



Universidad de Valladolid



PROGRAMA DE DOCTORADO EN TRADUCTOLOGÍA,
TRADUCCIÓN PROFESIONAL Y AUDIOVISUAL

TESIS DOCTORAL

**La traducción misionera en
Hispanoamérica: el escrito
misionero como instrumento de
mediación intercultural**

Presentada por David Pérez Blázquez
para optar al grado de
Doctor por la Universidad de Valladolid

Dirigida por
Antonio Bueno García

Valladolid (España), 2024

Agradecimientos

El estímulo investigador que ha desembocado en esta tesis viene de lejos y parte de experiencias inspiradoras, de lecturas y conversaciones con personas a quienes siempre estaré agradecido. Ante la imposibilidad de mencionarlas a todas, desearía expresar mi gratitud, por lo menos y en primer lugar, a Miguel Ángel Vega Cernuda, maestro y amigo de quien tanto he aprendido. De igual modo, ha sido fundamental para llegar hasta aquí la amistosa confianza, la paciencia y el ánimo de mi director de tesis, Antonio Bueno García, a quien agradezco enormemente todos sus consejos y observaciones, siempre respetuosos y enriquecedores.

El agradecimiento es extensivo a todos los compañeros de los grupos de investigación Histrad (Historia de la Traducción en España e Iberoamérica) y Mhistrad (Misión e Historia de la Traducción), especialmente a Pilar Martino Alba, por su apoyo y generosidad, y a Elena Serrano Bertos, Pino Valero Cuadra, Belén Lozano Sañudo y Juan Antonio Albaldejo Martínez, cuya amistad, experiencia y ayuda siempre han compensado con creces los múltiples sinsabores e impedimentos para desarrollar la carrera académica. Mi gratitud también se refiere a la plantilla docente del Programa de Doctorado en Traductología, Traducción Profesional y Audiovisual, por su magisterio y diligencia.

Por supuesto, quisiera dar las gracias a mi familia, especialmente a mis padres y a mi hermano, así como a amigos y compañeros del Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad de Alicante, que siempre me han mostrado su apoyo sincero, empático e incondicional. Y por último, gracias a María José, mi mujer, sencillamente por todo.

Resumen

Esta investigación doctoral se refiere a la labor de traducción que han llevado a cabo los misioneros católicos en Hispanoamérica a lo largo de más de cinco siglos, desde su llegada hasta la actualidad. El estado de la cuestión constata que la historiografía traductológica ofrece una imagen parcial en este ámbito, por haber dejado fuera de su interés otras modalidades de traducción distintas de la transferencia interlingüística de textos escritos. Se persigue, por tanto, el propósito de paliar esa carencia científica, ofreciendo una visión panorámica de la labor de mediación intercultural desempeñada por los misioneros y, en particular, poniendo en valor la cualidad traductográfica de los escritos que se compusieron en el contexto de la evangelización.

Para ilustrar dicha labor, se revisa la evolución teórica del concepto de traducción y se justifica su aplicación en el sentido amplio de la traducción cultural. Se analizan el término misionero, así como determinados aspectos culturales de la evangelización y de la labor mediadora efectuada por sus operarios, proponiendo definiciones, clasificaciones y periodizaciones que permitan contextualizar y explicar las diversas prácticas de traducción misionera.

A partir de ahí, la investigación se centra en aquella producción escrita susceptible de consideración traductológica, que aquí se denomina escrito misionero. Se utiliza el concepto de traducción sin original textualizado para establecer la valencia traductológica de este tipo de escritos. Al no restringirse a lo interlingüístico e intertextual, este constructo heurístico da cabida a la diversidad de fenómenos de mediación intercultural que han tenido lugar en Hispanoamérica. Asimismo, se examinan las fuentes de estas traducciones, se establece una clasificación temática de los textos meta y se consideran sus características generales. La información que resulta de estos análisis se comprueba mediante un estudio de tres casos paradigmáticos. Las muestras seleccionadas para realizar un análisis más detallado están constituidas por tres escritos de distinta naturaleza, tomados de las tres órdenes misioneras más representativas y elaborados en momentos y lugares distintos.

En conclusión, se realiza una aportación científica considerable que complementa y, en ciertos casos, desmiente lo escrito hasta ahora sobre la traducción misionera en Hispanoamérica. Entre otros aspectos, se pone de manifiesto que determinados escritos misioneros también son traducciones y que esas traducciones se refieren a cuestiones de importancia capital para el conocimiento de las culturas indígenas. Además, la argumentación demues-

tra el polifacético perfil del sujeto traductor, la constante labor de mediación intercultural desempeñada por los misioneros, la bidireccionalidad y multimodalidad de sus prácticas de comunicación intercultural, el carácter asimétrico de sus traducciones escritas, la diversidad de temas, las distintas finalidades concurrentes en el propósito último de la evangelización, la diversidad de estilos y la relevancia de su metodología, basada en el trabajo de campo.

Palabras clave: historia de la traducción, Hispanoamérica, traducción misionera, escrito misionero, traducción sin original textualizado

Abstract

This doctoral research deals with the translation work carried out by Catholic missionaries in Spanish America over more than five centuries, from their arrival to the present day. A critical examination of the current state of translation studies historiography reveals a notable gap, as it has predominantly focused on interlinguistic transfers of written texts, neglecting various other forms of translation. The primary objective is to address this scholarly deficiency by presenting a comprehensive overview of the missionaries' intercultural mediation work, particularly emphasizing the translational essence embedded in writings produced within the context of evangelization.

To illustrate this work, the study scrutinizes the evolution of the concept of translation, advocating for its application in the broader sense of cultural translation. The term “missionary” is analyzed, as well as certain cultural aspects of evangelization and of the mediating work carried out by missionaries, proposing definitions, classifications and periodizations to contextualize and explain the diverse practices of missionary translation.

The subsequent focus of the research centers on the written production susceptible to translational consideration, which is referred to here as “missionary writing” (escrito misionero). The concept of “translation without a textualized source” is employed to establish the translational value of this type of writing. By extending beyond mere interlinguistic and intertextual dimensions, this heuristic framework accommodates the diversity of intercultural mediation phenomena observed in Spanish America. The source “texts” of these

translations are examined, a thematic classification of target texts is established, and their general characteristics are explored. The information resulting from these analyses is validated through a study of three paradigmatic cases, selected from three different writings representing the most significant missionary orders and developed at different times and locations.

In conclusion, this research offers a substantial scientific contribution that complements and, in certain cases, contradicts existing literature on missionary translation in Spanish America. Among other aspects, it is emphasized that certain missionary writings are also translations and that these translations address issues of crucial importance for understanding indigenous cultures. Furthermore, the argumentation demonstrates the multifaceted profile of the translator, the constant intercultural mediation work performed by missionaries, the bidirectionality and multimodality of their intercultural communication practices, the asymmetrical nature of their written translations, the diversity of themes, the various concurrent purposes in the ultimate goal of evangelization, the diversity of styles, and the relevance of their methodology based on fieldwork.

Keywords: history of translation, Spanish America, missionary translation, missionary writing, translation without textualized source

ÍNDICE

ÍNDICE	5
Índice de figuras	9
Índice de tablas	9
I. BLOQUE INTRODUCTORIO	10
1. INTRODUCCIÓN	11
1.1. Delimitación conceptual del objeto de estudio	15
1.2. Justificación y objetivos	21
1.3. Estructura	25
2. METODOLOGÍA	28
2.1. Consideraciones generales en torno a la investigación histórica	28
2.2. Propuestas metodológicas en historia (occidental) de la traducción	30
2.3. Métodos aplicados en esta investigación	35
3. ESTADO DE LA CUESTIÓN	39
3.1. Consideraciones preliminares	39
3.2. Consideraciones metodológicas	42
3.3. Análisis	43
3.3.1. Bases de datos bibliográficas	43
3.3.2. Bibliografías, manuales de historia de la traducción y publicaciones de conjunto	45
3.3.3. Otras publicaciones: monografías de revistas, tesis, libros	55
3.3.4. Publicaciones específicas sobre traducción religiosa	56
3.4. Conclusiones de la revisión bibliográfica	58
3.4.1. Publicaciones sobre la traducción hispánica en general	59
3.4.2. Publicaciones sobre traducción misionera	60
4. TEORÍAS DE LA TRADUCCIÓN: MÁS ALLÁ DE LA PALABRA ESCRITA	63
4.1. Teorías funcionalistas	64
4.2. Estudios descriptivos y enfoques culturales	66
4.3. Mediación y traducción cultural	70
4.4. Una propuesta de modelo: traducción asimétrica y TSOT	75

II. BLOQUE CONCEPTUAL.....	80
5. EL MISIONERO.....	82
5.1. Concepto de misionero	82
5.2. Clasificación	85
5.3. Características generales de las órdenes más representativas	93
5.3.1. Orden de San Francisco (OFM)	93
5.3.2. Orden de Predicadores (OP)	98
5.3.3. Compañía de Jesús (SJ)	104
5.4. Características generales de los religiosos misioneros traductores	109
5.4.1. Votos.....	112
5.4.2. Formación.....	114
5.4.3. Interculturalidad.....	117
6. LA MISIÓN.....	122
6.1. Historia de la misión católica	122
6.2. Las misiones católicas en Hispanoamérica	127
6.2.1. Génesis de la evangelización hispanoamericana	128
6.2.2. Organización misional en la América española	134
6.2.3. Periodización de la actividad misionera	144
6.3. Aspectos misionológicos referidos a la cultura	161
6.3.1. El método apostólico y el conocimiento del mundo indígena.....	167
6.3.2. Los intérpretes, los niños y la educación.....	169
6.3.3. La evangelización como españolización	177
6.3.4. La civilización como destrucción de los modos de vida autóctonos: de la encomienda a la reducción	179
6.3.5. La intolerancia y destrucción de las religiones precolombinas	182
6.3.6. La defensa del indígena y los derechos humanos.....	186
6.4. Relación entre evangelización, antropología y traducción.....	188
7. TRADUCCIÓN MISIONERA.....	197
7.1. Historia de la traducción misionera en Hispanoamérica	202
7.1.1. América española (siglos XV a XIX)	202
7.1.2. Independencia y repúblicas (siglo XIX)	210
7.1.3. Época contemporánea (siglos XX y XXI).....	213
7.2. Factores condicionantes de la traducción misionera	216
7.2.1. Factores personales, sociales y ambientales	217
7.2.2. Política lingüística y evangelización	220
7.2.3. Imprenta, control y censura	228
7.3. El carácter polimorfo y bidireccional de la traducción misionera.....	232
7.4. Impacto científico y social de la traducción misionera	235

8. EL ESCRITO MISIONERO.....	239
8.1. Tipología del «texto» de origen.....	242
a) Los testimonios orales de informantes indígenas.....	246
b) Los códices.....	249
c) Los quipus.....	252
8.2. Tipología del texto meta.....	255
8.2.1. Escritos doctrinales.....	256
8.2.2. Escritos amerindianistas.....	262
8.3. Características generales del escrito misionero.....	273
8.3.1. Géneros y temas.....	273
8.3.2. Asimetría.....	275
8.3.3. Autotraducción.....	277
8.3.4. Paratexto.....	279
8.3.5. Destinatario y difusión.....	279
8.3.6. Finalidad.....	281
8.3.6. Motivación.....	284
8.3.7. Método.....	286
8.3.8. Estilo.....	288
8.4. Valencia traductológica: la traducción sin original textualizado (TSOT).....	291
 III. BLOQUE ANALÍTICO: ESTUDIO DE CASOS.....	 299
9. PRIMER CASO: <i>RELACIÓN DE MICHOACÁN</i> (C. 1540), DE JERÓNIMO DE ALCALÁ (OFM) .	300
9.1. Fray Jerónimo de Alcalá (1508-1545).....	301
9.2. <i>La Relación de Michoacán</i> (c. 1540).....	302
9.3. Consideraciones traductológicas.....	309
 10. SEGUNDO CASO: <i>EL ORINOCO ILUSTRADO Y DEFENDIDO</i> (1745), DE JOSÉ GUMILLA (SJ)	318
10.1. El padre José Gumilla (1686-1750).....	319
10.2. <i>El Orinoco ilustrado y defendido</i> (1745).....	323
10.3. Consideraciones traductológicas.....	336
 11. TERCER CASO: <i>VOCABULARIO ESPAÑOL-HUARAYO</i> (1928), DE PÍO AZA (OP).....	343
11.1. José Pío Aza (1865-1938).....	344
11.2. <i>El Vocabulario español-huarayo</i> (1928).....	352
11.3. Consideraciones traductológicas.....	358
 IV. BLOQUE DE CONCLUSIONES.....	 365
12. REFLEXIONES FINALES SOBRE LOS RESULTADOS.....	366

12.1. Conclusiones.....	366
12.2. Discusión, carencias detectadas y propuestas de mejora.....	380
12.3. Futuras líneas de investigación.....	382
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	386

Índice de figuras

Figura 1. Diagrama Framework ReSiste-CSH (fuente: Codina, 2018: 78).....	42
Figura 2. Gráfico de publicaciones según datos extraídos de Scopus (2021).	44
Figura 3. Diagrama elaborado según datos extraídos de TSB (enero 2021).....	44
Figura 4. Diagrama elaborado según datos extraídos de BITRA (enero 2021).	45
Figura 5. Reparto de misioneros españoles por continentes en 2023 (fuente: OMP).	127
Figura 6. Distribución por siglos a partir de los datos de Borges Morán (1977 y 2003).	138
Figura 7. Distribución por órdenes según Borges Morán (1977 y 2003).....	139
Figura 8. Propuesta de esquema clasificatorio del escrito misionero con la subdivisión de Vega Cernuda (2012) entre la versión y el texto-ensayo.....	256

Índice de tablas

Tabla 1. Distribución de expedicionarios según Borges Morán (1977: 537).....	137
Tabla 2. Cuadro comparativo de las etapas de la historia hispanoamericana, de su Iglesia y de sus misiones.	145

I. BLOQUE INTRODUCTORIO

1. Introducción

El presente trabajo aspira a proporcionar una síntesis general, crítica y analítica de la labor traductora de los misioneros católicos en Hispanoamérica. Tiene el doble propósito de dar a conocer sus prácticas traductivas y demostrar que muchos de sus escritos deben considerarse traducciones y, por tanto, deben tenerse en cuenta en una historia de la traducción que se conciba como historia de la comunicación humana. El cometido misional ciertamente generó la elaboración y traducción hacia las lenguas indígenas de una cantidad ingente de materiales de adoctrinamiento en forma de cartillas, catecismos, confesionarios, doctrinas, etc.; pero, a su vez, los nuevos conocimientos y métodos que requería la evangelización desde los tiempos del Descubrimiento también motivaron la composición de recursos documentales de otra índole (lingüística, etnográfica, histórica, corográfica, etc.), que son los que acaparan el interés de esta investigación. En este sentido inverso, los misioneros sirvieron de mediadores culturales entre el mundo misionado y el mundo no indígena —llamémoslo el mundo global—, dando voz a culturas que no habían alcanzado una «literatura traducible», al carecer todavía de la textualidad que suponía la fijación por escrito de su discursividad.

Los primeros religiosos europeos que marcharon a evangelizar América sabían que debían predicar apoyándose no solo en actos, sino también en la palabra. Y visto que la predicación resultaba mucho más eficaz si se hacía en la lengua del otro, se apresuraron a aprenderla. Sin embargo, la diferencia cultural era en muchos casos tan extrema que pronto se convencieron de que conocer la lengua de los nativos¹ no garantizaba una comunicación plena y eficaz y, por tanto, tampoco aseguraba la evangelización. Era indispensable el conocimiento de las culturas: urgía comprender también su mentalidad, su forma de interpretar el mundo, para entenderlos y hacerse entender, para empatizar con ellos y, por fin, poder salvarlos (es decir, disuadirlos de prácticas como la idolatría, la sodomía o la antropofagia, guiándolos por el mejor camino que aquellos mensajeros de la Iglesia conocían, el de

¹ El autor es consciente de que, en la actualidad, ciertas denominaciones genéricas de los pueblos «originarios» del continente americano pueden herir sensibilidades. Por esa razón, advierte expresamente de que su uso aquí es aséptico: las variantes utilizadas (indios, indígenas, amerindios, nativos, aborígenes, autóctonos, naturales, etc.) deben entenderse siempre en un sentido puramente denotativo; en ningún caso se pretende connotar aspectos despectivos o peyorativos.

la fe cristiana). De ahí que la intensiva producción de diccionarios de lenguas amerindias se complementara con otra no menos abundante de estudios etnográficos.

La producción bibliográfica misionera sobre el Nuevo Mundo no se limitó, pues, al ámbito de la fe ni al público indígena. Aunque por lo común sus trabajos habían sido encargados para formar a otros misioneros o para informar a las autoridades, las aportaciones (pre)científicas de los religiosos sobre temas americanos fueron de tal relevancia que contribuyeron de forma decisiva al desarrollo de distintas disciplinas modernas, especialmente la lingüística, la historia y la antropología amerindias. Debido a su importancia, sus obras acabarían trascendiendo el reducido público al que en principio estaban destinadas para formar hoy parte del acervo cultural universal, a veces previa censura y cesura de varios siglos.

La presente investigación pretende mostrar que, en buena medida, la generación de esos conocimientos sobre las culturas originarias de América se ha basado en el trasvase de sus discursividades y expresiones culturales (usos, tradiciones, ritos, cosmogonías, etc. a menudo expresados de forma oral, pero también mediante sistemas sígnicos propios, como glifos, quipus, pictogramas, etc., y aun mediante el arte, la vestimenta, la gestualidad o el comportamiento) a un código lingüístico comprensible para los europeos, como es el texto escrito en castellano sobre todo, pero también en latín y otras lenguas europeas.

Si bien estas modalidades heterodoxas de traducción (o «modos complejos», según la terminología de Hurtado Albir, 2007: 639) no fueron exclusivas de los misioneros, sí fueron estos quienes la practicaron de forma más asidua, sistemática y manifiesta, al punto de que ellos mismos eran conscientes —y así lo advirtieron alguna vez, por ejemplo, Jerónimo de Alcalá en el prólogo de su *Relación de Michoacán* hacia 1541, o Juan de Tovar en su correspondencia con José de Acosta hacia 1587, o incluso ya más recientemente Álvarez Lobo en su recopilación de leyendas amazónicas en 1960— de que lo que hacían no era simplemente exponer un acopio de conocimientos, sino traducir directa y fielmente lo expresado por informantes nativos. Así pues, más allá de verter textos religiosos a las lenguas amerindias, la actividad traductora de los misioneros ha consistido también en traducir directamente desde las culturas originarias hacia la que podría denominarse occidental. Esa es, precisamente, la tesis que se defiende con esta investigación.

La tesis parte de la premisa de que, hasta hace apenas unas décadas, la *traducción* ha venido entendiéndose y estudiándose mayormente como el paso de un texto escrito en len-

gua *L1* a un texto escrito en lengua *L2* (es decir, como el trasvase interlingüístico *entre textos escritos*), mientras que, como se ha señalado, buena parte de las traducciones o escritos misioneros carecen de un texto fuente formulado en un soporte físico alfabético. Esta inecuación de canal ha supuesto que el proceso y producto de la comunicación intercultural que aquí tratamos apenas haya suscitado el reconocimiento, ni siquiera el interés, de la historiografía traductora tradicional.²

En líneas generales, la desconsideración de esa forma de traducir tan prototípica de los misioneros constituye el principal problema de investigación (a saber, en qué consiste realmente la traducción misionera), y da pie a la hipótesis de que muchos de los *escritos misioneros* sean susceptibles de considerarse traducciones, precisamente por el hecho de trasvasar lingüísticamente al español elementos y producciones de culturas que se expresan bien en otras lenguas, bien en otros códigos o con otros medios. Este sería uno de los aspectos más novedosos de la investigación, toda vez que se aparta de la concepción traductológica tradicional, esto es, reduccionista en cuanto que textocéntrica. Y entendida la traducción así, en sentido no restrictivo, la labor de mediación intercultural de los religiosos resulta, en efecto, descomunal.

Descomunal, pero a la par escandalosamente inaudita. Pues el hecho soslayado de que la titánica labor traductora misionera partiese con frecuencia de textos amerindios ágrafos no es la única razón de su silenciamiento. Junto a la estrechez de miras de una concepción tradicionalmente textualista, también ha contribuido a esa preterición la moderna y tácita aversión académica ante la ciencia generada en el contexto religioso. Ambas circunstancias han facilitado que varios estudios y manuales al uso sobre historia de la traducción omitan en mayor o menor medida su mención y que, en consecuencia, ofrezcan una imagen incompleta —vale decir distorsionada— de los fenómenos traductores acontecidos en Hispanoamérica.

Con todo, la literatura traductológica publicada en este campo es ya relativamente extensa. Más adelante veremos que muchas de las principales aproximaciones se ocupan de

² El concepto y la definición epistemológica de *historiografía* han sido tratados en profundidad por autores como Julio Aróstegui (1995) o Elena Hernández Sandoica (1995). En el marco particular de los Estudios sobre la Traducción y con menor calado, se han ocupado, entre otros: Lambert (1993: 4), que distingue entre historia e historiografía; Delisle (2008: 82), que propone tres acepciones de historiografía, y D'hulst (2010: 397-398), que realiza una clasificación en tres subdisciplinas, entre las que incluye la metahistoriografía. A lo largo del presente trabajo nos serviremos del término historiografía en sentido lato, sin mayores especificidades ni matizaciones que las que ofrecen las acepciones recogidas por el *Diccionario de la lengua española* (2020). De igual modo, tampoco se utilizará taxativamente la distinción entre *pasado* (como realidad histórica) e *historia* (como interpretación narrativa).

nuestro objeto de investigación, pero solo de forma parcial o tangencial: bien al estudiar la traducción en las órdenes religiosas (Vega Cernuda, 2012b; Bueno García, 2013, 2018a, 2018b), al analizar determinados aspectos de la historia de la traducción en América (Martinell Gifre, 1992; Viereck Salinas, 2003; Valdeón, 2014) o bien desde un enfoque eminentemente lingüístico (Suárez Roca, 1992; Zwartjes y Hovdhaugen, 2004; Calvo Pérez, 2005; Esparza Torres, 2010; Zwartjes *et al.*, 2014; Zimmermann y Kellermeier-Rehbein, 2015; Segovia Gordillo, 2020; Acevedo López, 2022; Esparza Torres y Niederehe, 2023, entre otros). Ha sido en los últimos años, sin embargo, cuando han aparecido algunos trabajos monográficos de autoría múltiple que abordan su estudio de forma específica. En este sentido, deben citarse las publicaciones del grupo de investigación Translating Christianities³ y sobre todo las del grupo Mhistrad, creado *ad hoc* para el estudio de la misión en relación con la historia de la traducción (Martino Alba y Vega Cernuda, 2015 y 2019; Vega Cernuda y Martino Alba, 2016; Vega Cernuda y Pulido Correa, 2016; Vega Cernuda y Pérez Blázquez, 2018).

Al revisar los trabajos que tratan la *traducción misionera hispanoamericana*, se notará que la bibliografía más representativa en este ámbito concreto adolece, en términos generales, de dispersión y falta de sistematicidad; pero es algo totalmente lógico ante lo novedoso del tema y lo vasto del campo. De hecho, no existe en la actualidad ninguna obra dedicada en exclusiva a la labor traductora llevada a cabo por los misioneros católicos en Hispanoamérica, en la que el tema se aborde de forma sintética, ordenada y comprensiva; carencia extrapolable, salvo por unas pocas y loables excepciones, a la historiografía traductora hispánica en general. Las obras integradoras y de conjunto, naturalmente, corren el riesgo de incurrir en flagrantes omisiones (*cf.* Santoyo, 2004). Aun así, se trata de un riesgo justificado si entendemos la historia como la elección e interpretación de los hechos más significativos para el historiador y si además consideramos que compendiar resulta necesario para el avance de cualquier disciplina. Por eso, cuando algunos autores han defendido el estudio de aspectos parciales y concretos frente a las historias universales de corte positivista, a la vez han tenido que reconocer la necesidad de generar su síntesis cartográfica.⁴

³ Este grupo de investigación de la Universidad de Stirling (<<https://www.translatingchristianities.stir.ac.uk/>>) se centra en estudios comparativos de textos en lenguas indígenas: lingüística (histórica), traducción de cultura(s) y contextos culturales. Resultan de interés su enfoque culturalista y la presencia de algunos trabajos sobre textos misioneros (aunque con preferencia por los doctrinales), particularmente en las publicaciones colectivas editadas por Dedenbach-Salazar Sáenz (2016 y 2019).

