ako sme to už čiastočne naznačili, Augustín zdôrazňoval potrebu hľadať pravdu a Boha vo vlastnom vnútri, podmieňoval ju návratom do seba samého, do hĺbky vlastného bytia: *Noli foras ire, in teipsum [sic] redi, in interiore homine habitat veritas* (Nechod’ von. Vráť sa do seba samého, vo vnútornom človeku prebýva pravda) (Satura in Dinzelbacher, 2000: 497). „Hľadanie pravdy, ktorej definitívnym meradlom i zdrojom je Boh, je dovŕšením myšlienky *imago et similitudo*. Ak sme pripodobnení Jemu a máme nezastreté poznanie, sme schopní poznať Pravdu – aj keď len v rámci našich možností a *per speculum et in aenigmatate* (Nemec, 2017: 190). Jung vysvetľuje obraz Boha ako zrkadlenie bytostného Ja, resp. bytostné Ja vysvetľuje ako *imago Dei in homine*, obraz Boha v človeku. Archetyp bytostného Ja je zvláštnym obsahom nevedomia, „[j]e to tento archetyp, od něhož již nejsme schopni obraz Boha empiricky oddělit“, „je také cílem života, neboť je nejúplnějším výrazem té kombinace osudu, jež je označována jako individuum“ (Jaffé, 2015: 359, 355). Napriek tomu, že oba výklady vychádzajú z rozdielnych dôb a prístupov – u sv. Augustína (354 – 430) z teológie a patristiky, u Junga (1875 – 1961) z analytickej psychológie –, vyznačujú sa príbuzným chápaním stredú bytia ako miesta, kde sa vyjavuje transcendentno a kde môže človek dosiahnuť – aj

prostredníctvom introspekcie a následne sebapoznania i sebauskutočnenia¹² – plnosť, resp. celosť poznania.

Homo interior alebo najvnútornejší stred bytia je miestom, kde sa uskutočňuje mystická duchovná skúsenosť a zbožštenie človeka, ako to v svojej autobiografii vyjadrila talianska mystička sv. Katarína z Janova (1447 – 1510): „[...] mé Já je už Bůh; neznám žádné jiné Já než tohoto svého Boha. [...] Vidím, jak se člověk láskou mění v Boha“ (*Život* 14. kap. [Sertorius, 2013: 86, 87]). Sv. Terézia od Ježiša síce nepoužíva explicitne termín vnútorný človek, no v jej spisbe je jednou z centrálnych tém práve vnútornosť duchovnej skúsenosti: „vo vnútri jej duše, veľmi, veľmi vo vnútri; niekde veľmi hlboko, že to nevie opísať [...], pociťuje v sebe túto božskú spoločnosť (7 VH 1,7); „Pán uvedie dušu do tohto svojho príbytku, ktorým je stred samotnej duše“ (7 VH 2,9) a i. Podľa Terézie Boh v disponovanej duši pôsobí tak, že ju zbaví všetkého, čo je v duši telesné, a zanechá ju „ako čistého ducha, aby sa tak mohla spojiť v tomto nebeskom zjednotení s nestvoreným duchom, lebo je celkom isté, že keď sa vyprázdni od všetkého, čo je stvorením, a zriekneme sa ho z lásky k Bohu, Boh sám naplní našu dušu Sebou (7 VH 2,7)“.

Jedným z najčastejších obrazov očisťovania – a na najvyššom stupni aj špecifického zakúšania spaľujúcej Božej lásky – je v mystickej spisbe oheň s jeho mnohými metaforickými derivátmi. Terézia prirovnáva túžby duše podnietené láskou k Bohu, ktorú jej on sám dáva, tlejúcemu ohňu, znesiteľnému, hoci bolestnému – duša, ktorá to prežíva, zhára vnútri (6 VH 11,2); „dušu natoľko spaľuje vo vnútri, že by stačilo trošku viac a Boh by vyplnil jej túžbu (6 VH 11,4); „[s]paľuje ju smäd a nemôže prísť k vode“ (6 VH 11,5). Podľa Terézie sa však utrpenie očisťovania javí celkom nepatrné oproti tomu, čo duša získa na vrchole svojej cesty: „Je dobre, že to, čo je veľké, veľa stojí. O čo viac, ak to očisťuje dušu, aby vstúpila do siedmeho príbytku, ako sa očisťujú v očistiťi tí, čo majú vstúpiť do neba“ (6 VH, 11, 6). Katarína z Janova vyjadruje plnosť mystickej skúsenosti v obraze Božieho ohniska, v ktorom sú schopnosti zbavené prirodzenej činnosti, sú uchvátené a planú plameňmi čistej lásky, takej mocnej, že by spálila peklo, a predsa nespáľujúcej (*Život* 21. kap. [Sertorius, 2013: 87 – 88]). Čím viac sa Katarína v mystickom výstupe približuje ku Kristovmu srdcu, tým silnejšie vníma jeho oheň a sama sa od neho zapáľuje, až kým ju nepohlť jeho premieňajúca láska a ona pocíti pavlovské „Už nežijem ja, ale vo mne žije Kristus“ (Gal 2,20) (pozri Pozzi – Leonardi, 2004: 349).

Karhám sa za to, že hovorím o týchto veciach, pretože si uvedomujem nedokonalosť slov a výrazov, ktoré používam, sú také nenáležité vo vzťahu k tomu, čo cítim bez cítenia, viem, že nebudú pochopené. No mám v sebe toľko ohňa – bez ohňa –, že by som si priala, aby to mohla každá osoba pochopiť. A som si istá, že keby som mohla fúknuť smerom k stvoreniu, celé by som ho spálila a vdýchla by som doňho oheň Božej lásky (*Vita Mirabile...*, capitolo 9; 2004: 39)¹³.

Predmetom mystickej kontemplácie je ľudský i božský rozmer osoby Krista a kľúčové udalosti jeho života – tajomstvo vtelenia, jeho umučenie, smrť a vzkriesenie. Láska k ukrižovanému Kristovi, ktorú zažila sv. Mária Magdaléna de' Pazzi a v ktorej mu zverovala všetko

¹² „Sebauskutočnenie je opakom sústredenia sa na seba samého, je to delenie sa o svoju tvorivú energiu, myšlienky, aj nasadenie vlastných duchovných i fyzických síl pre nejaký vyšší cieľ, v súčinnosti s inými ľuďmi. Sebapoznanie je k takémuto typu pôsobenia vo svete komplementárne, keďže je predpokladom možnosti podobnej symbiózy: poznaním svojich pozitívnych i negatívnych stránok, rovnako aj túžob či potrieb, vrátane tých najbyťostnejších, ktorými sa napájame na naše nevedomie [...]. Ide o cestu postupného približovania sa stredu, s jej špecifickými záhybmi a dynamikou“ (Knapík, 2021: 103).

¹³ Mi rimprovero dal parlare di queste cose, perché, accorgendomi delle parole e dei vocaboli diffetosi che uso, così inadeguati rispetto a quello che sento senza sentire, so che non saranno comprese. Ma ho tanto fuoco dentro –senza fuoco– che vorrei che ogni persona lo potesse intendere, e sono certa che, se potessi soffiare verso la creatura, tutta la brucerei e l'intossicherei del fuoco del divino amore.

stvorensťvo, bola „taká planúca, že sa zdalo, akoby sa rozplývala ako vosk v ohni, vďaka tomu božskému plameňu, ktorý neprestajne horel v jej hrudi“ (*Vita della veneranda Madre suor M[aria] Maddalena de' Pazzi fiorentina*, cap. XI; Jori, 2007: 230)¹⁴. Veľký oheň Božej lásky, ktorý v srdci pociťovala Angela z Foligna, ju zbavil akejkoľvek ustatosti pri umŕtvovaní, avšak ako oheň rástol, rástlo aj jej duševné a fyzické spojenie s Kristom: „som necítila únavu pri pokľaknutí alebo inom druhu pokánia. Tento oheň potom tak rástol, že keď som počula hovoriť o Bohu, kričala som. [...] Keď som videla maľby umučenia Krista, ťažko som sa dokázala ubrániť, dostala som horúčku a ochorela som (*Memoriale* 13,4 – 5,11)¹⁵.

Obraznosť a fragmentárnosť výrazu, ako aj raritná, istým spôsobom kuriózna (vonkajšia i vnútorná) podoba prežívania Božieho zjavenia vo vliatej kontemplácii sú príznačnými atribútmi písomne zaznamenaných skúseností kresťanských mystičiek. Ich úsilie vyjadriť osobitú povahu toho, ako sa do nich Boh láskyplne vlieva a akého nadprirodzeného, tajomného poznania sa im pritom dostáva, robí zložitým sama podstata zjavenia: napĺňa existenciu osoby, ktorá mu je vystavená, no súčasne ju celkom presahuje, čo vypovedá o jej intenzite a zvláštnej kvalite. Napriek tomu má jazyk, ktorý sa miestami javí ako nedostatočný prostriedok na vyjadrenie vlastného stretnutia s Božou láskou okrem svedeckej polohy aj silnú referenčnú povahu (pozri Ćurković, 2024: 99 – 100): vo svojej podstate je vyústením potreby inšpirovať, zásadným impulzom k tomu, aby sa recipient stal súčasťou vyššej, transcendentnej reality aj sakrálnej sily, ktorá hýbe človekom, mení ho na Božiu súčasť, čo mu umožňuje prekročiť „vlastné, ľudsky obmedzené zmysly a podstaty“ a „čerpať z večného zdroja vitálnej energie“.

Bibliografia

ANGELA DA FOLIGNO (2012), „Memoriale“, in *Liber Lelle. Il Libro di Angela da Foligno nel testo del codice di Assisi con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio*, prel. Fortunato Frezza, Firenze, Sismel, Edizioni del Galluzzo.

AUGÉ, Marc (2000), *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, prel. Margarita Mizraji, Barcelona, Gedisa.

CATERINA DA GENOVA (2004), *Vita mirabile. Dialogo. Trattato sul Purgatorio*, F. Lovison (ed.), Roma, Città Nuova.

ĆURKOVIĆ, Mirta (2024), „Ardissino, Erminia – Selmi, Elisabetta. Rivelazioni. Scritture di donne e per donne nell'Italia della prima età moderna. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2023. ISBN 978-88-9359-769-2“, *Verba Theologica*, 24 – 2, s. 98 – 100. Dostupné na: http://verba.ktfke.sk/data/uploads/archiv/verba-theologica-2_2024.pdf [26/05/2025].

DINZELBACHER, Peter *et alii* (2000), *Diccionario de la Mística*, prel. Constantino Ruiz-Garrido, adapt. Gabriel Castro Martínez, Burgos, Editorial Monte Carmelo.

Encyclopaedia Beliana. Dostupné na: <https://beliana.sav.sk/> [25/05/2025].

FRANKL, Viktor E. (2010), *Vôľa k zmyslu*, prel. Milan Krankus, Bratislava, Lúč.

HERIBAN, Jozef (1994), *Príručný lexikón biblických vied*, Bratislava, Vydavateľstvo Don Bosco.

HONORÉ, Carl (2004), *In Praise of Slow*, Toronto, Knopf Canada.

¹⁴ con sì ardente carità che pareva che si disfacesse com'al fuoco cera, mercé di quella vampa divina che nel suo petto continuamente ardeva.

¹⁵ Et erat ignis amoris Dei in corde meo in tantum quod non fiebam fessa de genuflexionibus nec de aliqua re penitentiae. Postea veni ad tantum maiorem ignem, quod si audiebam loqui de Deo stridebam.(...) Et quando videbam passionem Christi pictam, vix poteram sustinere, sed capiebat me febris et infirmabar (...)

- JAFFÉ, Aniela (2015), *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, prel. Karel Plocek, Praha, Portál.
- JORI, Giacomo (ed.) (2007), *Mistici italiani dell'età moderna*, Torino, Einaudi.
- KARUL, Róbert (2006), „Jeden spôsob pasivity: Obraz u J.-L. Mariona“, *Filozofia*, 61 – 8, s. 667 – 671.
- KNAPIK, Ján (2021), „The Image of the Jungian Self in the Work of St. Teresa of Ávila.“, in *The Figurativeness of the Language of Mystical Experience. Particularities and Interpretations*, Antonio Barnés Vázquez, Magda Kučerková (eds.), s. 100 – 108. Dostupné na: <https://munispace.muni.cz/library/catalog/view/2131/5981/3363-1/0#preview> [24/05/2025].
- KOHUT, Vojtěch (2012), „Úvod do křesťanské mystiky.“, in *Slovník křesťanských mystiků*, Luigi Borriello, Edmondo Caruana, Maria Rosaria Del Genio, Nicolò Suffi (eds.), prel. Ctirad Václav Pospíšil, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, s. 9 – 51.
- KUČERKOVÁ, Magda (2023), „The Mystical Narrative as a Way of Revealing the Truth of Faith.“, *Verba Theologica*, 22 – 2, s. 63 – 81. Dostupné na: <https://doi.org/10.54937/vt.2023.22.2.63-81> [26/05/2025].
- MARIA MADDALENA DE PAZZI (1984), *Le parole dell'estasi*, Giovanni Pozzi (ed.), Milano, Adelphi.
- MARTÍN VELASCO (2012), „La experiencia de la ‚noche oscura‘, crisis radical y oculta fuente de sentido“, in *Sentido de la vida ante la crisis*, María Isabel Rodríguez (ed.), Burgos, CITEs – Universidad de la Mística – Editorial Monte Carmelo, s. 119 – 169.
- MARTÍN VELASCO (2013), „El hecho místico. Ensayo de fenomenología“, in *La experiencia mística*, María Isabel Rodríguez (ed.), Burgos, CITEs – Universidad de la Mística – Editorial Monte Carmelo, 237 – 267.
- NEMEC, Rastislav (2017), „Niekoľko pohľadov na problematiku ‚homo interior‘ vo vybraných textoch Augustína z Hippa“, *Filozofia* 72 – 3, s. 181 – 191.
- PANCZOVÁ, Helena (2012), *Grécko-slovenský slovník od Homéra po křesťanských autorov*, Bratislava, Lingea.
- POZZI, Giovanni, LEONARDI, Claudio (eds.) (2004), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova – Milano, Casa Editrice Marietti.
- ROSA, Harmut (2013), *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, prel. Jonathan Trejo-Mathys, Columbia University Press.
- SAN JUAN DE LA CRUZ (2009), *Obras completas*, Lucinio Ruano de la Iglesia (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- SERTORIUS, Lili (2013), *Kateřina z Janova (1447 – 1510). Životopis a duchovní podoba jejího díla*, prel. Josef Koláček, Olomouc, Refugium Velehrad-Roma.
- STRONG, James (2015), *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa, Vocatio.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona* (2007), Trnava, Spolok svätého Vojtecha.
- SV. TERÉZIA OD JEŽIŠA (2022), *Vnútorný hrad*, prel. Silvia Brodňanová, Košice, Kláštor bosých karmelitánov Lorinčík.



SOCIOCRÍTICAS Y SOCIOCRUCES. LECTURAS Y RELECTURAS DESDE LA SOCIOCRÍTICA DE EDMOND CROS

Mirko Lampis

Universidad Constantino el Filósofo de Nitra

mlampis@ukf.sk

Resumen: El objetivo de este artículo es el de sugerir y, al mismo tiempo, justificar una posible extensión del campo de aplicación de la teoría y metodología sociocríticas. La cuestión es, concretamente, si la sociocrítica puede legítimamente estudiar, sin perder de vista sus supuestos y programas de base, los procesos por los que determinados factores sociales “se inscriben” en las prácticas y los hábitos de lectura. En este sentido, son tres los posibles ámbitos de aplicación de la sociocrítica al estudio de la lectura: i) la lectura como fenómeno técnico, ideológico y discursivo dentro del texto; ii) los determinantes socio-culturales de los hábitos de lectura; iii) la lectura como factor determinante de las propias formas textuales. Estos ámbitos se ejemplificarán mediante la descripción de un caso concreto: la introducción y auge de la lectura interiorizada (lectura individual y silenciosa). Se analizarán, finalmente, las características definitorias de la propia práctica de lectura sociocrítica.

Palabras clave: Sociocrítica. Texto. Lectura.

Abstract: The aim of this paper is to suggest and, at the same time, justify a possible extension of the field of application of sociocriticism theory and methodology. The question is, specifically, whether sociocriticism can legitimately study, without losing sight of its basic assumptions and programmes, the processes by which certain social factors “are inscribed” in reading practices and habits. In this sense, there are three possible areas of sociocriticism application to the study of reading: i) reading as a technical, ideological and discursive phenomenon inside the text; ii) the socio-cultural determinants of reading habits; iii) reading as a determinant of textual forms. These areas will be exemplified through the description of a specific case: the introduction and rise of internalised reading (individual and silent reading). Finally, we analyse the defining characteristics of sociocriticism reading practice itself.

Key words: Sociocriticism. Text. Reading.

DOI: 10.17846/phi.II.1.2025.1928

1. Introducción

En el ámbito de las prácticas descriptivas y explicativas es normal, y aun aconsejable, cierto grado de pluralización, variación, heterogeneidad (cuando no inconformismo y heterodoxia), incluso cuando dichas prácticas se derivan de, y vuelven a, una teoría o programa descriptivo-explicativo sustancialmente unitario y coherentemente organizado, como es el caso de la sociocrítica elaborada por Edmond Cros. También por ello, en lo que sigue, me gustaría *sugerir* y *justificar* una posible extensión del campo de aplicación de la teoría y metodología sociocríticas. Más concretamente, la idea que propongo discutir es si la sociocrítica puede legítimamente estudiar, sin perder de vista sus supuestos y programas de base, los procesos por los que determinados factores sociales “se inscriben” en las prácticas y los hábitos de lectura.

Cabe recordar que el objetivo primario de la sociocrítica crosiana es el de individuar y explicar aquellos elementos del *contexto genético* que el texto *transcribe* en sus estructuras, entre sus formas significantes; es decir, las modalidades por las que se incorporan en el texto, en el momento de su génesis, las tensiones sociales e históricas que organizan la actividad social y, por ende, también la producción del discurso; en otros términos, las *relaciones existentes* entre las estructuras textuales y las de la sociedad en la que el texto tomó forma, en la medida en que estas dejan huellas en aquellas bajo la forma de micro-semióticas específicas disponibles para el análisis. La sociocrítica no consistiría, por lo tanto, propiamente hablando, en una metodología de hermenéutica textual, sino en una metodología textual de hermenéutica histórica y de crítica ideológica.

Nos movemos, por ende, entre los dos polos que organizan todo discurso acerca del texto y su significado. Por un lado, se puede sostener que el significado que el texto transmite depende *principalmente* de su organización interna, organización que ha sido fijada al momento de su creación y que el intérprete debe reconocer y, si procede, reconstruir, total o parcialmente; y se puede defender, por otro lado, que el significado del texto depende *sobre todo* de la labor de los intérpretes y de las condiciones socio-históricas de recepción de la obra, siendo tan activas y productivas las operaciones de lectura como las de creación textual. Polos que finalmente pueden converger, si bien con ocasionales preponderancias y jerarquías: tanto la permanencia estructural del texto –ella misma relativa: variantes, pérdidas, restauraciones, actualizaciones, etc.– como sus derivas interpretativas son imprescindibles para que el texto siga funcionando como generador de sentido.