⁴ Así parece expresarlo, por ejemplo, Lambert (1993: 20-21): «So far there seems to be no possibility of any world history of translation, but it is time for historians to work out honest historical maps where they summarize what has been done and what is to be done».

En suma, los múltiples estudios de que se dispone —aunque dispersos, como se ha dicho, por tratarse en su mayoría de artículos de revista y de contribuciones en obras colectivas— testimonian el interés que ha suscitado la materia durante las dos últimas décadas, pero ante todo ofrecen, en conjunto, una extensa información contrastada con la que (re)construir la historia de la traducción en Hispanoamérica de forma más íntegra y fidedigna. En este sentido, nuestra investigación recurre a la síntesis de toda esa información al objeto de ofrecer una imagen panorámica, aunque necesariamente aproximada, sobre la que poder entender, cuestionar y avanzar en el estudio del pasado traductor hispánico.

1.1. Delimitación conceptual del objeto de estudio

Para desarrollar la hipótesis de que los escritos misioneros son traducciones —y, por tanto, constituyen trasvases desde las culturas indígenas hacia las foráneas, lo cual altera la concepción general sobre la traducción misionera hispanoamericana—, se ha delimitado el problema de investigación entre tres grandes ejes: el social (los misioneros católicos), el espacial (la América hispánica) y el temporal (los últimos cinco siglos), tal como comentaremos brevemente a continuación.⁵

En primer lugar, la *traducción misionera*, concepto nuclear de esta tesis, puede entenderse en sentido extensivo, como la actividad traductora realizada en sus distintas formas (oral, escrita, intersemiótica, etc.) por los misioneros, es decir, por aquellas personas, de cualquier sexo y época, que se dedican o tienen por misión enseñar la doctrina de su religión (en nuestro caso, el evangelio o doctrina cristiana) en aquellos lugares donde se desconoce o no se practica. Ciertamente, esta definición del atributo *misionero*, que se retomará en el capítulo 5, es un cajón de sastre y da cabida a distintas religiones. Referido el término a solo la religión cristiana, incluye a religiosos regulares y seculares e incluso seglares de todas las confesiones: católicos, protestantes, ortodoxos y nestorianos, cada una en sus diversas corrientes y doctrinas (anglicanos, presbiterianos, luteranos, coptos, anabaptistas, milenaristas, metodistas, etc.). La restricción a la confesión católica, frente a la inclusión de otras como la protestante, tan activa en las misiones del siglo XX, se debe, entre otras razones, a que fueron sus ministros quienes primero y durante más tiempo han evangelizado los actuales territorios hispanoamericanos.

⁵ Huelga decir que las dimensiones desproporcionadas del objeto de estudio no dan lugar sino a una visión general, de cuyas lagunas y carencias es consciente el autor.

Asimismo, entre los misioneros católicos tendrán mayor protagonismo los miembros de las órdenes religiosas: especialmente las mendicantes, por ser aquellas a las que desde los primeros momentos se encomendó la tarea institucional de la evangelización; pero también los jesuitas, por su notable presencia y productividad intelectual. Precisamente por su representatividad, pero también por no poder abarcar la heterogénea idiosincrasia de los múltiples institutos católicos, en los bloques conceptual y analítico de este estudio abordaremos con mayor calado las características de únicamente tres órdenes: la de franciscanos (OFM), la de Predicadores (OP) y la Compañía de Jesús (SJ), sin que ello sea óbice para que destaquemos los nombres o trabajos de misioneros diocesanos o de otros institutos.

Con relación a las coordenadas espaciotemporales, la investigación se ha circunscrito a la actividad traductora llevada a cabo en el contexto de la evangelización católica hispánica en América, en el periodo que va de 1493⁶ a la actualidad. Es decir, no se han abarcado otros continentes, como Asia o África, por más que hayan sido igualmente escenario de una intensa actividad misionera hispánica. La elección de esa época y lugar se debe, en definitiva, a que la labor de los religiosos españoles en América es un hito incontestable de la comunicación y, en general, de la historia cultural, que aún hoy parece varado entre los prejuicios e inexactitudes de la opinión pública.

Los religiosos católicos hispánicos (no solo españoles peninsulares) han venido misionando el continente americano en todas sus latitudes, desde Alaska —con figuras tan eminentes como el jesuita Segundo Llorente Villa— hasta la Patagonia. No obstante, la investigación se ha ceñido al ámbito *hispanoamericano*. Este calificativo representa aquí meramente una categoría supranacional, referida a todos aquellos territorios del continente americano pertenecientes a los actuales países y culturas con influencia histórica española donde han misionado los religiosos católicos, en su mayoría hispánicos. Consideramos que en este estudio diacrónico de la traducción no resulta adecuada la circunscripción delimitadora de «Latinoamérica» (categoría intermedia entre la totalidad del continente americano y la comunidad hispánica), una propuesta ampliamente prodigada por investigadores como Bastin (1998, 2008, 2010 y 2018; Bastin, Echeverri, y Campo, 2004; Bastin y Bandia, 2006). La razón principal para desechar esta propuesta se debe a su imprecisión y etnocen-

⁶ Los religiosos españoles desembarcaron por primera vez en tierras americanas con el segundo viaje oficial de Colón, el 22 de noviembre de 1493. Aun reconociendo que mercaderes, pescadores u otros religiosos, como los templarios, hubieran llegado antes (*cf.* Lara Martínez, 2013), no fue sino hasta los viajes colombinos cuando se trazarón las rutas de navegación seguras entre Europa y América. Fue ese logro náutico el que permitió enlazar para siempre ambos continentes y difundir global y recíprocamente el conocimiento de sus culturas.

trismo, puesto que en la práctica escinde lo anglosajón (principalmente, EE UU y Canadá, con sus pueblos de nativos) de todo lo demás, que es considerado un enorme cajón de sastre —un auténtico *totum revolutum*— donde meter las otras lenguas y culturas que se instalaron en América. Lo *latinoamericano* remite en puridad a los territorios americanos cuyas lenguas actuales derivan del latín (portugués, francés y español),⁷ y ha de tenerse en cuenta que cada una de esas zonas colonizadas de influencia «latina» tuvo que adaptarse durante siglos a las distintas constricciones políticas y culturales de sus respectivas metrópolis y, posteriormente, a las de sus Estados soberanos. Ello implica que la variante de los contextos históricos, fundamental en esta investigación, se ve desdoblada de tal forma que, si ya resulta complejo limitar el estudio al solo tronco de influencia cultural hispánica, cualquier aproximación de horizontes mayores puede resultar aún más aventurada e incluso fatua.

En el estudio de la traducción misionera hispanoamericana también conviene matizar desde el principio, aunque sea someramente, dos conceptos recurrentes: la mediación cultural y el escrito misionero. La *mediación cultural*, también denominada intercultural o lingüístico-cultural, se ha entendido aquí en su sentido lato, como la intervención de una tercera persona, el mediador (intérprete o traductor), que facilita la comunicación y el acuerdo entre personas, grupos o sociedades de distintas lenguas y culturas gracias al conocimiento que posee de las mismas, proporcionando orientación cultural y favoreciendo la integración social. No obstante, debe tenerse en cuenta que, entre las diversas formas de mediación, hemos optado por dejar al margen la traducción oral o interpretación, en la que tanto los textos fuente como meta poseen soporte oral, campo igualmente vasto y poco explorado⁸ que constituye un auténtico reto de investigación. En consecuencia, nuestro estudio se ha enfocado ante todo en aquella actividad translativa cuyo resultado se materializa en una producción escrita, en los escritos misioneros, atendiendo con especial interés a las modalidades de mediación que conjugan distintos canales (oral > escrito) o códigos (pictórico, gestual, etc. > lingüístico). En última instancia, por más que hayamos restringido el canal del mensaje de destino al documento escrito, y su código al lingüístico, al utilizar la denominación mediación intercultural, no se pretende sino destacar la dimensión comunicativa y social de la traducción misionera.

⁷ Así lo da a entender el *Diccionario panhispánico de dudas* (2005) en la entrada «Latinoamérica». El origen y la impropiedad del término *Latinoamérica* han sido advertidos una y otra vez *ab initio* por múltiples autores, como Juan Valera (*Cartas americanas*, 1888) o posteriormente Julián Marías (*España inteligible: Razón histórica de las Españas*, 1981, o *La Corona y la comunidad hispánica de naciones*, 1992).

⁸ Aunque referida a parcelas espaciotemporales más acotadas, debe señalarse aquí inexcusablemente la continuada labor investigadora de Iciar Alonso Araguás en torno a la historia de la interpretación en Hispanoamérica.

El otro término que podría revestir cierta vaguedad, si bien va a adquirir una significación precisa en este campo, es el de *escrito misionero*. Nuestro trabajo se vale de este constructo basándose en la definición dada por Vega Cernuda (2014: i y 2015: 1), que se comentará en el capítulo 8. De momento, podemos presentar el concepto, en un sentido convencional y genérico, como aquella aportación escrita (de carácter lingüístico, etnográfico, botánico, geográfico, histórico, etc.) al conocimiento de lo amerindio compuesta por los operarios de la misión. Así pues, es preciso tener siempre presente que nuestro estudio no se centra tanto en la interpretación o en las traducciones de textos religiosos hacia las lenguas indígenas, como en las producciones de temas amerindios, escritas sobre todo en español, que han alcanzado mayor proyección desde el punto de vista cultural. La traductografía de materiales catequéticos y doctrinales es, sin duda, una vertiente nutrida e interesante de la actividad misionera, pero precisamente porque se corresponde con la concepción tradicional de traducción —es decir, porque posee un soporte textual escrito en origen y en destino— y, por tanto, ha sido más estudiada, se desvía del propósito innovador de esta investigación.

Junto con estas matizaciones, es preciso atender a otra diferenciación de base. El deslinde conceptual de la traducción misionera frente a la *lingüística misionera* es necesariamente discutible, pero necesario, visto que son varios los autores de referencia en este trabajo que han incluido sin mayor discernimiento el estudio de la traducción en sus investigaciones lingüísticas, como ocurre, por ejemplo, con el proyecto RELiCTA⁹ o con la serie de congresos sobre lingüística misionera dirigidos por Zimmermann y Zwartjes, especialmente en su quinto volumen (Zwartjes, Zimmermann, y Schrader-Kniffki, 2014). Según Zimmermann (2018: 71), el término lingüística misionera fue utilizado por primera vez en 1969 por el historiador de ciencias de la Universidad de Chicago Victor Egon Hanzleli, en un estudio sobre la actividad lingüística de los misioneros en la Nueva Francia. Este campo de la lingüística, que viene estudiándose desde el siglo XIX aunque no se haya institucionalizado hasta ahora, se refiere a

la descripción de la gramática, del léxico y de otros aspectos de lenguas extranjeras, muchas veces lenguas de pueblos conquistados y colonizados que han servido como instrumento para la evangelización de aquellos pue-

⁹ Promovido por un grupo de investigación interdisciplinar de la Universidad Católica de Lovaina y centrado en la lingüística misionera, el reciente proyecto RELiCTA (Repertory of Early Modern Linguistic and Catechetical Tools of America, Asia, and Africa), promete en su portal web brindar una interesante base de datos relacional sobre documentos y misioneros (<<https://www.relicta.org/>>; en noviembre de 2021 aún no se encuentra operativa). Véase Behiels *et al.* (2020).

blos quienes hablan dichas lenguas, así como a la redacción de textos religiosos (sobre todo catecismos y doctrinas religiosas), elaborados por misioneros cristianos europeos.¹⁰

En cambio, la investigación traductológica en el ámbito misionero desborda los cauces meramente lingüísticos para interesarse también en los procesos y productos de la transferencia de significados entre culturas distintas, en la contrastividad entre el texto original y el de llegada, en el porqué de las traducciones, en su encargo, funcionalidad y expectativas, en el traductor y en sus circunstancias personales, sociopolíticas, ideológicas, culturales, etc., objetos de estudio que diferencian y confieren autonomía a esta disciplina respecto de la lingüística.

Así, mientras que la lingüística misionera se centra en cuestiones como el léxico, la gramática, la fonética o la diatopía y, por lo general, parte de fuentes primarias como artes, diccionarios y catecismos realizados por los religiosos,¹¹ la traducción misionera se ocupa de otros aspectos comunicativos más allá de los puramente lingüísticos, basándose en esas y otras fuentes compuestas por misioneros, no solo de género religioso o glotológico, sino también etnográfico, odepórico, botánico, astronómico o de cualquier otra naturaleza. Además, la investigación traductológica en este campo no solo considera las transferencias *interlingüísticas* entre textos escritos, sino que, como queremos hacer ver con este trabajo, también da cabida a las restantes modalidades de traducción en las que se combinan distintos modos, códigos y soportes para posibilitar el trasvase cultural.¹²

En último término, la argumentación del presente estudio diacrónico, que posee un marcado sentido «humanizador» de la disciplina (Pym, 2009), apunta al valor cultural, social e ideológico de la mediación ejercida por los misioneros, más allá de su papel transmisor de información. Estos sujetos históricos de la traducción, aunque no fuesen grandes personalidades, merecen ser rescatados del olvido por haber posibilitado el intercambio cultural a lo largo de medio milenio.

¹⁰ Zimmermann (2018: 71). La alusión a «pueblos conquistados y colonizados» parece gratuita, visto que no todos los misionados fueron conquistados ni colonizados, como las misiones de Francisco Javier en Asia o cualquiera de las modernas. Con mayor concreción se ha expresado Esther Hernández (2013: 225-226), basando la especificidad de la subdisciplina en el objeto de estudio, el autor y la finalidad de la obra: «la LM [lingüística misionera] se caracteriza por estudiar las gramáticas y los diccionarios de lenguas no indoeuropeas que fueron redactados durante la época colonial —desde el siglo XVI hasta la mitad del siglo XIX— y que fueron realizados por misioneros con el objetivo práctico de que tales obras sirvieran a los propios frailes para comunicarse con los hablantes de tales lenguas exóticas».

¹¹ Excepciones respecto de las fuentes serían los trabajos de Martinell Gifre (1991) y Hernández (2014), sobre la *Descripción chorográfica* de Pedro Lozano y sobre la mencionada *Relación de Michoacán*, respectivamente.

¹² En los últimos tiempos están apareciendo trabajos que ponen de manifiesto la apremiante necesidad de apertura del concepto de traducción más allá de lo interlingüístico (por ejemplo, Marais, 2022), los cuales, aun restando novedad a nuestra propuesta, vienen en todo caso a confirmar su pertinencia.

Por otro lado, la ubicación conceptual de la traducción misionera nos lleva a mencionar otro campo de investigación afín, el de la *traducción monacal*. Desarrollado en una serie de proyectos dirigidos por Bueno García desde 2002,¹³ el concepto va más allá del monacato *sensu stricto* (relativo a los monjes que viven en los monasterios) para referirse al ámbito genérico de los religiosos católicos.¹⁴ Ciertamente que si se entiende que el afán evangelizador cataliza cuanto traduce el religioso, las etiquetas traducción monacal, religiosa o misionera podrían tratarse como sinónimas. Así, tanto en esos proyectos como en la presente investigación, el calificativo *misionero* se entiende en su sentido lato, translaticio y metonímico, reservándose para la traducción realizada por aquellas personas de fe católica y vida consagrada que salen a otros territorios para predicar el evangelio.

Caso aparte es el estudio de la transmisión e interpretación del canon bíblico, que no se abordará en el presente trabajo. Si bien ha sido ampliamente explorado a lo largo de la historia,¹⁵ lo consideramos, sin embargo, un terreno especial donde el problema de la traducción no es más que un aspecto del sistema más vasto de la exégesis.

Al hilo de todo lo anterior, conviene llamar la atención sobre la *interdisciplinarietà* del fenómeno estudiado. El propio carácter transversal de la traducción hace que se preste con facilidad a todo tipo de injerencias, lo cual sucede especialmente en el caso de la traducción misionera, en cuyos textos concurren de forma manifiesta las dimensiones lingüística, religiosa y antropológica. Aunque diferenciadas por lo que desde sus ciencias se pretende conocer, lingüística, antropología, misionología y traducción se presentan en el ámbito misionero como planos superpuestos, a menudo indisolubles. Desde la perspectiva misionera se trata normalmente de herramientas al servicio de la misión. Desde nuestro enfoque, sin embargo, es la traducción la que aglutina y amalgama a esas otras ciencias; les sirve de paraguas, pero también entabla relación y dialoga con ellas, retroalimentándose y creando sinergias. Proponemos, pues, observar el objeto de estudio desde una perspectiva poliédrica con aristas convergentes en la traducción, donde cada disciplina refleje nuevas facetas con las que obtener una imagen más íntegra y definida. Se desarrollará esta relación interdisciplinaria en el apartado 6.4.

¹³ El primer proyecto se ejecutó entre 2002 y 2005, se denominaba *Catalogación y estudio de las traducciones de los agustinos españoles* y contó con la financiación del Ministerio de Ciencia y Tecnología español y del fondo europeo FEDER.

¹⁴ Bueno García (2007: 18 y ss.) desarrolla el concepto de traducción monacal de forma general, partiendo de que se caracteriza esencialmente por un «pacto» o compromiso a tres bandas entre (a) el traductor, (b) la forma y contenido del mensaje y (c) el receptor.

¹⁵ También en la traductológica, con los múltiples estudios en español firmados por el jesuita Luis Alonso Schökel.

Se trata, en suma, de un objeto de estudio complejo, plural y dinámico. De ahí que hayamos decidido delimitarlo de este modo. Con el fin de encuadrar la labor versora misionera en la historia de la comunicación intercultural, el modelo de investigación brinda un marco epistémico que engloba diferentes lugares, épocas y culturas y que emerge del espacio común de la evangelización realizada por medio de la traducción.

1.2. Justificación y objetivos

Aun considerando el incremento exponencial de la historiografía en las últimas décadas, los estudios históricos siguen arrinconados en el vasto campo traductológico, una realidad lamentable si se considera su importancia capital para, entre otras cosas, fundamentar teóricamente la traducción como disciplina. Sobre la necesidad de estudiar la historia de la traducción ya han advertido solventemente autores del ámbito de la traductología¹⁶ como Bandia, Delisle, D'hulst, Hermans, Lambert, Mounin, Pym o Vega Cernuda, por mencionar solo a algunos de los más citados. Toda investigación en historia de la traducción, más allá de contribuir al conocimiento humano, proporciona múltiples claves para explicar la evolución de la disciplina, para comprenderla, para sanearla e incluso para orientarla.

Si la investigación diacrónica se refiere, además, a cualquier otra latitud allende el Viejo Continente, puede favorecer ese pensamiento más internacional, menos eurocéntrico u occidentalista, que viene siendo reivindicado enérgicamente por autores como Tymoczko (2014). Si, además, se adopta decididamente la consigna del interés por lo periférico, ya no solo con respecto al eurocentrismo, al canonicismo literario, etc., sino también en relación con los géneros textuales, con la cualidad de los traductores o con el alineamiento y monotematismo discursivos de la traductología más actual, consideramos que un trabajo como el presente, sin el menor ánimo subversivo, puede resultar de interés para la historiografía moderna por tratar determinadas parcelas tradicionalmente desatendidas. En esa línea, este trabajo puede ayudar, además, a perfilar la autopercepción de la historia de España con respecto a América y aun a corregir algunos capítulos de la leyenda negra.

¹⁶ También denominados estudios de traducción, estudios descriptivos de la traducción, estudios de traducción e interpretación (ETI) o, en otras comunidades lingüísticas, *translation studies*, *Übersetzungswissenschaft* o *traductologie*. Para las distintas denominaciones que ha recibido la disciplina, puede consultarse Hurtado Albir (2007: 133-135). Para evitar cualquier tipo de anfibología, cuando nos refiramos a la disciplina general, a la traductología, utilizaremos el término «Estudios sobre la Traducción», con mayúsculas. Asimismo, reservaremos las denominaciones inglesas y la de «estudios descriptivos de la traducción» para designar la corriente traductológica descriptiva que sigue las líneas de investigación de Holmes, Lambert, Lefevere, etc.

Si, después de todo, con la lengua utilizada no se desea contribuir al etnocentrismo académico-lingüístico del inglés,¹⁷ quizá sirva este trabajo para despertar la amodorrada conciencia de la diversidad cultural e incluso para acercar algunas de sus ideas a aquel amplio público, no necesariamente académico, al que en última instancia se dirige. Convendría tener en cuenta que el español es la lengua materna de casi 500 millones de personas;¹⁸ únicamente el chino mandarín posee más hablantes nativos. Una comunidad lingüística como la hispánica, distribuida sobre todo por el continente americano, requiere mayores y diversos esfuerzos para conocer los entresijos de su historia cultural y, en particular, de los intercambios comunicativos que han modelado su devenir. Pues, al fin y al cabo, la lengua de las Américas es la traducción.¹⁹ A ello cabría sumar la circunstancia relevante y nada casual de que América es, en la actualidad y con diferencia, el continente con mayor número de fieles del planeta, congregando a casi la mitad de todos los católicos del mundo.²⁰

En definitiva, la investigación sobre el tema aquí propuesto se justifica al contrastar la relevancia cultural de la evangelización en tierras americanas con el escaso interés que esta ha suscitado en los Estudios sobre la Traducción. Una esquizofrenia que resulta aún más evidente desde el momento en que la disciplina centró su atención en las cuestiones culturales e ideológicas, allá por la década de 1990. El **interés objetivo del tema** aquí estudiado radica, pues, en su potencial para alumbrar una parcela de la historia de la comunicación y, en cualquier caso, para suplir lo que consideramos una carencia de la historiografía canónica de la traducción hispánica a ambos lados del Atlántico.

Se trata de una contribución más, que modestamente pretende ayudar a componer junto con otras aportaciones, pasadas y futuras, una historia de la traducción hispanoamericana cabal e integradora, una historia que aporte nuevas perspectivas y no repita la omisión —unas veces flagrante, otras sutil— de los misioneros, que, como se verá, fueron unos de los más importantes mediadores interculturales de la Era Moderna, tanto por su productividad

¹⁷ El etnocentrismo del inglés en el ámbito de publicaciones de los Estudios sobre la Traducción, que no deja de ser paradójico tratándose de traducción, también ha sido denunciado por autores destacados como, por ejemplo, Snell-Hornby (2006: IX-X).

¹⁸ Según datos del Instituto Cervantes, 493 millones en 2021. Puede consultarse su informe anual en <https://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_21/informes_ic/p01.htm>.

¹⁹ Con esa premisa, con la que aún hoy se presenta, inauguró la revista *CR: The New Centennial Review* una nueva época de publicaciones: «The journal recognizes that the language of the Americas is translation, and that questions of translation, dialogue, and border crossings (linguistic, cultural, national, and the like) are necessary for rethinking the foundations and limits of the Americas». *CR: The New Centennial Review*, 2001, vol. 1, n.º 1, <<https://muse.jhu.edu/journal/139>>

²⁰ Según datos de la Oficina Central de Estadísticas de la Iglesia relativos a 2021, en una población mundial de 7786 millones, los católicos bautizados son 1378 millones, el 17,7 %, distribuidos por continentes: 48 % en América, 19,3 % en África, 18,1 % en Europa, 11 % en Asia y 0,8 % en Oceanía (<<https://aica.org/noticia-continua-creciendo-el-numero-de-catolicos-en-el-mundo>, del 4 de marzo de 2023>).

como por su repercusión. Asertos como los de Humboldt²¹ o Whiteman,²² recordando que disciplinas como la lingüística o la antropología amerindias no habrían emergido sin los datos aportados por los misioneros, bastarían para reconocer lo pertinente de proponer también a estos propagadores de cultura como objeto de estudio de la traductología, toda vez que esos datos fueron aportados en gran medida gracias a procesos traductores.