Las relaciones genéticas y hermenéuticas que se dan entre el texto y sus intertextos y contextos de referencia son relaciones de tipo sistémico –relaciones que se forman, persisten y se actualizan solo al participar en una red colectiva de prácticas significantes– de modo que el comprender del intérprete ha de entenderse no solo como una actividad individual, sino también como una participación activa en un proceso de transmisión histórica (*en una tradición de sentido*) que orienta toda posible interpretación. Ni el texto, en su materialidad, ni el intérprete, con sus saberes, memorias y enciclopedias, son agentes que operan o pueden operar con independencia de un sistema y una historia culturales.

Aclarado este punto, cabe indicar al menos tres posibles ámbitos de coordinación o intervención del discurso sociocrítico en el estudio semiótico de las prácticas lectoras.

- i) La lectura como fenómeno técnico, ideológico y discursivo dentro del texto: el objetivo es analizar aquellos lugares textuales donde, explícita o implícitamente, se representan y caracterizan las prácticas de lectura y los sujetos leyentes.
- ii) Los determinantes socio-culturales de los hábitos de lectura: a partir de los lugares analizados en ‘i’, así como de otros saberes contextuales relativos a la producción, circulación y adquisición y consumo de textos, el objetivo es delinear el sistema de

relaciones y factores sociales e ideológicos que determinan el establecimiento y la difusión de determinadas modalidades de lectura.

- iii) La lectura como factor determinante de la propia forma textual: el objetivo es averiguar si y cómo las prácticas lectoras, además de quedar “inscritas” en el texto, también contribuyen a determinar sus estructuras y organización.

Además de estos puntos, que trataré más detenidamente en el tercer apartado del artículo –sirviéndome también, es preciso señalarlo, de los estudios que yo mismo he dedicado a la sociocrítica (Lampis, 2010, 2011, 2018) y a la lectura (Lampis, 2019)– hay otra cuestión, otro cruce teórico que me parece merecedor de la mayor atención. Resulta claro que la lectura, o al menos *cierta modalidad* de lectura, constituye la piedra angular que sostiene todo el edificio sociocrítico. Por decirlo con Dámaso Alonso, un crítico –y también, por extensión, un sociocrítico– es, ante todo y necesariamente, un lector, de modo que vale la pena explicitar aquellos factores que diferencian al lector crítico del acrítico, es decir, el modo de lectura específico sobre el que se funda, y al que conduce, la teoría crítica en cuestión. En el cuarto apartado, intentaré explicitar este modo de lectura en el caso de la sociocrítica y hay que reconocer en seguida que no será una tarea demasiado complicada, debido a la atenta conciencia metateórica (y metacrítica) de la que siempre ha dado muestra el profesor Edmond Cros.

2. Escritura y lectura

Puede parecer una obviedad recordar que las actividades de lectura y las de escritura están estrechamente vinculadas, tanto desde el punto de vista genético (se aprende a la vez a leer y escribir) como del funcional (escribimos para que alguien lea, leemos porque alguien escribió). Tan vinculadas, en efecto, que en el área de la didáctica de las lenguas se suele hablar, sin más, de *lectoescritura*. Cabe añadir, no obstante, que no se trata de actividades totalmente especulares o simétricas, ni desde el punto de vista arqueológico e histórico, ni desde el sociológico ni, finalmente, desde el psicológico y pragmático, puesto que hay épocas, ámbitos y momentos cuando y donde las prácticas de escritura y las de lectura no tienen la misma difusión, ni la misma frecuencia, ni el mismo estatus, ni el mismo nivel de tecnificación, estandarización, diferenciación, etc.

Desde un punto de vista semiótico, todavía podemos acudir a la definición de la noción de *lectura* que debemos a Greimas y Courtés:

En una primera aproximación, se entiende por lectura el proceso de reconocimiento de los grafemas (o letras) y de su concatenación, que tiene como resultado transformar una hoja adornada con símbolos dibujados en plano de expresión de un texto. Por extensión, el término lectura se emplea al hablar de otras sustancias de expresión distintas del grafismo: la lectura táctil es practicada por los ciegos que se valen de libros impresos en relieve, la lectura óptica designa el desciframiento de los caracteres escritos por la computadora, etc. [...] ella [la lectura] es, ante todo –y esencialmente–, una semiosis, una actividad primordial que tiene por efecto correlacionar un contenido con una expresión dada y transformar una cadena de la expresión en una sintagmática de signos. De ello se desprende, en seguida, que tal prestación presupone una competencia del lector, comparable, aunque no necesariamente idéntica, con la del productor del texto (Greimas y Courtés, 1982: 235).

Es oportuno recordar que las diferentes operaciones de lectoescritura, en tanto que formas de comunicación (y autocomunicación), se derivan de, y participan en, un dominio comunicativo mucho más general, el del habla humana. Es decir: si el habla (o lengua oral) es una modalidad de comunicación *mediante* expresiones vocales, y la oralidad el conjunto de los hábitos y tradiciones que se derivan de, y regulan, esta forma de comunicación, la lengua escrita es una modalidad de comunicación *mediante* expresiones gráficas –signos trazados sobre una superficie y reconocibles a la vista o al tacto (en griego, γράμματα)– que representan (están

por) las expresiones orales y reproducen (algunos aspectos de) su organización (Lampis, 2013: 46, 49).

Hay que subrayar, en primer lugar, que la función que el conector “mediante” desempeña en las definiciones anteriores no es solo preposicional (“con”, “a través de”), sino también participial: “lo que media” y, por ende, reduce distancias y une (las expresiones son los “puntos” donde convergen los sujetos comunicantes). Recordar, en segundo lugar, que la oralidad y la escritura, en tanto que prácticas comunicativas, se influyen y especifican de forma mutua y recursiva, lo que da paso a un amplio abanico de relaciones de oposición (oral versus escrito), competencia (oral o escrito, con disyunción excluyente), complementariedad (oral o escrito, con disyunción incluyente) y colaboración (oral y escrito). Señalar, finalmente, que ni las prácticas orales ni las escritas flotan, por así decirlo, en el vacío, sino que sostienen a, y son sostenidas por, incontables actividades culturales, bien de orden práctico, bien de orden ideológico. De ahí el proceso de inscripción de lo social en lo textual, así como lo concibe Cros: [prácticas socioeconómicas¹]→ [formaciones ideológicas]→ [formaciones discursivas]→ [discursos]→ [textos].

A este proceso, sin embargo, habría que añadir el proceso inverso y complementario de inscripción de lo textual en lo social: [textos]→ [discursos]→ [formaciones discursivas]→ [formaciones ideológicas]→ [prácticas socioeconómicas]. Ambos procesos, ahí donde puedan ser convenientemente diferenciados y descritos, forman parte de la deriva histórica de una sociedad (de un sujeto colectivo, de una comunidad epistémica). Es la historia, justamente, “el horizonte último de la inserción del texto en la realidad” (González de Ávila, 2002: 130) y de la realidad en el texto.

El programa de investigación sociocrítico está originalmente abocado al estudio de la inscripción en el texto, durante el momento propiamente escritural, de las condiciones socioeconómicas, mediadas por las formaciones ideológicas y discursivas: la historia es “el fundamento de toda estructura” y el objetivo de la sociocrítica es el de “sacar a la luz las modalidades que rigen la incorporación de la historia en las estructuras textuales” (Cros, 2009: 56). ¿Sería posible delinear, sin embargo, también un programa de investigación orientado hacia el segundo proceso, la inscripción en el sistema socioeconómico, durante el momento propiamente interpretativo, de los elementos del texto, mediados por las formaciones discursivas e ideológicas? Desde luego, en semejante programa las actividades de lectura, en tanto que operaciones de actualización y apropiación del texto, adquirirían una relevancia insoslayable. Contribuyendo a subrayar, de paso, la naturaleza (¿indefinidamente?) recursiva de ciertas actividades culturales, puesto que, en última instancia, los hábitos lectores no solo son influidos por, sino que también influyen en los hábitos discursivos e ideológicos, sin solución de continuidad (si no parcial y contingente).

3. La lectura como objeto de interés sociocrítico

Ya he señalado, en la introducción, las tres posibles modalidades de intervención sociocrítica en el estudio de la lectura: i) la lectura como fenómeno técnico, ideológico y discursivo dentro del texto; ii) los determinantes socio-culturales de las prácticas de lectura; iii) la lectura como factor determinante de la estructura textual. En lugar de intentar desarrollarlas ulteriormente desde un punto de vista teórico (y metateórico), me gustaría ejemplificarlas mediante la descripción de un caso concreto, a fin de poner de relieve sus características, así como su interdependencia (no se deje de considerar, al respecto, la naturaleza propositiva, y no resolutive, de este texto).

¹ Hay que entender lo “socioeconómico” en un sentido amplio (y, a la postre, etimológico: *oikos* ‘hogar’ y *nomos* ‘norma’): no solo actividades de producción y consumo, sino todos los quehaceres que regulan la vida social.

En un celeberrimo pasaje de las *Confesiones*, Agustín de Hipona comenta, con evidente estupor, el extraño proceder de su maestro Ambrosio: “Sed cum legebatur, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant” (‘Cuando él leía, sin embargo, mientras los ojos recorrían las páginas y la mente indagaba el sentido, la voz y la lengua descansaban’; *Confesiones*, VI, 3). A menudo, sigue Agustín, los discípulos de Ambrosio lo veían “legentem tacite” y esa lectura silenciosa, supone Agustín, podía deberse al deseo de evitar que algún oyente curioso interrumpiera el flujo de la lectura con una pregunta inoportuna o, quizás, a la necesidad de “ahorrar” la voz, que el obispo, ya mayor, perdía con facilidad.

Según lo que sabemos, tras el testimonio de Agustín, uno de los primeros momentos que marcaron la transición desde la lectura en voz alta (o lectura oralizada) a la lectura silenciosa (o lectura interiorizada) se dio en los monasterios cristianos del siglo VI d.C., probablemente por motivos prácticos: respetar el silencio común y no molestar a los demás durante las horas de meditación individual y de reposo. Sin embargo, si San Benedicto en su regla todavía presentaba la lectura silenciosa como una mera exigencia práctica (así como ocurriría en las bibliotecas universitarias a partir del siglo XV), Isidoro de Sevilla, no muchos años después, ya defendía que la *lectio tacita* favorece la intelección del texto (Barthes y Compagnon, 1979: 186-187).

Empezó a generalizarse en la Edad Media, pues, por lo menos en determinados ámbitos cultos, la costumbre de leer a solas y silenciosamente, fenómeno que podemos relacionar – como efecto y a la vez como causa– con los procesos de mejora y estandarización de la composición de la página y con la difusión de la escritura discontinua. En efecto, leer textos compuestos en *scripta continua*, sin espacios tipográficos que separen las palabras, era una operación que requería notables capacidades “filológicas” y no todos los lectores conseguían aprender a hacerlo con soltura. Los códices eran además objetos muy valiosos, sobre todo antes de la difusión de la fabricación y el uso del papel (a partir del siglo XIII), de modo que la lectura colectiva (en voz alta) contribuía a reducir los gastos necesarios para componerlos, adquirirlos y preservarlos.

En Europa, la lectura en voz alta fue preponderante hasta el siglo XIV (Gilmont, 2006: 64), y aun después, por lo menos hasta el siglo XVIII, los bajos niveles de alfabetización siguieron otorgando a las prácticas de lectura pública un papel social muy relevante. Basten aquí unos pocos testimonios, pero de indudable prestigio: en el capítulo I de la introducción a los *Viajes* de Marco Polo (siglo XIII), el narrador recuerda que en el libro se presentan “las cosas vistas como vistas, y como oídas las que así lo fueron”, de modo que “cualquiera que haga su lectura o lo escuche deberá darle crédito por ser verdadero en todas su partes”; en el Prólogo a la *Tragicomedia de Calisto y Melibea*, que aparece en las ediciones de la obra a partir de 1502, el autor comenta los diferentes efectos que el texto puede tener “cuando diez personas se juntaren a oír esta comedia”; y el título del capítulo LXVI de la segunda parte del *Don Quijote de la Mancha*: “Que trata de lo que verá el que lo leyere, o lo oirá el que lo escuchare leer”.

Podemos consultar, asimismo, el Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española (accesible en línea a través de la página de la RAE) y trazar una breve historia lexicográfica del lema leer. Descubrimos así que, si en el diccionario español-latín de Nebrija (1495) se recoge tanto “Leer aiuntando letras. *Lego, is*” como “Leer declarando. *Expono, is*”, en el diccionario de Covarrubias (1611) leer se define únicamente como “pronunciar con palabras lo que por letras está escrito”. La lectura silenciosa aparece, más de un siglo después, en el *Diccionario de autoridades* (1734), aunque como mera alternativa a la lectura oralizada: “Pronunciar lo que está escrito, o repasarlo con los ojos”, definición que sigue invariada hasta la edición de 1803 del diccionario académico, donde es sustituida por “Pasar la vista por lo escrito, o impreso,

haciéndose cargo del valor de los caracteres, pronunciando o no pronunciando las palabras”. Esta última definición se repite luego inalterada (con ligeras modificaciones a partir de 1884) hasta la edición de 2001 del diccionario académico, en la que finalmente desaparece toda mención a la posibilidad de pronunciar las palabras: “Pasar la vista por lo escrito o impreso comprendiendo la significación de los caracteres empleados”.

Parece legítimo, en definitiva, reconducir la difusión de la lectura silenciosa, interiorizada, a tres conjuntos de factores:

- i) determinadas innovaciones y mejoras técnicas (*scripta discontinua*, papel, imprenta, etc.);
- ii) concretas circunstancias y exigencias de lectura (no molestar a los demás, reflexionar pausadamente sobre lo leído, etc.);
- iii) la progresiva alfabetización de estratos cada vez más amplios de la sociedad.

Al mismo tiempo, cabe reconocer en el hábito de la lectura individual y silente uno de los factores que estimularon esas mismas mejoras, exigencias y procesos.

Creemos, sin embargo, que hay algo más que vale la pena investigar y que es en relación con esto que el aporte de la sociocrítica podría resultar especialmente valioso: ¿en qué medida cabe relacionar la difusión de la lectura individual e interiorizada con la creación y el ascenso del sujeto burgués? O en otros términos: ¿qué conexión es posible establecer entre el hábito de lectura interiorizada y: i) el proceso de formación, a partir del siglo XVI, de un nuevo y moderno sentido de identidad (el de un individuo que se concibe a sí mismo como sujeto independiente, creador, árbitro de su destino y sus acciones y poseedor de derechos inalienables, incluido el de disponer libremente de su propiedad, tiempo y espacio); y ii) la formación, a partir del siglo XVIII, de un verdadero y propio mercado cultural y, más específicamente, editorial?

Durante siglos, la escritura –o al menos cierto tipo de escritura: aquella relacionada con el ritual, el culto, el mito, la ley, etc.– fue soporte y extensión de la oralidad: se escribía para poder recuperar con la voz, para volver a oralizar lo ya oralizado. Y esto al margen de las eventuales exigencias y costumbres sociales de lectura pública o, en términos más rigurosos, sin que siquiera se planteara una diferencia sustancial entre lectura pública y lectura privada. En este sentido, la práctica y difusión de la lectura silente, interiorizada, representa una auténtica revolución semiótica que establece una nueva distancia –oposición, competencia, complementariedad, colaboración– entre escritura y oralidad.

¿Cuáles son, pues, las prácticas socioeconómicas e ideológicas que contribuyeron a, y sostuvieron, semejante revolución? ¿Es posible hallar concretas “huellas textuales” de tales prácticas? ¿Qué nos dicen estas “huellas” de los modos de reorganización de la textualidad a raíz de los nuevos hábitos de lectura? Estas son las preguntas de interés semiótico y cultural que podrían encontrar respuesta a partir del análisis de un amplio corpus de textos literarios y documentales. Análisis que naturalmente supera los objetivos y el alcance del presente artículo: llegados a este punto, es menester dejar la palabra (y la pluma) al sociocrítico.

4. La lectura como práctica sociocrítica

Existen muchas formas y modalidades de lectura, dependiendo de los ritmos, las técnicas, los soportes materiales, las circunstancias y las finalidades². También por ello,

² Según la modalidad y cantidad de *trabajo interpretativo*, por ejemplo, podemos distinguir los siguientes tipos de lectura: intensiva, extensiva, crítica, ingenua, superficial, obsesiva, salvaje (asistemática e irreflexiva), anárquica (en contra de toda autoridad crítica o interpretación canónica), etc. Según los fines u objetivos: lectura de entretenimiento (o de evasión, y hasta “narcótica”), de formación, práctica (para aprender a “hacer cosas”), informativa, ideológica, estética, ritual, etc. Según la causa: lectura obligatoria, aconsejada, casual, etc. Según los

podemos designar la actividad llevada a cabo por el analista sociocrítico sobre y mediante el texto, sin más, como *lectura sociocrítica*. Las formas y modalidades específicas de este tipo de lectura no son difíciles de delinear, gracias sobre todo a las numerosas observaciones metateóricas de Cros, sus concretos análisis textuales y su atenta explicitación de las fuentes empleadas³.

Lo que el analista sociocrítico persigue es, en último término, una *lectura sintomal* del texto: “una lectura más *atenta a lo que el texto calla que a lo que expresa*” (Cros, 2009: 58)⁴. Porque es ahí, “en las rupturas, las discordancias discursivas, es decir, en fenómenos que han escapado a todo control de la conciencia del sujeto hablante” (Cros, 2009: 59), donde es posible descubrir las huellas, los síntomas del no consciente colectivo y de las ideologías subyacentes. Existe, en otros términos, la posibilidad de reconstruir, aunque sea parcialmente, el sistema de los valores semánticos y pragmáticos que los elementos significantes del texto –especialmente los lexemas– poseían al momento de su creación, y esto con independencia de las intenciones autorales y de la organización estética de la obra.

En términos generales, sabemos que todo texto incluye determinadas pistas sobre sus condiciones pragmáticas de lectura, pistas que en medida variable funcionan con cualquier lector culturalmente capacitado para interactuar con él, pero que adquieren un significado especial cuando la aproximación lectora responde a exigencias declaradamente críticas o filológicas. Todos los lectores, incluidos los que proceden de culturas y tiempos lejanos respecto a la cultura y el tiempo genéticos del texto, intentan, de manera conforme a su propia enciclopedia cultural y a sus prácticas descriptivas, reconstruir *determinados aspectos del intertexto genético* gracias a las relaciones estructuradas que *detectan* en el texto y, si procede, entre este y otros textos de referencia. La sociocrítica elevaría tal intento a una práctica crítica teórica y metodológicamente fundamentada.

Ningún texto constituye una realidad fija e independiente y ninguna lectura puede considerarse como la definitiva y universalmente correcta. Textos y signos constituyen más bien espacios fluctuantes que solo se estabilizan al participar en determinadas redes de relaciones ideológico-discursivas. Este dato, sin embargo, no justifica ni apoya ningún deconstruccionismo o relativismo radical, ya que los procesos discursivos que subtienden a la creación textual –y que se derivan de instancias ideológicas colectivas– siguen actuando en y a través de los textos que producen; el hecho de que el significado fluctúe, en palabras del propio Cros (2009: 91), “no significa que se pueda decir cualquier cosa a propósito de un texto; sigue

momentos y la frecuencia: lectura rutinaria, ocasional, a largo plazo, etc. Según el lugar: lectura escolar, doméstica, de viaje, etc.

³ Del estructuralismo genético de Lucien Goldmann, por ejemplo, Cros toma las nociones de *sujeto transindividual* y de *no consciente*, como también la idea de una posible y fructífera coordinación entre la noción de *estructura* (sistema cerrado cuyos elementos se interdefinen) y la de *génesis* (proceso históricamente determinado de formación o emergencia cultural). Es precisamente gracias a esta síntesis entre crítica estructuralista y marxista, entre estructura y génesis, entre análisis estructural y análisis dialéctico, cómo la lectura adquiere su dimensión más propiamente sociocrítica. Con los formalistas rusos (especialmente Tinianov), Michail Bachtin y Iuri Lotman, Cros comparte la preocupación por la estructura material (la forma expresiva, significativa) del texto y por sus múltiples conexiones con el sistema literario y con el contexto socio-histórico, así como la idea –ya formulada por Lev Vygotsky– de que la propia conciencia humana es un producto cultural, resultado de las interacciones del sujeto cognoscente con su dominio lingüístico y social de existencia. Cros, finalmente, deriva de Louis Althusser su noción de *ideología* (sistema organizado de representaciones que cumple una determinada función social) y de Michel Foucault, la noción de *formación discursiva* (conjunto organizado de prácticas de producción, circulación e interpretación textual).

⁴ Durante siglos, “semiótica” fue el nombre de aquella disciplina médica finalizada a los estudios de los síntomas (los signos visibles por los que se puede inferir una enfermedad oculta). En este sentido, hablar de “lectura sintomal” no hace más que reforzar, metafórica y etimológicamente, la dimensión semiótica del hacer sociocrítico.

siendo necesario que las lecturas propuestas se presenten como lecturas coherentes y por tanto aceptables. La noción de *validez* destrona a aquella de *verdad*". También las interpretaciones de un texto, al igual que su génesis, son fenómenos determinados social e históricamente. Pueden ser complejos, pero no son arbitrarios.

La lectura sociocrítica se fundamenta a partir del supuesto de que todo texto, toda estructura significativa constituye "un espacio cargado de memoria que liga el presente a un pasado y convoca sujetos colectivos" (Cros, 2009: 94), pasado y sujetos colectivos que la sociocrítica trata de describir a partir de determinadas huellas textuales (los "síntomas" del no consciente colectivo). El punto es que los sujetos colectivos, o transindividuales, necesariamente se manifiestan en el texto a través de esas micro-semióticas específicas que organizan (y lexicalizan) sus valores discursivos y sociales, de modo que el analista puede reconocer y reconstruir a partir del texto aquellos trazados ideológicos y aquellas isotopías de sentido que nos remiten a los concretos contextos socio-históricos en que se produjeron los sistemas de acuñaciones y los valores detectados.

La conformación de las micro-semióticas activas en una formación discursiva dada depende de la organización del sistema ideológico subyacente en el momento de la génesis textual y el trabajo del analista consiste sobre todo "en reconstruir estos tipos de redes de signos para volver a encontrar, aguas arriba, las prácticas ideológicas que los han producido" (Cros, 1986: 76). Aquí se manifiesta el objetivo primario de la lectura sociocrítica: *reconstruir o recuperar*, "navegando aguas arriba", los significados socio-ideológicos inscritos (y a menudo filtrados) en el texto en el momento de su génesis.

Es importante señalar que esta misma operación de reconstruir los "depósitos" ideológicos y los "manantiales" socio-históricos del texto no es fundamental solo en perspectiva sociocrítica, sino que la hallamos también entre los objetivos de ese quehacer semiótico que González de Ávila define como *vinculante*, cuya primera reivindicación, cuyo principio básico sería "el de que sólo si se tienen en cuenta las condiciones reales de la producción de los discursos podremos acercarnos a su significación humana y social, pues ningún discurso tiene sentido al margen de los diferentes contextos de donde procede y en los que se inserta" (González de Ávila, 2002: 24). Por ello, las lecturas y relecturas sistemáticas del texto corresponden a un quehacer analítico –a la vez deconstructivo y reconstructivo– que apunta a vincular determinados hechos paradigmáticos y sintagmáticos con determinadas formaciones discursivas ideológicamente organizadas.

Tal y como subraya Eliseo Verón (2004: 17), lo ideológico no es el nombre de un tipo de discurso específico, sino el nombre de una dimensión presente en todos los discursos producidos en el interior de una formación social, en la medida en que el hecho de ser producidos en esta formación social ha dejado "huellas" en ellos. Es esta acepción de ideología la que manejan tanto el quehacer semiótico vinculante como el análisis sociocrítico. Y no solo a fin de reconectar el texto con el entorno socio-histórico de su génesis, "sino, ante todo, a fin de introducir en el propio texto sus condiciones de producción como indicios materiales, marcas formales, pertinencias de análisis" (González de Ávila, 2002: 29).

Por lo tanto, la lectura sociocrítica, si bien consiste esencialmente en una práctica analítica de tipo deconstructivo-reconstructivo, de ninguna manera es arbitraria, así como no son arbitrarios los propios intertextos con los que trabaja. La competencia textual, enciclopédica e histórica del analista resulta, desde luego, fundamental para poder individuar objetos pertinentes –micro-semióticas, ideologemas, sujetos colectivos, etc.– y atar cabos, develar relaciones y vínculos, construir intertextos. No obstante, esta labor no sería posible o resultaría insignificante si: i) la estructura material del texto (filológicamente entendida) no suportara el análisis de forma intersubjetivamente válida; y ii) otros textos –literarios y documentales–

pertenecientes a la tradición cultural en que se mueven (y por la que fluyen) los analistas y los textos analizados no contribuyeran a (y no autorizaran) la coherencia del análisis en acto.

5. Conclusión

Consideremos el estudio de las condiciones materiales, ideológicas y discursivas que determinan la emergencia y la difusión de determinados hábitos, métodos y aun estrategias de interacción con el texto escrito. ¿Tendría sentido y utilidad, cabe preguntar, inaugurar un programa de investigación específicamente dedicado a tales cuestiones? ¿Podría legítimamente denominarse este programa como “sociocrítica de la lectura”?

Sin duda, los historiadores, arqueólogos (en sentido foucaultiano), sociólogos y semiólogos que se han ocupado de la historia y la tipología de las prácticas lectoras ya se han interesado por sus condiciones genéticas, si bien ninguno de ellos, hasta donde he podido comprobar, ha tomado en consideración la posibilidad de emplear la metodología sociocrítica en sus investigaciones. Por otro lado, tampoco en el ámbito de la sociocrítica del texto he podido encontrar estudios específicamente dedicados al problema de la lectura. A pesar de ello, lo que aquí hemos sugerido es que la lectura sociocrítica, la lectura “sintomal” del texto, podría ofrecer una valiosa contribución a la hora de reconstruir “aguas arriba”, a partir de las “huellas” depositadas en lo escrito, los determinantes socio-históricos de este o aquel hábito lector.

La posibilidad de hablar de “sociocrítica de la lectura” queda justificada, en último término, por la epistemología de fondo del programa de investigación: el estudio crítico de las condiciones socio-históricas de producción de las prácticas investigadas, pero hay que aclarar que este mismo programa deberá necesariamente ir más allá de los métodos de análisis sociocrítico y acudir también a los de otras muchas disciplinas: la ciencia de los materiales, la paleografía, la iconología, la etnología, la psicología sociocultural, etc. No podría ser de otra forma, dado la peculiaridad del objeto investigado. De la lectoescritura como competencia y destreza, el momento escritural es el único que deja un documento material estable (o suficientemente estable) y disponible para el análisis (ya se sabe: *scripta manent*), mientras que solo en tiempos recientes y de forma saltuaria, en las grabaciones de lecturas y recitales públicos, la lectura oralizada se documenta in vivo, siendo su destino, normalmente, el de volver al cauce fluido e inestable de las vivencias psico-socio-culturales. El único destino que conoce, por cierto, la lectura interiorizada.

Por ello, todo pasaje, todo fragmento, toda representación, toda descripción y toda reflexión acerca de la operación de leer es un testimonio inestimable. Y por ello, según creemos, en el proceso de definición del estudio (sociocrítico) de la lectura también desempeñarán un papel significativo las prácticas y los hábitos de lectura sociocrítica.

Bibliografía

- BARTHES, Roland, COMPAGNON, Antoine (1979), “Lettura”, in *Enciclopedia Einaudi. Vol. 8*, Turín, Einaudi, 1979, pp. 176-199.
- CHICHARRO, Antonio (2012), *Entre lo dado y lo creado. Una aproximación a los estudios sociocríticos*, Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos.
- CROS, Edmond (1986), *Literatura, ideología y sociedad*, Madrid, Gredos.
- CROS, Edmond (2009), *La sociocrítica*, Madrid, Arco Libros.
- GILMONT, Jean-Francois (2006), *Dal manoscritto all'ipertesto. Introduzione alla storia del libro e della lettura*, Milán, Le Monnier.

- GONZÁLEZ DE ÁVILA, Manuel (2002), *Semiótica crítica y crítica de la cultura*, Barcelona, Anthropos.
- GREIMAS, A. J., COURTÉS, J. (1982), *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos.
- LAMPIS, Mirko (2010), “El texto artístico y la historia. Una mirada sistémica sobre la fijación y el devenir social de las estructuras significantes”, *Sociocriticism*, XXV, 1-2, 2010, pp. 139-153.
- LAMPIS, Mirko (2011), “Sociocrítica y pensamiento sistémico”, *Sociocriticism*, XXVI, 1-2, 2011, pp. 163-179.
- LAMPIS, Mirko (2013), *Tratado de semiótica sistémica*, Sevilla, Alfar.
- LAMPIS, Mirko (2018), “Una incursión en la teoría sociocrítica desde la semiótica”, *Sociocriticism*, XXXII, 1-2, 2018, pp. 33-49.
- LAMPIS, Mirko (2019), “La insostenible soledad del lector. La lectura como trabajo individual y colectivo”, *Signa*, 28, 2019, pp. 25-62.
- LOTMAN, Iuri M. (1982), *Estructura del texto artístico*, Madrid, Istmo.
- VERÓN, Eliseo (2004), *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona, Gedisa, 2004.



Phi. Philologia Romanistica Cultura © 2024 by Department of Romance and German Studies, Faculty of Arts, Constantine the Philosopher University in Nitra is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International

EL PROTOFEMINISMO FRANCÉS EN ESPAÑA: ACERCA DE LA RECEPCIÓN DE ALGUNAS OBRAS Y DE LA NECESIDAD DE TRADUCIR LO AÚN DESCONOCIDO

Adriana Lastičová

Universidad Complutense de Madrid

adrilast@ucm.es

Resumen: El objetivo de este trabajo es exponer la recepción, en España, de las obras protofeministas francesas, centrándonos en obras escritas únicamente por mujeres y abarcando un periodo bastante largo, desde la Edad Media hasta el siglo XVIII (hasta que estalle la Revolución francesa). El estudio gira más específicamente alrededor de las traducciones de las autoras Christine de Pizan, Marie de Gournay, Gabrielle Suchon y Louise Dupin. Pretendemos resaltar, asimismo, la necesidad de traducir al español lo que aún es desconocido de sus obras, lo que concierne especialmente las dos últimas autoras mencionadas. Abordaremos también las propias traducciones ya existentes, ofreciendo un breve análisis traductológico y determinando si se trata de una traducción más bien “*sourcière*” o “*cibliste*”, según la célebre distinción establecida por Jean-René Ladamiral.

Palabras clave: Protofeminismo francés. Recepción en España. Traducción.

Abstract: The aim of this paper is to expose the reception, in Spain, of French protofeminist works focusing on works written by women only and covering the rather long period, from the Middle Ages to the eighteenth century or until the outbreak of the French Revolution. The study revolves more specifically around translations by women authors such as Christine de Pizan, Marie de Gournay, Gabrielle Suchon and Louise Dupin. At the same time, we intend to highlight the need to translate into Spanish what is still unknown of these works, especially concerning the last two mentioned authors. We will also address the existing translations themselves by offering a brief translational analysis, determining whether it is more of a “*sourcière*” or “*cibliste*” translation according to the famous distinction established by Jean-René Ladamiral.

Key words: French Protofeminism. Reception in Spain. Translation.

DOI: 10.17846/phi.II.1.2025.2941

1. Introducción

El feminismo no nace en el siglo XIX, ni con la Ilustración, ni unos años antes de la Revolución francesa. Las ideas a favor y en defensa de la mujer y de la igualdad de sexos (que hoy en día se llaman feministas) circulaban desde la Antigüedad y por todo el mundo, contradiciendo las costumbres y el discurso misógino dominantes (Auffret, 2018). Hoy en día, se denomina como profeminismo el conjunto de ideas, actuaciones y obras que anticipan el feminismo moderno en contextos y épocas en los que aún se desconoce el concepto de feminismo como tal. Pues, bajo el término de profeminismo se incluyen los pensadores, autores y filósofos que, desde la Antigüedad hasta el siglo XX, defendieron ideas basadas en principios feministas con vistas a aumentar la igualdad entre hombres y mujeres, ya fuera en términos de derechos de la mujer, educación o libertad de expresión.

En Francia comienzan a hacerse valer ya en el Antiguo Régimen y la Querrela de las mujeres, conocida especialmente por su expresión en francés *querelle des femmes*, es sin lugar a dudas uno de los debates socio-culturales más intensos y prolíficos que hayan marcado la historia del pensamiento en Occidente, pues abarcó un largo periodo: desde finales del siglo XIV, en la Europa medieval, hasta la Revolución francesa. Nuestro objetivo aquí es recuperar algunas figuras, especialmente las femeninas, que intervinieron en la Querrela y en la defensa de su propio sexo. Hoy en día, gracias a los descubrimientos de las últimas décadas, está claro que las vindicaciones de las mujeres y sus protestas contra el dominio patriarcal y contra el vituperio al cual estaban expuestas, tienen un género literario con su propia tradición. Algunas autoras han sido ya recuperadas del olvido, gozan por lo tanto de un reconocimiento más amplio y sus escritos han sido traducidos (por ejemplo Christine de Pizan, Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft), otras aún esperan su turno (Louise Dupin o Hélisenne de Crenne) para salir de la sombra. A través de un repaso de la recepción en español de algunas autoras profeministas francesas quisiéramos exponer lo que se ha hecho en este campo y a su vez subrayar la necesidad de traducir, al español u otros idiomas, lo que aún es desconocido de estas obras, pues visibilizar lo que ha sido invisibilizado por la cultura dominante masculina durante varios siglos supondría un paso más, no solo en el entendimiento de los gérmenes del feminismo (y más específicamente de la transición desde unas simples quejas por los abusos del poder patriarcal hasta “la articulación de vindicaciones propiamente dichas”; véase en este sentido la introducción del reciente volumen *Teoría Feminista. De la Ilustración al Segundo Sexo*), sino en el entendimiento de la historia del pensamiento occidental.

Es menester aclarar que estas líneas no versarán sobre la problemática del enfoque feminista de la traducción y de la traductología, aunque es cierto que el estudio pertenece claramente a la denominada era postraductológica (*Age of Post-Translation Studies*), en términos cercanos a las teorías de Edwin Gentzler (véase por ejemplo su obra *Translation and Rewriting in the Age of Post-Translation Studies*, de 2017), quien propone concebir la traducción como una condición cultural, sacándola así de la casilla estrictamente lingüística. “Los conceptos como original, texto meta, fidelidad o reescritura quedan hoy en día en entredicho” (Martínez Pleguezuelos et al., 2023:10), el traductor se considera como un sujeto actuante en las luchas político-culturales y los estudios traductológicos van más allá de los análisis lingüísticos, por lo cual no es de extrañar que desde el enfoque de la historia de la traducción y el estudio de la recepción de las obras profeministas en España clamemos por traducir lo que aún se desconoce, subrayando a su vez el papel de mediación y de transmisión de valores universales de la propia traducción.

2. El profeminismo francés: de Christine de Pizan a Louise Dupin

Aunque a lo largo de la historia de Francia ha habido hombres que han defendido al sexo “débil”, como François Poullain de la Barre (1647-1723) o Condorcet (1743-1794)¹, también ha habido mujeres filósofas y escritoras que han defendido la causa a pesar de la persecución o el desprecio que en sus respectivas épocas podía acarrear escribir a favor de la mujer, reivindicar la igualdad de sexos o simplemente negarse a casarse y preferir el celibato. Nuestro objetivo es presentar en las siguientes líneas a cuatro pensadoras francesas, audaces y avanzadas a su tiempo: Christine de Pizan, Marie de Gournay, Gabrielle Suchon y Louise Dupin. De las primeras dos se puede decir que son ya bastante conocidas, especialmente entre los especialistas, pero no es este el caso de las dos últimas mencionadas: la obra de Gabrielle Suchon y la de Louise Dupin van saliendo poco a poco de un injusto olvido gracias a los avances de la investigación literaria de los últimos años, de los cuales hablaremos también aquí.

La primera de ellas, Christine de Pizan (1364-1430), goza de un reconocimiento ya bastante generalizado, e incluso en libros o artículos escritos en idiomas minoritarios es tratada frecuentemente (véase por ejemplo Vantuch, 1994). Se la considera como la primera mujer de letras de lengua francesa que vivió de su pluma y pudo sostener económicamente a toda su familia gracias a sus escritos, cosa inusual para la época. Escribió tratados de política y filosofía y poemarios y su erudición la diferenció de los escritores de su época. Entre sus obras destacan *Cent ballades d'amant et de dame*, *Le Livre du Duc des vrais amants* y, sobre todo, el primer texto explícitamente feminista, *La Cité des dames* (1405), que escribió a los 41 años y cuya traducción al castellano nos ocupará aquí. Es su obra más famosa y considerada como clave en la Querrela de las mujeres. El libro es la respuesta de Pizan al popular *Roman de la Rose* de Jean de Meung y contra las afirmaciones misóginas de Meung y otros autores. Pizan rechaza la idea aristotélica de la inferioridad fisiológica de la mujer y ataca también la idea de la inferioridad intelectual de la mujer, señalando a la falta de educación de las niñas y a la sociedad segregada como únicas causas de un posible desarrollo insuficiente de las mujeres. También denuncia el sistema de dote, el matrimonio forzado de las jóvenes con hombres mayores, la violencia doméstica y las violaciones. Todo esto denota claramente la modernidad temática y argumentativa del libro, que es considerado, de pleno derecho, como obra capital para el pensamiento en favor de las mujeres y para el pensamiento occidental en general.

La segunda filósofa, Marie de Gournay (1565-1645), fue reconocida en toda la Europa erudita de su tiempo. Puede que se la conozca principalmente como editora de los *Ensayos* de Michel de Montaigne (de ahí también su apodo la “fille d’alliance” de Michel de Montaigne), pero su propia obra va más allá, ya que cultivó tanto la poesía como la ficción y el ensayo. Como bien afirman las editoras de su obra en español, Gournay “ha resultado incómoda para la historia del pensamiento” (Gournay, 2014: 13): por un lado, se atrevió a irrumpir en la élite intelectual de su tiempo, sin pedir permiso y sin disponer de los atributos establecidos como adecuados para ello; por otro lado, se alzó abiertamente contra el orden establecido que perjudicaba a las mujeres, incluidos los mecanismos de desautorización que sufrían las mujeres eruditas, y defendió la igualdad entre los hombres y las mujeres; por ello, se la considera hoy en día como una de las precursoras del feminismo. Ella misma llevó a cabo una compilación de sus obras bajo el título *Les advis ou les presens de la demoiselle de Gournay*, publicada en 1641, y es esa edición que ha servido también para su primera traducción al castellano (véase

¹ El primero es el autor de *De l'Égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* (1673) y de *De l'Éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs* (1674). Condorcet escribió textos como *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (1790) o *Conseils à sa fille* (1794), en los cuales reclama derechos para las mujeres y la educación para todos, incluidas las niñas.

más adelante). Entre las obras más importantes, cabe destacar las siguientes: *Égalité des hommes et des femmes*, publicado en 1622, y *Les Femmes et Grief des Dames*, de 1626.