Conforme a lo anterior, esta investigación persigue en conjunto varios **objetivos generales**. Por un lado, esta tesis quiere contribuir modestamente a un mejor conocimiento de la historia de la traducción hispanoamericana, intentando mostrar de forma aproximada, aunque panóptica y sintética,²³ la labor intercultural llevada a cabo por los misioneros católicos en Hispanoamérica durante los últimos cinco siglos, es decir, desde su llegada hasta la actualidad. Es importante tener presente este carácter generalista, cuya utilidad esperamos que compense su problemática. Por otro lado, se pretende, además, mostrar la necesidad de ampliar la concepción tradicional de la traducción también en el ámbito historiográfico, con el fin de dar cabida a los actos de comunicación interlingüística e intercultural que, desarrollados de múltiples maneras por los misioneros, han cimentado las relaciones entre los pueblos originarios americanos y las sociedades occidentales.

En este sentido, la investigación se propone destacar el valor del escrito misionero como objeto de estudio traductológico, de forma que permita conocer con mayor profundidad, recomponer y reinterpretar la historia de la traducción americana y aun española, teniendo en cuenta el sujeto de la traducción y en ocasiones también el lugar donde se materializó. Mediante el análisis de algunas muestras de estos escritos pretendemos poner de manifiesto cómo la traducción misionera constituye también un fenómeno de transferencia directa de los elementos culturales de los pueblos indígenas hacia las sociedades occidentales, y no solo en el sentido inverso.

Asimismo, para hacer patente la relevancia de esas prácticas traductoras nos hemos marcado varios **objetivos específicos**:

²¹ «Tenemos que admitir que debemos a ellos todo lo que sabemos hasta hoy en día de las lenguas del Nuevo Mundo» (Wilhelm von Humboldt, *apud* Zimmermann, 1996: 74).

²² «It is noteworthy that anthropologists have been loath to recognize the great debt they owe to missionaries, not only in the early stages of anthropology's development, but even today as missionaries provide hospitality, vocabulary lists, and other aids to fledging anthropologists in the field. It is arguable that the discipline of anthropology would not have emerged without its heavy reliance upon ethnographic data provided by missionaries» (Whiteman, 2004: 36).

²³ En la medida de lo posible, se intenta responder así a la justificada advertencia de Vega Cernuda y Pulido Correa (2013: 21 y 23) sobre la necesidad de realizar aportaciones sintéticas y más generalistas en aras de una consideración integral histórica de la actividad traductora.

- Presentar un *status quaestionis* de la investigación en traducción misionera en Hispanoamérica.
- Establecer la pertinencia y relevancia del estudio de la traducción misionera hispanoamericana en el marco de los Estudios sobre la Traducción.
- Determinar las circunstancias que han favorecido u obstaculizado su inclusión en las obras de referencia sobre historia de la traducción.
- Conocer las cualidades del traductor misionero, sus condicionamientos y su actitud ante las culturas indígenas.
- Conocer en líneas generales qué, cómo, para qué, para quién y por qué tradujeron los misioneros.
- Cuestionar y, dado el caso, resaltar las peculiaridades historiográficas de la traducción relativas al espacio hispanoamericano.
- Dar entidad traductológica a los conceptos de *traducción misionera* y *escrito misionero*, poniendo de relieve su especificidad.
- Presentar algunas concepciones de la traducción misionera según distintos autores.
- Mostrar las posibles relaciones entre la metodología misional y la traductora en cada contexto.
- Presentar la evolución de la traducción realizada por los misioneros en Hispanoamérica durante cinco siglos, intentando identificar paradigmas y períodos caracterizados por una manera particular y dominante de traducir.
- Dar visibilidad, destacar el papel que desempeñaron los traductores misioneros en la historia sociocultural de las sociedades americanas.
- Aportar nuevos puntos de vista al debate historiográfico y posibilidades de investigación.

Desde luego, no forma parte de los objetivos de este trabajo la recopilación, análisis y catalogación de todas aquellas traducciones misioneras ni de aquellos misioneros traductores de que se tenga noticia. Sería esta una labor propia de un proyecto de investigación de

mayores dimensiones, que contase con amplios recursos humanos y materiales.²⁴ La exhaustividad también queda fuera de nuestros objetivos en esta investigación. Solamente hemos tratado de acomodar, dentro de los límites de la historia hispanoamericana y de la traductología, los elementos de una reflexión sobre un proceso de aculturación marcado por la reciprocidad. Tampoco incumbe al presente estudio el análisis y crítica de la equivalencia de las traducciones escogidas para fundamentar nuestras tesis, trabajo que requeriría principalmente un conocimiento de las fuentes y de las lenguas originales del cual carecemos. A lo sumo se pondrán en relación determinados fenómenos de traducción con el contexto en el que se desarrollan. Por último, tampoco es nuestro propósito emitir un juicio ético sobre la evangelización, sobre sus luces y sus sombras, por más estas que existan y se mencionen una y otra vez. El cometido de este trabajo no es tanto juzgar, aunque también, como describir e interpretar para entender mejor. No obstante, conscientes de que también la traductología es un discurso histórica y culturalmente marcado,²⁵ sí se ha querido señalar, donde ha sido oportuno, la parcialidad con que algunos investigadores se han aproximado a la cuestión, por lo general alineados con la tendencia indefectible de destacar los aspectos negativos.²⁶

1.3. Estructura

Una vez presentados el objeto de estudio y los objetivos, conviene explicar la distribución de los contenidos desarrollados en esta tesis. Tal como puede observarse en el índice, el cuerpo de la investigación está articulado en cuatro grandes bloques: introductorio, conceptual, analítico y de conclusiones, divididos a su vez en varios capítulos y apartados. En conjunto, el trabajo consta de diez capítulos.

²⁴ El repertorio biográfico y traductográfico con mayor afinidad lo constituirían los tres catálogos elaborados en sendos proyectos sobre traducción monacal liderados por Bueno García. Pueden consultarse en línea: <<http://traduccion-monacal.uva.es/proyectos/>>. También el mencionado proyecto RELiCTA ofrecerá pronto un magnífico banco documental sobre la lingüística misionera de diversos credos en varios continentes (<<https://www.relicta.org/>>).

²⁵ Sabio Pinilla (2006: 30).

²⁶ Por ejemplo, Peetermans (2020: 8-9), previa condena de la evangelización, reducida a una conducta cómplice del colonialismo más execrable, toma la precaución de desvincular explícitamente su investigación lingüística de cualquier posible interpretación de defensa de la labor misional: «studying missionaries' grammars [...] should not be misunderstood as defending the historical situation that motivated and shaped the production of these grammars». Pero más explícito es Zimmermann (2018: 74): «hacer historiografía de la LM [lingüística misionera] y valorar los logros lingüísticos no implica justificar la evangelización; la misión cristiana implicó la destrucción de un aspecto clave de las culturas de los pueblos indígenas conquistados, es más: la evangelización sacó provecho y fue parte de la conquista-colonización con todas sus crueldades, matanzas y etnocidios». Desde una perspectiva más informada es imposible sostener estas aseveraciones, toda vez que los misioneros, en general, presionaron para terminar con la acción bélica de las conquistas y, aun en el peor de los casos, la invasión militar española también supuso el fin de muchas «crueldades, matanzas y etnocidios» cometidos por los pueblos originarios entre sí.

El **PRIMER BLOQUE** está formado por tres capítulos con los que se pretende establecer las bases desde donde se ha proyectado la investigación. El **capítulo 1**, en el que nos hallamos ahora mismo, presenta el objeto de estudio, delimitándolo conceptualmente. En él se exponen, asimismo, la hipótesis y las preguntas de investigación, se establecen los objetivos y se ofrece una justificación de la elección del tema. Por último, señala los ítems que corporizan el contenido del trabajo. Los siguientes capítulos de este bloque introductorio, dedicados a la metodología y al estado de la cuestión, inician el trabajo investigador propiamente dicho. Así, el **capítulo 2** parte de algunas reflexiones metodológicas de la historiografía en general y de la historia de la traducción en particular, para finalmente mostrar el modelo metodológico utilizado en cada fase de la investigación. El **capítulo 3** reúne el estado de la cuestión y el marco teórico (o conceptual), que, aunque se retroalimentan, se plantean por separado en ese orden. Se ha reservado un mayor espacio al estado de la cuestión por su especial interés para establecer el marco teórico y, sobre todo, para demostrar de manera fundamentada la pertinencia y la proyección de esta tesis. En ese recorrido por la literatura traductológica de las cuatro últimas décadas se revisan las investigaciones precedentes, los avances e *impasses* en el campo estudiado. Por su parte, en el **capítulo 4**, dedicado al marco conceptual, se identifican las principales ideas, conceptos, disciplinas y corrientes eminentemente traductológicos, que ofrecen sustento teórico al presente trabajo dándole coherencia y presidiendo cada faceta de la investigación.

El **SEGUNDO BLOQUE** constituye el núcleo conceptual de la tesis. En él se desarrolla el estudio teórico de los conceptos claves de acuerdo con los principios rectores derivados del marco teórico, poniendo en relación las características del traductor, de sus escritos y de sus circunstancias. Componen este bloque cuatro capítulos. El **capítulo 5** trata del misionero, de sus características y sus metodologías (referidas principalmente a franciscanos, dominicos y jesuitas). Viene a complementarlo el **capítulo 6**, en el que se ofrece una breve explicación de la misión y de su actuación en el espacio hispanoamericano, nociones básicas y necesarias para comprender el ubicuo cometido evangelizador de las prácticas traductoras misioneras. El **capítulo 7** constituye una aproximación sintética y sucinta a la historia y teoría de la traducción misionera hispanoamericana, en la que caben consideraciones sobre el ambiente en el que tuvieron que prestar sus servicios, las constricciones a que hubieron de someterse, la evolución de su actitud traductora o el impacto cultural de esa labor. El **capítulo 8** se dedica a ese producto de la actividad traductora misionera en el que

queremos poner el acento: el escrito misionero. Se clasifican y analizan los «textos» de origen y de destino, destacando la valencia traductológica de los últimos.

En el **TERCER BLOQUE** se procede al análisis de tres casos a partir de los planteamientos desarrollados en los capítulos anteriores. Así, los **capítulos 9, 10 y 11** se dedican respectivamente a los escritos misioneros de Jerónimo de Alcalá (OFM), José Gumilla (SJ) y Pío Aza (OP), tres modelos diferenciados con los que se pretende constatar las afirmaciones teóricas de esta tesis.

El **CUARTO Y ÚLTIMO BLOQUE** lo compone un único capítulo, el **capítulo 12**, y se ocupa de las conclusiones. Mediante una recapitulación sintética se aportan los resultados obtenidos a partir de los objetivos y la metodología. La conclusión central constituye la tesis de que buena parte de los escritos misioneros son efectivamente traducciones y, por su importancia, podrían (y deberían) estudiarse con mayor atención desde el ámbito de la traductología.

Complementa el cuerpo de la investigación el apartado de «Bibliografía», en el que se han consignado únicamente las referencias de los trabajos citados.

2. Metodología

En este capítulo se presentan de forma gradual, de lo general a lo particular, los aspectos teóricos-procedimentales que se han tenido en cuenta al diseñar y desarrollar la investigación. Son de sentido común, los necesarios para cumplir los objetivos establecidos y obtener unos resultados consecuentes.

Además de mostrar la lógica interna del estudio, los siguientes apartados van a describir a grandes rasgos el panorama de la reflexión metodológica en los Estudios sobre la Traducción, sin mayor pretensión que la de abundar tanto en la fundamentación teórica como en la actualización científica de este trabajo doctoral. Así, en la medida en que esta tesis se inscribe dentro de los estudios históricos de la traducción, expondremos los procedimientos y criterios generales que se han considerado más adecuados: en primer lugar, los propios de las investigaciones historiográficas y, luego, los específicos del ámbito traductológico, que revisaremos sucintamente destacando sus posibilidades de aplicación.

Como se verá a lo largo de esta investigación, se ha partido de que lo histórico es un atributo de lo social. La historiografía, es decir, el conocimiento de la historia, es el conocimiento de la sociedad y, en consecuencia —y en consonancia con Aróstegui (*cf.* 1995: 302-305) y con las actuales corrientes traductológicas—, el método para su estudio debe estar incardinado dentro del ámbito de lo social, con las implicaciones metodológicas que ello conlleva.

2.1. Consideraciones generales en torno a la investigación histórica

Entendemos que la historia no es el mero registro de la diacronía en los fenómenos humanos —de lo cual se ocupa la historiografía— y que no es posible conocerla sin alguna forma de generalización. En este sentido, el método de investigación histórica, tal como lo hemos concebido aquí, es *analítico-sintético*. En el estudio de cuestiones históricas se describen y se analizan los hechos, descomponiéndolos para conocer sus posibles causas económicas, sociales, políticas, religiosas o etnográficas. A partir de ese análisis se lleva a

cabo una síntesis que pretende reconstruir y explicar el hecho histórico.²⁷ Por tanto, el método analítico es heurístico: lo empleamos para encontrar lo nuevo, lo que se desconoce, y para ello recurrimos a las fuentes escritas de que disponemos. Por su parte, el método sintético es hermenéutico, es decir, interpretativo, destinado a aclarar el sentido del texto.

La investigación histórica también es *deductiva-inductiva*. Deductiva porque se basa en el método de razonamiento que lleva a la conclusión de lo general a lo particular. Se parte del conocimiento de la historia de América o de las relaciones hispanoamericanas para, por ejemplo, explicar los condicionantes de los traductores misioneros de Nueva Granada. Y al mismo tiempo es inductiva, porque utiliza los hechos particulares para llegar a una conclusión general. El método histórico capta su objeto a través de conceptualizaciones sobre los colectivos, pero también sobre los individuos, tal como ha advertido Aróstegui (1995: 308):

Las acciones de los individuos no explican la historia, pero en absoluto puede marginarse su papel. El método histórico debe buscar los colectivos sin olvidar a los individuos. Ninguno de esos dos planos de la realidad social contiene en sí mismo toda su inteligibilidad. El proceso histórico se configura siempre por la interacción de las estructuras y el sujeto.

Los submétodos de investigación histórica que generalmente se utilizan son el cronológico, el geográfico y el etnográfico. El primero, el cronológico, se refiere en nuestro caso al conocimiento del desarrollo de los hechos por orden sucesivo de fechas, a menudo agrupados por siglos o épocas (Descubrimiento, Colonia, Independencia, etc.).²⁸ El submétodo geográfico trata los sucesos por orden de demarcaciones territoriales (los virreinos, la Amazonía, los Estados modernos, etc.); mientras que el último, el submétodo etnográfico, relaciona los hechos históricos por razas, nacionalidades, religiones o manifestaciones culturales, como, por ejemplo, al referirnos a los misioneros católicos o al tratar las traducciones de Pío Aza sobre el pueblo ese eja. Al margen de estos submétodos, en la investigación en historia de la traducción misionera hispanoamericana también puede resultar útil la aplicación puntual de otras disciplinas afines, como la historia, la lingüística, la antropología, la misionología, la teología, la ecdótica, la paleografía, la iconografía o incluso la arqueología.

²⁷ Por más que el modelo consistente en la recolección de hechos y la posterior construcción del relato (el tradicional esquema *hechos > síntesis*) se tenga por un ingenuo y erróneo reduccionismo decimonónico (cf. Aróstegui, 1995: 316), puede ser suficiente para obtener los resultados perseguidos si se aplican las debidas precauciones metodológicas relativas al diseño de la investigación.

²⁸ Tradicionalmente uno de los grandes problemas metodológicos de la historiografía es la periodización. En esta investigación no lo ha sido menos. Las propuestas periodizadoras que ofrecemos (en los capítulos 3, 6 y 7) deben considerarse una herramienta interpretativa que obedece meramente a los fines perseguidos, dirigidos a explicar la traducción misionera hispanoamericana.

Entre las fuentes de las que se nutre la historia en general están en primer lugar los documentos escritos. El documento indiciario es la fuente de información por excelencia. Aunque se exagere al aseverar que la historia comienza con la escritura, lo cierto es que los textos escritos, por razones prácticas, siguen siendo las fuentes básicas sobre las que más se trabaja. Les siguen en importancia a la hora de escribir la historia las fuentes orales, como los testimonios de los participantes en hechos históricos (por ejemplo, los de los misioneros contemporáneos) o las tradiciones de los pueblos, heredadas de generación en generación. Finalmente, también constituyen reveladoras fuentes históricas las manifestaciones físicas rituales o artísticas, como los sepulcros, los petroglifos, los pictogramas, la orfebrería, la numismática o incluso determinadas vestimentas. Todas estas fuentes son de interés tanto historiográfico como, en nuestro caso, traductológico, en la medida en que, como fuentes de significado, en ocasiones constituyen también textos de origen de las traducciones misioneras.

Por último, se han tenido en consideración las directrices del relativismo histórico y cultural, al objeto de no incurrir en sesgos historiográficos como el presentismo y el etnocentrismo. No obstante, pese al celo puesto en estas vertientes del rigor científico, es posible que aquí no siempre se haya conseguido la asepsia ideal, tanto por el hecho de abordar un tema sociocultural polémico y propenso a concitar suspicacias, como porque el autor nunca puede sustraerse por completo de la cultura de la que procede. Siempre habrá quien vislumbre un sesgo en el mero hecho de que se comente o se omita cualquier faceta. Pero, después de todo, la historia es una concepción que forja el hombre presente; toda historia es selección e interpretación y, desde luego, todo cuestionamiento crítico va a redundar en favor de la disciplina.

2.2. Propuestas metodológicas en historia (occidental) de la traducción

En este apartado repasaremos brevemente una selección de reflexiones teóricas en torno a las cuestiones de metodología en el ámbito de la historia de la traducción, empezando por las propuestas generales hasta llegar a las particulares de la traducción misionera hispanoamericana.

Existen evidencias del interés por la investigación histórica en traducción desde muy antiguo. Sin embargo, fue sobre todo a partir de los años noventa del siglo XX cuando la

traductología occidental aportó diversas reflexiones y teorías metahistoriográficas que han servido para cimentar, delimitar y desarrollar la disciplina.²⁹ Como veremos en el apartado 4.2, el paradigma sistémico acabaría siendo determinante para la evolución de los estudios descriptivos de la traducción, si bien es de justicia recordar que este interés ya estaba presente en los estudios de comparatística del siglo XIX. Desde el cambio de perspectiva teórica que provocaron los polisistemas, la investigación histórica recobró un nuevo interés y se convirtió en objeto de discusión. Como han resumido Ordóñez López y Sabio Pinilla (2013: 101), este nuevo impulso se debió principalmente a cuatro razones: (1) la inclusión de las traducciones como propias del sistema receptor, (2) la insistencia en el carácter histórico de la actividad, (3) el interés por las cuestiones metodológicas inspiradas en el trabajo del historiador y, más recientemente, (4) el giro dado por los enfoques historiográficos posmodernos, que llaman la atención sobre el estudio plural del pasado desde una visión no canónica y marcada por la ideología de quien escribe la historia.

Entre quienes desde sus escaños primero han propuesto modelos, han señalado deficiencias o han planteado nuevas perspectivas, podría citarse, entre otros, a D'hulst, Delisle y Pym. El traductólogo belga Lieven D'hulst (1995) intentó establecer las bases para investigar la historia de las teorías de la traducción y las categorías metatraductológicas, señalando la gran complejidad de este campo y la importancia de definir debidamente el proyecto de investigación. De igual modo, Jean Delisle (1996) propugnaría una investigación basada en el método de trabajo del historiador, al objeto de sustentar científicamente la escritura de la historia. Y de especial interés resultan las propuestas de Anthony Pym (1998: IX y s.), por poner el énfasis en la primacía de la causalidad (social) de las traducciones, situar al traductor en el centro de la investigación histórica, partir de su condición intercultural y conceder prioridad al presente, considerando que la historia de la traducción debe servir para plantear, analizar y responder a las preguntas de hoy. Coinciden Delisle y Pym en la necesidad de apertura de la historia de la traducción y de su emancipación respecto de la tutela de la literatura comparada y de los *cultural studies*.

Los ecos de Pym se amplificarían posteriormente en otros modelos, como los *translator studies* de Chesterman (2009: 19), quien propone abordar el estudio del traductor en tres dimensiones: sociológica, cognitiva y cultural. Y de igual modo, el volumen publicado por

²⁹ Lamentablemente, desconocemos las posibles teorías aportadas a este respecto fuera del ámbito occidental.

Bastin y Bandia (2006),³⁰ que recogía una selección de comunicaciones, permitió evidenciar no solo las grandes lagunas de que adolecía entonces la disciplina, sino también la apertura metodológica por parte de varios historiadores de la traducción hacia paradigmas culturalistas posmodernos, como el que privilegia los enfoques deconstruccionistas frente a los construccionistas y reconstruccionistas.

Ante la sucesiva proliferación de contribuciones en la materia, las recientes reflexiones teóricas de López Alcalá (2020) vienen a problematizar el carácter «exclusivista» de varias propuestas metodológicas en torno a la historia general de la traducción. Como solución, el autor aboga por algo tan coherente —y, de hecho, practicado— como el «pluralismo metodológico». Retoma así el concepto desarrollado por Paul Roth para las ciencias sociales, con el que asegura conferir mayor libertad al historiador y ampliar las opciones en la búsqueda de conocimiento.

Con respecto al **ámbito hispánico** en particular, debe mencionarse a Lépinette (1997) por ser pionera en tratar explícitamente las cuestiones metodológicas. Planteó la existencia de dos modelos de análisis: el *sociocultural* y el *histórico-descriptivo*. El primero se centra en el «peritexto» y atiende al contexto social y cultural de la traducción en el momento de su producción y de su recepción, con el fin de determinar las consecuencias de los cambios experimentados por el texto traducido (proceso que denomina «transnaturalización»). El segundo modelo se ocupa, por un lado, de las teorías de la traducción y la evolución de sus conceptos (a partir del «metatexto») y, por otro, de las opciones traductoras, basándose en el binomio «texto fuente/texto traducido», cuestión por la que su aplicabilidad en nuestro estudio resulta limitada.

Posteriormente, López Alcalá (2001) dedicó unas páginas a tratar las cuestiones metodológicas desde la perspectiva de la «teoría de la historia». En ellas analizó someramente los tres métodos de investigación que considera fundamentales, comentando sus posibilidades de aplicación en la historia de la traducción (2001: 119-124): *a) el método erudito*, acumulativo, positivista; *b) el método analítico-sintético*, crítico y dilucidador de las causas y efectos, y *c) el método estadístico*, procesador exacto de factores mensurables.

En 2006 encontramos otra aproximación hispánica a la cuestión del método de investigación en historia de la traducción. Sabio Pinilla (2006), tras ofrecer un esclarecedor esta-

³⁰ Las comunicaciones fueron presentadas previamente en la XVII Conferencia Anual de la Asociación Canadiense de Estudios de la Traducción (CATS) y se publicaron reunidas en dos bloques, el primero de los cuales está dedicado a la metodología en historia de la traducción.

do de la cuestión, formuló una propuesta metodológica «general»: (1) definición del tema, (2) selección de fuentes documentales, (3) periodización adecuada al tema, (4) adopción de los métodos más adecuados y contextualización, (5) valoración e interpretación de los resultados obtenidos y (6) estimulación de revisiones críticas y propuesta de nuevos campos de investigación; aspectos todos observados en el presente trabajo.

Bastin, Echeverri y Campo (2004) y Bastin (2010: 21-23) se referirían al método investigador de arqueología documental, mediante el cual han conseguido reconocer una tendencia traductora en el contexto poscolonial «latinoamericano», a saber, la *apropiación*. Para los autores la apropiación consiste en una modalidad creativa de la traducción que tiende a consolidar la identidad de la colectividad a la que pertenece el traductor. A su vez, también sería un proceder selectivo en el que el traductor escoge solo lo que resulta útil para sus propósitos. Su amplio espectro semántico pone esta estrategia en relación con otros conceptos, como la asimilación, la manipulación o la imitación, que funcionarían como formas de apropiación.

En 2012, precisamente para un volumen dedicado a Hispanoamérica, Clara Foz (2012) reflexiona sobre algunas cuestiones de metodología historiográfica, como la definición y delimitación del concepto de traducción ante su binarismo reductor, y recuerda la necesidad de «dar sentido a los datos», advirtiendo la importancia relativa del rigor documental, la historia positivista, disciplinar y acumulativa, que debe tomarse solo «como un punto de partida para problematizar» la manera de historiar. Todo ello le sirve para finalmente destacar las posibilidades de explotación de los repertorios bibliográficos, «no en un sentido tradicional», sino como instrumentos con los que observar y cuestionar otro tipo de relaciones más complejas, como las de circulación de los textos, en las que la traducción tiene un papel esencial. En definitiva, propone interpretar las fuentes bibliográficas con sentido crítico, algo que nos remite inevitablemente a los postulados positivistas expuestos por Leopold von Ranke en el siglo XIX.