Gabrielle Suchon (1632-1703) fue una filósofa moral del siglo XVII y en general esta pensadora es aún poco conocida. Si Séverine Auffret la denomina como “la nonne défroquée de Semur” (Auffret, 2018: 319)² es porque fue monja y pasó varios años en un convento. Consiguió una dispensa y pudo salir del convento, pero permaneció voluntariamente célibe (como Marie de Gournay) para poder dedicarse exclusivamente al estudio. Escribió bajo el seudónimo masculino de G. S. Aristophile para evitar la censura reservada a las mujeres que publicaban obras de filosofía. No empezó a publicar hasta muy tarde, a los sesenta años, y con su propio dinero (y con pérdidas). Publicó al final de su vida dos libros: el *Traité de la Morale et de la Politique* (1693), bajo el seudónimo mencionado *supra*, y *Du célibat volontaire*, siete años después, en 1700, en una editorial de París y ya bajo su nombre completo: Damoiselle Suchon, lo cual ha dado la clave para vincular ambos textos. Aunque hoy en día se considera que Gabrielle Suchon es la primera filósofa en producir una obra significativa dedicada exclusivamente al tema de la mujer y que su escritura es única porque se dirige específicamente a las mujeres, a diferencia de la mayoría de la filosofía moral de la época, cuya audiencia principal eran los hombres, la obra de Suchon permaneció desconocida hasta la década de 1980. Empezaron a citarla, en las páginas de la revista *Dix-septième siècle*, Pierre Ronzeaud (1975) y, un poco más tarde, Paul Hoffmann (1978), pero es la filósofa Séverine Auffret quien recuperó sus obras al preparar su edición moderna. En 1988 salió la edición moderna de *Traité de la morale et de la politique*, en 1994 la siguió *Du célibat volontaire ou la vie sans engagement* y por fin en 2002 *Petit traité de la faiblesse, de la légèreté et de l'inconstance qu'on attribue aux femmes mal à propos*. Y a partir de ahí varias investigadoras como Sonia Bertolini, Elsa Dorlin o Charlotte Sabourin empezaron a publicar sobre su vida y su obra. Pero esencialmente en francés, lo que restringe un poco el acceso a sus obras y la correspondiente investigación. De ahí la necesidad de traducir lo que aún está desconocido, especialmente fuera de Francia.

Aún menos conocida es la cuarta escritora protofeminista que nos ocupa aquí, Louise Dupin (1706-1799). Puede que a algunos historiadores especializados en el siglo XVIII suene su nombre, pues era dueña de un conocido salón literario. Asimismo, los especialistas en Jean-Jacques Rousseau reconocerán en ella la dama que le dio uno de sus primeros empleos al nombrarle su secretario y confiarle incluso la educación de su hijo durante algún tiempo. Pero Louise Dupin es también una escritora cuyos escritos, especialmente los que tratan de la defensa de la mujer, se pueden comparar fácilmente con los de Olympe de Gouges o Marie de Gournay y este hecho es aún poco conocido, y menos la obra misma. Con su marido publicó *Critique de l'Esprit des lois* y sola escribió *Ouvrage sur les femmes*, una obra en la que había trabajado durante años y en la que había desarrollado algunas ideas muy modernas: proponer la igualdad entre los sexos, la igualdad entre los cónyuges, la igualdad en la educación de las niñas y los niños, la igualdad profesional y el acceso de las mujeres a la política, así como el matrimonio para los sacerdotes y el divorcio (Marty, 2021). La obra fue muy poco conocida hasta finales de los años ochenta del siglo pasado, por varias razones: en primer lugar, permaneció en forma de borrador o manuscrito durante siglo y medio antes de caer en manos de sus herederos (tras la muerte de la condesa de Montgermont en 1951) y, en segundo lugar, permaneció inédita durante sesenta años. Jean-Pierre Le Bouler publicó un primer estudio sobre *Ouvrage sur les femmes* en 1986, pero es el investigador francés Frédéric Marty quien rescató finalmente, y hace muy poco, a Louise Dupin del inmerecido olvido al preparar una edición reciente de esta obra: en 2022 editó y publicó solo la parte del Discurso preliminar con el título *Des femmes y*

² Traducción: “monja expulsada de Semur”.

unos meses más tarde del mismo año apareció en la colección “Bibliothèque du XVIIIe siècle” (nº 58) de la editorial Classiques Garnier la obra completa con el título *Des femmes. Observations du préjugé commun sur la différence des sexes*. En 2024 siguió la edición moderna de la obra *Éloge des reines de France*, en la cual Louise Dupin quiso rehabilitar el papel político de las veintiocho reinas que convivieron con los dieciocho reyes de Francia entre los siglos XII y XVII, demostrando que la relación de las reinas con el poder fue mucho más importante de lo que se había dicho. La filósofa criticó también una versión puramente masculina de la historia de Francia y se alzó contra la misoginia de los propios historiadores, lo que demuestra una vez más lo avanzado que eran sus ideas para su época. Merced al trabajo del profesor Marty las reflexiones de Louise Dupin sobre la igualdad de sexos están por fin a disposición de los investigadores, pero nuevamente solo en francés, así que tampoco pueden alcanzar un mayor lectorado.

Como se desprende de las líneas anteriores, las cuatro profeministas y sus obras han sido recuperadas poco a poco desde finales del siglo XX, especialmente a partir de la década de los ochenta, por el feminismo académico. Paulatinamente se publicaron nuevas ediciones de sus escritos y las editoriales de mujeres (como por ejemplo *Côté femmes* en Francia) contribuyeron a su difusión, pero esencialmente entre el público francés (eventualmente en el ambiente académico anglosajón). Al mismo tiempo, las historiadoras de la filosofía les reservaron un lugar en sus libros, lo que les hizo aún más visibles y en este sentido hay que mencionar el trabajo pionero que hizo la profesora Mercè Otero Vidal en España. Y aunque la investigación académica española se fue apropiando, poco a poco, de algunas de estas filósofas singulares (sobre todo Christine de Pizan y Marie de Gournay), no todos pueden disfrutar aún de sus obras. Traducir lo aún desconocido se hace necesario porque solo así se puede llegar a nuevos descubrimientos, a establecer nexos intertextuales entre las varias autoras profeministas y/o feministas y procedentes de varios países y varias épocas y sin olvidar que las nuevas traducciones contribuyen a seguir tendiendo puentes culturales y a expandir los valores universales.

3. Acerca de las traducciones al español

Las obras de las profeministas francesas mencionadas *supra* se empezaron a traducir al español bastante tarde, a finales del siglo XX o ya empezado el tercer milenio. Y este hecho no solo tiene que ver con que la mayoría de ellas habían caído al olvido: tampoco el contexto social español, dominado por los hombres, por lo menos hasta la muerte de Franco y el comienzo de la transición, favorecía este transvase. El interés de los investigadores y, por consiguiente, de los traductores y de las editoriales se ha visto impulsado, en nuestra opinión, especialmente en los últimos años, por la aparición de un poderoso movimiento feminista y la conciencia de que la identificación femenina se ha convertido en un factor dominante en la obra de muchas mujeres artistas. Ayudaron también nuevas corrientes traductológicas que concebían la traducción como reescritura cultural, como algo que va más allá de factores morfosintácticos y semánticos, tal como lo vislumbraba ya en 1998 África Vidal Claramonte (Vidal Claramonte, 1998).

En 1995, Marie-José Lemarchand tradujo al castellano³ *La Cité des dames* de Christine de Pizan, que se publicó en la editorial madrileña Siruela. El éxito comercial de esta traducción, hoy en día ya en su séptima edición (que salió a principios del año 2025), atestigua la laguna y la necesidad que existía por tener esta obra traducida al español. En el prólogo a la cuarta

³ Cinco años antes, en 1990, se publicó la traducción al catalán bajo el título *La Ciutat de les Dames*. En 2004 se tradujo al gallego como *A Cidade das Mulleres*.

edición española afirma la traductora que la recepción en España o en los países de América Latina ha sido espectacular:

Para celebrar los seiscientos años de *La Ciudad de las Damas*, la Universidad Nacional de México organizó una lectura completa de la obra que duró casi doce horas, [...] para este acto, eligieron precisamente el 25 de noviembre, Día Internacional contra la Violencia hacia las Mujeres; [...] en universidades españolas, se habían creado becas Cristina de Pizán, así como en la enseñanza secundaria, concursos y premios Cristina de Pizán: en uno de ellos, pude leer escrito con una letra muy infantil, “Nunca me olvidaré de este libro” (Pizán, 2020b: 22)

En cuanto a Marie de Gournay, el humanista flamenco Justo Lipsio (1547-1606), gran amigo y admirador de Michel de Montaigne, fue quien primero la dio a conocer, sobre todo gracias a las cartas que se intercambiaron y que este publicó en 1590 (Gournay, 2014: 15). A pesar de las críticas que recibió en vida, fue reconocida; y, gracias a ello, entró a formar parte de las compilaciones de loas y vidas de mujeres y hombres ilustres (lo que ella mismo mencionó en su *Apología de la que escribe*). Esa inclusión aseguró su proyección, incluso para la posterioridad. El 30 de octubre de 1797 el *Diario de Valencia* publicó, en el marco de una serie que elogiaba a las mujeres ilustres, un artículo dedicado a Marie de Gournay (para más detalles, véase Gournay, 2014: 18-20). Pero sus textos fundamentales no se presentaron en castellano hasta el año 2014, cuando se publicó el libro *Marie de Gournay. Escritos sobre la igualdad y en defensa de las mujeres* a cargo de las editoras Montserrat Cabré i Pairet y Esther Rubio Herráez (la traducción es de las dos editoras y de Eva Teixidor Aránegui). El libro contiene cuatro textos de la escritora, en concreto *Tratado de Igualdad de los hombres y las mujeres*, *Agravio de damas*, *Apología de la que escribe* y *Copia de La vida de la doncella de Gournay*, combinando así textos escritos en diferentes momentos de la vida de la autora y, también, distintos entre sí por alcance y extensión. La edición francesa de las obras de Marie de Gournay de 2018 que hemos utilizado para efectuar el análisis traductológico hace lo mismo: combina cuatro textos distintos de la escritora, aunque la selección varía un poco respecto a la versión en castellano de 2014.

En 2020, María Luisa Guerrero dio los primeros pasos para hacer más visible en España y en castellano a Gabrielle Suchon. Tradujo *Petit traité de la faiblesse, de la légèreté et de l'inconstance qu'on attribue aux femmes mal à propos*, un texto de apenas cien páginas, que salió bajo el título *Tratado sobre la debilidad, la ligereza y la inconstancia que sin fundamento se atribuye a las mujeres* en la editorial madrileña Guillermo Escolar Editor. Añadió un interesante y muy completo estudio introductorio de la figura de la filósofa (Suchon, 2020: 7-47), por lo cual el propio texto más el estudio preliminar suponen la primera recuperación moderna de esta singular pensadora, aún desconocida en España. No obstante, hay que señalar que el *Tratado* constituye tan solo el colofón de la obra principal *Traité de la morale et de la politique*, así que lo grueso de la obra de Gabrielle Suchon está aún por traducir.

De la última pensadora que aquí nos interesa, Louise Dupin, no se ha traducido aún nada, hecho que se puede correlacionar con que las ediciones modernas de su obra a cargo del profesor Frédéric Marty (ver *supra*) son muy recientes. Y es precisamente nuestro objetivo en estas líneas, lanzar una especie de aliciente, tanto a los traductores como a los editores, para que se traduzca.

Nos hemos interesado también por la calidad de estas traducciones y por las técnicas de traducción empleadas por las traductoras. A modo de ejemplo presentaremos a continuación un pequeño fragmento de cada filósofa que ha sido traducida al castellano.

Así empieza el segundo capítulo de *Petit traité de la faiblesse, de la légèreté et de l'inconstance qu'on attribue aux femmes mal à propos* de Gabrielle Suchon en su versión original:

CHAPITRE II,

De la Force.

APrès avoir traité de la Foiblesse, qui est le partage que l'on donne aux personnes du Sexe, & avoir prouvé que c'est sans fondement qu'on leur fait cette application : il est nécessaire de parler de la force, qui est une qualité autant illustre & généreuse, que celle qui lui est opposée est basse & infirme. Et puisque l'on ne sauroit faire passer les femmes pour foibles, qu'en disant qu'elles manquent de force ; il faut faire voir que c'est injustement qu'on prétend de leur dénier les avantages d'une si haute vertu, pour ne leur donner qu'une mauvaise qualité. Pour définir la force en general, on ne sauroit mieux le faire, qu'en disant, que c'est une vigueur & une fermeté d'esprit, de corps & de cœur, qui rend son sujet hardi & généreux dans les choses péribles & dans les événemens les plus fâcheux. Mais pour la renfermer dans ses propres limites, l'on doit dire qu'elle s'employe particulièrement dans la souffrance des adversitez, soit pour les supporter courageusement, soit pour les mépriser dans leurs plus rudes attaques ; ce qu'elle fait sagement & prudemment, & non pas temerairement, comme l'audace & la précipitation. Selon saint Thomas, c'est une habitude qui porte la volonté au bien excellent & conforme à la raison ; & par cette rectitude l'esprit est affermi contre l'impétuosité des passions & contre l'effort des choses opposées & ennemies : de sorte que sans crainte demesurée & sans hardiesse téméraire, elle les attend ou les souffre, les évite, ou les attaque pour les repousser.

Fuente : <https://gallica.bnf.fr>

Disponible en : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bd6t57505141.r=gabrielle%20suchon?rk=21459;2>

La traducción de María Luisa Guerrero es la siguiente:

Tras haber tratado de la debilidad que se atribuye a las mujeres y después de probar que se les atribuye sin fundamento, es preciso hablar de la fortaleza, cualidad tan ilustre como noble, así como la opuesta es vulgar y baladí. Y como solo se podría decir de las mujeres que son débiles porque les falta fortaleza, hay que demostrar que injustamente se pretende negarles las ventajas de tan ilustre virtud concediéndoles un defecto. No se podría definir mejor la fortaleza en general que diciendo que reside en un vigor y firmeza de la mente, cuerpo y sentimientos que hacen al sujeto valiente y magnánimo en las penas y adversidades. Sin embargo, para acotar su significado, hay que decir que se emplea sobre todo en las calamidades, ya para soportarlas con valor, ya para, cuando atacan más violentamente, despreciarlas sin temeridad, como en cambio hacen la osadía o la precipitación.

Según Santo Tomás, es un hábito que conduce la voluntad a la discreta excelencia; por esta disciplina, el espíritu se fortalece contra el ímpetu de las pasiones y contra el ataque de las adversidades de suerte que, sin temor desmesurado ni valor temerario, las espera o las soporta, las evita o las afronta para rechazarlas (Suchon, 2020: 71).

Ya de este breve párrafo se deduce claramente que la traductora se enfrentó con mucho mérito a un texto redactado en francés clásico. Con el fin de acercar el lector español al lenguaje de la época y de ser fiel al estilo personal de la filósofa, evita el español “modernizante”. No obstante, opta por modernizar la puntuación o por introducir un mayor número de separaciones, cortando los párrafos largos del texto original, lo que se aprecia también en este fragmento al separar la frase “Según Santo Tomás...” en un párrafo aparte, inexistente en el texto original. Nos parece un proceder correcto, simplificando así la tarea del lector, lo que además hace que un texto de finales del siglo XVII pueda resultar más legible o hasta más atractivo.

El estilo de Marie de Gournay destaca por su dificultad: le gustaban las palabras un poco anticuadas, las frases largas, las digresiones y una sintaxis enrevesada. Así lo afirma también Marie-Thérèse Noiret en su estudio sobre los tratados de la autora: “Le style de Marie de Gournay est difficile. Sa syntaxe est compliquée, son vocabulaire daté et elle se plaît aux digressions” (Noiret, 1996: 67). Veamos ahora como afrontaron este reto las traductoras de la primera traducción existente al castellano de 2014, reproduciendo aquí el incipit⁴ de su obra *Égalité des hommes et des femmes*, publicada por primera vez en 1622, y que refleja de manera clara la sintaxis compleja de la frase “gournayiana”:

La plupart de ceux qui prennent la cause de femmes, contre cette orgueilleuse préférence que les hommes s’attribuent, leur rendent le change entier, renvoyant la préférence vers elles. Moi qui fuis toutes extrémités, je me contente de les égaler aux hommes, la Nature s’opposant pour ce regard autant à la supériorité qu’à l’infériorité. Que dis-je ? Il ne suffit pas à quelques gens de leur préférer le sexe masculin, s’ils ne le confinaient encore d’un arrêt irréfragable et nécessaire à la quenouille, ou même à la quenouille seule. Mais ce qui peut les consoler contre ce mépris, c’est qu’il ne se fait que par ceux d’entre les hommes auxquels elles voudraient moins ressembler : personnes à donner vraisemblance aux reproches qu’on pourrait vomir sur le sexe féminin, s’ils en étaient, et qui sentent en leur cœur ne se pouvoir recommander que par le crédit du masculin. D’autant qu’ils ont ouï trompeter par les rues que les femmes manquent de dignité, manquent aussi de suffisance, voire du tempérament et des organes pour arriver à celle-ci, leur éloquence triomphe à prêcher ces maximes, et tant plus opulemment, de ce que dignité, suffisance, organes et tempérament sont beaux mots ; n’ayant pas appris d’autre part, que la première qualité d’un mal habile homme, c’est de cautionner les choses sous la foi populaire et par ouï-dire (Gournay, 2018: 32-33).

Esta es la versión en español:

La mayoría de quienes apoyan la causa de las mujeres, contraria a esa orgullosa preferencia que los hombres se atribuyen, les devuelve el pago con la misma moneda otorgándoles a ellas la preeminencia. En cuanto a mí, que evito todos los extremos, me contento con igualarlas a los hombres, puesto que, a este respecto, la propia naturaleza se opone tanto a la superioridad como a la inferioridad. Más, ¿qué estoy diciendo? Para algunas gentes no es suficiente la preeminencia del sexo masculino, sino que pretenden confinar a las mujeres a una reclusión, inevitable y necesaria, a la rueca; sí, a la rueca exclusivamente. Sin embargo, lo que puede consolarles de semejante desprecio, es que este procede únicamente de aquellos hombres, si los hubiere, a los que las mujeres menos quisieran parecerse, dado que son personas dispuestas a dar verosimilitud a los reproches que se llegan a vomitar sobre el sexo femenino y que en el fondo de sus corazones saben que no tienen nada para aportarles más que el crédito de pertenecer al sexo masculino. Puesto que han oído proclamar a bombo y platillo por las calles que las mujeres carecen de dignidad, que carecen también de inteligencia e incluso de temperamento y de constitución física para llegar a tenerlo, su elocuencia triunfa al predicar estas máximas y, tanto más, por el hecho de que dignidad, inteligencia, constitución física y temperamento son palabras nobles. Por otra parte, ellos no han aprendido que la primera característica de un hombre torpe es dar pábulo a las cosas que se oyen decir y que se sostienen en creencias populares (Gournay, 2014: 87-88).