En ese mismo volumen sobre Hispanoamérica encontramos dos contribuciones más en torno a la manera de escribir la historia de la traducción. En una, Bastin (2012) básicamente propone prestar atención a la ética del traductor y a los paratextos para hallar la finalidad última o razón de ser de la traducción (que prefiere llamar *telos*, según el término propuesto por Chesterman, 2008). En la otra, Vega Cernuda (2012b) observa una falta de cohesión en las tentativas y aproximaciones metodológicas habidas hasta el momento y ofrece una

serie de pautas al respecto. Para el autor resulta perentorio «trazar unas coordenadas tipológicas, cronológicas, lingüísticas y personales que sirvan de bastidor sobre el que tejer un relato histórico científicamente coherente». Así, expone que toda historiografía de la traducción en Hispanoamérica debería incluir: *a*) una caracterización del traductor y de sus condiciones de trabajo; *b*) una apreciación de las causas y efectos de su actividad traductográfica; *c*) una tipología de los textos producidos, y *d*) una periodización de los hechos traductivos. Pese a la brevedad que impone ese tipo de contribuciones (capítulo de libro), se trata de una aportación fundamental —también fundacional, por ser la primera de cuantas se dedicarán de manera específica al tema— para la investigación en historia de la traducción misionera hispanoamericana, debido al calado y la amplitud conceptual con que la aborda.

Por consiguiente, en el ámbito propio de la **historia de la traducción misionera hispanoamericana** destacan, ante todo, las teorizaciones metodológicas de Vega Cernuda, tanto en el trabajo mencionado (2012b) como en tácitos desarrollos posteriores (entre otros, 2012a; 2012c; 2015a; 2015b; 2015c; 2016; 2018b; Vega Cernuda y Gambini, 2019). Dentro de este ámbito, también Bueno García (2007), al tratar la traducción en la orden de los agustinos, expone una serie de claves interpretativas de la labor traductora misionera, cuyo patrón puede extrapolarse al estudio de otras órdenes: figura del traductor, multilingüismo, textos de origen y llegada, tipología y temática, procedimientos traductores, etnocentrismo, intención comunicativa, mestizaje, control, etc.

En resumen, la anterior relación de aportaciones —a las que bien podrían sumarse, entre otras, las compiladas por Ordóñez López y Sabio Pinilla (2015) en una esclarecedora antología sobre la reflexión traductológica-historiográfica de los últimos treinta años en la península ibérica—, vienen a dar testimonio de cómo la investigación histórica ha ido convirtiéndose en objeto de discusión entre los traductólogos, que una y otra vez resaltan la importancia de su desarrollo. Recaba mayor interés para esta tesis la coincidente insistencia en la necesidad de adoptar una perspectiva *interdisciplinar*, puesto que en el seno de todas esas teorías subyace la cuestión de ampliar los horizontes mediante el estudio de las relaciones culturales, sociales y, en general, contextuales. Las teorías posmodernas han ligado el análisis de los fenómenos traductores con aspectos como la alteridad, la ideología, la manipulación, la transculturalidad, el poscolonialismo, el género o el poder, imbricando así la traductología con otras áreas de conocimiento, como la historia, la antropología o la sociología, y poniendo de relieve el protagonismo exegético del historiador.

En este sentido, algunos autores³¹ han observado que los estudios históricos sobre traducción de las últimas décadas del siglo XX, basados en la *descripción* y el relato de acontecimientos y hechos, fueron dando paso a investigaciones basadas en la *interpretación* o hermenéutica de esos acontecimientos y hechos, función que en la historiografía general ya estaría presente desde el siglo XVIII.³² Otros intentos de formular la evolución metodológica han partido de la distinción entre el pasado (como realidad histórica) y la historia (como interpretación narrativa), lo que ha supuesto que «el conocimiento histórico no se relacione únicamente con una serie de contenidos, sino también con prácticas discursivas determinadas culturalmente».³³

Las reflexiones en torno a la manera de historiar la traducción son, sin duda, valiosísimas aportaciones que contribuyen a consolidar teóricamente la subdisciplina, así como a develar su potencial y sus intereses. Pero, después de todo, la metodología ha de establecerse en función del objeto estudiado, de los objetivos perseguidos y de las posibilidades con que se cuente. Por ello, la combinación —o cuando menos la consideración— de estos criterios, teorías y métodos no pretende sino amalgamar una pluralidad de enfoques para garantizar la obtención de un estudio completo, innovador y contrastado.

2.3. Métodos aplicados en esta investigación

Somos conscientes de la inusual amplitud de nuestro objeto de estudio y, en consecuencia, de las necesarias generalizaciones y simplificaciones de que adolecerá la presente investigación. Hoy por hoy, la limitación temporal que la ley impone al doctorando no permite proceder de otro modo. Dicho esto, para llevar a cabo el estudio de la traducción misionera en Hispanoamérica, se ha recurrido principalmente al método tradicional de investigación cualitativa, ante todo, a diseños basados en la introspección del investigador (Rojo, 2013), sin perjuicio de que en algunas partes del estudio nos sirvamos de diseños cuantitativos. En concreto y expuesto de forma secuencial, diremos que:

1. En una primera fase exploratoria (BLOQUE I) hemos constatado que nuestro estudio es innovador, dado que, hasta la fecha y según nuestro conocimiento, en la comunidad

³¹ Cf. Delisle (1996) y Bastin y Bandia (2006: 2).

³² Vega Cernuda y Pulido Correa (2013: 20). En efecto, encontramos un germen de la idea, por ejemplo, en Herder, en sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, compuesta entre 1784 y 1791, donde precisamente propugnaba que la historia debía ser interpretativa.

³³ Fernández Sánchez (2010: 232).

científica no se han alcanzado todavía los resultados que aquí vamos a obtener. Mediante un análisis documental cuantitativo y cualitativo hemos intentado determinar cuántos, quiénes, dónde, cuándo, de qué forma y por qué han tratado nuestro tema o algún aspecto del mismo. En particular, hemos determinado tanto la presencia o ausencia de la actividad traductora misionera en los manuales específicos de historia de la traducción española e hispanoamericana (análisis documental cuantitativo y cualitativo) como las causas de su nivel de presencia (análisis cualitativo).

2. A continuación, hemos revisado de forma compendiada la historia de la misión en Hispanoamérica (BLOQUE II) para contextualizar y establecer relaciones con su actividad traductora (análisis cualitativo).

3. Asimismo, hemos fundamentado teóricamente (BLOQUE II) el concepto de «traducción sin original textualizado» (Vega Cernuda, 2013),³⁴ que utilizamos como constructo heurístico para establecer la valencia traductológica del escrito misionero (análisis cualitativo).

4. Por último, mediante el análisis de tres casos paradigmáticos (estudio descriptivo del texto, del traductor y de su contexto en relación con el estudio teórico de la traducción; BLOQUE III) queremos demostrar que determinados escritos misioneros también son traducciones y que esas traducciones a menudo se refieren a cuestiones de importancia capital para el conocimiento científico de las culturas indígenas (análisis cualitativo). Consideramos, como Ruiz Casanova (2000: 12), que el estudio histórico no debe perder de vista el entorno cultural (del original, del traductor, de la recepción...) ni las consecuencias que la obra traducida pueda provocar; de ahí que estas obras deban estudiarse desde su trasfondo y acompañadas de todo tipo de referentes culturales.

En este sentido, nuestro diseño de investigación, aunque tiene en cuenta el conjunto de teorías antes mencionadas en relación con la metodología de la historia de la traducción, sigue sobre todo los planteamientos de Vega Cernuda (2012b), sencillamente por adecuarse más que ningún otro a los objetivos que perseguimos.

³⁴ En este punto debe hacerse una importante advertencia preliminar. En todo momento debe tenerse en cuenta que lo «textualizado» en el término de Vega remite a la *escritura alfabética en papel*, es decir, a la palabra escrita y al libro convencional de la tradición euroasiática; se refiere al *texto* entendido en sentido lato, esto es, como documento impreso o manuscrito en el que lo enunciado se encuentra verbalizado y plasmado por escrito con caracteres alfabéticos sobre papel. Conforme a esta concepción, un texto oral no se consideraría texto, como tampoco lo sería un código pictográfico; uno y otro constituirían, en consecuencia, *originales no textualizados*. Por tanto, el término «textualizado» se utiliza aquí con conciencia de que se separa del sentido recto otorgado por la lingüística, que considera el texto un *producto verbal* que puede ser tanto oral como escrito.

Por tanto, si bien el método rector es el cualitativo, consideramos que ambos tipos de diseño investigador (cuantitativo y cualitativo) son necesarios para alcanzar los objetivos que pretendemos cumplir en nuestra investigación:

a) *Cuantitativo*: principalmente porque se ha realizado un análisis bibliográfico, evaluando el volumen de trabajos dedicados a nuestro objeto de estudio mediante herramientas bibliométricas como Bitra o Google Académico, bases de datos como Teseo, Dialnet, ProQuest, Scopus, redes sociales académicas como Research Gate o Academia, repertorios bibliográficos (p. ej., los de Tovar, 1984, Viñaza, 1892, o J. Toribio Medina Zabala, 1925), catálogos de librero y fondos de bibliotecas, etc.

b) *Cualitativo* (basado en la introspección del investigador): sobre todo porque el tema y objeto de estudio requieren una aproximación traductológica, teórica, histórica, antropológica, de corte más bien filosófico y reflexivo. En concreto, la utilización de una metodología cualitativa introspectiva se debe a que: 1) hay que conocer de qué modo se ha tratado nuestro objeto de estudio en la bibliografía sobre teoría e historia de la traducción; 2) vamos a analizar un determinado producto textual, en particular, tres escritos misioneros, para demostrar su entidad traductológica (diseño basado en ejemplos), y 3) debemos conocer, comparar, reflexionar, cuestionar y determinar la pertinencia de los conceptos de traducción tradicionalmente aceptados para proponer o reivindicar la inclusión de formas de traducción más alejadas de las convencionales.

Para llevar a cabo el análisis de casos se han seleccionado tres obras representativas de la traducción misionera que poseen un alto componente antropológico:

- a) *Relación de Michoacán*, de Jerónimo de Alcalá (OFM), México, 1540.
- b) *El Orinoco ilustrado y defendido*, de José Gumilla (SJ), Venezuela-Colombia, 1745.
- c) *Vocabulario español-huarayo*, de Pío Aza (OP), Perú, 1928.

La muestra de traductores y escritos misioneros que proponemos es significativa no por su cantidad sino por su calidad, no por su amplitud sino por estar extraída de autores y contextos cronoespaciales y sociales diferentes. Así, se han elegido estos tres escritos misioneros por haber sido creados:

- en diferentes épocas (siglos XVI, XVIII y XX),

- en diferentes lugares (las actuales regiones de Michoacán, en México; del río Orinoco, entre Venezuela y Colombia, y de Madre de Dios, en la Amazonía peruana), y
- por religiosos españoles de las tres órdenes católicas que mayormente han misionado Hispanoamérica (franciscanos, jesuitas y dominicos).

Se han seleccionado, además, porque las obras son de distinto género textual, a saber, una crónica (historia), una descripción corográfica (geografía) y un vocabulario (lingüística).

3. Estado de la cuestión

En este capítulo se realiza una revisión de los antecedentes y las investigaciones que se han llevado a cabo en el ámbito de la traducción misionera hispanoamericana. Las conclusiones obtenidas son fundamentales en la proyección de esta tesis y cumplen, por sí mismas, el primero de sus principales objetivos, a saber, el de ofrecer el primer estado de la cuestión específico sobre la materia.³⁵

3.1. Consideraciones preliminares

Como se ha comentado, desde los primeros tiempos la labor evangelizadora en Hispanoamérica ha trascendido su cometido religioso para aportar, por medio de la traducción, un conocimiento ingente sobre los pueblos, las culturas, las lenguas y los ambientes físicos americanos. La traducción misionera³⁶ hispanoamericana (en adelante, TMH) representa un campo del saber que, si bien viene estudiándose con relativa intensidad desde hace dos décadas, apenas se ha mapeado parcialmente. Ante la cantidad y dispersión de publicaciones nace el propósito fundamental de esta revisión bibliográfica: conocer qué tratamiento ha recibido la TMH en el marco de los Estudios sobre la Traducción.

El objeto de estudio que nos ocupa en esta sección lo compone, por tanto, la bibliografía de traducción que, con mayor o menor enfoque, haya tratado la evangelización hispanoamericana en cualquiera de sus vertientes. Atendiendo a los parámetros del objeto general de esta tesis, la investigación se ha circunscrito a las publicaciones sobre la actividad traductora llevada a cabo en el contexto de la evangelización católica hispánica en América, en el periodo que va de 1493 a la actualidad.

Las aproximaciones teóricas en torno a la TMH han provenido tradicionalmente de campos nutricios como la antropología, la historia, la misionología, la filología o la lingüís-

³⁵ Una parte considerable del contenido de este apartado se publicó como capítulo de libro en Pérez Blázquez (2022).

³⁶ El concepto medular de esta tesis se ha presentado al comienzo, en el apartado 1.1, y se desarrollará en el capítulo 7: recuérdese que hemos entendido la *traducción misionera* en sentido extensivo, como la actividad traductora realizada en sus distintas modalidades (oral, escrita, intersemiótica, etc.) por las personas dedicadas a enseñar la doctrina cristiana — en este caso, católica— en aquellos lugares donde se desconoce o no se practica.

tica. De hecho, una de las teorizaciones quizá más taxonómicas y ortodoxas surge del ámbito de la lingüística y lo constituye el estudio introductorio de Zwartjes (2014) para el volumen *Missionary Linguistics V* (Zwartjes, Zimmermann y Schrader-Kniffki, 2014), que para nuestro propósito resulta insuficiente por referirse únicamente a materiales lingüísticos y religiosos. Ahora bien, cabe señalar que, con carácter previo y desde el ámbito propio de la traductología, ya sobresalían de forma ostensible las teorías, clasificaciones y directrices presentadas por Vega Cernuda en múltiples trabajos (v. gr., 2012a, 2012b, 2013, 2014). Pese a su preterición en los circuitos académicos mejor publicitados, se trata, sin lugar a duda, del máximo exponente de la reflexión traductológica en torno a la misión hispanoamericana. Por descontado, otros investigadores, como por ejemplo Murillo Gallegos, Zimány y D'Amore (2018), han propuesto sucintos estados de la cuestión, pero con menor profundidad y normalmente circunscritos a una determinada región geográfica, período u orden religiosa, es decir, siempre en el contexto investigador de casos particulares. Lo interesante es que todos los traductólogos comparten una premisa, quizá la más importante: la necesidad de ampliar el concepto —tradicional, lingüístico, textualista, eurocéntrico— de traducción para poder explicar cabalmente la actividad traductora hispanoamericana. En todo caso, como se ha mencionado, no conocemos revisiones precedentes en este campo específico; ninguna, al menos, que examine la cuestión en el marco de la traductología, es decir, desde dentro, basándose en la bibliografía de su propio ámbito, tal como se va a hacer aquí.

Más allá de las reivindicaciones teóricas de investigación histórica que han ido conformando la moderna traductología (Bassnett, 1980: 38; Berman, 1984: 12-13; García Yebra, 1988: 11; Lambert, 1993: 22; D'hulst, 1991: 61 y 1994: 13; Vega Cernuda, 1994: 19, o Delisle, 1997: 22, por citar solo algunas de las primeras formulaciones), han sido esencialmente tres las consideraciones que han motivado esta revisión.

En primer lugar, partimos de la hipótesis de que la traducción misionera posee entidad suficiente para considerarse un campo de estudio, una rama de conocimiento, una subdisciplina que, si bien no puede ser autónoma debido a su naturaleza transversal, sí posee los elementos distintivos suficientes para obtener carta de naturaleza en los Estudios sobre la Traducción. La traducción misionera no se reduce a la traducción de la Biblia y de documentos doctrinales a las lenguas indígenas (aunque así lo sugieran algunos autores, como Catelli y Gargatagli, 1998: 17), sino que se refiere a una amplia labor lingüística e intelectual.

tual en forma de etnografías, vocabularios, relaciones, etc., redactados en lenguas europeas, lo que amplifica las posibilidades de investigación traductológica de sus trabajos.

En segundo lugar, las revisiones bibliográficas son esenciales tanto para establecer las bases de cualquier disciplina como para posibilitar su desarrollo, toda vez que proporcionan un marco de trabajo riguroso y sistemático desde donde comparar los fundamentos teóricos y metodológicos. En líneas generales, considerar la bibliografía como materia objeto de estudio es pertinente y necesario por múltiples razones,³⁷ entre otras, porque el estudio de la bibliografía da noticia de la historia y antecedentes del tema en cuestión; permite realizar análisis bibliométricos para evaluar la actividad científica, su productividad, su difusión y su visibilidad; facilita a los lectores el conocimiento y acceso a la literatura relevante, permitiendo ponderar y recuperar el trabajo de los investigadores precedentes; permite ampliar el campo de estudio y las perspectivas de investigación de los trabajos publicados; da a conocer las asociaciones existentes entre conceptos; confiere solidez y profundidad a la disciplina teórica a la que se refiere, y permite controlar la dispersión/diseminación de la información, así como analizar su consumo y su impacto en posteriores investigaciones, dado que representa la información científica que otros autores han utilizado para justificarla o compararla con otros resultados.

En tercer lugar, si bien contamos con estados de la *lingüística* misionera (Esparza Torres, 2010; Zwartjes, 2012 y 2020; Zimmermann, 2019), materia a menudo inextricable de los estudios traductológicos, pero con rasgos distintivos y diferenciadores (Hernández, 2013), hasta la fecha parece que no ha existido en el ámbito hispanoamericano intento alguno de ordenación bibliográfica sobre el campo homólogo de la traducción, entendida siempre en el sentido más amplio y abarcando aspectos tanto sincrónicos como diacrónicos.

A partir de estos postulados y con el objeto de cumplir el propósito expuesto al inicio, se ha estructurado el contenido del capítulo conforme a las siguientes líneas generales: primero, se indicarán brevemente las pautas metodológicas de esta revisión; a continuación, se analizarán en un recorrido cronológico las características de los principales trabajos seleccionados, y finalmente, en las conclusiones, se ofrecerá una síntesis interpretativa de los resultados, así como algunas posibles líneas de investigación para el futuro.

³⁷ Cf. Jiménez Miranda (2014: 206 y ss.).

3.2. Consideraciones metodológicas

La metodología utilizada en esta fase de la investigación ha sido mixta, pero mayormente cuantitativa, al partir de los procedimientos de revisión bibliográfica sistematizada (*systematized reviews*).³⁸ Frente a las aproximaciones tradicionales, limitadas al espectro bibliográfico circundante, se ha optado por seguir los principios metodológicos de este tipo de revisiones para garantizar la validez de los resultados en la medida en que ello fuese posible. En particular, se ha aplicado el *framework* o marco de trabajo para revisiones sistematizadas en ciencias sociales y humanidades (ReSiste-CSH) propuesto por Codina (2018), tomando en consideración las cuatro fases que establece este marco, a saber: 1) la búsqueda, 2) la evaluación, 3) el análisis y 4) la síntesis.

Framework ReSiste-CSH

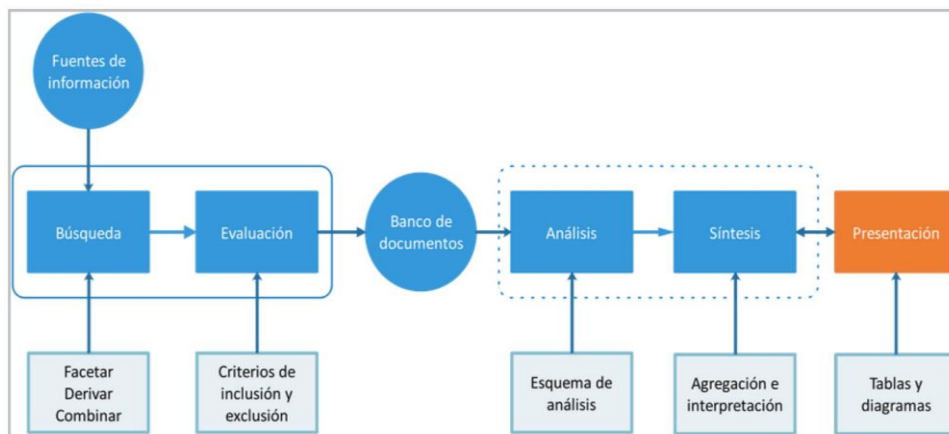


Figura 1. Diagrama Framework ReSiste-CSH (fuente: Codina, 2018: 78).

Este método investigador está basado en la toma de datos significativos, válidos y fiables respecto de un objeto de estudio bien identificado, del que pueden obtenerse tales datos. De ese modo, las dos primeras fases han proveído la base de la evidencia, el banco de documentos sobre el que se han aplicado las otras dos fases de la revisión sistematizada. Así, la ordenación, análisis y sintetización de esos datos ha dado unos resultados, que han sido interpretados, contextualizados, valorados y puestos de relieve en la parte final de este trabajo, en la discusión. Se trata, en todo caso, de una progresión lógica de exploración, agregación e interpretación de datos, cuya aplicación pretende asegurar la calidad, rigor, transparencia y replicación de los resultados obtenidos.

³⁸ Concepto deudor de los trabajos de Grant y Booth (2009) y de Booth, Papaioannou, y Sutton (2012), entre otros (*vid.* Codina, 2018: 16-19).

Las múltiples especificidades de las primeras fases se han omitido aquí para brindar el debido espacio a los resultados y a la discusión. En lo que respecta al análisis presentado a continuación, por un lado, se han triangulado los registros y la información bibliométrica obtenida con los repertorios electrónicos BITRA, TSB³⁹ y la base de datos general Scopus. Por otro lado, se ha revisado el tratamiento que ha recibido la TMH en los principales materiales de referencia sobre bibliografía e historia de la traducción hispánica (es decir, de los territorios donde alguna vez se ha hablado con mayor o menor oficialidad el español), para finalmente confrontarlos con la producción bibliográfica de los dos focos más prolíficos y especializados en la traducción monacal y misionera hispánicas, los proyectos y grupos dirigidos respectivamente por A. Bueno García y por M. Á. Vega Cernuda junto con P. Martino Alba.

3.3. Análisis

3.3.1. Bases de datos bibliográficas

Aunque incompletas y de relativa fiabilidad, las bases de datos electrónicas han permitido descubrir multitud de trabajos y trazar a grandes rasgos varios aspectos bibliométricos, como, por ejemplo, la evolución cuantitativa de las publicaciones de traducción relacionadas con la misión a nivel mundial. En este sentido, debe destacarse el crecimiento exponencial experimentado en la primera década del siglo XXI, coincidiendo con unos Estudios sobre la Traducción ya establecidos y su interés por las cuestiones históricas, culturales y postcoloniales.

Publicaciones sobre traducción misionera en los últimos 100 años

³⁹ BITRA (*Bibliografía de Interpretación y Traducción*), coordinada por Franco Aixelá (2001), es la base de datos bibliográfica sobre traducción e interpretación por antonomasia. Continuamente actualizada, recoge más de 87 000 entradas (hasta enero de 2022) y permite el libre acceso, lo que resulta llamativo si se compara con otras bases de datos, como el otro gran repertorio holístico TSB (*Translation Studies Bibliography*), de Gambier y Van Doorslaer (2004), que cuenta con el apoyo de varias instituciones de traducción y de la prestigiosa editorial neerlandesa-belga John Benjamins, pero que posee solo unas 30 000 referencias y carece de acceso abierto.