⁴ Cabe señalar que la obra empieza por una dedicatoria a Ana de Austria (1601-1666), reina de Francia desde 1615 por su matrimonio con Louis XIII. Sin embargo, el fragmento reproducido aquí pertenece a las primeras líneas del propio texto.

Una vez más observamos que la traducción se quiere fiel al estilo de autora, a su uso del léxico y a su sintaxis compleja, por lo cual en general se respeta el valor y el contexto historiográfico. Aunque el fragmento seleccionado lo muestra solo en la parte final, al separar en dos frases la larga frase original, en determinadas ocasiones las traductoras recurren al mismo procedimiento que empleó María Luisa Guerrero con el texto de Suchon: a veces cortan los párrafos largos del texto original introduciendo así nuevos párrafos, aunque esta vez no es sistemático.

Reproducimos también un fragmento del inicio de la *Ciudad de las damas* de Christine de Pizan. He aquí la versión original (en su traducción al francés moderno):

Je me mis à le lire et y avançai quelque peu. Mais le sujet me paraissant fort peu plaisant pour qui ne se complait pas dans la médisance et ne contribuant en rien à l'édification morale ni à la vertu, vu encore l'indécence du langage et des thèmes, je le feuilletai par-ci par-là et en lus la fin, puis l'abandonnai pour retourner à d'autres études plus sérieuses et plus utiles. Mais la lecture de ce livre, quoiqu'il ne fasse aucunement autorité, me plongea dans une rêverie qui me bouleversa au plus profond de mon être. Je me demandais quelles pouvaient être les causes et les raisons qui poussaient tant d'hommes, clercs et autres, à médire des femmes et à vitupérer leur conduite soit en paroles, soit dans leurs traités et leurs écrits. Il n'y a pas seulement d'un ou deux hommes, ni même de ce Mathéole, qui ne saurait prendre rang parmi les savants, car son livre n'est que raillerie ; au contraire, aucun texte n'en est entièrement exempt. Philosophes, poètes, moralistes-et la liste en serait bien longue-, tous semblent parler d'une même voix pour conclure que la femme est foncièrement mauvaise et portée au vice (Pizan, 2020a: 36).

Y la traducción de Marie-José Lemarchand:

Me adentré algo en el texto pero, como me pareció que el tema resultaba poco grato para quien no se complace en la falsedad y no contribuía para nada al cultivo de las cualidades morales, a la vista también de las groserías de estilo y argumentación, después de echar un vistazo por aquí y por allá, me fui a leer el final y lo dejé para volver a un tipo de estudio más serio y provechoso. Pese a que este libro no haga autoridad en absoluto, su lectura me dejó, sin embargo, perturbada y sumida en una profunda perplejidad. Me preguntaba cuáles podrían ser las razones que llevan a tanto hombres, clérigos y laicos, a vituperar a las mujeres, criticándolas bien de palabra bien en escritos y tratados. No es que sea cosa de un hombre o dos, ni siquiera se trata de ese Mateolo, que nunca gozará de consideración porque su opúsculo no va más allá de la mofa, sino que no hay texto que esté exento de misoginia. Al contrario, filósofos, poetas, moralistas, todos –y la lista sería demasiado larga– parecen hablar con la misma voz para llegar a la conclusión de que la mujer, mala por esencia y naturaleza, siempre se inclina hacia el vicio (Pizan, 2020b: 25-26).

Sorprende la modernidad del estilo de Christine de Pizan: frases cortas, dinámicas, que uno atribuiría más bien a una obra del siglo XX, no del siglo XV. La traductora toma decisiones correctas cuando, por ejemplo, en la lengua meta une “à médire des femmes et à vitupérer leur conduite” en “vituperar a las mujeres, criticándolas”. Aunque el fragmento aquí reproducido no lo muestra, hemos comprobado en el libro que la separación en párrafos, una vez más, no coincide totalmente, pero esta vez es al revés: la versión francesa que hemos consultado y que ha sido elaborada principalmente según el “manuscrit du duc”, el que se conserva en la Bibliothèque Nationale de Paris (tal como lo avisan los editores), opta por modernizar y dinamizar el texto con esta separación, mientras parece que la versión existente en castellano mantiene la separación original. Entre las ediciones críticas modernas destaca la elaborada por Maureen C. Curnow, que se publicó en 1975 con el título *The Livre de la Cité des Dames by Christine de Pisan: En Critical Edition* (en el fondo, es el contenido de su tesis de doctorado), y que ha servido de base para otros textos críticos y también para otras traducciones: por ejemplo, la inglesa de Earl Jeffrey Richards, de 1982, o la holandesa de Tine Ponfoort, publicada en 1984. La traductora al castellano, Marie-José Lemarchand, menciona que ha

trabajado con la versión francesa de la Bibliothèque Nationale, pero que, en varios casos, ha escogido la versión autógrafa de la British Library, revisada por la propia Pizan hacia 1410, lo que puede explicar las diferencias ortotipográficas.

Del análisis contrastivo entre las traducciones existentes al español y las versiones originales se desprende que las traductoras quisieron transmitir fielmente el estilo de cada autora. Se han detectado como técnicas más frecuentemente empleadas la *traducción literal*, el *equivalente acuñado* o la *reducción*, por lo cual se trataría más bien de unas traducciones “sourcières”, aunque, al optar por modernizar la ortotipografía, en los tres casos estudiados se intenta también conseguir una traducción ágil, que no desanime al lector moderno, así que también tienen algo de “ciblistes”, según la célebre distinción establecida por Jean-René Ladmiral (1986)⁵. Las traducciones de la obra de Gabrielle Suchon y la de Marie de Gournay pertenecen además a la categoría del método filológico (Hurtado Albir, 2004: 250), dado que se han publicado con un extenso y minucioso aparato de notas a pie de página y otros comentarios, a los cuales hay que añadir también los estudios preliminares.

Los fragmentos seleccionados y presentados aquí, así como las obras de las cuales provienen, además dan fe del valor literario, filosófico y, por qué no, sociológico y antropológico de una línea de pensamiento clara y, a pesar de su poca visibilidad en sus épocas, o incluso hoy en día, persistente a través del tiempo, lo que aún más subraya la necesidad de que sean traducidas.

4. Acerca de la necesidad de traducir lo desconocido

El nuevo contexto político y social después de la muerte de Franco y el movimiento feminista de los setenta impulsan el interés por las obras feministas, autóctonas o extranjeras. Pilar Godayol (2020) resume muy bien la situación de los primeros años postfranquistas afirmando que:

Con la necesidad de beber de madres y hermanas simbólicas extranjeras inspiradoras, el ensayo feminista traducido ocupó un lugar preferencial en los debates asociacionistas y académicos del momento. Si durante la vigencia de la Ley de Prensa de 1938 las traducciones de obras feministas fueron totalmente prohibidas, a mediados de los sesenta, con la supuesta “liberalización” de la censura, que se materializó con la entrada en vigor de la Ley de Prensa e Imprenta de 1966, la llamada Ley Fraga, se publicaron dos obras fundacionales extranjeras del feminismo moderno: *Le deuxième sexe* (1949), de Simone de Beauvoir, y *The feminine mystique* (1963), de Betty Friedan (Godayol, 2020: 119).

La creación del Instituto de la Mujer en 1983 y también la de las editoriales especializadas, como por ejemplo fue el caso de laSal, edicions de les dones, en Cataluña, más la aparición de numerosos grupos de investigación en las universidades españolas, que empezaron a publicar estudios sobre la mujer o los de género a partir de finales de los años ochenta, propiciaron un ambiente favorable para nuevas traducciones de obras feministas en España. En una recopilación de varias autoras publicada en conmemoración del bicentenario de la Revolución Francesa bajo el título *1789-1793, la voz de las mujeres en la revolución francesa: cuadernos de quejas y otros textos*, las autoras del prólogo Isabel Alonso y Mila Belinchón subrayan la necesidad de rescatar y difundir textos escritos por mujeres de todos los tiempos con el objetivo de “recuperar la parte femenina de la Historia” e instan a una mayor visibilización de las fuentes primarias de la microhistoria en femenino: “la publicación

⁵ Ladmiral lo mencionó por primera vez en 1983 en la discusión de una conferencia en Londres y en 1986 lo expuso por escrito en su artículo en la *Revue d'esthétique*. Su teoría distingue entre la traducción de un traductor “sourcier”, que mantiene demasiadas huellas del texto original, y un traductor “cibliste” que se preocupa más por el receptor y por la legibilidad del texto traducido. En este estudio hemos adoptado los términos de Ladmiral para calificar a las traducciones existentes.

de fuentes históricas ligadas al pasado femenino está comenzando a ser relativamente frecuente y esperamos que esto sea sólo el inicio de un proceso que nos acercará de forma directa a las quejas, las esperanzas y las voces de las mujeres de otras épocas” (VV.AA., 1989: vii). Si los finales del siglo XX, especialmente los años noventa, trajeron en castellano a Poulain de la Barre (*La Educación de las Damas*, que salió en 1993 en la traducción de Ana Amorós) o a Olympe de Gouges (*Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*), en la última década de este siglo han visto luz otras ediciones de las obras profeministas francesas, tal como se detalló en el apartado anterior (Marie de Gournay y Gabrielle Suchon). En este sentido se puede decir que ya han llegado a España algunas obras pioneras del profeminismo francés, pero quedan aún muchos relatos por descubrir y sacar a la luz: las dos obras principales de Gabrielle Suchon no están aún traducidas, y tampoco las obras de Louise Dupin. Y lo mismo puede decirse de las obras de Hélisenne de Crenne o de Louise Labé (ambas autoras son del siglo XVI), que no hemos abordado aquí, pero que también habría que traducir. Claman a favor de la recuperación del pensamiento feminista desde sus inicios también las editoras del volumen *Teoría Feminista. De la Ilustración al Segundo Sexo* (2020), Celia Amorós y Ana de Miguel, al afirmar que “es importante reconstruir dónde el feminismo ha germinado históricamente, por qué y bajo qué forma” (Amorós y de Miguel, 2020: 30), y nuestro estudio quiere unirse a esta reivindicación.

La traducción es y sería el elemento vehicular de la recuperación de las vivencias de nuestras predecesoras, quienes empezaron a denunciar los abusos del poder patriarcal y reivindicar la igualdad de sexos siglos antes de que apareciera el movimiento feminista como tal. Por lo cual se hace necesario traducir lo aún desconocido.

4. A modo de conclusión

A tenor de lo antevisto se puede concluir que el renovado y poderoso movimiento feminista de finales del siglo XX y principios del XXI ha propiciado un ambiente favorable para la traducción de algunas obras profeministas al español, incluidas las de las autoras francesas. En este sentido ha habido avances, pero aún quedan otras obras por traducir para que estos libros puedan ser examinados, leídos y publicados en todos los países tal como lo soñó también Christine de Pizan al escribir estas líneas:

Pensé que multiplicaría esta obra difundiendo copias en el mundo entero, cueste lo que cueste, ofreciéndola a reina, princesas y nobles damas, para que, gracias al esfuerzo de esas honorables damas, tan dignas de elogio, circulara mejor entre las mujeres de toda condición. Ya he iniciado el proceso para que este libro, pese a estar escrito en lengua francesa, sea examinado, leído y publicado en todos los países⁶.

Y para que se cumpla el sueño de la escritora y estas obras lleguen a un numeroso público y a *las mujeres de toda condición*, los traductores y las traductoras tenemos aún mucho trabajo por delante.

⁶ Esta declaración de la autora se encuentra en su libro *El Tesoro de la Ciudad de las Damas*, dedicado a la duquesa Margarita de Borgoña y escrito el mismo año (1405) que *la Ciudad de las Damas*. La traductora Marie-José Lemarchand la cita también el inicio de su nota a la nueva edición del libro (Pizan, 2020b: 17). Nosotros hemos trabajado con la cuarta edición, que data del año 2020.

Bibliografía

- AMORÓS, Celia, DE MIGUEL, Ana (2020), *Teoría feminista. De la ilustración al segundo sexo*, Madrid, Minerva Ediciones.
- AUFFRET, Séverine (2018), *Une histoire du féminisme de l'Antiquité grecque à nos jours*, Paris, Éditions de l'Observatoire/Humensis.
- DUPIN, Louise (2022a), *Des femmes. Discours préliminaire*, Paris, Éditions Payot & Rivages.
- DUPIN, Louise (2022b), *Des femmes. Observation du préjugé commun sur la différence des sexes*, Paris, Classiques Garnier.
- GENTZLER, Edwin (2017), *Translation and Rewriting in the Age of Post-Translation Studies*, Londres y Nueva York, Routledge.
- GODAYOL, Pilar (2020), "Un espacio de trabajo en relación: el ensayo feminista traducido de laSal, edicions de les dones", *Transfer*, XV, 1-2, pp. 115-141. Disponible en: <https://revistes.ub.edu/index.php/transfer/article/view/30196> [25.03.2025]
- GOURNAY, Marie de (2014), *Escritos sobre la igualdad y en defensa de las mujeres*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas.
- GOURNAY, Marie de (2018), *Égalités des hommes et des femmes et autres textes*, Paris, Gallimard.
- HOFFMANN, Paul (1978), "Sur le féminisme spirituel de Gabrielle Suchon", *Dix-septième siècle*, 121, pp. 269-276. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k97358279/f47.item> [24.03.2025]
- HURTADO ALBIR, Amparo (2004), *Traducción y traductología. Introducción a la traductología*, Madrid, Cátedra.
- LADMIRAL, Jean-René (1986), "Sourciers et ciblistes", *Revue d'esthétique*, 12, pp. 33-42.
- MARTÍNEZ PLEGUEZUELOS, Antonio Jesús et al. (2023), *Hacia otra traducción e interpretación*, Madrid, Guillermo Escolar Editor.
- MARTY, Frédéric (2021), *Louise Dupin. Défendre l'égalité des sexes en 1750*, Paris, Classiques Garnier.
- LE BOULER, Jean-Pierre (1986), "Un chapitre inédit de l'Ouvrage sur les femmes de Mme Dupin", *Studies on Voltaire*, 241, pp. 253-259.
- NOIRET, Marie-Thérèse (1996), "Les dimensions multiples des traités de Marie de Gournay", *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, 43, pp. 65-77. Disponible en: https://www.persee.fr/doc/rhren_0181-6799_1996_num_43_1_2081 [24.03.2025]
- PIZAN, Christine de (2020a), *La Cité des Dames*, Paris, Stock, traducción y edición de Thérèse Moreau y Éric Hicks.
- PIZAN, Christine de (2020b), *La Ciudad de las Damas*, trad. de M.-J. Lemarchand, Madrid, Siruela.
- RONZEAUD, Pierre (1975), "La femme au pouvoir ou le monde à l'envers", *Dix-septième siècle*, 108, pp. 9-33. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9735809c/f11.item> [24.03.2025].
- SUCHON, Gabrielle (1693), *Traité de la morale et de la politique avec un Petit traité de la faiblesse, de la légèreté et de l'inconstance qu'on attribue aux femmes mal à propos*, Lyon, paru chez B. Vignieu sous le pseudonyme d'Aristophile. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bd6t57505141.r=gabrielle%20suchon?rk=21459;2> [24.03.2025].

SUCHON, Gabrielle (2020), *Tratado sobre la debilidad, la ligereza y la inconstancia que sin fundamento se atribuye a las mujeres*, Edición de María Luisa Guerrero, Madrid, Guillermo Escolar Editor.

VANTUCH, Anton et al. (1994), *Dejiny francúzskej literatúry*, Bratislava, Causa Editio.

VIDAL CLARAMONTE, María del Carmen África (1998), *El futuro de la traducción: Últimas tendencias, nuevas aplicaciones*, Valencia, Alfons el Magnànim.

VV.AA. (1989), *1789-1793, la voz de las mujeres en la revolución francesa: cuadernos de quejas y otros textos*, trad. de A. Pallach i Estela, Barcelona, laSal, edicions de les dones.



Phi. Philologia Romanistica Cultura © 2024 by Department of Romance and German Studies, Faculty of Arts, Constantine the Philosopher University in Nitra is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International

A CONTRACORRIENTE. FORMAS ÍNTIMAS DE RESISTENCIA EN EL CUENTO FEMENINO HISPANOAMERICANO

Veronika Simanová

Universidad Constantino el Filósofo de Nitra

simanova.veronika23@gmail.com

Resumen: El presente artículo se centra en el análisis de algunas formas íntimas de resistencia en la narrativa breve escrita por mujeres en Hispanoamérica durante el siglo XX, a partir de textos incluidos en la antología *Vindictas. Cuentistas latinoamericanas* (2020). El objetivo es examinar la particularidad de la escritura femenina que representa la experiencia cotidiana de las mujeres en una sociedad patriarcal y, al mismo tiempo, revela formas de resistencia silenciosa frente a las normas sociales, las expectativas de género y las estructuras tradicionales de poder. Autoras como Marta Brunet, Rosario Ferré y Gilda Holst, mediante motivos como el silencio, la soledad, la corporeidad, el sueño o la subversión de los roles familiares tradicionales, construyen personajes femeninos singulares desde sus experiencias personales. El artículo interpreta estos textos como una contribución significativa a la redefinición del canon literario y destaca también el valor estético, social y político de las voces femeninas que han sido históricamente marginadas en la tradición literaria hispanoamericana.

Palabras clave: Autoras hispanoamericanas. Sujeto femenino. Cuento del siglo XX. Resistencia.

Abstract: The paper focuses on the analysis of some intimate forms of resistance in 20th-century Hispanic American women's short fiction, based on texts included in the anthology *Vindictas. Cuentistas latinoamericanas* (2020). The objective is to examine the distinctiveness of women's writing that portrays the everyday experiences of women in a patriarchal society, while simultaneously revealing subtle forms of resistance against social norms, gender expectations, and traditional power structures. Authors such as Marta Brunet, Rosario Ferré, and Gilda Holst, through motifs of silence, solitude, corporeality, dreams, and the subversion of traditional family roles, construct distinctive female characters shaped by their personal experiences. The article interprets these texts as a significant contribution to the redefinition of the literary canon and emphasizes the aesthetic, social, and political value of female voices historically marginalized within the Hispanic American literary tradition.

Keywords: Hispanic American women writers. Female subject. 20th-century short story. Resistance.

DOI: 10.17846/phi.II.1.2025.4252

1. Introducción

La producción literaria femenina ha enfrentado, desde sus inicios, numerosos desafíos, ya que no todos los períodos históricos favorecieron el desarrollo y la formación de la identidad de las mujeres como escritoras. En el contexto hispanoamericano, esta situación se vio además reforzada por un sistema patriarcal dominante, que limitó sistemáticamente el acceso de las mujeres tanto a la producción literaria como a su recepción crítica. En consecuencia, los textos escritos por mujeres representan un valioso testimonio de la realidad cultural y social de los distintos países de habla hispana en América Latina, reflejando sus experiencias, sus valores y su visión subjetiva de la vida en un entorno marcado por el poder masculino.

Uno de los rasgos más significativos de esta producción literaria es el concepto de formas íntimas de resistencia: actos de oposición pequeños, cotidianos y a menudo silenciosos, que sin embargo cuestionan las estructuras sociales establecidas. En el contexto del cuento hispanoamericano, se observa que muchas autoras expresan su lucha contra la opresión y la marginación no mediante grandes gestos revolucionarios, sino a través de decisiones personales, gestos silenciosos y estrategias psicológicas necesarias para la supervivencia. En este sentido, el título del presente estudio –*A contracorriente. Formas íntimas de resistencia en el cuento femenino hispanoamericano*– alude al esfuerzo de las mujeres por “nadar” contra la corriente de las expectativas sociales y las convenciones literarias.

Este artículo presenta una lectura interpretativa de cuentos escritos por autoras marginadas en el siglo XX en América Latina, incluidos en la antología *Vindictas. Cuentistas latinoamericanas* (2020). En los textos seleccionados –*Desaparecida* (Ivonne Recinos Aquino), *Soledad de la sangre* (Marta Brunet), *Reunión* (Gilda Holst) y *Cuando las mujeres quieren a los hombres* (Rosario Ferré)– el análisis se enfoca en el eje temático-motívico, el nivel simbólico de sus discursos, así como en la manera en que estas autoras presentan sus experiencias y valores mediante formas íntimas de resistencia.

El objetivo de la interpretación propuesta es destacar la contribución de la obra *Vindictas* al proceso de consolidación de la escritura femenina en el ámbito hispanoamericano y destacar la originalidad de los recursos creativos con los que las autoras reflejan las condiciones sociales y existenciales de su tiempo.

2. Voces silenciadas en el cuento hispanoamericano

La literatura escrita por mujeres refleja el mundo íntimo y la experiencia subjetiva femenina. Se enfoca en las emociones, en los pensamientos y deseos, así como en los sufrimientos, la tristeza o los conflictos internos con el mundo que las rodea. A lo largo de la historia del pensamiento humano, el papel de la mujer se ha percibido principalmente en relación con la familia: desde temprana edad, se esperaba que fuera una buena hija, luego una buena esposa, y finalmente una buena madre. Las normas sociales no solo condicionaban su comportamiento externo, sino también su mundo interior, dictando qué era aceptable sentir, pensar o desear¹.

El cambio en el estatus social de las mujeres es resultado de su propia lucha, particularmente visible desde la segunda mitad del siglo XX, cuando empezó a desmontarse la visión de la mujer como un ser definido únicamente por su biología. Este esfuerzo de

¹ La problemática de la posición social y la percepción de las mujeres también fue desarrollada por Jana Cviková en su monografía *Ku konceptualizácii rodu v myslení o literatúre (Hacia la conceptualización del género en el pensamiento sobre la literatura)*, de 2014: “Las personas de sexo femenino son formadas desde la infancia por las ideas de una sociedad concreta y su cultura sobre la feminidad, y es solo bajo la influencia de la socialización que se convierten en mujeres que encarnan la forma de feminidad que la cultura en la que viven espera de ellas” (Cviková, 2014: 33).

predeterminar la vida femenina también se reflejó en la representación literaria de las mujeres, durante mucho tiempo condicionada por una perspectiva masculina. Las mujeres fueron retratadas principalmente como objetos de la narración –símbolos, alegorías o figuras pasivas– y rara vez como sujetos activos de la creación literaria con una voz propia. En este sentido, Marta Traba señala que “la literatura escrita por mujeres ocupa, en comparación con la de los hombres, un lugar mínimo [...], y los críticos que se dedican regularmente a este tema, casi la ignoran. En general, se trata como una subliteratura frente a la producción masculina” (García Pinto, 1984: 41).

El modelo masculino de resistencia en la historia y la literatura hispanoamericanas se ha asociado principalmente con actos públicos y colectivos –guerras, manifiestos políticos, rebeliones abiertas–, mientras que la resistencia femenina ha operado con frecuencia en otros ámbitos. Al verse restringidas en su acceso al espacio público, las mujeres desarrollaron formas de resistencia íntimas y cotidianas, a través de gestos y decisiones personales, muchas veces invisibles, pero de gran impacto. Esta forma de oposición individual y callada no solo expresa el desacuerdo con las normas sociales, sino que se convierte en un acto de reafirmación del yo en contextos donde el desacuerdo público suponía un riesgo existencial.

En el ámbito literario, esta diferencia entre resistencia colectiva e íntima se hace especialmente visible en el cuento, un género cuya brevedad y estructura flexible permite mostrar fragmentos de vivencias individuales en situaciones de opresión. Desde su propia experiencia como mujeres, las autoras ofrecen nuevas perspectivas de la realidad, enriqueciendo así el espacio literario y el contexto social de América Latina y del mundo: “Las mujeres perciben el mundo de otra manera, lo viven de otra manera, lo escriben de otra manera. Renunciar a su perspectiva sería ignorar la mitad de la experiencia humana” (Berecová, 2010: 29). Al hacerlo, recuperan también su función como sujetos creadores y abren camino a un análisis más profundo de la escritura femenina.

La antología *Vindictas. Cuentistas latinoamericanas* (2020) representa un paso fundamental en la revisión del canon literario hispanoamericano, al reunir voces de autoras que, a través de su obra, reflejan esta nueva forma de lucha: menos visible, pero profundamente significativa. Los cuentos incluidos en esta antología tematizan la posición de la mujer en las relaciones familiares y sociales, sus experiencias con la violencia, la opresión, la marginación y también los conflictos internos y la transformación de su propia identidad. La resistencia, en estos textos, no se expresa mediante gestas colectivas, sino a través de historias individuales que iluminan las tensiones entre lo personal y lo que es determinado por la sociedad.

Las protagonistas de estos textos no usan armas; su resistencia se manifiesta desde el silencio: en la negación, el rechazo, el desacuerdo interno y la ruptura con los roles impuestos. Las autoras de la antología fueron profesoras, periodistas, algunas con formación de posgrado en el extranjero, y muchas se dedicaron también al ensayo, la novela y la crítica literaria. La mayoría nació entre las décadas de 1930 y 1950, por lo que esta antología ofrece no solo un panorama del cuento escrito por mujeres en la mitad del siglo XX, sino también un retrato de las condiciones sociales, políticas y culturales de la época: sus miedos, expectativas y demandas. Es importante tener en cuenta que la ficción fue, para muchas de ellas, una de las pocas herramientas con las que podían narrar su realidad cotidiana, a menudo dura y asfixiante.

El cuento, con su capacidad de retratar las sutilezas del mundo interior, se convierte así en un espacio apropiado para representar esta forma específica de resistencia femenina. El tono amargo que recorre la antología está plenamente justificado: refleja la experiencia real de mujeres enfrentadas a una sociedad patriarcal que las condenaba al silencio. *Vindictas* no solo devuelve estos relatos a la historia literaria; demuestra también que la resistencia no necesita manifestarse en forma de revolución o manifiesto. Puede estar presente en lo cotidiano, en

gestos íntimos que cuestionan el orden establecido y abren paso a transformaciones profundas, aunque silenciosas.

3. De la imagen literaria a la reflexión íntima

La resistencia silenciosa de las mujeres hispanoamericanas en la literatura se manifiesta con frecuencia a través de motivos recurrentes, los cuales no solo desempeñan una función temática, sino que también se convierten en medios de expresión de significados profundos y en recursos de innovación literaria. Los motivos como el silencio, la corporeidad, el hogar como campo de batalla pasivo, la desobediencia, el rechazo a la maternidad y a los roles tradicionales, la evasión a través de la fantasía o la soledad voluntaria, permiten a las autoras expresar su oposición a la estructura tradicional de la sociedad sin necesidad de una confrontación directa, subvirtiendo de manera sutil pero efectiva las normas establecidas.

Estos motivos se desarrollan mediante diversas estrategias literarias como la fragmentación, la narración no lineal, el monólogo interior o la fusión de los límites genéricos. Para muchas autoras que escribieron en contextos sociales y políticos represivos, estos recursos se convirtieron en medios creativos para expresar la inquietud interior, la fragmentación de la identidad y el conflicto entre la experiencia personal y las expectativas sociales. En lugar de escoger las narrativas lineales y coherentes que imiten una realidad “ordenada” según los estándares culturales dominantes, las autoras eligieron formas narrativas capaces de revelar las tensiones inherentes a su existencia.

La fragmentación refleja un estado mental marcado por el conflicto interno, en el que las mujeres intentan armonizar sus deseos más profundos con las expectativas del entorno, lo que causa una ruptura de la continuidad de sus vidas. La narración no lineal permite reconstruir la experiencia femenina según asociaciones emocionales y de la memoria, más que por una sucesión cronológica de eventos externos, acentuando así la dimensión íntima de la vida. El monólogo interior es perfecto para dar espacio a una voz que a menudo ha estado ausente del discurso social: la del sujeto femenino que expresa pensamientos, dudas, miedos y deseos sin censura. La fusión de los géneros literarios tradicionales señala, por su parte, que la experiencia femenina requiere formas nuevas y flexibles para captar las relaciones entre el mundo interior y la realidad externa. Así, las escritoras no solo tematizaron las experiencias de opresión y resistencia interna, sino que también participaron activamente en la transformación de los modelos estéticos de la literatura hispanoamericana de la segunda mitad del siglo XX.

3.1. El silencio

Uno de los recursos más significativos del acto de resistencia en los relatos de la antología *Vindictas* es el motivo del silencio. En los textos analizados, el silencio no representa pasividad ni resignación, sino que se manifiesta en múltiples niveles: como protesta interna frente a las presiones externas, como rechazo a comunicarse con un entorno opresivo, e incluso como una forma de supervivencia en contextos donde la resistencia abierta o pública implicaría un peligro de vida. En este sentido, el silencio se convierte en una manera de proteger la autonomía personal y la autenticidad en un entorno que busca cambiar y controlar la identidad femenina.

Esta dinámica se ilustra de manera ejemplar en el cuento *Soledad de la sangre* (1943) de la autora chilena Marta Brunet. A través de la historia de una mujer anónima, cuya identidad queda secundaria y definida sobre todo en relación con su marido, Brunet plantea el conflicto entre el anhelo de libertad y las expectativas patriarcales. Ya en el inicio del cuento se presenta una detallada descripción del espacio doméstico, donde cada objeto –como una lámpara situada en el centro de la mesa, decoraciones simétricas o vajillas ordenadas– refleja normas

tradicionales y simboliza su rigidez: “Aquella lámpara era el lujo de la casa. Colocada en el centro de la mesa, sobre una prolija carpeta tejida a crochet, se la encendía tan solo cuando había visita a comer, acontecimiento inesperado y remoto” (Brunet, 2020: 199).

La lámpara adquiere así un valor simbólico: es un objeto que conecta el orden externo con la inquietud interna de la protagonista. Lo que en un principio se percibe como símbolo de bienestar y esperanza, se convierte poco a poco en recordatorio de su sometimiento al orden patriarcal. Estar consciente de esto le genera ansiedad, rechazo y deseo de escapar de la realidad. La rutina del hogar y su uniformidad entra en conflicto con la vida interior de la protagonista, que desea la soledad como única forma de libertad. A pesar de estar acompañada físicamente por su esposo, experimenta una profunda soledad emocional. Este conflicto alcanza su culminación por las noches, cuando escucha en silencio y a solas discos en el fonógrafo, el único objeto que le pertenece exclusivamente a ella. La música despierta recuerdos de juventud y deseos ocultos: “Volverlo a ver. Sentir de nuevo la impresión de que la vida se le paraba en las venas. Que ese segundo en que la mirada verde del muchacho la fijaba era el porqué de su existencia” (Brunet, 2020: 208).

En este momento, el silencio de la protagonista se transforma en un espacio activo de libertad. Decide no comunicarse con el mundo exterior que la oprime, refugiándose en cambio en su vida interior. El silencio y el ensueño se vuelven formas de resistencia profundas, aunque discretas. Los recuerdos, acompañados por el ritmo de una marcha española, funcionan como catalizadores del redescubrimiento de su identidad y de sus sueños enterrados bajo el peso de la sociedad patriarcal.

Además de refugiarse en sus pensamientos, la protagonista intenta alcanzar cierta independencia económica mediante la compra de objetos con el dinero que ella misma ha ganado: una lámpara de lujo, un fonógrafo nuevo, muebles de mimbre o un armario con espejo. No obstante, estos esfuerzos por lograr cierta autonomía se encuentran constantemente en conflicto con la intervención del esposo, quien busca controlar no solo sus finanzas, sino cada decisión de su vida. Incluso su único placer –la música del fonógrafo– él lo considera como una pérdida de tiempo, lo que limita aún más su libertad personal y hace que se sienta culpable por poseer algo que le pertenece solo a ella:

Ganas de perder el tiempo..., el tiempo que sirve para tanta cosa que deja plata, sí, de perderlo... – Lo decía en distintos tonos, a veces comprobando una debilidad en la mujer, ligeramente protector y condescendiente; a veces distraído, maquinal, echando atrás la mecha rebelde, trabajado por otra idea; a veces entorpecido, leñoso y asustándola, que nunca había podido sobreponerse a una oscura sumisión instintiva de hembra a macho, que antaño se humillaba al padre y ogaño al marido (Brunet, 2020: 205).

La música, que para la mujer simboliza su único refugio y gozo, es despreciada no tanto por su falta de valor práctico, sino porque no corresponde con las expectativas utilitarias del esposo. Él adapta su actitud según la situación: a veces es conciliador, otras veces indiferente o incluso autoritario, lo que provoca una presión psicológica constante.

Al final de cada canción, un silencio absoluto se apodera de la casa, causándole un dolor físico y una angustia profunda a la mujer. En esa quietud, cuando solo escucha su respiración y el latido de su corazón, el silencio adquiere un significado más complejo. Representa tanto su aislamiento emocional como la imposibilidad de comunicarse, pero, al mismo tiempo, se convierte en el único espacio en el que puede ser ella misma. Al refugiarse en su mundo interior, escapa de los roles impuestos por la sociedad y su esposo; es precisamente en esa soledad donde se genera su rebelión más profunda.

3.2. La corporeidad

Aunque el silencio y el aislamiento crean un refugio interior para la mujer, sus sentimientos más profundos de rechazo y contradicción acaban reflejándose directamente en su cuerpo. La corporeidad, como elemento fundamental de la experiencia femenina, se manifiesta en el cuento *Desaparecida* de Ivonne Recinos Aquino a través de una descripción minuciosa del cuerpo de la protagonista frente al espejo. La protagonista se encuentra en el baño, envuelta en el aroma del jabón, y observa en silencio su cuerpo desnudo. La autora presta especial atención a los detalles:

Los ojos se detienen en los pies blancos y delgados que se unen a las piernas por unos fuertes tobillos. Las rodillas, redondas y de piel tersa, resaltan unos muslos gruesos y duros. La piel se refleja en el espejo con tonos de luz celestes, blancos y amarillos. [...] Ella mira su vientre semi convexo cubierto por un vello fino, casi transparente, lo siente tibio, unido a una cintura angosta que remata las caderas redondas cuyos límites se difuminan con la luz y los objetos reflejados en el espejo frío (Recinos Aquino, 2020: 195).

Esta descripción física no se limita a la estética; a través de ella, la autora transmite una experiencia íntima que va más allá de la simple apariencia y se orienta hacia una comprensión más profunda del yo. El aroma del jabón, que “inunda el ámbito” (Recinos Aquino, 2020: 195), se repite a lo largo del texto y, en los términos de las cualidades expresivas del lenguaje estético, “genera una fuerte carga emocional y una marcada tensión dramática” (Plesník, 2008: 217). Recinos Aquino utiliza el motivo clásico de la mujer frente al espejo, pero lo resignifica: mientras que en la iconografía tradicional la mujer era vista como objeto del deseo masculino², en este cuento el espejo se convierte en un espacio en el que podemos “descubrir nuestra identidad verdadera, un espacio en el que dialogar con nosotras mismas y reivindicarnos más allá de la mirada masculina” (Sánchez, 2022).

Es precisamente en este punto donde el cuento se puede interpretar como un acto de resistencia: la mujer no acepta pasivamente la imagen que le ha sido impuesta, sino que intenta reinterpretarla desde su propia subjetividad. Al apartar su mirada del espejo y orientarla hacia su interior, se rebela contra la mirada social que la reduce a un cuerpo, a “líneas” y “silueta”. El proceso de introspección se intensifica gradualmente. Al principio, el cuerpo se describe como claro y radiante: “El cuerpo es ahora luminoso y se puede reflejar la luz, los colores y los otros cuerpos” (Recinos Aquino, 2020: 195). Sin embargo, al enfocarse en los rasgos del rostro, se produce una ruptura: “la boca es dura y la nariz solo líneas” (Recinos Aquino, 2020: 195). Esta imagen sugiere una sensación de desconexión y una incapacidad de comunicarse a través del lenguaje impuesto por la sociedad. La protagonista rechaza expresarse mediante palabras que no le pertenecen, lo cual puede interpretarse como un nuevo gesto de resistencia.

El momento clave del cuento ocurre cuando la descripción detallada del mundo exterior y del cuerpo físico se desvanece, y los elementos representados se vuelven cada vez más difusos, hasta desaparecer por completo. Este cambio simboliza el paso de una autopercepción centrada en el cuerpo a una experiencia subjetiva que se basa en las emociones y el mundo interior. La protagonista empieza a sumergirse poco a poco en su mundo interior, en sus emociones y conflictos, los cuales se reflejan en la rigidez de su rostro, como si intentara hablar,

² A pesar del esfuerzo de las mujeres por impresionar a los hombres y despertar en ellos respeto y admiración, a menudo en el arte encontramos la imagen de la mujer frente al espejo como un símbolo de vanidad o egoísmo. Un ejemplo de esto es la obra *Vanidad* (1890) del pintor francés Auguste Toulmouche, que muestra a una mujer con un vestido rosa besando su propio reflejo en el espejo, o el óleo *Lady Lilith* (1866-1868) del reconocido pintor Dante Gabriel Rossetti, un retrato de la mujer bíblica que se negó a someterse y fue castigada por ello. El pintor la retrata mientras admira su atractivo físico en el espejo, pero también como una mujer carente de belleza interior. Ser mujer era generalmente visto como algo vano, y ser vanidosa significaba ser mujer.

pero fuera incapaz de articular palabras. Su única forma de expresión se convierte en un grito dramático que marca el clímax de su frustración:

Los objetos del cuarto se ven poco claros, los ojos miran con angustia que la luz va haciéndose más tenue, la cortina se mueve, la imagen del espejo va tornándose difusa. El perfume no se siente. La luz se va desvaneciendo más y más y, cuando todo ha quedado a oscuras y el espejo es solo una sombra opaca, se escucha un grito dentro de él (Recinos Aquino, 2020: 196).

Este grito representa no solo la culminación de una tensión interna contenida, sino también una ruptura simbólica con el silencio. La mujer se niega a continuar en el mutismo que la sociedad espera de ella y reclama el derecho a su voz. El relato así muestra que la corporeidad femenina no es únicamente un objeto de representación estética, sino un espacio de resistencia. La deconstrucción introspectiva del cuerpo frente al espejo se convierte también en una deconstrucción del imaginario social que lo ha definido. Y aunque esta resistencia sea silenciosa, íntima y sin testigos, posee una gran carga emocional.