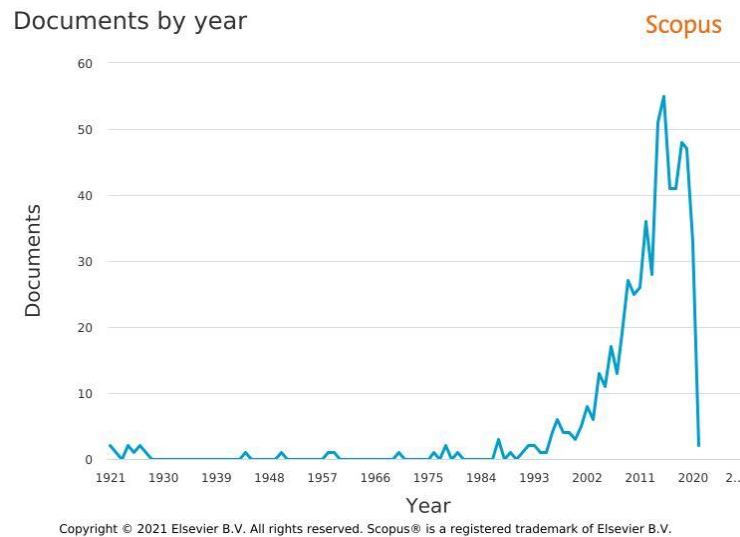


Figura 2. Gráfico de publicaciones según datos extraídos de Scopus (2021).

A partir de los datos de TSB se ha obtenido una idea aproximada de la situación de la traducción misionera (de cualquier confesión y año) referida a distintas regiones del mundo. Al comparar, por ejemplo, las dos grandes áreas con presencia misionera hispánica (las Indias Orientales y Occidentales), llama la atención que los trabajos de cualquier credo y época referidos a China (48 %) tripliquen a los del conjunto de Hispanoamérica (16 %).

Publicaciones referidas a Iberoamérica (22 %) frente a las de Asia y Oceanía (78 %)

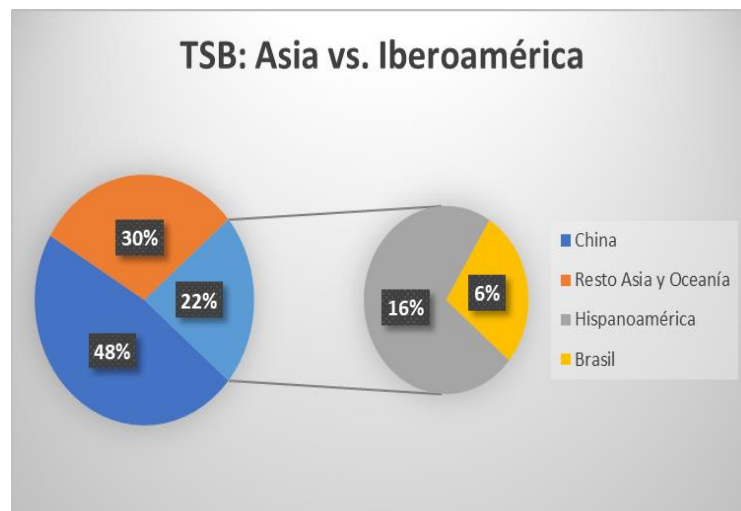


Figura 3. Diagrama elaborado según datos extraídos de TSB (enero 2021).

De igual modo, con datos de BITRA hemos observado la presencia relativa de la traducción misionera de cualquier año y confesión (3,7 %) en el marco de los estudios de traducción sobre «Latinoamérica», que es la categoría utilizada en esta base de datos.

Publicaciones referidas a la misión en Latinoamérica

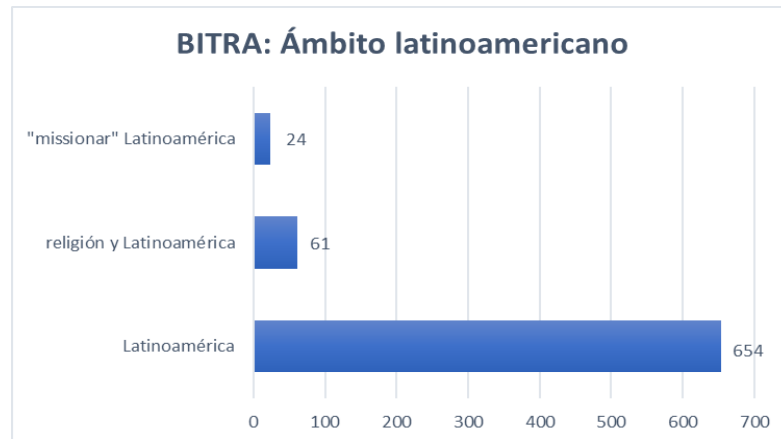


Figura 4. Diagrama elaborado según datos extraídos de BITRA (enero 2021).

3.3.2. Bibliografías, manuales de historia de la traducción y publicaciones de conjunto

Con respecto al análisis de las publicaciones seleccionadas para este trabajo, se han agrupado y examinado en orden cronológico, en primer lugar, las bibliografías y obras de referencia de la historia de la traducción hispánica. En este punto debe advertirse que, para esta revisión traductológica, se han dejado de lado los trabajos recopilatorios previos a la consolidación de los Estudios sobre la Traducción (hacia 1985), tales como los catálogos de Vetancurt (1971 [1697]), Pellicer y Saforcada (1778), Menéndez Pelayo (1953 [1874-1878]), Viñaza (1892), Mitre (1909), Medina Zabala (1925) o Tovar (1961-1984), o como los de los bibliógrafos religiosos Hervás y Panduro (2007), Dahlmann (1893), Simón Díaz (1977) o Castro y Castro (1982, 1988, 1990), entre tantísimos otros, pero no sin antes subrayar su importancia capital para esta tesis y, en general, para el estudio de esta subdisciplina. De igual modo, es preciso espigar la traducción misionera en la intersección de disciplinas de tradición amerindianista más arraigada, como la historia, la literatura o la antropología. Basta consultar la bibliografía utilizada en cualquiera de las obras reseñadas para constatar de dónde se nutre la historia de la traducción. Existen valiosos análisis desde otras disciplinas concomitantes con el quehacer traductor y misional con las que evitar una TMH endogámica: por ejemplo, desde el ámbito de la antropología y la etnografía, con los trabajos de León-Portilla (1997, 1999 y 2017); relacionando la antropología y la literatura, Garibay Kintana (1954) o López-Baralt (2005); desde la lingüística (Suárez Roca, 1992; Zwartjes *et al.*, 2014), la historia del catolicismo en América (Medina, 1992; Borges

Morán, 1977, 1987, 1989, 1992a, 1992b) o la de la comunicación (Martinell Gifre, 1988 y 1992), por citar solo algunas referencias.

Por consiguiente, dejando de lado esos ámbitos afines, el recorrido bibliográfico-traductológico de esta primera sección va a partir de Santoyo (1987) y finalizará con Lafarga Maduell (2020).

3.3.2.1. De 1987 a 1997

Ya desde el comienzo, la recopilación de Santoyo (1987) dio cabida a Hispanoamérica, pero sin presencia significativa de religiosos. El autor lamentaba por entonces la falta de traductores españoles que trataran el tema de la traducción. En la década de los noventa, García Yebra (1994) no menciona nada sobre la labor realizada por los misioneros en ultramar y, de igual manera, Navarro Domínguez (1996), que en cerca de 2400 entradas ordenadas temáticamente registra la producción investigadora española entre 1985 y 1995, tampoco recoge absolutamente nada sobre traducción misionera, tan solo tres o cuatro trabajos sobre algún aspecto de Hispanoamérica.

El mismo año, Santoyo (1996) ya hablaba de «aires completamente nuevos» en la que se ha considerado la primera gran bibliografía española sobre traducción. En ella incluyó bibliografía de España e Hispanoamérica en un rango de tiempo y de fuentes más amplio. Era el momento en que la traductología empezaba a experimentar un desarrollo espectacular. Si hasta mediados de la década de 1980 los Estudios sobre la Traducción presentaban en España un «yermo traductográfico», solo interrumpido por los trabajos de García Yebra y de Alonso Schökel, a partir de esas fechas empezó a darse a la imprenta un amplísimo número de publicaciones. De los casi 5000 títulos («unos 4.800», según Lafarga Maduell y Pegenaute Rodríguez, 2009) que registró Santoyo, algo más de doscientos están relacionados con la religión católica,⁴⁰ pero ni tan siquiera uno se refiere a algún traductor misionero en Hispanoamérica.⁴¹ Son abundantes las aproximaciones que adoptan una perspectiva

⁴⁰ Es cierto que el estudio de la transmisión e interpretación del canon bíblico constituye una excepción, probablemente la única, al lugar secundario al que tradicionalmente ha estado relegada la traducción en la historia y la teoría de la literatura. Pero, como advierte Steiner (1980: 309), «se trata de un terreno especial, donde el problema de la traducción no es más que un aspecto del sistema más vasto de la exégesis».

⁴¹ El título de García Arenal (1985) sobre Francisco Ximénez podría hacernos pensar en el célebre recopilador del *Popol Vuh* maya o incluso en otro traductor dominico, Francisco Ximénez de Luna, pero su trabajo se refiere en realidad al religioso trinitario Francisco Ximénez de Santa Catalina (Esquivias, 1685-Dosbarrios, 1758), quien vivió en Argel (1718-1720) y en Túnez (1720 y 1735) como misionero de su orden. Sobre la desambiguación del antropónimo traductor dominico véase Vega Cernuda (2018).

histórica, pero la América hispánica y, particularmente, sus misioneros siguen siendo un enigma.

3.3.2.2. De 1998 a 2011

En 1998 apareció el primer estudio de conjunto sobre historia de la traducción en España en forma de libro. Este poco conocido volumen, de apenas 84 páginas y redactado en italiano, venía firmado por M.^a del Carmen Sánchez Montero y no contenía nada sobre Hispanoamérica.

Ese mismo año se publicó *El tabaco que fumaba Plinio* (Catelli y Gargatagli, 1998). Debe prestarse especial atención a este estudio ensayístico, fragmentario pero cronológico, que se nutre, a la vez que se desmarca disruptivamente, de la tradición filológica menendezpelayista. Aunque en forma de antología comentada, podría considerarse el primer trabajo moderno (adscribible a los *translation studies*) sobre historia de la traducción española que incluye información abundante sobre América. Según los datos de impacto aportados por Franco Aixelá y Rovira-Esteva (2019: 475) y debido quizá a su carácter pionero, podría decirse que, en el ámbito de los modernos Estudios sobre la Traducción en español, ha sido el estudio más utilizado al aproximarse a la historia traductora hispanoamericana.

Destaca el tono licencioso que posee el aparato crítico, donde se muestra abiertamente la postura ideológica de las autoras. Ante la elección de textos, han preferido huir de los lugares comunes, de los «nombres ilustres de la tradición clásica y moderna de la antología», para volver sobre aquellos textos «que mostraban más elocuentemente la forma de captar o definir a los *otros* en nuestra cultura» (1998: 21). De hecho, ya en el prólogo se afirma que los fenómenos de la traducción hispánica desvelan «una serie de ininterrumpidas estrategias de omisión del *otro*» (p. 18) o que «los españoles no tradujeron las lenguas indígenas al castellano» (p. 17). El prólogo constituye, en efecto, una contundente declaración de intenciones ante esa omisión del *otro*, ante las distorsiones de la Historia y ante la hispanidad como «cultura ficticia», construida a partir de tales omisiones y distorsiones. Más aún, y esto concierne a la materia que nos ocupa, las autoras establecen la ecuación por la que la evangelización equivale rotundamente a traducción hacia las lenguas indígenas y, por consiguiente, a la destrucción de las culturas americanas (p. 17). Es, en suma, un trabajo valioso por su carácter disruptivo e integrador (de América, del *otro*...), pero tam-

bién una fuente de sesgos ideológicos que no dejarán de repetirse en subsiguientes investigaciones.

En el año 2000 se publicaron otros dos volúmenes que ofrecían una visión panorámica de la historia traductora hispánica. El primero, *Negotiating the Frontier: Translators and Intercultures in Hispanic History*, de Anthony Pym, recorre doce momentos ejemplares de la historia de la traducción en el mundo hispánico, desde el siglo XII hasta la actualidad. La misión hispanoamericana tiene cabida en varios lugares del ensayo. En el capítulo 7 («The Language of the Empire») se dedica un espacio explícito a los misioneros en relación con América («Missionaries and Interpreters», pp. 145 y ss.). El autor se centra únicamente en la situación de México durante la primera mitad del siglo XVI, por entender que es la más interesante; incide en la metodología misionera de franciscanos (basándose en Jerónimo de Mendieta) y dominicos; redonda en el sempiterno debate sobre la traducción de los conceptos cristianos hacia las lenguas indígenas basándose en Remesal, y valora las consecuencias culturales (nocivas) de la imposición de una nueva fe y un nuevo alfabeto. Pym concluye el apartado dedicado a los misioneros (p. 151) sentenciado:

Genuine personal discoveries were no doubt made, as if entering a hidden cave in search of secret knowledge, manuscripts, or gold. Yet the linguists and translators, whether Franciscan or Dominican in strategy, could not escape awareness that their business was ultimately the destruction of languages, just as it was the destruction of religions. Remarkably few tears were shed over the loss of pre-Columbian codices; the Christian future carried far more weight than any understanding of the past. In the last analysis, the Amerindian languages and cultures were learnt so that they could be combated more efficiently, using much the same strategies and incurring virtually the same risks as Petrus Venerabilis's twelfth-century translation of the Qur'an.⁴²

Pese a todo, además de referirse a la política lingüística y a las relaciones entre lenguaje y poder, el autor hace patente el protagonismo traductor de la Iglesia en las restantes páginas que dedica a Hispanoamérica durante la época de la Colonia.

La otra obra de conjunto de ese año es *Aproximación a la historia de la traducción en España*, de José Francisco Ruiz Casanova (2000). Presenta un panorama centrado en la historia de la traducción literaria de la España ibérica. Así y todo, en las pp. 237-242, dedica una concisa pero contundente y, en nuestra opinión, certera mención a la labor traductora de los evangelizadores durante el período colonial. Advierte, al respecto, la facilidad con

⁴² «Sin duda se hicieron auténticos descubrimientos personales, como si se penetrara en una cueva oculta en busca de conocimientos secretos, manuscritos u oro. Sin embargo, los lingüistas y traductores, fueran franciscanos o dominicos en su estrategia, no podían evitar ser conscientes de que, en última instancia, su cometido era la destrucción tanto de las lenguas como de las religiones. No es de extrañar que apenas se lamentase la pérdida de códices precolombinos; el futuro cristiano tenía mucho más peso que la comprensión del pasado. Al fin y al cabo, se aprendían las lenguas y culturas amerindias para poder combatir las con mayor eficacia, utilizando prácticamente las mismas estrategias y corriendo los mismos riesgos que en la traducción del Corán realizada por Pedro el Venerable en el siglo XII» [trad. propia].

la que el estudio de este campo se desliza a parcelas más o menos pasionales, así como la polarización dialéctica entre los lenguajes de *vencedores* y *vencidos* (p. 238).

Poco después, Scharlau (2002) aportó en *Übersetzen in Lateinamerika* una serie de investigaciones independientes, principalmente sobre la traducción literaria de los siglos XIX y XX. De los diez capítulos reunidos, que firman autores distintos, tres se aproximan a temas coloniales lusos e hispánicos. Resulta de especial interés el de Jesús García Ruiz (2002),⁴³ por plantear las relaciones entre los misioneros, la lengua maya y la traducción.

Al año siguiente, Lépinette y Melero (2003) editan una *Historia de la traducción* con doce contribuciones, en su mayoría sobre traducción literaria y todas en el contexto de la España peninsular.

En 2004 vio la luz *Historia de la traducción en España* (Lafarga Maduell y Pegenaute Rodríguez, 2004), donde se presentaba la situación de la traducción en distintos períodos históricos en España, pero de nuevo con un enfoque eminentemente literario y solo en el territorio delimitado por las actuales fronteras españolas, es decir, sin abarcar los espacios geográficos que también fueron españoles en otros tiempos. Por tanto, no se aborda la cuestión.

En 2007 apareció *Spanish and Empire* (Echávez-Solano, y Dworkin y Méndez, 2007), obra colectiva que explora las relaciones entre lengua e imperialismo hasta la actualidad. La mención a la TMH se da a lo largo de la primera parte, especialmente en el segundo capítulo, sobre los jesuitas en Paraguay.

Dos años después, los editores Lafarga Maduell y Pegenaute Rodríguez (2009) publicaron *Diccionario histórico de la traducción en España*. En la introducción reconocían la eclosión investigadora que había tenido por objeto algún aspecto de la historia de la traducción, pero manifestaban que seguía existiendo una «carencia de obras de referencia» (p. II). En sus más de 850 entradas participaron unos 400 redactores. El *Diccionario* se presentó como un volumen «complementario» de la mencionada *Historia* (2004), pero sin desplegar, tampoco esta vez, las fronteras culturales del mundo hispánico más allá de los ámbitos catalán, gallego y vasco, según se explicita en la introducción.

⁴³ Este trabajo se publicó por primera vez en español en 1992, en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 77 (1), 83-110, y por última en 2007, en *1611, Revista de Historia de la Traducción*, 1.

Con todo, se incluía una referencia expresa, aunque solo una, al panorama de las literaturas en lenguas amerindias (la entrada se encuentra en las pp. 31-35 y viene firmada por G. Bastin). La mitad de esta mención la constituyen datos relativos a la actividad traductora desempeñada por los religiosos;⁴⁴ no obstante, la traducción misionera no se considera como una forma propia y característica de la actividad traductora hispanoamericana. Si al principio el autor se refiere a la voluminosa traducción de obras religiosas hacia las lenguas amerindias, también deja ver que no fue menos abultada la nómina de traducciones hacia el castellano cuando se trataba de otros temas y géneros.

En *Traductores y traducciones en la historia cultural de América Latina* (Pagni, Payàs Puigarnau y Willson, 2011) las editoras compilaron nueve capítulos sobre las transformaciones culturales que entraña la traducción. De nuevo predomina casi en exclusiva la traducción literaria (incluido lo editorial, filosófico, etc.) de los siglos XIX y XX, sin hacer mención a la traducción misionera, tal como ocurre con el trabajo de Adamo (2012).

3.3.2.3. De 2012 a 2020

La omisión de la TMH en la historia cultural y literaria de estas últimas obras latinoamericanas se vería compensada con otro interesante trabajo recopilatorio, de Payàs Puigarnau y Zavala (2012), con multitud de referencias a los religiosos del ámbito chileno en el marco de la «mediación lingüístico-cultural», término utilizado para incluir las diversas modalidades traductorales que acontecieron en América y que con frecuencia descuidan los traductólogos.

El año 2012, sin duda, constituyó un hito, dado que marcó el inicio de un período de florecimiento de los estudios sobre la historia de la traducción hispanoamericana y, por extensión, sobre la TMH. Entre 2012 y 2013 aparecieron cuatro trabajos sobre la traducción en el subcontinente coeditados por Lafarga Maduell y Pegenaute Rodríguez. Con ellos pretendían remediar la omisión americana (solo la americana; todavía no se menciona Filipinas, que cuenta con excelentes trabajos como los de Vicente L. Rafael y Marlon J. Sales, entre muchos otros) de las dos monumentales obras anteriores. El primero de esos trabajos es la *Biblioteca de traducciones hispanoamericanas* (Pegenaute Rodríguez y Lafarga Maduell, 2012). Se trata de un portal temático en línea y de acceso libre de la

⁴⁴ En particular, Bernardino de Sahagún, Diego de Durán, Juan de Torquemada, Francisco Javier Clavijero, Francisco de Ávila, Alonso de Portillo Nareña y Francisco Ximénez.

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Su sección «Bibliografía» no es más que un documento electrónico (PDF) de 62 páginas con una recopilación de «bibliografía general de estudios sobre historia de la traducción en Hispanoamérica». En esta sección, que mantiene la predilección eminentemente literaria de los trabajos anteriores, hemos encontrado 20 títulos relacionados con los misioneros. Debería ser el repertorio más ambicioso, el sanctasanctórum para los historiadores de la traducción hispanoamericana, y, sin embargo, solo hay seis referencias explícitas (tres en inglés y tres en español) a los misioneros en Hispanoamérica y cinco sobre la evangelización.

Las otras secciones del portal muestran 46 entradas a biografías de traductores, de las que dos se refieren a religiosos (el jesuita Aurelio Espinosa Pólit y el dominico Francisco Ximénez), 62 estudios críticos sobre traducciones puntuales (tres relacionados con la misión y las culturas amerindias) junto con los enlaces a las correspondientes traducciones estudiadas y 34 textos de autores hispanoamericanos en torno al pensamiento sobre la traducción, que es inevitable asociar a la *Antología* de Scholz (2003). En conjunto, el portal pone el acento principalmente en la traducción literaria realizada entre la segunda mitad del siglo XVIII y el XX, es decir, omitiendo en gran medida el período virreinal.

La segunda publicación es *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica* (Lafarga Maduell y Pegenaute Rodríguez, 2012a), una miscelánea de colaboraciones presentadas en un coloquio internacional en 2011. La finalidad que guía a los editores es «contribuir a ofrecer una visión mucho más completa de un ámbito de estudio que se encuentra todavía muy fragmentado» (2012a: 13). Lo hacen ofreciendo nuevos estudios, pero sin compactar o proponer periodización ni clasificación alguna. Y aun cuando se reconoce que la traducción (entendida en todas sus formas) fue trascendental durante la conquista y evangelización de América, tan solo se dedican al período virreinal nueve (30 %) de los 30 capítulos que conforman el volumen (solo tres de ellos referidos a misioneros). Es cierto que la presencia de lo literario continúa siendo notoria (un tercio de las contribuciones), pero ya no tanto como en las anteriores publicaciones históricas de estos editores, lo cual deja entrever el interés por la feracidad temática de América, aún ampliamente inexplorada para la traductología. De algún modo, se retoma aquel interés por la historia colonial hispanoamericana, cuya senda habían empezado a desbrozar Catelli y Gargatagli (1998) para los modernos Estudios sobre la Traducción.

Por su parte, la tercera publicación, *Aspectos de la historia de la traducción en Hispanoamérica: autores, traducciones y traductores* (Lafarga Maduell y Pegenaute Rodríguez, 2012b), reúne parte de las actas (en concreto, 33) del mismo congreso, celebrado en Barcelona en 2011, y está dedicado casi en exclusiva a la traducción de literatura, con dos trabajos sobre el período colonial y ninguno sobre la traducción realizada en el contexto de la evangelización.

El cuarto y último trabajo, el *Diccionario histórico de la traducción en Hispanoamérica* (Lafarga Maduell y Pegenaute Rodríguez, 2013), es quizá el más importante. Consta de 214 entradas, preparadas por algo más de un centenar de autores, y pretende llenar un vacío documental sobre la traducción en lengua castellana, ofreciendo información detallada acerca de los principales traductores hispanoamericanos, desde la época colonial hasta nuestros días, además de visiones panorámicas sobre los diferentes espacios geográficos. Aun cuando prestan atención a determinadas obras humanísticas no propiamente literarias, los editores reconocen haber puesto el acento, una vez más, en la literatura (p. 9). Con todo, este diccionario enciclopédico presenta la novedad de haber intentado reunir en una misma obra los distintos ámbitos geopolíticos, dedicando sendos artículos a las modernas repúblicas independientes (salvo para Bolivia, El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua) y otros dos al Virreinato. La atención en las entradas generales de cada país se pone mayoritariamente, cuando no exclusivamente, en la historia contemporánea.

La obra se presenta como un «instrumento general de referencia y consulta, como un intento de ofrecer de forma compendiada una panorámica sobre la rica labor traductora desarrollada en Hispanoamérica, como una aportación en la constitución de su historia» (p. 11). No obstante, continúa sin darse una solución integradora a la periodización hispanoamericana, que en esta obra, curiosamente, solo se ha tratado por separado y de forma casi residual con la entrada sobre el «Virreinato». El *Diccionario* se centra en los traductores por considerarlos «elemento nuclear de la investigación histórica del pasado de la traducción» (p. 9), adscribiéndose, de este modo, al «giro sociológico» que ha adoptado la disciplina. En este sentido, los editores dicen destacar, entre otras consideraciones, las afiliaciones ideológicas de los traductores, afiliaciones que podrán ser «políticas, como en el caso de aquellos que se sirvieron de la traducción para avanzar en los procesos independentistas, o religiosas, como ocurre con los extirpadores de idolatrías» (p. 10). En efecto, esa seguía siendo la imagen predominante del traductor misionero: extirpador de

idolatrías. Expresarse en esos términos sin mayor prevención, sin establecer la necesidad de matizar (cf. Echeverry Pérez, 2012), podría considerarse sensacionalista. Si bien el *Diccionario* dedica entradas a una veintena de religiosos (10 % aprox.) e incluso reserva espacio para hablar de las «Congregaciones» (religiosas), aunque refiriéndose únicamente a la traducción evangelizadora hacia idiomas indígenas, entre sus ámbitos temáticos no se encuentran las misiones como fenómeno aparte. En cualquier caso, este tipo de posicionamientos de ningún modo resta mérito a la obra, que sin duda constituye un encomiable logro, quizá el mayor hasta ahora, para el desarrollo de los estudios diacrónicos a ambos lados del Atlántico.

En 2019, Valdeón y Vidal Claramonte editan *The Routledge Handbook of Spanish Translation Studies*. Esta obra de referencia constituye otro de los hitos de la investigación en torno a la traducción hispanoamericana, especialmente por el impacto internacional de la editorial en los actuales Estudios sobre la Traducción.⁴⁵ El manual posee un enfoque más cultural, con diversas perspectivas más allá de lo literario, y ofrece dos capítulos sobre la historia de la traducción hispanoamericana. En el primero, Valdeón se encarga del Imperio español y asigna un apartado específico a la evangelización (pp. 61-63), en el que menciona la política lingüística eclesiástica y la traducción de materiales de adoctrinamiento, pero nada acerca de la traducción desde las lenguas amerindias ni de temas que no fuesen estrictamente religiosos. El otro capítulo pertenece a Echeverri y Bastin, que revisan las publicaciones que se han ocupado de la historia de la traducción hispanoamericana, poniendo el énfasis en la producida por investigadores americanos y en su incremento durante las dos últimas décadas. Establecen, asimismo, una periodización general para el conjunto de la historia de la traducción hispanoamericana: 1) encuentro y conquista, 2) colonización, 3) preindependencia y emancipación, y 4) creación y consolidación de las repúblicas. Respecto del segundo período (el más largo, con cerca de tres siglos de duración, y al que solo se dedica un párrafo), se reconoce que «the major translation activity was carried out by missionaries, in order to facilitate the evangelisation of the native populations» (p. 74), es decir, traduciendo textos evangelizadores a los idiomas indígenas. No obstante, también se advierte a continuación que la traducción misionera no fue menos importante cuando se

⁴⁵ En otros manuales de este sello editorial también encontramos pequeñas menciones ocasionales a la TMH, como Bastin (1998, reed. en 2009) o Moore y Ríos Castaño (2018), refiriéndose a Bernardino de Sahagún.

realizó desde estas lenguas a la española, poniendo el caso paradigmático, cuando no manido, de Bernardino de Sahagún.⁴⁶

El séptimo capítulo del manual, de O. Carbonell, gira en torno a la ideología en el ámbito español. Curiosamente se dedica todo un apartado a la lingüística y la traducción misioneras (p. 125-127). En él, el autor presenta, de un lado, el volumen editado por Zwartjes, Zimmermann y Schrader-Kniffki (*Lingüística misionera V: teorías y prácticas de traducción*, 2014), en el que se recopilan un capítulo introductorio y 10 trabajos agrupados en dos partes, Nueva España (5) y Asia (5), con un enfoque eminentemente lingüístico. De otro lado, interesado por el análisis de la ideología y la traducción en los contextos coloniales, Carbonell cita otras aproximaciones tradicionales, provenientes esta vez del ámbito de la traductología, como las de Ríos Castaño, Payàs Puigarnau, Alonso Araguás o Valdeón, pero sin mayor comentario crítico.

También ha sido objeto de este análisis la bibliografía que el grupo de investigación sobre Historia de la Traducción en América Latina (HISTAL), de la Universidad de Montreal, ofrece en su portal web como un «acervo de fuentes bibliográficas útiles para el desarrollo de los proyectos más diversos», sin dejar de advertir lo mucho que le queda por completarla. El repertorio es, en efecto, una recopilación miscelánea de la bibliografía utilizada en algunos trabajos de este grupo, con cierta predilección sobre Venezuela, por lo que todavía carece de todo criterio y de cualquier utilidad e interés para abordar un estudio riguroso de la historia de la traducción en Hispanoamérica. Resulta sintomático que, de las 701 publicaciones que recogen (en octubre de 2020), apenas citen un par de trabajos relacionados con la traducción misionera.

En la misma línea, y cerrando esta sección de obras generales sobre la traducción hispánica, se ha analizado el trabajo de Lafarga Maduell (2020). Con su medio millar de páginas es la más extensa compilación bibliográfica específica sobre historia de la traducción en España de que disponemos en la actualidad. Pero, al parecer, solo en los ámbitos literario y mayormente peninsular. Apenas hay cuatro referencias explícitas a los misioneros en Hispanoamérica (a Blanco García, 2011, a Bueno García, 2011, a Pérez Blázquez, 2011, y a Vega Cernuda y Martino Alba, 2016).

⁴⁶ Bastin (1998) ya se había referido antes a esta forma de traducción hacia lenguas europeas, poniendo de manifiesto su valor. Y aquilatándola de igual modo y en idéntico sentido se había pronunciado un año antes Vega Cernuda (1997: 75), quien probablemente fue el primer historiador de la traducción que lo advirtió a la disciplina.

3.3.3. Otras publicaciones: monografías de revistas, tesis, libros

Las cerca de 40 revistas que han publicado algún artículo directamente relacionado con la traducción misionera pertenecen en su mayoría a los campos de la antropología y la religión. De las nueve revistas de traductología seleccionadas que han tratado la TMH, destacan las tres que se reseñan a continuación. En primer lugar, la revista barcelonesa de historia de la traducción *1611*, aunque con predilección por lo histórico-literario, ha publicado ocho artículos relacionados con la historia de la traducción virreinal hispanoamericana, de los que al menos cinco se refieren de forma significativa a la traducción misionera: Gargatagli (2007), García Ruiz (2007), Alonso Araguás, Baigorri Jalón y Payàs Puigarnau (2008), Albaladejo Martínez (2019) y Hanna (2019). De mayor interés son los números monográficos de las revistas iberoamericanas *In-Traduções (El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*, ed. Vega, Martino y Pulido, 2014, vol. 6), y *Mutatis Mutandis (El escrito misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar*, ed. Vega, Martino, Montoya y Pulido, 2015, vol. 8, núm. 1). El primero, perteneciente a la revista brasileña del Departamento de Lengua y Literatura extranjeras de la Universidad Federal de Santa Catarina, volvería a editarse como libro en Vega Cernuda y Martino Alba (2015), mientras que los trabajos publicados en la acreditada revista colombiana se reeditarían en forma de libro en Vega Cernuda y Pulido Correa (2016).

Al margen de las obras recopilatorias, de la plétora de artículos de revista y capítulos de libro, existen también amplias publicaciones de paternidad única sobre historia de la traducción hispanoamericana que consideran a los misioneros de forma más o menos tangencial. Se trata de trabajos frecuentemente de origen doctoral que, junto con sus correspondientes satélites en forma de artículo, han abordado aspectos diversos: el papel de la traducción en el desarrollo cultural de determinados países hispanoamericanos, como Perú (Fossa, 2006) o México (Payàs Puigarnau, 2010); la interpretación en los primeros contactos intercontinentales (Alonso Araguás, 2005, 2010) o durante la Colonia (Ferreiro Vázquez, 2016); la traducción en el Imperio español (Valdeón, 2014; especialmente, las páginas 105-152) o en el marco de la literatura hispanoamericana del siglo XVI (Viereck Salinas, 2003). En este sentido, también recaban interés, por su actualidad y por abordar exclusivamente escritos misioneros americanos, las tesis de Van Loon (2020) y de

Peetermans (2020), realizadas en el marco del proyecto belga RELiCTA sobre lingüística misionera.⁴⁷

3.3.4. Publicaciones específicas sobre traducción religiosa

El otro gran bloque de publicaciones analizadas lo componen las directamente relacionadas con la TMH. Los registros que se han podido recopilar cubren casi tres décadas, desde el año 1992, con el artículo de J. García Ruiz, hasta el 2020, con un capítulo de H. Varela Fernández. No obstante, como se ha adelantado, la producción específica de este ámbito se concentra principalmente en torno a dos ejes investigadores: los proyectos sobre traducción monacal y los trabajos del grupo Mhistrad (Misión e Historia de la Traducción), bajo la dirección de A. Bueno García y de M. Á. Vega Cernuda, respectivamente.

Bueno García es el investigador principal del primer grupo de publicaciones, que gira en torno a la traducción monacal en el mundo hispánico. Ha llevado a término tres proyectos traductológicos, sobre agustinos, franciscanos y dominicos hispánicos, desde múltiples perspectivas interdisciplinares. Fruto de estas investigaciones se publicaron 17 obras colectivas, aparecidas entre 2002 y 2018.⁴⁸ En el marco de estos proyectos se elaboraron, además, tres catálogos bio-bibliográficos, uno por cada orden: agustinos (Bueno García, Adrada Rafael y Anguiano Pérez, 2005), franciscanos (Bueno García *et al.*, 2011) y dominicos (Bueno García y Jiménez García, 2018), con un total de 2080 religiosos/as y 5264 obras referenciados.

Asimismo, se han contabilizado al menos 49 estudios dedicados a la labor traductora propiamente misionera en Hispanoamérica, que han aparecido diseminados en los diferentes trabajos editados con estos proyectos. Las dos publicaciones recopilatorias más representativas a este respecto son, por un lado, *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica* (Vega Cernuda, 2012c), con un extenso prólogo y 14 capítulos, en los

⁴⁷ Recordemos que nos centramos en las investigaciones referidas al ámbito geográfico hispanoamericano. En relación con otros ámbitos temáticos, como el asiático, se han dado interesantes trabajos doctorales sobre traducciones misioneras católicas, como por ejemplo los de Li Mei Liu (2002), Li Yan (2019) o Yuting Lu (2021).

⁴⁸ Entre las publicaciones editadas bajo el paraguas de esos tres proyectos destacan las siguientes, en las que aparece algún trabajo referido a la traducción misionera hispanoamericana: Bueno García y Adrada Rafael, 2002; Bueno García y Álvarez Seco, 2005; Bueno García y Vega Cernuda, 2011; Bueno García y Vega Cernuda, 2011b; M. Á. Vega Cernuda, 2012d; Bueno García *et al.*, 2013; Bueno García, 2013; Bueno García y Vega Cernuda, 2013; Bueno García *et al.*, 2016; Bueno García *et al.*, 2018 (especialmente, el vol. 2, *Lengua, lexicografía y misión*); Bueno García, 2018b, 2018d, 2018a. Pueden consultarse los detalles de todos estos trabajos en el portal web <<http://traduccion-monacal.uva.es/publicaciones/>>.

que se manifiesta claramente la idea de una traducción interrelacionada de forma dialéctica con la misionología, lingüística y antropología, y, por otro lado, *Antropología y traducción en la Orden de Predicadores* (Bueno García, 2018a), con 13 trabajos en torno a la región hispanoamericana. Llama la atención comprobar cómo, con el paso de los años y de un proyecto a otro, se han incrementado los trabajos de esta temática: 2 sobre los agustinos, 17 sobre los franciscanos y 30 sobre los dominicos.

El segundo bloque de publicaciones proviene del grupo de investigación Mhistrad, dirigido conjuntamente por M. Á. Vega Cernuda y P. Martino Alba. Lo constituyen 91 trabajos editados en seis volúmenes entre 2015 y 2022:

- 1) *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística* (Vega Cernuda y Martino Alba, 2015), que reedita los 18 trabajos y el editorial publicados en la revista *In-Traduções* (2014) sobre la labor traductora de los misioneros en Asia, Oceanía y, sobre todo, Iberoamérica (14 de ellos, sobre TMH);
- 2) *El escrito misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar* (Vega Cernuda y Pulido Correa, 2016), que consta de 15 estudios variados, precedidos de una esclarecedora introducción teórica, en torno a la traducción misionera en espacios como Oceanía, Etiopía y, principalmente, Iberoamérica (10 sobre TMH), y con temas como la cartografía o la pedagogía checa;
- 3) *El escrito(r) misionero: entre ciencia, arte y literatura* (Vega Cernuda y Martino Alba, 2016), que recoge 14 capítulos relacionados con los contextos geográficos oriental (árabe, persa, filipino) y, ante todo, occidental (8 sobre TMH);
- 4) *Los escritos misioneros: estudios traductográficos y traductológicos* (Vega Cernuda y Pérez Blázquez, 2018), que presenta 13 estudios sobre la traducción misionera desde una perspectiva interdisciplinar (lingüística, música, pintura...) en diversas áreas geográficas, especialmente en Iberoamérica (10 sobre TMH), y
- 5) *El escrito(r) misionero, testigo e instrumento de la comunicación intercultural* (Martino Alba y Vega Cernuda, 2019), que, de sus 20 capítulos, brinda 14 a la TMH con su habitual enfoque traductológico multidisciplinar.

- 6) *Las etnografías misioneras como hechos de traducción* (Vega Cernuda y Naupert, 2022), con 11 capítulos sobre traducción misionera, 8 de ellos relacionados con los fenómenos hispanoamericanos.

Estos seis volúmenes, que acumulan 64 trabajos sobre Hispanoamérica, parten, en general, de una concepción cultural, amplia e integradora de la traducción. Se basan en el término acuñado por Vega Cernuda (2013: 29 y 2014: XIII) *traducción sin original escrito o textualizado* (TSOT, también *TraSOT*) precisamente para referirse a los escritos misioneros que, trasladando sobre todo la oralidad a la escritura, recogen las mentalidades, los ambientes y las discursividades de los pueblos indígenas. De este modo pretenden recuperar para la traductografía universal multitud de ejemplos de traducción, cuya tradicional omisión, por no considerarlos traducción, ha impedido elaborar hasta ahora una historia de la traducción que refleje la abundante y variada actividad versora americana.

3.4. Conclusiones de la revisión bibliográfica

La ciencia acumulativa exige revisiones bibliográficas sistematizadas para poder analizar la producción científica y establecer un estado de la cuestión. Este apartado se proponía conocer la presencia de la TMH en el ámbito de la traductología por medio de una revisión bibliográfica. Para ello, se ha recurrido en primer lugar a *frameworks* y bases de datos, mediante los cuales se ha seleccionado y aportado un banco de datos de forma rigurosa, fiable y transparente. La triangulación bibliométrica de BITRA, TSB y Scopus ha permitido obtener una visión aproximada de la TMH en relación con la traducción misionera realizada en otras regiones y en relación con las demás investigaciones sobre Hispanoamérica.

En cuanto a las variables consideradas al delimitar la documentación, hemos partido de (a) un período que abarca más de cinco siglos (1493-2020), (b) de unos límites geográficos igualmente extensos, los territorios hispanoamericanos, (c) de la restricción a religiosos hispánicos de confesión católica y (d) de la exclusión de los documentos no adscritos a los Estudios sobre la Traducción. La información sobre el tema estudiado se encuentra escrita principalmente en español (en menor medida, en inglés, alemán y francés), y no se inscribe en unas fronteras disciplinarias precisas: más allá de la parcela principal de la traductología, que ha sido la aquí examinada, cabría extender la búsqueda a otros campos afines, como la lingüística, la literatura, la historia (hispanoamericana y eclesiástica, sobre todo), la

antropología y la misionología. La información encontrada es principalmente de tipo histórico, pero también empírico y teórico. La documentación existente sobre el tema es amplia, pero se encuentra muy dispersa y, cuando aparece reunida, suele tener carácter misceláneo. La hemos hallado en soporte impreso y electrónico. Dentro de la franja temporal evaluada (1985-2020), no se han privilegiado los documentos recientes sobre los antiguos, ni los impresos frente a los digitales: todos (bibliografías, manuales, diccionarios, artículos, monografías, tesis, etc.) aportan información o perspectivas relevantes.

A continuación, se expone de forma sintética la interpretación de los resultados del análisis: en primer lugar, sobre las obras de referencia generales y, seguidamente, respecto de las específicas sobre religiosos.

3.4.1. Publicaciones sobre la traducción hispánica en general

El análisis cronológico de este bloque de publicaciones ha mostrado un interés reciente, continuado y en aumento por la historia traductora hispanoamericana: desde Menéndez Pelayo o Viñaza, en el siglo XIX, hasta Catelli y Gargatagli (1998), el subcontinente parece no haber suscitado gran atención entre los traductólogos. A partir de ese momento, el cambio de paradigma constitutivo de los Estudios sobre la Traducción, el llamado giro cultural, con toda probabilidad ha favorecido a la investigación histórica en esta dirección.

La investigación sobre Hispanoamérica se ha publicado, por lo general, de forma fragmentaria, incluso en las obras panorámicas, mostrando predilección por el ámbito literario de los siglos XIX y XX, es decir, a partir de los movimientos emancipatorios. Asimismo, existen problemas de delimitación: en torno al concepto y las formas de traducción, que suelen entenderse en su sentido más restrictivo (texto escrito en lengua *L1* > texto escrito en lengua *L2*), y también, coincidiendo con Pegenaute Rodríguez (2019: 19-22), respecto de la periodización y de los espacios geográficos que desde una perspectiva diacrónica representa lo hispánico.

La presencia de la traducción misionera en las obras de conjunto son mínimas, pero tiende a hacerse más patente y extensa en las publicaciones más actuales, en cualquier caso, a partir de 2012. Cuando se menciona, los autores coinciden en reconocer la relevancia del evangelizador en el contexto traductor de Hispanoamérica. Así y todo, existe un desinterés por la misión, en el sentido de que no abunda la investigación genuina y con frecuen-

cia se repiten los casos paradigmáticos: Bernardino de Sahagún, Diego de Landa, Francisco Ximénez, etc.

En este sentido, resulta lógico, pero sesgado, que al misionero siempre se lo ubique en los períodos de la Conquista y la Colonia (aprox. s. XVI-XVIII) y que se lo relacione exclusivamente con la evangelización y con la traducción de textos de adoctrinamiento hacia las lenguas amerindias, cuando está demostrado que su producción intelectual en Hispanoamérica ha servido a diversas disciplinas (historia, lingüística, etnografía, botánica, etc.) vertiendo las realidades y conocimientos autóctonos al español. En el contexto de la bibliografía general, al principio han sido pocos (Vega Cernuda, 1997: 75; Bastin, 1998: 509; Viereck Salinas, 2003: 23 y ss.; Payàs Puigarnau, 2005: 4) quienes han advertido de estas otras formas de traducción entre los misioneros.

Se ha observado una evolución en los enfoques cuando se ha tratado el binomio religión-traducción: desde los problemas de traducción bíblica se desviaría el interés hacia los aspectos meramente lingüísticos para, finalmente, adoptar un enfoque poscolonialista, de cuestionamiento del legado colonial, poniendo de manifiesto las relaciones de poder y criticando la influencia evangelizadora en el contexto de las culturas indígenas. Etiquetas absolutas como la de «extirpadores de idolatrías» asocian a los misioneros con la destrucción de lenguas y culturas y enfatizan los procesos de transculturación en detrimento gradual de los de aculturación, inculturación o interculturación.

La bibliografía de referencia sobre la historia de la traducción hispánica prescinde manifiestamente de los trabajos de quienes más y con mayor profundidad han estudiado la misión hispanoamericana, Bueno García y Vega Cernuda.⁴⁹ En la medida en que los traductólogos de mayor difusión se resisten a ampliar los horizontes de la subdisciplina con otras perspectivas, cabría la posibilidad de estar generando una historia endogámica.

3.4.2. Publicaciones sobre traducción misionera

Los datos obtenidos con métodos bibliométricos sugieren que ha sido menos estudiada la traducción misionera de Hispanoamérica que la de otras regiones del mundo, como Extremo Oriente. No obstante, ha experimentado un acelerado desarrollo una vez entrado el siglo XXI, particularmente en la segunda década. Las principales aportaciones desde la tra-

⁴⁹ Estas obras colectivas se recogen en el apartado 3.3.4.

ductología, en cantidad y calidad, se agrupan en torno a la dirección editorial de Bueno García y de Vega Cernuda/Martino Alba.

En el recorrido cronológico de los trabajos realizados bajo la dirección de Bueno García⁵⁰ se ha observado una apertura temática, geográfica y conceptual: desde los primeros estudios, de corte tradicional y filológico, centrados en traductores de la Biblia y otros textos escritos religiosos, hasta el tratamiento, en los subsiguientes estudios, de aspectos propios de la traductología actual, como la traducción audiovisual, la censura, la interculturalidad o la necesidad de redimensionar el concepto mismo de traducción. Con el paso de los años, el interés por la misión hispanoamericana también se ha incrementado ostensiblemente de un proyecto a otro,⁵¹ y con total seguridad, de haberse promovido otro proyecto sobre los jesuitas, la progresión habría seguido en aumento.

Aunque la investigación de la traducción misional también haya venido realizándose de forma individualizada y fragmentaria, sin haber establecido agrupaciones o una periodización homogénea, sí ha dado cabida a la época contemporánea, superando de ese modo el anquilosado enfoque tradicional que restringía el estudio a las épocas de exploración y colonización. La ampliación del espectro temporal y también del temático se manifiesta ante todo en el conjunto de trabajos editados por Mhistrad, cuya observación desborda los tradicionales límites trazados —redibujados una y otra vez— en torno a la época virreinal y la traducción de textos doctrinales hacia lenguas amerindias.

Los trabajos del grupo Mhistrad, específicos de la traducción misionera y planteados desde una perspectiva interdisciplinar, parten de la necesidad de adoptar un concepto amplio de la traducción, a la vez que destacan la actividad traductora desde las lenguas amerindias y la capacidad de conservación de elementos culturales indígenas. De este modo, ponen el acento en el trasvase y el enriquecimiento cultural en ambos sentidos.

En suma, además de ser un valioso acervo casuístico con el que componer el complejo mosaico traductológico de Hispanoamérica, el aporte concentrado de ese centenar de trabajos sobre misioneros constituye, sin duda, un impulso insoslayable para la investigación traductológica del subcontinente. Los estudiosos de esta subdisciplina, sin embargo, parecen haber pasado desapercibidos para los historiadores de la traducción.

⁵⁰ Véanse las referencias en el apartado 3.3.4.

⁵¹ Conforme se ha indicado, de los 2 misioneros del primer proyecto (agustinos) se pasó a 17 en el segundo (franciscanos) y se llegó a 30 en el último (dominicos).

El estado de la cuestión ha permitido, en definitiva, revisar mediante un recorrido cronológico cómo se ha tratado nuestro objeto de estudio. Este panorama nos ha mostrado de forma aproximada qué, quién, cuándo, cómo y bajo qué ideas preconcebidas se ha investigado hasta el momento la TMH, incluso de qué información carecemos todavía. La historia de la traducción hispanoamericana de todas las épocas, por su feracidad y complejidad, y en concreto la misión evangelizadora por su productividad e impacto cultural, sin duda deberían requerir mayor atención en los Estudios sobre la Traducción.

4. Teorías de la traducción: más allá de la palabra escrita

La revisión bibliográfica que antecede, en la que se traslucen las teorías, inquietudes e ideas sobre las que los autores han armado sus investigaciones, da testimonio de la reciente evolución historiográfica. Aunque, naturalmente, la traducción no sea solo una cuestión de literatura, la labor de filólogos y teóricos literarios ha sido determinante para el desarrollo de la traductología occidental. Como se ha mostrado, ni siquiera los nuevos enfoques culturales y sociológicos han ido desdibujando esa impronta filológico-literaria en el campo de la historia de la traducción hispanoamericana.

Por más que el escrito misionero dé cabida a distintos géneros más allá del literario (*vid.* capítulo 8), este trabajo tampoco puede sustraerse de esa trayectoria teórica. Precisamente porque la traducción misionera desborda los cauces tradicionales del discurso traductológico, su análisis puede proyectarse gracias a la apertura conceptual que ofrecen los planteamientos funcionalistas, descriptivistas y culturalistas. Esta tesis es, por tanto, tributaria de esas corrientes teóricas y se desmarca de los postulados lingüísticos de épocas anteriores.⁵² Considerando la hipótesis, los objetivos y el estado de la cuestión aquí expuestos, el marco teórico o conceptual (es decir, el aparato teórico o disciplina académica que preside y modela este análisis de la traducción misionera hispanoamericana) entronca principalmente con los postulados *descriptivistas* de los años 80 y con los posteriores, que podríamos denominar *hermenéuticos* o interpretativistas. Son, al fin y al cabo, esas teorías conformadoras de la traducción como disciplina independiente, junto con todos aquellos conceptos que se han ido desarrollando bajo su égida, los que dan coherencia al conjunto de esta investigación.