Una concepción similar del cuerpo como un espacio de resistencia aparece en el cuento *Reunión* de la autora ecuatoriana Gilda Holst. En esta narración, la corporeidad de la protagonista se transforma en un instrumento de oposición, aunque de manera inconsciente, y que poco a poco acaba siendo aceptado como una forma de resistencia al control patriarcal. Mientras en *Desaparecida* la corporeidad se expresa a través de una reflexión silenciosa y emocional sobre el propio cuerpo, en *Reunión* la resistencia corporal es más evidente y hasta perturbadora: se manifiesta en un olor corporal que subvierte las normas sociales y la etiqueta. El cuento comienza con una escena en la que las mujeres son marginadas y destinadas a un rol pasivo, limitado por las convenciones sociales que dictan su obligación de cuidar del hogar, ser madres o preocuparse por su apariencia:

Si de ser precisa se trata, tendría que tomar en cuenta la reunión de ex compañeros de mi esposo como punto de partida de los cambios que se han dado en mí. No se veían en ocho años. [...] A las mujeres nos dejaron en un rincón, mirándonos con caras neutras y aburridas, obviamente sin nada de qué hablar. Poco a poco se empezó con lo del “qué vestido tan lindo, ¿dónde te lo compraste?”, y en la sección de los hombres ya se había superado la etapa de los carros adquiridos o carros comentados y de los goles del domingo y se encontraban en el cómo tirarse a las mujeres buenotas de la manera más efectiva [...] En la sección de mujeres ni siquiera se pretendía saber o hablar de otros temas que no fueran las empleadas y los niños (Holst, 2020: 61).

Cuando la protagonista traspasa físicamente ese límite y se une al grupo de hombres, este acto de transgresión es rápidamente “castigado”. El olor de su sexualidad, percibido como inapropiado, interrumpe el orden social y expone su incapacidad para controlar su propio cuerpo: “Entre mis piernas, un olor a sexo se había empezado a filtrar y todo el mundo lo había percibido” (Holst, 2020: 62). La mujer, avergonzada, intenta neutralizar el olor lavándose de manera obsesiva, lo que simboliza su esfuerzo por volver a encajar en las normas impuestas por la sociedad:

Los primeros días después del incidente no salí en absoluto, pendiente todo el tiempo de si se repetía el fenómeno. Me lavaba de tres a cinco veces diarias y me ponía talco y colonia otras tantas veces. Como no ocurrió de nuevo volví a mis actividades de siempre pero, eso sí, tomando precauciones estrictas. Jamás, bajo ninguna circunstancia, salía a la calle sin lavarme. Usaba pantalones y cada dos horas reemplazaba las toallas perfumadas (Holst, 2020: 62).

En un incidente posterior, cuando confronta verbalmente a un hombre, el olor regresa con mayor intensidad: “El olor se dilataba en ondas, irrumpía en las cosas, impregnaba las paredes, se filtraba por las puertas y ventanas, no podía esconderme en ningún lugar, el olor me

acusaba: en mi boca, ademanes, piel; hasta las palabras olían” (Holst, 2020: 63). Sin embargo, tras este suceso, la protagonista deja de luchar contra él. En lugar de suprimirlo, lo acepta como parte de sí misma. Aprende a convivir con él, incluso llega a apreciarlo como una manifestación de su libertad interior y subjetividad: “Acepté la idea de que tenía que ser así. La costumbre de tenerlo siempre hacía que a veces ni siquiera me acordara. Otras, yo misma lo buscaba” (Holst, 2020: 63).

De este modo, la corporeidad se revela como un lenguaje propio, capaz de comunicar verdades que el discurso dominante prefiere silenciar. Así, el cuerpo femenino no solo refleja la opresión, sino que también se convierte en una poderosa herramienta para cuestionarla y subvertirla desde su interior.

3.3. La deconstrucción de los roles de género tradicionales

Durante siglos, las mujeres en Hispanoamérica han sido formadas por una sociedad profundamente patriarcal, que les ha asignado un rol predominantemente pasivo y doméstico como esposas, madres y amas de casa. Las expectativas familiares, los estereotipos culturales y las estrictas normas de género han limitado en muchos casos su capacidad para desarrollar libremente sus propias ambiciones, deseos o identidades.

En el cuento *Cuando las mujeres quieren a los hombres* (1984), la autora portorriqueña Rosario Ferré tematiza de manera crítica las complejas construcciones de la identidad femenina dentro de un contexto marcado por estructuras patriarcales y racistas, así como por la experiencia poscolonial. A través de los personajes de Isabel Luberza e Isabel la Negra, Ferré cuestiona las representaciones binarias tradicionales de la mujer –la dama frente a la prostituta– y abre un espacio para reflexionar sobre la relación entre cuerpo, sexualidad, poder y normas de género en la sociedad portorriqueña.

Isabel Luberza, una mujer blanca y adinerada de clase alta, representa la mujer que se somete a las convenciones sociales y a las expectativas de su estatus. Su vida está determinada por el afán de ajustarse al ideal patriarcal de mujer responsable y obediente. Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos por cumplir con ese rol, Isabel Luberza no se siente valorada. Su existencia parece adquirir sentido solo cuando es “útil” para su marido:

[...] calculando la cantidad de estar segura exacta de comida para que no sobre nada, para poder acostarme tranquila esta noche pensando que he cumplido con mi deber, que te he protegido tu fortuna, que he servido para algo que no fue ser esta mañana el estropajo donde te limpiaste los pies (Ferré, 2020: 166).

En contraste, Isabel la Negra, una prostituta marginada tanto por su raza como por su posición social, rechaza el rol pasivo que la sociedad le ha impuesto. Se niega a sentirse culpable o avergonzada, y se apropia de su cuerpo y su sexualidad como herramientas de poder, afirmación personal y resistencia al orden patriarcal. Su visión del mundo se basa en la convicción de que la feminidad no consiste en obedecer ni ser pasiva, sino en la capacidad de actuar, disfrutar la vida y exigir igualdad a los hombres:

Pensando que no era por ellos que yo hacía lo que hacía sino por mí, por recoger algo muy antiguo que se me colaba en pequeños ríos agrídulces por los surcos detrás de la garganta, para enseñarles que las verdaderas mujeres no son sacos que se dejan empalar contra la cama, que el hombre más macho no es el que enloquece a la mujer sino el que tiene el valor de dejarse enloquecer (Ferré, 2020: 160-161).

Ambrosio, el personaje masculino central, representa el poder patriarcal y actúa como el catalizador del conflicto entre ambas mujeres, ya que las dos se ven involucradas en un triángulo amoroso con él. Tras su muerte, el testamento que les deja revela las dinámicas de

control y poder que persisten incluso más allá de su presencia física, alimentando la rivalidad entre ellas:

Fue cuando tú te moriste, Ambrosio, y nos dejaste a cada una la mitad de toda tu herencia, que empezó todo este desbarajuste, este escándalo girando por todas partes como un aro de hierro, restrellando tu buen nombre contra las paredes del pueblo, esta confusión afueteada y abollada que tú bamboleabas por gusto, empujándonos a las dos cuesta abajo a la vez (Ferré, 2020: 151-152).

Es Ambrosio quien manipula a ambas mujeres, provocando los sentimientos de envidia y resentimiento entre ellas. No obstante, su muerte marca un giro en la narración: a través de la herencia, las protagonistas acceden a una forma de poder que ya no depende de la mediación masculina. Este acto simboliza el inicio de su emancipación respecto a las estructuras patriarcales.

La relación entre Isabel Luberza e Isabel la Negra revela que, a pesar de sus diferencias, ambas desean lo que la otra tiene: Luberza admira la libertad y el poder de autodeterminación de Isabel la Negra, mientras que esta anhela la estabilidad y el estatus social de Luberza. Esta tensión mutua muestra cómo, en contextos patriarcales, la identidad femenina se construye bajo presiones externas constantes que afectan tanto la percepción del cuerpo como los propios deseos. A medida que estas tensiones aumentan, las fronteras entre las dos mujeres se van difuminando hasta volverse casi indistinguibles: “esta confusión entre ella y ella, o entre ella y yo, o entre yo y yo, porque mientras más pasa el tiempo, de tanto que la he amado, de tanto que la he odiado, más difícil se me hace contar esta historia y menos puedo diferenciar entre las dos” (Ferré, 2020: 154-155).

Después de varios años de separación, el desenlace del cuento rompe con las expectativas: el conflicto anticipado entre viuda y amante se transforma en una metamorfosis silenciosa y simbólica, en la que ambas mujeres se reconcilian y se fusionan. Ya no son enemigas, sino reflejos de sí mismas. Isabel Luberza, incluso, se “sumerge” metafóricamente en el cuerpo de Isabel la Negra:

Ahora me le acerco porque deseo verla cara a cara, verla como de verdad ella es, el pelo ya no una nube de humo rebelde encrespado alrededor de su cabeza, sino delgado y dúctil, envuelto como una cadena antigua alrededor de su cuello, la piel ya no negra, sino blanca, derramada sobre sus hombros como leche de cal ardiente sin la menor sospecha de un requinto de raja, tongoneándome yo ahora para atrás y para adelante sobre mis tacones rojos, por los cuales baja, lenta silenciosa como una marea, esa sangre que había comenzado a subirme por la base de las uñas desde hace tanto tiempo, mi sangre esmaltada de Cherries Jubilee (Ferré, 2020: 168-169).

Esta transformación va más allá del ámbito personal: se trata de una fusión simbólica entre dos identidades femeninas fragmentadas que, al unirse, se convierten en una sola entidad más auténtica y completa³. A través de esta experiencia compartida, las protagonistas recuperan su valor y autonomía, ya sin la mediación de la perspectiva masculina. En conjunto, se convierten en una voz colectiva de resistencia que trasciende fronteras de clase, raza y estatus social. En el contexto de Puerto Rico, esta alianza presenta asimismo una metáfora de la identidad

³ Algunas interpretaciones sugieren que el cuento *Cuando las mujeres quieren a los hombres* de Rosario Ferré podría leerse como una alegoría de la dualidad interna de una sola mujer, y no como la historia de dos figuras femeninas distintas (Harris Rowland, 2014). Esta sugerencia se basa en las similitudes entre Isabel Luberza e Isabel la Negra con la figura histórica real de Isabel “la Negra” Luberza Oppenheimer, proxeneta, filántropa y dueña del burdel “Elizabeth’s Dancing Club” en Ponce, Puerto Rico. La ambigüedad del relato y los elementos fantásticos refuerzan la idea de que Ferré estaría representando la lucha interna de una única protagonista dividida entre dos identidades, aunque esa idea queda abierta a la interpretación.

nacional: una identidad compuesta, contradictoria, pero precisamente por ello fuerte y unificada.

4. Conclusión

Las estrategias íntimas de resistencia presentes en la narrativa breve escrita por mujeres en Hispanoamérica durante el siglo XX ofrecen nuevas formas de entender al sujeto femenino, más allá de los modelos narrativos tradicionales. Estos textos no son simplemente productos estéticos de su época, sino intervenciones activas en el discurso literario y social. A través de la experiencia individual y de una profunda dimensión psicológica, abren nuevos caminos para expresar el desacuerdo y afirmar la identidad femenina.

Los cuentos analizados constituyen también un testimonio de la creatividad literaria de autoras que, a pesar de las limitadas condiciones de libertad, lograron articular su desacuerdo con las normas de poder de una manera innovadora y variada. El uso de la fragmentariedad, el lenguaje introspectivo y la tematización del cuerpo o el silencio como espacio activo demuestran que la escritura femenina de esta época no fue simplemente un reflejo de la realidad, sino una herramienta para su transformación. Su valor reside no solo en la tematización de la experiencia femenina, sino también en la subversión de los pilares del discurso patriarcal a través del lenguaje, la forma y su valorización social por parte de las autoras.

Queda abierta la pregunta de hasta qué punto estas narrativas logran integrarse en una conciencia cultural más amplia y cuál es su impacto en la producción contemporánea y en su recepción dentro del ámbito académico. Futuras investigaciones podrían ampliar este enfoque analítico mediante estudios comparativos con la narrativa femenina contemporánea, explorar vínculos intertextuales e innovaciones formales, o centrarse en el papel de las traducciones en la (re)introducción de estos textos en el intercambio cultural. La inclusión de estos relatos en la antología *Vindictas* puede entenderse como un gesto simbólico de corrección, pero también como un impulso para seguir reevaluando la historia literaria y el lugar de la escritura femenina dentro del canon literario.

Bibliografía

- BERECOVÁ, Lucia (2010), *Súčasná španielska ženská literatúra*, Praha, Univerzita Karlova v Praze.
- BRUNET, Marta (2020), “Soledad de la sangre”, in *Vindictas. Cuentistas latinoamericanas*, S. Venegas, J. Casamayor (eds.), Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020, pp. 199-223.
- CVIKOVÁ, Jana (2014), *Ku konceptualizácii rodu v myslení o literatúre*, Bratislava, ASPEKT.
- FERRÉ, Rosario (2020), “Cuando las mujeres quieren a los hombres”, in *Vindictas. Cuentistas latinoamericanas*, S. Venegas, J. Casamayor (eds.), Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020, pp. 151-169.
- GARCÍA PINTO, Magdalena (1984), “Marta Traba (entrevista)”, *Hispanamérica*, 13, 1984, pp. 37-46. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/20542141?seq=5> [02.02.2025].
- HARRIS ROWLAND, Jo Anne (2014), “Isabel la Negra”, *Caribbean Voyages*, 24.10.2014. Disponible en: <https://caribbeanvoyages.wordpress.com/2014/10/24/isabel-la-negra/> [15.04.2025].

HOLST, Gilda (2020), “Reunión”, in *Vindictas. Cuentistas latinoamericanas*, S. Venegas, J. Casamayor (eds.), Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020, pp. 61-63.

PLESNÍK, Lubomír *et alii* (2008), *Tezaurus estetických výrazových kvalit*, Nitra, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.

RECINOS AQUINO, Ivonne (2020), “Desaparecida”, in *Vindictas. Cuentistas latinoamericanas*, S. Venegas, J. Casamayor (eds.), Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020, pp. 195-196.

SÁNCHEZ, Nerea (2022), “Mujeres que se miran en los espejos”, *Vein*, 17.01.2022. Disponible en: <https://vein.es/mujeres-que-se-miran-en-los-espejos/> [20.03.2025].

VENEGAS, Socorro, CASAMAYOR, Juan (2020), *Vindictas. Cuentistas latinoamericanas*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.



Phi. Philologia Romanistica Cultura © 2024 by Department of Romance and German Studies, Faculty of Arts, Constantine the Philosopher University in Nitra is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International

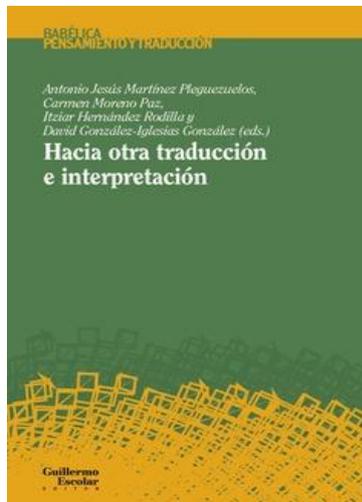
RESEÑAS

COMPTES RENDUS

RECENSIONI

RECENZIE

Antonio Jesús Martínez Pleguezuelos, Carmen Moreno Paz, Itziar Hernández Rodilla y David González-Iglesias González (eds.), *Hacia otra traducción e interpretación*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2023, 174 páginas



El auge de la inteligencia artificial, el crecimiento exponencial de los sistemas de telecomunicaciones, la mayor interacción entre los países gracias a la globalización y el desarrollo de las sociedades multilingües impulsan un cambio y nuevos enfoques también en los estudios de traducción (o la traductología) y el volumen colectivo que nos ocupará aquí, publicado por la editorial madrileña Guillermo Escolar en 2023, en la serie Babélica Pensamiento y traducción, intenta dar respuestas al cambio de paradigma y señalar, a su vez, algunas premisas anquilosadas en la disciplina.

En primer lugar, hay que destacar la excelente introducción, a cargo de los editores y acompañada de una breve, pero relevante, y muy actual, bibliografía. El estudio resume la era postraductológica (*the Age of Post-Translation Studies*), en los términos cercanos a las teorías de Edwin Gentzler (véase por ejemplo su obra *Translation and Rewriting in the Age of Post-Translation Studies* de 2017) que propone concebir la traducción como una condición cultural, sacándole así de la casilla estrictamente lingüística. De hecho, conceptos como *original*, *texto meta*, *fidelidad* o *reescritura* quedan hoy en día en entredicho (p. 10). También la traducción literaria, que tradicionalmente ha ocupado un lugar preferente en los estudios de traducción y que tanto ha contribuido a la consolidación de la disciplina, está experimentando muchos cambios y algunos estudios recientes equiparan la traducción literaria con la escritura creativa y reivindican la condición del traductor como autor y creador, cuyas herramientas se asemejan a las de la propia escritura: en este sentido, el galardonado traductor y profesor de la Universidad Complutense de Madrid Carlos Fortea (*El texto interminable: del análisis literario a la técnica de traducción*, 2022, publicada también en la colección Babélica) se hace propulsor, en el contexto español, de la idea de emplear ciertos procedimientos de escritura creativa, no solo en el propio proceso de traducir sino también en la didáctica de la traducción, inspirándose en teorías y reflexiones anglosajonas más elaboradas en esta materia. Y este viraje de la traducción hacia otros terrenos como la historia, la ciencia política, el mundo del arte o los videojuegos, destacado por los autores del estudio introductorio, emerge también de cada capítulo del libro y subraya la necesidad de la disciplina por expandirse y dialogar con otros saberes (p. 10).

El libro es una colección de nueve contribuciones cuyos autores ejercen como profesores en el grado de Traducción e Interpretación de la Universidad Complutense de

Madrid. Ya la primera contribución, de la mano de Celia Rico Pérez, reconocida especialista en la TA (traducción automática), entra de pleno en un reto muy actual: la interacción entre la máquina de traducir y el traductor humano y la posible desaparición de este segundo ante el desafío que la inteligencia artificial y los motores de traducción automática trajeron al campo de la traducción. La profesora Rico resalta el factor humano en uno de los procesos clave de TA, la posesición (p. 22-26), y en su contribución avanza algunas tendencias de futuro en este campo. Óscar P. Frades Villar analiza la accesibilidad lingüística y funcional en la localización de videojuegos y subraya la necesidad de una formación relevante en este campo que adquiere cada vez más relevancia económica y sociocultural.

El único capítulo que aborda directamente las cuestiones relativas a la interpretación es la contribución de Paola Nieto García sobre la didáctica de la interpretación simultánea y más concretamente sobre el uso de la transcripción en la formación de intérpretes como herramienta valiosa que permite detectar y analizar los errores relativos a la transmisión correcta del discurso original, la cohesión lógica, la gramaticalidad, la fluidez, el estilo y la dicción.

En su contribución que subraya el estudio de la traducción desde el enfoque sociocultural, Ana Caerols Mateo estudia el papel de la traducción en la presencia y la posterior expansión del libro de tradición marxista en España. Por su parte, Elke Cases Berbel aboga por el lenguaje jurídico claro y por el acercamiento de textos legales a los ciudadanos y resalta el traductor jurídico como pieza clave de este proceso. Almudena Vázquez Solana repasa las principales diferencias ortográficas y ortotipográficas entre las lenguas alemana y española con una claridad destacable.

Tres contribuciones se centran en la traducción literaria: María Carmen de Bernardo Martínez explora los motivos por los cuales no se ha traducido aún al español algunas autoras canadienses (Frances Brooke, Catherine Parr Trail, entre otras) y afirma que se hace necesario traducir lo desconocido (p. 152). Carmen Moreno Paz acierta con la problemática de definir y esclarecer la clasificación de los géneros literarios en la enseñanza de la traducción literaria y a esa necesidad expone su propuesta de clasificación de mundos ficcionales (p. 160-167). En su interesante contribución, Salud M. Jarilla Bravo estudia la adaptación de fórmulas fijas (o de paremias) en traducción literaria, algo muy importante en la didáctica de la traducción literaria dado que percatarse de la desautomatización de las unidades fraseológicas en el proceso creativo y saber manipularlas en la lengua de llegada resulta muy complicado como nos demuestra la práctica cotidiana en las aulas.

Son numerosas las preguntas que surgen acerca de los estudios de traducción, de la didáctica de la misma o del avance de la traducción automática en la era postraductológica y muchas quedan aún por responder, pero las contribuciones contenidas en este volumen indican senderos por recorrer para la investigación interdisciplinar del futuro de la traductología e instan a un debate conjunto entre los investigadores y los profesionales de traducción, y hacen de este libro una lectura recomendable así como de otras publicaciones de la colección Babélica, dedicada exclusivamente al ámbito traductológico.

Adriana Lastičová
Universidad Complutense de Madrid
adrilast@ucm.es

Itziar Pascual, *Pasar a limpio (cómo mejorar tu texto dramático)*, Madrid, Fundamentos, 2024, 247 páginas



Aprender. Un proceso del que depende nuestra vida. La mayoría de las veces inconsciente y aun así clave para sobrevivir. De los tropezones, del peligro, del sufrimiento... en definitiva, de la propia experiencia, con el fin de alejarnos del error para así encontrar una ruta más sencilla y eficiente a través de la existencia. Pero ¿es necesario ponerse así de intensos para hablar de este libro? Como no es nuestra misión contestar esta pregunta con profusión, valga compartir simplemente la gran verdad de la cuestión teatral: el arte escénico es la representación de la humanidad. Las obras se construyen con material de la vida con el fin o la consecuencia de servirnos de espejo, ayudarnos a comprender la realidad, aceptar sus incoherencias desde la reflexión y/o la experimentación, o también entretenernos meramente con la contemplación de mil posibles vicisitudes alocadas. Este libro en concreto habla de teatro, de escribir teatro, de corregir los textos teatrales, es decir, de perfeccionar el reflejo humano que comienza desde el papel. Para ello, Itziar Pascual confecciona un cuaderno de trabajo donde recoge su propio aprendizaje como autora teatral y como docente de dramaturgia de la RESAD durante más de veinticinco años, desde la teoría académica y desde la práctica escénica. En un acto de generosidad, nos acompaña por las páginas como guía en la escritura, aconsejándonos los caminos a tomar y cuáles de ellos deberíamos evitar, con el propósito de brindarnos herramientas que nos den soltura en el oficio de la dramaturgia.

Desde el inicio de la lectura de *Pasar a limpio*, identificamos con claridad las bases sobre las que se construye y desarrolla el manual. Estamos ante un libro práctico, expresado desde un lenguaje accesible, donde está permitido subrayar, anotar y hacer virguerías, nacido ante todo con el deseo de ser útil, de comprenderse con facilidad, como una guía en el arduo y confuso trabajo de la escritura creativa. Como menciona la autora, cuando nos enfrentamos a nuestros textos, es relativamente sencillo encontrar errores, pero subsanarlos se dificulta en un proceso donde no siempre reconocemos las motivaciones de nuestras decisiones creativas, donde no es posible identificar todas las respuestas a las preguntas que nos surgen debido a las aportaciones del inconsciente en la expresión de la escritura. Las justificaciones se nos escapan entre la llamarada de la creación y nos cuesta analizar desde la razón crítica las obras que con gran pasión escribimos. Itziar Pascual nos lanza un salvavidas: huir de normas vacías y estilos; la respuesta está en acercarnos a los principios.

Después del primer apartado, donde se nos responde la pregunta sobre la utilidad del libro, entramos en una sección titulada “bloques de análisis”. En ella, una enumeración de los elementos que componen la literatura dramática, los pilares de la naturaleza del teatro desde la óptica planteada. Los que tenemos a nuestras espaldas formación teatral y/o experiencia en la escena no nos sorprendemos con los conceptos señalados (conflicto, acción dramática, diálogo dramático, recursos estilísticos... entre otros), pero sí con el modo de abordarlos desde la realidad de la escritura y de la escena teatral, a veces ausente cuando se estudia teatro. En una redacción que intercala citas de teóricos teatrales y referencias continuas al trabajo escénico sin caer en el temido exceso incomprensible, nos pone en contexto, nos familiariza con los principios mencionados, para enseñarnos luego a jugar correctamente con las fichas de la partida para ganar la tan querida corrección de la literatura dramática. En su intención de claridad, con un simple pasar de las páginas te atrapan los párrafos en negrita, consejos directos como mandamientos teatrales que merecen ser subrayados, sacados del papel y compartidos entre los teatreros, porque son palabras de gran valor pertenecientes a la práctica. Así también su estructura y construcción te ofrecen la posibilidad de consultar de forma aislada el concepto que quieras mejorar sin que ello te sumerja en una lectura parcial, como, por ejemplo, leer el apartado de los diálogos dramáticos si es esa sección la que más te interesa. Es, al fin y al cabo, un libro de consulta al que siempre puedes echar mano y encontrar la ayuda que necesites en cada momento según tus necesidades.

Otro de los valores de *Pasar a limpio* que merece ser resaltado es la empatía en su redacción, presente en cada página, procedente de quien ha trabajado y trabaja en el mismo terreno del lector que acude al libro, a quien entiende y apoya porque se ha enfrentado y se enfrenta a los mismos desafíos que cualquier persona que se embarca en la dramaturgia. Más que dedicarse a mortificar los errores, comprende su naturaleza y orienta a los perdidos en la búsqueda de la solución más acertada, animando a los autores, dubitativos por naturaleza, a recurrir a los principios explicados. En el terreno de la escritura creativa, no hay nada más perjudicial que el señalamiento por el señalamiento. Hay que detectar rápidamente a quienes coartan la libertad en el trabajo artístico y celebrar a aquellos que incentivan y abren puertas a la creación. Encontramos este espíritu motivador, por ejemplo, en las dos últimas secciones del texto: “Carta a un joven dramaturgo para la infancia” y “Decálogo contra el bloqueo creativo”. Se podría decir que la empatía mencionada debería estar presente en otros autores, dramaturgos que además de escribir crean manuales y/o imparten talleres de escritura creativa, pues saben de lo que hablan. Desgraciadamente, no siempre es así. El terreno de la creación es especialmente sensible ya que jugamos con las emociones a diario, y un mal consejo o reacción es perjudicial a niveles que dependen de la fortaleza de cada artista. Por lo tanto, se agradece en gran medida el acercamiento de Itziar Pascual al trabajo artístico.

Estamos ante un cuaderno de trabajo práctico, encomiable, nacido con la promesa de convertirse en un recurso presente en infinidad de bibliografías de cursos de escritura dramática, referente de mesilla de noche para presentes y futuros autores. Obviamente, este en concreto está pensado para la corrección de textos dramáticos, pero su potencial sobrepasa su intención inicial y perfectamente sirve de consulta incluso antes de ponernos manos a los lápices o al teclado. Entonces, digamos simplemente: Bienvenido sea *Pasar a limpio (cómo mejorar tu texto dramático)*, pues viene a facilitarnos el trabajo de las palabras en escena.

Eduardo Manuel Bravo Tena

Universidad Constantino el Filósofo de Nitra / Universidad Científica del Sur

ebravo@ukf.sk / ebravot@cientifica.edu.pe

Mihai Enăchescu, *Pérdida y sustitución de arabismos en español*, Szeged, JATEPress, 2020, 244 páginas

Desde el año 1972, cuando fue publicado, *Gli arabismi nelle lingue neolatine* de Giovanni Battista Pellegrini se convirtió en un trabajo de referencia. A ese estudio muy meticuloso, hay que añadirle otro, realizado por el profesor bucarestino Mihai Enăchescu: *Pérdida y sustitución de arabismos en español*, un libro con una estructura interesante.

El trabajo tiene una *Introducción*, ocho capítulos, *Conclusiones*, *Bibliografía* y un *Índice* de arabismos. El primer capítulo, 1. *Influencia de la lengua y cultura árabes en español*, con cinco apartados, ofrece datos sobre “la presencia árabe en la Península Ibérica” y los arabismos entrados en español. El autor presenta también el cuadro general de las causas que llevaron, a lo largo del tiempo, a la desaparición de un gran número de préstamos árabes y los estudios fundamentales que le sirvieron de herramientas para su investigación dedicada a la vitalidad de los arabismos del español.

En los siete capítulos restantes están examinados, en perspectiva diacrónica, 166 vocablos de origen árabe. Las palabras analizadas están agrupadas en campos semánticos.

El inventario del segundo capítulo, 2. *Fruta, verdura y hortaliza*, contiene 26 de arabismos supervivientes. Cada voz está acompañada de una presentación –con la estructura de una micromonografía lingüística y cultural– rica en datos: étimo, primera documentación identificada en las fuentes lexicográficas utilizadas por el autor, contenido, su uso a través de los siglos, atestiguaciones modernas, etc.

Los lexemas incluidos en 3. *Pesos, medidas y monedas* están agrupados en (a) arabismos supervivientes sin cambio de significado, (b) arabismos supervivientes con cambio de significado y (c) arabismos desaparecidos. Interesante por su diversidad es también la lista de palabras del capítulo 4. *Los nombres de oficios: profesiones, cargos militares y cargos públicos*: (a) nombres de profesiones, (b) cargos militares, (c) cargos públicos, (d) arabismos supervivientes sin cambio de significado, (e) arabismos supervivientes con cambio de significado, (f) arabismos desaparecidos, (g) arabismos sustituidos por otras voces (heredadas, creaciones internas, préstamos cultos).

La repartición en campos semánticos de los arabismos examinados nos ayuda a formarnos una imagen sobre los inicios de la constitución de determinados lenguajes especializados, de circulación popular. Se trata de sectores en los cuales la cultura árabe tenía un desarrollo mayor frente a la ibero-romance. En este marco se inscriben sobre todo los vocablos comentados por Mihai Enăchescu en los últimos cuatro capítulos: 5. *Vocabulario de la alquimia medieval: minerales, metales y productos químicos*: (a) arabismos supervivientes sin cambio de significado, (b) arabismos supervivientes con cambio de significado, (c) arabismos desaparecidos y (d) arabismos sustituidos (por voces latinas cultas o patrimoniales, por vocablos creados en español o préstamos). El modelo de organizar el análisis de los arabismos del corpus de la investigación –descrito al presentar los capítulos anteriores– se mantiene también en 6. *Medicina medieval I: enfermedades y afecciones*. 7. *Medicina medieval II: remedios curativos*. 8. *Productos de belleza medievales*.

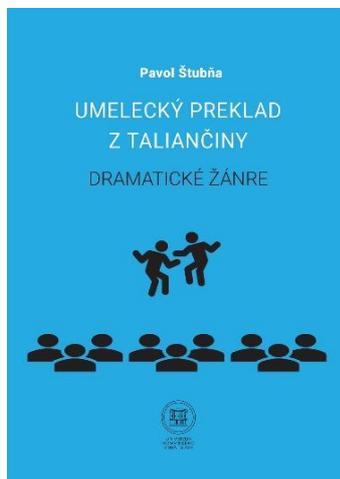
Varios arabismos pueden aparecer en apartados distintos, en función de su estatuto o de su contenido. Por ello, el número de las presentaciones sintéticas superan el de los vocablos tomados en consideración y alcanzan un total de 278 micromonografías. *Albayalde*, por ejemplo, aparece en la página 118 como nombre de un mineral y en la lista de arabismos superviviente sin cambio de significado (135); volvemos a encontrarlo descrito como remedio

curativo en la página 118; *alcanfor* está registrado en la página 133 como producto químico, y en la página 137 como arabismo superviviente sin cambio semántico; *álcali* es producto químico (133), arabismo con cambio de significado (141), sustituido por *sosa/soda* (158); *almagra* (*almagre*), de la clase de los minerales (121), es un arabismo superviviente sin cambio de significado (138); *alquitrán*, un producto químico (134), es un arabismo superviviente sin cambio de significado (138); *fanega* figura en la lista de medidas (61) y en la de los arabismos desaparecidos (69); *jaqueca*, arabismo superviviente (169), es una denominación de enfermedad (167); *jarabe* es un remedio curativo (185) y lo encontramos también inscrito entre los arabismos supervivientes (199); *maravedí*, nombre de moneda (62), es un arabismo desaparecido (69); *quilate* forma parte del inventario de pesos (55) y el de monedas (63); etc.

Como investigación diacrónica de una clase etimológica de préstamos, el trabajo resulta ser un análisis incitador, que pone en relación la historia de los vocablos con la de la cultura.

Coman Lupu
Universidad de Bucarest
coman.lupu@lils.unibuc.ro

Pavol Štubňa, *Umelecký preklad z taliančiny. Dramatické žánre*, Bratislava, Univerzita Komenského v Bratislave, 2023, 108 strán



Autor publikácie *Umelecký preklad z taliančiny. Dramatické žánre* vytvára konsolidovanú, teoreticky odôvodnenú, no súčasne praxeologicky zameranú inštruktívnu bázu, ktorá sa zameriava na preklad umeleckých textov dramatických žánrov z taliančiny. Text nadväzuje na publikáciu *Umelecký preklad z taliančiny. Prozaické žánre* autorskej dvojice Pavol Štubňa - Roman Sehnal a je konzistentnou súčasťou monografickej série s tematickým zameraním na umelecký preklad z taliančiny, do ktorej možno začleniť aj prácu Moniky Šavelovej *Umelecké preklady talianskej poézie* (2023). Recenzovaná publikácia môže zaujať nielen adeptov prekladateľského umenia, ale aj odbornú verejnosť a laikov. Text venovaný prekladu dramatických žánrov sa zameriava na umelecký preklad neveršovaných divadelných hier, pričom za rozlišujúce kritérium pre výber optimálnej prekladovej stratégie považuje skutočnosť, či prekladové dielo bude primárne určené na javiskovú reprezentáciu (inscenovanie) alebo na čitateľskú recepciu. Keďže aplikáciu uvedeného kritéria považuje autor za kľúčovú aj pri translácii ostatných dramatických žánrov (bábková, rozhlasová či televízna hra, melodráma, opera, opereta, muzikál), analýza zvolených textov je ilustratívna a zároveň reprezentatívna pre daný typ umeleckých textov. Metodologicky sa v publikácii uplatňuje komunikačno-pragmatický prístup k prekladu, lebo skúmanie sociálnych, kultúrnych a pragmatických aspektov ovplyvňuje vlastný proces prekladu aj výsledný translát. Záujem kultúrneho mediátora - prekladateľa sa orientuje primárne už nie na samotný jazykový systém či nosič informácie, ale na rečový komunikát, na informáciu samotnú. Zohľadnenie mimojazykových a mimotextových faktorov je príznačné najmä pri vnímaní komunikátov nesených textami patriacimi k dramatickým žánrom, pričom sa pozornosť venuje konkrétnej a aktuálnej komunikačnej situácii. Osobité výzvy dramatických textov sú napr. duálnosť textu, jeho implicitnosť, hovorovosť a súčasne umeleckosť, interaktívnosť, dynamickosť, zvukovoestetické kvality a pod. Aby ich prekladateľ zachytil, interpretoval a zakomponoval do translátu treba, aby bol zároveň kultúrne a spoločensky rozhladený.

Text Pavla Štubňu v mnohom predznamenáva a systemizuje tendencie a dobrú prax pri preklade umeleckých textov z talianskeho do slovenského jazyka, pričom vypracúva otvorenú štruktúru popisovaných javov, prihliadnuc na ich špecifiká a funkčnosť v jednotlivých pracovných jazykoch. Berie pritom do úvahy najmä sémantickú a komunikačnú rozvrstvenosť výrazovej paradigmy v danom jazyku a jej realizáciu v konkrétnom texte. Tento náhľad autor

uplatňuje jednak pri formulácii východísk prekladateľského prístupu k danému typu textu, jednak ho dokumentuje na mnohých reprezentatívnych príkladoch prekladateľských riešení vo zvolených a traktovaných prekladateľských kategóriách. Pritom ide po celý čas o text, ktorý je voči čitateľovi „priateľský“ a ktorý ostáva napriek veľkej špecializácii pojednávaného predmetu, erudovanému jazyku pisateľa a použitiu vysoko odbornej, koncíznej a presnej terminológie dobre čitateľným a zrozumiteľným aj pre širšiu odbornú verejnosť, napr. z príbuzných filologických disciplín.

Autor svoje úvahy pri rozbere reprezentatívnych ukážok zakladá na primárne zvolenom kritériu čitateľskej recepcie, resp. inscenovateľnosti dramatického textu, hoci žánrový synkretizmus nielen v umeleckej, ale aj v odbornej literatúre by dovoľoval vychádzať i z kognitívno-pragmatických zložiek textu. Na druhej strane treba uznať, že tieto zložky sa v súčasnosti dostávajú do postavenia formálneho rozboru jazykového a textového nosiča komunikátu. Dramatický umelecký text je pritom navyše špecifický práve v tom, že prekladateľ si musí všímať aj mimojazykové a paratextové zložky prekladaného diela, čo predpokladá veľkú schopnosť implikácie významu textu a dekodovania nevypovedaného. V tejto časti si adept na prekladateľskú prácu so záujmom prečíta o najčastejších chybách, ktorých sa začiatočníci dopúšťajú. Mimoriadne cennou kapitolou v našom kultúrnom prostredí je tretia kapitola, písaná v taliančine, ktorá obsahuje cennú terminologickú databázu teórie prekladu a umožňuje kontrastívny prístup k skúmaným prekladateľským javom a k ich klasifikácii. Záujemcovi o problematiku autor ponúka implicitne aj prehľad porovnávacieho názvoslovie gramatických kategórií v slovenčine a v taliančine, pričom uvádza aj funkčné využitie a najmä odlišnosti jednotlivých jazykových a gramatických kategórií v danom jazyku, čo je základom ich pochopenia a východiskom textotvorby.

Konštatujem, že Pavol Štubňa predkladá širšej čitateľskej verejnosti monografiu, ktorá čiastočne vyplní odbornú lúku v oblasti romanistických a translatologických štúdií, pretože ponúka text, ktorý v teoretickej aj praktickej rovine pojednáva o otázkach špecifických pre obojsmerný komunikačný vzťah, ku ktorému dochádza pri preklade dramatických textov z taliančiny do slovenčiny. Monografia má vysoký potenciál stať sa vyhľadávaným textom, z ktorého budú čerpať nielen študenti translatológie, ale aj odborníci v prekladovej praxi, italianisti a romanisti všeobecne.

Natália Rusnáková
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
nrusnakova@ukf.sk