En particular, la adscripción de este trabajo a los *estudios funcionalistas* se debe, en líneas generales, a la consideración de la traducción como acto de comunicación y a la importancia determinante que, en principio, poseen la función y la finalidad evangelizadora de las traducciones misioneras. La relación con los *estudios descriptivos* parte del trata-

⁵² Nos referimos principalmente al estructuralismo de Saussure y Jakobson, al generativismo de Nida y Chomsky, y a la lingüística funcional sistémica de Catford, desarrollados en las décadas de 1950 y 1960. Sus enfoques equivalencistas, comparativistas, comunicativos y textuales no encuentran acomodo en esta tesis porque, en líneas generales, entienden que el texto original y sus constituyentes lingüísticos son lo único que condiciona una traducción.

miento que damos a la traducción como producto cultural (escrito misionero) y de la necesidad de estudiar aspectos más allá de los lingüísticos, especialmente los contextuales, la historia y el traductor, para entender de forma cabal los fenómenos de la traducción. La pertenencia a los *estudios culturales* se basa en la consideración de tres axiomas: (1) que la traducción es un fenómeno cultural, (2) que la lengua es, a fin de cuentas, parte integrante de una cultura y solo uno de los medios de expresión de la misma, y (3) que la comunicación efectiva solo puede darse con el conocimiento de la cultura. Junto a estos planteamientos generales se dan otros enfoques derivados, como el de la mediación cultural o la multimodalidad, cuyas premisas, sin ser germen de este trabajo, pueden sustentar la coherencia de determinados aspectos.

Estas corrientes traductológicas, que revisaremos brevemente a continuación, constituyen, en suma, una superación de las limitaciones de la concepción lingüística o filológica de la traducción. Al ampliar los horizontes de la disciplina, es posible explicar con mayor perspectiva los fenómenos de comunicación intercultural, razón de fondo que fundamenta y da pie a nuestra propuesta teórica.

4.1. Teorías funcionalistas

Los enfoques funcionalistas se desarrollaron a lo largo de las décadas de 1970-1990. Están basados en una concepción funcional y comunicativa de la traducción, según la cual el objetivo (o *skopos*) del texto meta es el criterio más importante de toda traducción. Consideran que la traducción es un proceso de toma de decisiones por parte del traductor y que los criterios para adoptar dichas decisiones están determinados por el propósito. Por tanto, el análisis que proponen ya no se centra en el texto original, sino que ahora se tienen en cuenta otros elementos del proceso de la traducción, en especial el traductor, la institución o persona que encarga la traducción, el tipo textual y la finalidad o *skopos* de la traducción.⁵³

En un recorrido cronológico entre sus teorías y nociones básicas, cabría destacar en primer lugar —aunque su aplicación en nuestro estudio sea muy limitada— la *teoría del*

⁵³ Pese a que las teorías funcionalistas fueron pioneras y decisivas para la superación de los modelos lingüísticos, el funcionalismo no tuvo el eco que merecía porque los trabajos se publicaron primeramente en alemán. Esta constatación llevaría a una de las principales defensoras del paradigma funcionalista, Snell-Hornby (2006: ix-x), a denunciar el etnocentrismo del inglés en los Estudios sobre la Traducción.

tipo textual (Reiss, 1971), que determina la función del texto y distingue, según las funciones del lenguaje de Karl Bühler, entre textos informativos, expresivos y operativos, a los que corresponde aplicar diferentes métodos de traducción. Por su parte, el interés de la *teoría del skopos* (Reiss y Vermeer, 1984; Vermeer, 1989) radica en la premisa de que cada acción tiene una intención, un propósito. La traducción ya no se considera un proceso de transcodificación de un sistema lingüístico a otro (posición predominante de equivalencistas y comparativistas), sino que ahora se entiende como una acción humana que responde a un propósito definido por el encargo de traducción. El traductor tiene que interpretar la información del texto origen seleccionando las características que más se ajustan a los requerimientos de la situación meta. Desde este punto de vista, el proceso de traducción no está determinado retrospectivamente por el texto origen, por sus efectos en los destinatarios originales o por la intención del autor, sino prospectivamente por el escopo del texto meta.

Nuestro criterio de análisis también se nutre de la teoría del *skopos* porque esta enfatiza el papel del traductor, el misionero en nuestro caso. Para esta teoría el traductor es quien decide las estrategias de traducción que se emplearán, dependiendo de las expectativas y las necesidades de los lectores del texto meta. De ese modo es posible desplegar un abanico de estrategias traductoras más allá de los antiguos procedimientos de traducción, básicamente de corte literal.

Por otro lado, la *teoría de la acción translativa* (Holz-Mänttari, 1984) resulta sugerente porque entiende la traducción como proceso comunicativo, como parte de una teoría general de la comunicación, como un proceso de comunicación intercultural, en el que el producto de la traducción, el texto traducido, es un texto capaz de funcionar apropiadamente en situaciones específicas de la cultura meta. La traducción se define como acción, como una acción comunicativa. Según la autora, el traductor trabaja para satisfacer «necesidades ajenas», trata de establecer una comunicación entre otras personas, de forma que estas (o al menos una de las partes) logren el propósito que persiguen. Desde esta perspectiva, la práctica traductora misionera podría entenderse en ciertos casos como una acción translativa cuyo objetivo sería responder tanto a las expectativas del receptor de la traducción como a la función específica para la cual se ha solicitado la traducción: por ejemplo, cuando se ha encargado al misionero informar, por medio de un formato convencional y comprensible (relaciones, diccionarios, tratados, etc. redactados en español) a autoridades, misioneros o

público occidental, sobre aspectos concretos de una cultura indígena, al objeto de utilizar esos conocimientos para, por ejemplo, administrar o evangelizar con mayor eficacia.

En esa misma línea, también Nord (1988 y 1997) podría tener cabida en la concepción de nuestra investigación, toda vez que realiza una propuesta ecléctica de los hallazgos del funcionalismo: se basa en la teoría de la acción translativa, retoma el concepto de escopo para hablar del encargo de traducción y emplea las tipologías textuales para proponer un análisis del texto origen. Así, presenta un modelo de análisis textual orientado a la traducción estructurado en tres bloques: encargo de traducción, análisis del texto de origen y jerarquía de los problemas, donde se debe decidir si la traducción es documental (p. ej., una obra literaria) o instrumental (p. ej., un manual de instrucciones). En la traducción instrumental lo que se intenta es transmitir conocimientos de una cultura a otra que necesita esta traducción para cumplir un objetivo determinado.

La *funcionalidad* es, por tanto, la noción que determina los criterios de traducción: la forma del texto meta, el género, el registro, incluso el contenido, etc. El objetivo de la traducción es que sea funcionalmente comunicativa para el receptor, razón por la que estos enfoques colocan la traducción en su contexto sociocultural.

4.2. Estudios descriptivos y enfoques culturales

La teoría del polisistema y los estudios de traducción o *translation studies* (James S. Holmes) se desarrollaron a partir de la década de 1970, en paralelo al paradigma anterior. Aunque la teoría polisistémica posee una aplicación limitada en la presente tesis, es preciso mencionarla por su importancia en el surgimiento de los estudios descriptivos.

La *teoría del polisistema* es heredera de las teorías literarias del formalismo ruso, siendo su interés predominante la «literatura traducida». Un polisistema consiste en un conjunto de sistemas literarios que interactúan entre sí. Alineados en parte con los funcionalistas, sus textos fundacionales, firmados por Even-Zohar (1978 y 1990), abogaban por el estudio de la traducción al margen del análisis lingüístico y de la obsesión por los equivalentes palabra por palabra. El interés investigador se centra en la posición de la literatura traducida como un todo en el sistema literario e histórico de la lengua de llegada. La literatura traducida (los escritos misioneros, si lo llevamos a nuestro ámbito) funciona como sistema:

por un lado, la cultura de llegada selecciona las obras que quiere traducir y, por otro, las normas y políticas de traducción están influidas por otros sistemas literarios y culturales.

La teoría de los polisistemas llamó la atención sobre la literatura traducida y la incluyó en las historias de las literaturas nacionales, dando lugar a los *estudios descriptivos de la traducción*, que incidirían en la historicidad de las traducciones literarias para destacar las condiciones sociales e ideológicas que condicionan su elaboración. Es decir, en adelante se toma conciencia de que el contexto, las circunstancias, serán determinantes para explicar los fenómenos traductores.

Los estudios descriptivos de la traducción, cuyo principal representante es Toury (1980), parten de la teoría polisistémica al proponer una metodología para el análisis de las traducciones. Esta propuesta de análisis está orientada hacia el texto meta, hacia las traducciones. Como los funcionalistas y los sistémicos, Toury abandona el interés inicial por el texto original —lo cual sugiere la posibilidad de estudiar la traducción sin original textualizado—, ya que lo que pretende saber es por qué una traducción se hace de una determinada manera, cómo se configura, qué normas o pautas sigue, cómo se comporta el traductor, por qué se comporta así, etc. Se interesa por las pautas de comportamiento y por reconstruir las normas recurrentes que operan en el proceso traductor. La intención es descubrir normas y tendencias de traducción.⁵⁴

Vinculados a estos enfoques (polisistémico y descriptivista) se hallan los de la *escuela de la manipulación* (Lambert y Van Gorp, 1985; Hermans, 1985), que parten de planteamientos descriptivistas y estudian la forma de comparar el texto de origen (TO) y el texto meta (TM). Para ello, proponen un esquema práctico que permitiría describir y analizar las traducciones, y que incluiría: la descripción de los datos preliminares (paratextos como el prólogo, la presentación, etc.), la descripción de los niveles macrotextual y microtextual, y la descripción del contexto sistémico (relaciones intertextuales e intersistémicas). Sus teóricos parten de la asunción de que toda traducción es, en cierto sentido, manipulación, y que en todo proceso de traducción palpita una ideología que hace tomar unas decisiones concretas. Así pues, polisistema, ideología, manipulación, poder y reescritura son conceptos esenciales para la escuela de la manipulación, que entiende la traducción como parte de un contexto sociocultural, un polisistema, en el que la ideología tiene una presencia inne-

⁵⁴ No en vano, el teórico israelí Gideon Toury es bien conocido por proponer el término «translation norms» para referirse a las normas ocultas observables en el estudio descriptivo de casos reales de traducción. Se trata de normas específicas de un contexto, que cambian con el tiempo y la cultura.

gable, y en el que las relaciones de poder determinan en gran medida la producción de textos y las posibles manipulaciones a las que estos pueden verse sometidos.⁵⁵

Puede decirse que los tres enfoques son convergentes.⁵⁶ En definitiva, autores como Toury, Even-Zohar, Hermans, Lefevere o Lambert contribuyeron al desarrollo de los estudios descriptivos desde los postulados de la teoría de los polisistemas, que les permitió introducir los conceptos de norma (Toury), reescritura (Lefevere), ideología y manipulación (Hermans). El descriptivismo no se ocupa de la calidad de la traducción, sino que describe la realidad, las normas imperantes en una cultura, y muestra las razones de las soluciones traductoras, pues entiende que la traducción es un sistema que cumple determinadas normas dentro de un polisistema cultural meta. Para superar el prescriptivismo, los representantes de esta corriente postulan cierto pragmatismo, expresado en la conocida fórmula de Toury (1985: 20): «traducción es todo lo que la cultura receptora considera traducción». El concepto se retoma también posteriormente cuando habla de «traducción asumida» (1995: 31-35). Esta definición nos sugiere, en efecto, partir del producto, pero en nuestro caso dándole la vuelta, pues también son traducciones aquellas que, siendo un producto de la traducción, la cultura receptora tiene por originales. Hay una diferencia ontológica.⁵⁷ Aunque el escrito misionero parezca y funcione en la comunidad receptora como un original, no significa que lo sea. Hay fenómenos que son traducción, aunque la cultura receptora no los conciba así. Es la tesis que aquí defendemos.

En cualquier caso, los estudios descriptivos han permitido que una traducción se estudie como un hecho cultural, como un producto de una cultura determinada. De ahí, el protagonismo que cobra la investigación histórica y cultural en sus análisis para aportar las claves interpretativas.

Este paradigma, que es, sin duda, el dominante en la traductología, en la historiografía de la traducción hispanoamericana y en la presente tesis, forma simbiosis interesantes con los planteamientos de tipo cultural derivados de los *estudios culturales* (*cultural studies*).⁵⁸ En el plano de la traductología, los estudios culturales constituyen un grupo de enfoques

⁵⁵ Sales Salvador (2004: 215).

⁵⁶ De hecho, para Hermans (1999) se trata de un mismo enfoque con distintos nombres, incluido el genérico *translation studies*, por lo que el autor opta por denominarlo *enfoque descriptivo y sistémico en los estudios de traducción*.

⁵⁷ Una idea que también ha puesto de manifiesto Virgilio Moya (2004: 127).

⁵⁸ Esta corriente surge hacia los años 60 del siglo XX con un marcado carácter interdisciplinar. Su campo de investigación combina disciplinas como la economía política, la comunicación, la historia, la sociología, la filosofía, la antropología, la teoría literaria o el cine. Los estudios culturales a menudo se interesan por cómo un determinado fenómeno se refiere a cuestiones de ideología, nacionalidad, etnia, género y clase social, explorando tanto las formas de producción o creación de significados como las de su difusión en las sociedades actuales.

que toman vuelo durante la última década del siglo XX. Representarían la continuación lógica de las teorías descriptivistas, que, como se ha visto, habían preparado el camino hacia el giro cultural (*cultural turn*), es decir: el retorno de la cultura a un primer plano, la consideración de la cultura como objeto de estudio.

No en vano, los enfoques sociales, inspirados en parte por Pierre Bourdieu,⁵⁹ habían desvelado diferentes dimensiones del estudio de la traducción, que en adelante iría relacionándose con la ideología, las condiciones políticas, las relaciones de poder, el mecenazgo, la manipulación o los agentes de la traducción. Estas aportaciones abonaron de forma definitiva los subsiguientes paradigmas, asociados al cambio de perspectiva cultural e ideológico (Bassnett, Lefevere, Venuti, Tymoczko, Gentzler) e incluso a los enfoques poscoloniales, sociológicos o de género. Entre los diversos ámbitos de investigación de los estudios culturales (género, clase social, ideología, colonización, reescritura, etc.) existe un interés común por la interrelación entre traducción y cultura, por la manifestación de la cultura en los textos, así como por analizar y cuestionar las relaciones de poder que condicionan la producción, circulación, significación y recepción de los textos.

Una de las corrientes mayoritarias que integran los estudios culturales son los estudios sobre *traducción poscolonial*, interesados por las decisiones y soluciones de traducción de las culturas dominantes. Al abordar la traducción poscolonial y en sintonía con las concepciones anteriores, Bassnett y Trivedi (1999: 2) sostienen que la traducción debe entenderse como parte de un proceso continuo de transferencia intercultural, en el que rara vez se da una relación de igualdad entre sus elementos:

First, and very obviously: translation does not happen in a vacuum, but in a continuum; it is not an isolated act, it is part of an ongoing process of intercultural transfer. Moreover, translation is a highly manipulative activity that involves all kinds of stages in that process of transfer across linguistic and cultural boundaries. Translation is not an innocent, transparent activity but is highly charged with significance at every stage; it rarely, if ever, involves a relationship of equality between texts, authors or systems.⁶⁰

Se trata de una asimetría harto patente, como veremos, en el caso de los escritos misioneros. El giro cultural en traductología sin duda propició que los enfoques poscolonialistas roturasen un campo feraz para el análisis del papel desempeñado por la traducción en las

⁵⁹ A este sociólogo francés, autor de *Ce que parler veut dire* (1982), se debe el enriquecimiento de la lingüística con nociones como mercado lingüístico, lenguaje legítimo o violencia simbólica. Para Bourdieu el lenguaje es un «hecho social» y, por tanto, la lingüística solo puede ser una ciencia social.

⁶⁰ «En primer lugar, y obviamente: la traducción no se produce en el vacío, sino en un continuo; no es un acto aislado, sino que forma parte de un proceso continuo de transferencia intercultural. Además, la traducción es una actividad altamente manipuladora que afecta a todas las fases de ese proceso de transferencia a través de las fronteras lingüísticas y culturales. La traducción no es una actividad inocente y transparente, sino que está extremadamente cargada de significación en todos los niveles; rara vez, posiblemente nunca, supone una relación de igualdad entre textos, autores o sistemas».

relaciones culturales asimétricas bajo el orden colonial. Y precisamente, entre los temas estudiados bajo esta perspectiva, la labor traductora de los misioneros en contextos coloniales representa una de las cuestiones que más ha llamado la atención a diversos autores, como Murillo Gallegos, Zimányi, y D'Amore (2018) respecto de Hispanoamérica, Rafael (1993) o Sales (2015) en el contexto hispanofilipino o Niranjana (1991) en el indio.

La tendencia teórica tras el giro cultural será, en cualquier caso, ampliar y hacer más inclusivos (geográfica, temática y socialmente) unos Estudios sobre la Traducción cuyas investigaciones venían centrándose en Europa y Norteamérica, y especialmente en sus literaturas canónicas. Una consigna inquisitiva a la que también responde la presente tesis, especialmente en lo que a la ampliación de las modalidades traductoras se refiere.

4.3. Mediación y traducción cultural

En el ámbito historiográfico de la traducción es común que se utilicen los términos *mediador* y *mediación*, poniendo de manifiesto la dimensión social de la traducción. Así, Alonso Araguás (2005: 12), al estudiar a los intérpretes de Indias, se refería a la «mediación lingüística y cultural» como

la intervención de una tercera persona, un mediador o intérprete, que facilita la comunicación y el acuerdo entre personas, grupos o sociedades que hablan lenguas diferentes y pertenecen a culturas distintas. El mediador es un eslabón que participa de ambas culturas, que conoce ambas lenguas y sabe cómo ponerlas en contacto (Taft, 1981: 53).

Aunque el término se utilice, se equipare y aun se restrinja comúnmente a la interpretación, coincidimos con la caracterización que Payàs Puigarnau (2010b: 83) hace del fenómeno de la mediación lingüística en el contexto hispanoamericano: «unas veces es oral, otras, escrita, y no pocas veces, mezcla de ambas en un mismo individuo o situación». Por supuesto, la definición puede extenderse a la traducción misionera, en la medida en que se da una comunicación entre grupos sociales mediada por misioneros. Incluso en la concepción más moderna del mediador (en contextos sociales y humanitarios, de migración, conflictos o catástrofes) puede verse un trasunto de la antigua polifuncionalidad comunicativa misionera, a cuyos practicantes se ha llegado a calificar de «profesionales del servicio social». ⁶¹ En cualquier caso, sin embargo, deberíamos incidir en que la mediación requiere un conocimiento no solo bilingüe (como el del originario *Sprachmittler*) sino sobre todo

⁶¹ Vega Cernuda (2012c: 11).

cultural, particularmente en el momento de los primeros contactos, por las enormes diferencias entre las civilizaciones americanas y las europeas.

Desde las teorías funcionalistas del escopo y de la acción traslativa, la traducción ha venido considerándose una forma específica de comunicación intercultural y, en consecuencia, se exige del traductor una competencia bicultural como *conditio sine qua non* para desempeñar su actividad. Para poder comunicarse eficazmente con otra cultura es necesario conocer bien todas sus formas de conducta y no solo las verbales.⁶² Se trata de una cuestión que abordaron de forma sistemática y académica hacia 1970 los Intercultural Communication Studies estadounidenses y de la que, sin embargo, ya tenían clara conciencia los misioneros de América hace cinco siglos. Ha sido preciso esperar a las últimas décadas para que la creciente importancia de la cultura y de la función comunicativa en la traducción haya llevado a considerar a los traductores, en efecto, no como meros transmisores de palabras, oraciones u otras unidades lingüísticas, sino como auténticos *mediadores culturales*,⁶³ responsables del éxito de la comunicación transcultural y de la creación de textos meta funcionalmente óptimos en las culturas receptoras. Quién sabe si, de haberse interesado los traductólogos tiempo atrás por nuestro objeto de estudio, se hubiesen vislumbrado antes tales conclusiones.

En cualquier caso, hoy se admite que la traducción es una actividad intercultural que va más allá de lo interlingüístico; incluso que la traducción es más una cuestión de culturas que de lenguas. El problema radica en qué entender por cultura, siendo tan esencial como es en este ámbito. La amplitud conceptual que comparten la traducción y la cultura, la tendencia a ampliar ilimitadamente su alcance semántico, dan idea de la inagotable riqueza y de la maleable complejidad de estos términos, que adquieren nuevos matices ante nuevos enfoques. Si ya a mediados del siglo pasado los antropólogos Kluckhohn y Kroeber (1952) llegaron a recopilar hasta 164 definiciones distintas del término *cultura*, la conceptualización se complica aún más al considerar tanto la multiplicidad de trabajos surgidos en las siete décadas siguientes como la diversidad de ámbitos de estudio específicos donde se utiliza.

⁶² Witte (1992: 407).

⁶³ Véase, por ejemplo, el trabajo de Hatim y Mason (1990), en el que continuamente se enfatiza la importancia del traductor como mediador entre culturas, o el de Pym (1998), donde el autor aboga incluso por unos «estudios interculturales», separándose de la filología comparada y aun de los *cultural studies*.

Ante semejante dispersión semántica («todo es cultura») se hace necesario advertir que aquí vamos a utilizar la noción de cultura en sentido antropológico y extenso. Nos bastaría la definición aportada por Guy Rocher (1990: 111-112), según la cual la cultura es

un conjunto trabado de maneras de pensar, de sentir y de obrar más o menos formalizadas, que, aprendidas y compartidas por una pluralidad de personas, sirven, de un modo objetivo y simbólico a la vez, para constituir a esas personas en una colectividad particular y distinta.

Esta concepción designa, en líneas generales, un conjunto de conocimientos, ideas, tradiciones y costumbres que caracterizan a un pueblo. Un conjunto de bienes materiales, mentales y espirituales que se transmite de generación en generación dentro de un grupo social para orientar las prácticas individuales y colectivas, y que incluye múltiples elementos: lenguas, sistemas de signos y símbolos, modos de vida, costumbres, tradiciones, hábitos, creencias, valores, normas, idiosincrasia, patrones, herramientas, artes plásticas, arquitectura, vestimenta, industria, gastronomía, conocimientos, etc.

La cultura, en este amplio sentido, abarca la totalidad de las prácticas humanas, encarna una visión del mundo como respuesta a la realidad que vive el grupo social, depende de la comunicación para su supervivencia, se expresa simbólicamente y es susceptible de influenciar o ser influenciada por otras culturas. Por ello, la cultura está sujeta a procesos de inculturación (o enculturación), transculturación (o transculturización) y aculturación (interculturación).⁶⁴ Cada generación introduce, de manera obligada o voluntaria, aportaciones de acuerdo con el contexto histórico, político, económico, medioambiental, social y cultural que le toca vivir.

De forma análoga, desde que George Steiner (1975) explorase los límites de la traducción —hasta el punto de concluir que entender es traducir y que la cultura es traducción—, se ha manifestado una tendencia a extender *ad infinitum* el concepto de traducción («todo es traducción»), particularmente en las contribuciones que conformaron o siguieron la estela del *giro cultural* traductológico, al aproximar o incluso equiparar la traducción y la cultura.⁶⁵ En el presente trabajo ciertamente adoptamos una acepción extensiva de la traducción, no tan metafórica como para afirmar que el mero hecho de hablar es traducir,⁶⁶ pero

⁶⁴ Sobre la complejidad de definir estos términos en español, véase Rodríguez Díez (2004).

⁶⁵ Respecto de esa ecuación, Edwin Gentzler declararía, por ejemplo, que el estudio de la traducción es el estudio de la interacción cultural (en Bassnett y Lefevere, 1998: ix), mientras que Santaemilia (2010: 218) corregiría la obsolescencia del término jakobsoniano de *traducción interlingüística* proponiendo en su lugar el de *traducción intercultural*: «El término es, desde la perspectiva de los actuales estudios de la traducción, inexacto: en realidad, cabría hablar con mayor propiedad de *traducción intercultural*».

⁶⁶ Frente a esta postura extremadamente abierta y vaga se han manifestado otras no menos radicales, como la de Antoine Berman, para quien la traducción es traducción-de-la-letra, del texto en tanto que es *letra*, siendo esa la esencia última y

sí lo suficiente amplia como para considerar la traducción como el trasvase de expresiones culturales (no solo literarias, escritas o lingüísticas) entre sociedades distintas.

Si nos ciñésemos a las teorías lingüísticas y equivalencistas, como ha venido haciendo la historiografía traductológica, solo se habría dado la traducción —dejando al margen la traducción oral y por señas— entre europeos y amerindios desde que sus lenguas se pusieron por escrito adaptadas al alfabeto latino, porque no habría más traducción que la que se hace de textos escritos alfabéticos. Y en el contexto misionero hispanoamericano no habría más traducción que la de los textos doctrinales hacia las lenguas amerindias, una vez que se «alfabetizaron». Pero lo cierto es que hubo un flujo comunicativo muy intenso por medio de las múltiples formas que adoptó la traducción en cada situación comunicativa. Estos fenómenos traductores desbordan la comprensión traductológica al uso y pueden apreciarse con mayor definición desde el enfoque desobturador de la *traducción cultural*. Este enfoque concibe la traducción ya no tanto como un producto textual, sino como una actividad de comunicación entre grupos sociales, como un «proceso en que no hay ningún texto de partida y, por lo general, ningún texto fijo».⁶⁷

Puesta en relación con la misión hispánica, la idea de traducción cultural ha sido utilizada por autores como Mantecón Sardiñas (2014), Pulido Correa (2015) o Sales (2015a). La traducción cultural se ha entendido de diferentes formas, en un continuo delimitado entre dos concepciones: desde el ámbito tradicional de la antropología británica, donde al parecer surgió el término, el concepto ha venido refiriéndose fundamentalmente a la traducción de una cultura, mientras que para teóricos como el influyente Bhabha (1994) tiene que ver más bien con la problemática de la resistencia, la hibridez y el cruce de fronteras, hasta el punto de constituir un nuevo paradigma dentro de los estudios culturales. Si bien el concepto de traducción cultural se utiliza para abordar problemas del poscolonialismo, de la migración, del mestizaje cultural, de la dominación e imposición, de los contextos de asimetría de poder o de la sociología posmoderna en general, nótese que aquí optamos por la perspectiva antropológica, en su sentido simple y tradicional de «traducir otra cultura como una descripción etnográfica».

definitiva de la traducción (Berman, 1985: 45). Este autor llegaría a hablar incluso de vagabundeo conceptual (*vagabondage conceptuel*, p. 43) para arremeter contra la proliferación de metáforas, la traducción generalizada y la imprecisión terminológica que sugerían las reflexiones de George Steiner y Michel Serres.

⁶⁷ Pym (2016: 227).

En este sentido, la traducción cultural (o antropológica) identifica la labor del antropólogo con la del traductor, es decir: la antropología, en particular la etnografía, es traducción. La antropología simbólica y cultural entiende el quehacer humano como texto y el estudio antropológico como un acto de interpretación. Para autores como Clifford Geertz (2003: 88),

la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.

La función del antropólogo es intentar interpretar los símbolos clave de cada cultura, lo que Geertz denomina «descripción densa».⁶⁸ James Boon reitera la idea, al definir la antropología como «traducción extrema».⁶⁹

Ahora bien, si para los antropólogos hacer antropología es traducir, también para algunos traductólogos traducir es hacer antropología: la traducción siempre es una etnografía, diría Georges Mounin (1971). Para Eugene Nida, por ejemplo, la traducción excede lo meramente lingüístico, por lo que la sitúa dentro del ámbito de la semiótica antropológica.⁷⁰ En ciertos casos, la traducción que llevan a cabo los etnógrafos es similar a la traducción entendida bajo el paradigma de la equivalencia, por ejemplo, al tratar referentes culturales o topónimos indígenas. En otros casos, sin embargo, la traducción está relacionada con la filosofía y la ética del discurso intercultural.⁷¹

La potente relación de la traducción con la cultura debería haber confluído en la antropología, pero sorprendentemente los contactos han sido más bien tímidos. El interés de la traductología por la ciencia que estudia los aspectos biológicos, culturales y sociales del ser humano, pese al apoyo de conspicuos traductólogos como Mounin o Nida, en general no ha trascendido.⁷² Y todo ello pese a que, cuando se ha aplicado la idea, los resultados han sido cuando menos relevantes en el ámbito traductográfico hispanoamericano, por ejemplo, con la identificación de Ramón Pané como la primera persona que tradujo por escrito una cultura americana a una europea.

⁶⁸ Cf. Geertz (2003: 19 y ss.).

⁶⁹ López-Baralt (2016: 19).

⁷⁰ Nida y Taber (1982).

⁷¹ Pym (2016: 243).

⁷² La razón de que no hayan arraigado más estas propuestas asimiladoras podría estar, quizá, en el momento en que se presentaron, en la segunda mitad del siglo XX, cuando el celo de una incipiente traductología que partía de la filología pugnaba por constituirse en una disciplina independiente y con entidad propia.

En este sentido, debe destacarse el empeño de la filóloga y antropóloga Mercedes López-Baralt. La conocida académica puertorriqueña parte de la premisa de que «la traducción de culturas es el gesto fundacional de nuestra literatura [hispanoamericana], que con el tiempo acabará convirtiéndose en una tradición literaria que continúa viva en el siglo XX». ⁷³ Su tesis descansa en la identificación antropológica-traductológica, al entender la etnografía como la traducción de culturas. Una identificación que «trata de ampliar el alcance de la labor filológica del traductor de lenguas, hasta llegar a aquella más ambiciosa del etnógrafo, que emprende la difícil tarea de hacer una cultura inteligible a los ojos de otra». ⁷⁴

4.4. Una propuesta de modelo: traducción asimétrica y TSOT

En la actualidad, el eclecticismo y la ampliación culturalista del alcance de la traducción también puede observarse a nivel mediático. En la exploración de la intersemiosis y la «multimodalidad» se dan renovados argumentos a favor de la operatividad de los modelos conceptuales de la traducción que van más allá del medio verbal. ⁷⁵ La reciente teoría de la *multimodalidad*, ⁷⁶ por ejemplo, se ha preocupado por las distintas formas o «modos» con que se comunican las personas. Parte de que la representación y la comunicación se basan siempre en una multiplicidad de modos, los cuales contribuyen en conjunto a la creación de significado. La multimodalidad asume que los recursos de creación de significado que las personas utilizan en diferentes contextos son múltiples: visuales, orales, gestuales, escritos, tridimensionales, etc., según el ámbito de representación. Los conjuntos organizados de recursos semióticos, que se configuran socialmente a lo largo del tiempo, se denominan *modos* y realizan la labor comunicativa de distintas maneras. En todo caso, para que sean considerados modos debe existir un sentido cultural compartido dentro de una comunidad.

Los fenómenos que describen estas teorías no son más que el trasunto moderno de los fenómenos traductores que ya experimentaron los misioneros en Hispanoamérica. Sin ne-

⁷³ López-Baralt (2016 [2005]: 19).

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Por ejemplo, Pârlog (2019) y Boria *et al.* (2020).

⁷⁶ La *multimodalidad* es un enfoque interdisciplinar que entiende que la comunicación y la representación son algo más que lenguaje. Se ha desarrollado en la última década para abordar sistemáticamente cuestiones muy debatidas sobre los cambios en la sociedad, por ejemplo, en relación con los nuevos medios y tecnologías, así como el estudio de las acciones, los materiales y los artefactos con los que se comunica la gente. Proporciona métodos innovadores para la recogida y el análisis de tipos de datos (visuales, de vídeo, etc.), métodos de transcripción multimodal de significados y métodos de gestión de datos y entornos digitales dentro de la investigación social. Algunos conceptos comunes en sus investigaciones son: modo, recurso semiótico, asequibilidad modal y relaciones intersemióticas.

cesidad de recurrir a teorizaciones tan específicas, puede afirmarse que hoy hay conciencia de que la traducción (actual) se realiza en diferentes medios. Con la traducción audiovisual, se ha puesto de manifiesto que no solo se traducen textos que se encuentran en soporte papel. En la práctica profesional, a menudo se deben traducir conversaciones telefónicas, *spots* publicitarios, canciones, imágenes, sitios web, *software*, diálogos o acciones de películas, etc., recurriendo incluso a técnicas como la audiodescripción.⁷⁷ Y de igual modo, pero a la inversa, el soporte impreso ha dejado de ser el único medio físico en que se plasma la traducción realizada. Por tanto, no es descabellado reivindicar que dicha conciencia multimedia se tome también respecto de las prácticas del pasado o de culturas con diferente desarrollo tecnológico.

Partiendo de que la traducción es un acto de comunicación, de que su principal función es la comunicativa, la traducción misionera refrendaría una concepción hermenéutica de la traducción en la que esta no tiene un patrón fijo. Ortega y Gasset, en «Miseria y esplendor de la traducción», ya mostró la traducción como un viaje a lo otro, a un país extranjero, totalmente desconocido; como un vehículo que conduce al lector a la lengua de origen y al autor (aquí, todo un pueblo). Para este filósofo perspectivista, la razón de expresarse en esos términos estribaría en que

La traducción no es un doble del texto original; no es, no debe querer ser la obra misma con léxico distinto. Yo diría: la traducción ni siquiera pertenece al mismo género literario que lo traducido. Convendría recalcar esto y afirmar que la traducción es un género literario aparte, distinto de los demás, con sus normas y finalidades propias. Por la sencilla razón de que la traducción no es la obra, sino un camino hacia la obra.⁷⁸

El mismo Ortega, poniendo énfasis en los elementos del acto de comunicación que van más allá del código, diría que «todos los demás ingredientes de una circunstancia que no son palabra, que no son *sensu stricto* “lenguaje”, poseen una potencialidad enunciativa» y, por tanto, «el lenguaje consiste no sólo en decir lo que él por sí dice, sino en actualizar esa potencialidad decidora, significativa del contorno. [...] Lo que la palabra por sí dice es muy poco, pero obra como un fulminante que dispara el poder cuasiverbal de todo lo demás».⁷⁹ Llevado a nuestro campo, podríamos decir que la limitada capacidad enunciativa de la palabra (por ejemplo, un texto oral indígena) se compensa con la de los demás elementos

⁷⁷ La norma UNE 153020:2005 define la *audiodescripción* como un «servicio de apoyo a la comunicación que consiste en el conjunto de técnicas y habilidades aplicadas, con objeto de compensar la carencia de captación de la parte visual contenida en cualquier tipo de mensaje, suministrando una adecuada información sonora que la traduce o explica, de manera que el posible receptor discapacitado visual perciba dicho mensaje como un todo armónico y de la forma más parecida a como lo percibe una persona que ve».

⁷⁸ Ortega y Gasset, «Miseria y esplendor de la traducción» (1964: 449).

⁷⁹ Ortega y Gasset, «El hombre y la gente» (1964b: 245). Ortega se refiere primordialmente al texto oral, puesto que ve que el lenguaje escrito es «secundario y subsecuente al oral, o, como Goethe decía, que lo escrito es mero y deficiente sustituto o sucedáneo de la palabra hablada».

comunicativos (hábitat, historia, costumbres, etc.), que a su vez necesitan de la palabra (bien la indígena, bien la europea) para significar.

La traducción misionera no solo decodifica un mensaje (señales, signos o símbolos objeto de comunicación), no se limita a deconstruir el acto comunicativo jakobsoniano para trasvasar todos sus elementos (re)codificándolos por escrito; determinados escritos misioneros también hacen llegar a una cultura los referentes y elementos propios de otra de forma directa, sin que aparentemente haya un acto de comunicación previo, sin más mediación ni transformación que la que efectúa el traductor, conocedor de la cultura que retrata. Convierten esas realidades (aquí, por ejemplo, indígenas) en palabras, en texto, en libros, en el recipiente que más eficientemente se deja transportar (por ejemplo, al lector occidental). Por tanto, determinadas prácticas traductoras transfieren e introducen en la cultura de destino no solo los elementos sígnicos, sino también aquellos a los que el pueblo de origen puede dar distinto sentido, aquellos que no significan lo mismo para un nativo que para un foráneo, aquellos que determinan la vida del aborigen. Nos referimos a la mera designación escrita de elementos ambientales como un río, una planta o un animal autóctonos, independientemente de que esa designación se acompañe, como suele ocurrir, del *conocimiento indígena*, de ese saber experimentado —o «vivencial», por seguir con Ortega—, que identifica los motivos por los que el río fluye de una determinada manera, que sabe las propiedades curativas de cierta planta o que aprecia el valor gastronómico de un animal en particular.

Un viaje a lo otro, a la palabra y a la circunstancia, que luego se comunican, es precisamente el camino que recorren los traductores, el procedimiento que siguen los misioneros al componer sus escritos. El evangelizador se trasladará, descubrirá al otro (en sus actos, en sus circunstancias, en sus pensamientos, en su biotopo) y se impondrá la tarea de explicar(se) lo descubierto como condición para la inculturación de la religión católica. Como mediador cultural, como traductor, se ve obligado a manipular (adaptar) con su traducción una cultura *X* de tal forma que esta pueda trasvasarse, es decir, de tal forma que su comunicación funcione y la cultura *X* pueda ser entendida por la cultura *Y*. De un lado, transforma la doctrina católica romana, con todo su componente mediterráneo, en símbolos comprensibles por los catecúmenos americanos, en cánticos, en representaciones teatrales, en pinturas, etc., según la tradición discursiva del nativo. De otro lado, «fija» por escrito el pensamiento, el comportamiento y el medio en el que vive el indígena, y lo hace convir-

tiéndolo en un producto funcional y culturalmente adaptado al destinatario occidental, sean vocabularios, libros, mapas o incluso hoy medios electrónicos audiovisuales.

Uno de los rasgos típicos de la posmodernidad, como de la ciencia misma, es la ambición de abolir fronteras. En las páginas precedentes hemos intentado explicar que el concepto de traducción está todavía por modelar si realmente quiere dar respuesta a todos los fenómenos traductores. Por tanto, es en la apertura y el eclecticismo alcanzados por la traductología donde consigue encontrar acomodo la cuestión aquí problematizada, las diversas modalidades y productos de la traducción misionera, por su carácter asimétrico, poliédrico y heterodoxo.

Ante lo genérico y abstracto de la traducción cultural consideramos que el tema tratado requiere un desarrollo más concreto, un modelo que permita explicar de forma más diáfana la traducción misionera y especialmente el valor del escrito misionero como traducción. Ese modelo se ha denominado aquí *traducción asimétrica* o anisomorfa sencillamente para destacar la desigual relación entre los elementos que intervienen en el acto de comunicación que, según la concepción tradicional, se repite al traducir. Si la *simetría* es la ‘correspondencia exacta en la disposición regular de las partes o puntos de un cuerpo o figura con relación a un centro, un eje o un plano’,⁸⁰ el traductor constituye ese centro o nexo entre dos actos de comunicación. En nuestro caso, la relación de asimetría viene dada principalmente por las características disímiles entre lo que la traductología llama TO y TM. Incluso es posible que ni siquiera exista un TO, es decir, un texto o acto de comunicación previo.⁸¹

Por eso, ante la máxima de que «traducir es repetir», entendemos que traducir es, ante todo, comunicar. La traducción misionera se deja explicar con mayor claridad, mostrando toda su extensión, cuando se toma consciencia de las diversas asimetrías entre los elemen-

⁸⁰ *Diccionario de la lengua española*, consultado en línea el 26.9.2023.

⁸¹ Vega Cernuda (2016a: 17-18), de quien tomamos el término de *traducción asimétrica*, utiliza el concepto para explicar el nuevo fenómeno traductográfico que rompe con el «modelo Andrónico» y se desarrolla con la llegada de los europeos a América. Vega concibe como traducción simétrica «aquella que corresponde al sentido tradicional de la palabra, en la que término *ex quo* (texto A) y término *ad quem* (texto B) se corresponden cuantitativa y cualitativamente [...] Por el contrario, traducción asimétrica sería aquella en la que el término *ex quo* es una realidad múltiple (física y culturalmente) no textualizada (en uno de los sentidos que da la RAE al término «texto») que se reduce a una realidad textual (TT) en una lengua/cultura distinta a aquella en la que se expresa el término *ex quo* y se transfiere a un destinatario que todavía no posee las claves de las equivalencias mutuas». Esa «realidad múltiple» de la que puede proceder y ser traducción el texto terminal podría ser una oralidad (como en los *Huehuetlatolli* o el *Popol Vuh*), un ambiente cultural (como el recogido en la *Historia de las cosas de Nueva España* de Bernardino de Sahagún) o un espacio físico (como en *Las maravillas de la naturaleza* de Juan de Santa Gertrudis).

tos que se utilizan como materia prima de la traducción y el producto de ese proceso, el escrito misionero.

Por consiguiente, el análisis que proponemos, el estudio de la *traducción asimétrica* y, en concreto, del escrito misionero como *traducción sin original textualizado*,⁸² concepto axial de esta tesis, se presenta, pues, como una evolución lógica de las teorías traductológicas precedentes en su afán de superar limitaciones, en su intento de difuminar los límites entre géneros, códigos y canales, de abrir el abanico de las posibilidades traductoras que entran en juego en la comunicación humana. El eclecticismo metodológico, que toma prestados enfoques y conceptos de distintas ciencias y corrientes, transformándolos y dialectizándolos, es quizá el planteamiento más sensato y fructífero ante un fenómeno tan complejo como el de la traducción misionera. Y de igual modo, la transversalidad e interdisciplinariedad, aquí manifestadas en las concomitancias de nociones antropológicas, históricas o teológicas, actúan como vectores que expanden y dan profundidad al análisis sincrónico y diacrónico, entretejiendo relaciones con las que explicar ciertas prácticas traductoras hispanoamericanas.

En definitiva, el marco teórico aquí expuesto ha pretendido ofrecer un sustento teórico sólido para nuestra tesis, dado que justifica la elección del objeto de estudio, su importancia, la legitimidad de los constructos utilizados y la oportunidad de enfoque. Si se reconoce que las teorías actuales de la traductología, incluso sus metodologías historiográficas, impelen a una apertura conceptual, entonces el estado de la cuestión habrá demostrado que el ámbito hispanoamericano todavía tiene mucho que ofrecer.

⁸² La *traducción sin original textualizado* (TSOT) se entiende aquí, tal como expondremos en el capítulo 8, como aquella traducción que queda plasmada por escrito, pero en la que no existe ningún *texto escrito* de partida.

II. BLOQUE CONCEPTUAL

Es un error común limitar con estrechez las Indias a una especie de campo o ciudad y creer que, por llevar un mismo nombre, son de la misma índole y condición.

José de Acosta, *De procuranda* (1984 [1589]: 59)

«Non est magnae eruditionis, naturae vultum videre, sed sensum agnoscere: tantum interest inter vnum y alterum philosophandi modum, quantum inter legere y intelligere» [No es de gran erudición ver el rostro de la naturaleza sino conocer su significado: hay tanta diferencia entre uno y otro modo de pensar como la que hay entre leer y comprender].

Juan Eusebio Nieremberg, *Historia naturae, maxime peregrinae...* (1635: 15, trad. *apud* Ledezma, 2005: 53)

La metodología de los análisis históricos destaca la importancia de ubicar contextualmente el objeto de estudio. Por ello, la investigación en torno a la traducción misionera hispanoamericana se va a presentar en este bloque de forma progresiva en tres capítulos: se partirá del estudio general del sujeto traductor en el contexto evangelizador, para luego tratar las características circunstanciales y procedimentales de su labor traductora y finalmente analizar su producción escrita. De este modo pretendemos ofrecer un marco general que, aun trazado a grandes rasgos, ponga de manifiesto la compleja y diversa mentalidad misionera y vaya más allá de las conclusiones poscolonialistas.

5. El misionero

La Iglesia y los misioneros, como operarios suyos, tuvieron una importancia decisiva en las primeras empresas de expansión imperial por América y Asia, debido a que la conquista de nuevos territorios solo se justificó oficialmente por la evangelización. Pero si el protagonismo misionero ha acabado por trascender ese momento inicial, ha sido precisamente porque configuró en buena medida el devenir social y cultural de los territorios sometidos a la influencia hispánica. Por tanto, su relevancia histórica y su capacidad para dar respuesta a determinadas cuestiones culturales de buena parte de la población mundial hacen que la misión en ningún caso sea un asunto desdeñable.

El presente capítulo trata sobre estos agentes culturales. Las siguientes páginas recogen algunos apuntes generales sobre el misionero y la misión católica, con el objeto de ayudar a comprender mejor el contexto histórico y la actitud de los evangelizadores ante las culturas y lenguas indígenas y ante la traducción. Así pues, en los siguientes apartados se perfilará la cualidad misionera del sujeto traductor mediante su definición y clasificación. A continuación, se señalarán los rasgos definitorios de las órdenes misioneras más representativas: franciscanos, dominicos y jesuitas, y se desgranarán algunas características comunes de los misioneros traductores.

5.1. Concepto de misionero

En línea con los postulados descriptivistas, Pym (1998: IX y s.) proponía la centralización del estudio en el sujeto traductor como uno de los principios metodológicos de la investigación histórica. La propuesta se convierte en una condición necesaria en el campo que tratamos, puesto que, en efecto, la cualidad misionera del traductor constituye un factor determinante a la hora de entender las claves de su labor mediadora entre las culturas originarias y las occidentales. Al establecer la relación misionero-traductor se impone la idea de que el sujeto es misionero antes que traductor, etnógrafo o profesor de lenguas; es decir, su vida y todo su trabajo, incluido el de traducción, están supeditados a sus funciones

evangelizadoras. Es preciso, pues, conocer previamente en qué consiste esa cualidad de misionero, para así comprender mejor su quehacer traductor.

En la tradición cultural cristiana, misión, apostolado y evangelización son conceptos equivalentes desde el punto de vista etimológico. Los términos misión y misionero provienen del latín *missio*, compuesto con sufijo *-sio* ‘acción’ y ‘efecto’ sobre el supino del verbo *mittere*, que significa enviar, exactamente igual que las palabras apostolado y apóstol (del griego *apostolos* ‘enviado’, helenismo traducido a su vez del hebreo *shaliah* o *sheliaj* ‘enviado’, ‘emisario’, ‘representante’ o ‘intermediario’). En sentido religioso, se considera al apóstol como un enviado de Dios y de la comunidad para predicar el evangelio a los hombres. Por su parte, la palabra evangelio, al igual que evangelizador o evangelización, deriva del griego *evangelion*, que significa buena nueva, mensaje feliz, y está compuesta por *ev* ‘bien’ y *angelos* ‘mensajero’, ‘enviado’, ‘nuncio’, ‘ángel’. Según el papa Pablo VI, evangelizar «significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad».⁸³

De algún modo, todo creyente cristiano, todo bautizado, tiene la obligación de ser misionero, en el sentido de que debe cumplir con el mandato bíblico de predicar el evangelio. El mandato se repite en varios versículos de la Biblia, encontrándose sus formulaciones más explícitas en Mateo 28:19-20: «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado», y en Marcos 16:15-16: «Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación. El que crea y sea bautizado se salvará; el que no crea será condenado».⁸⁴ Es precisamente en este imperativo apostólico donde Vega Cernuda (2015: 3) identifica los tres elementos integrantes de la actividad misionera, que, según expon-dremos más adelante, le servirán para establecer una relación de paralelismo con la traducción.

⁸³ *Evangelii nuntiandi*, 18 (Exhortación apostólica de Su Santidad Pablo VI al episcopado, al clero y a los fieles de toda la Iglesia acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo), en <https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html>.

⁸⁴ Citado según el texto de la Santa Biblia que ofrece el portal web de la Conferencia Episcopal Española: <<https://www.conferenciaepiscopal.es/biblia/>>. La versión en español de la Sagrada Escritura ofrecida por el Vaticano (<https://www.vatican.va/archive/bible/index_sp.htm>) dice: «Vayan, y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a cumplir todo lo que yo les he mandado» y «Vayan por todo el mundo, anuncien la Buena Noticia a toda la creación. El que crea y se bautice, se salvará. El que no crea, se condenará». En la versión bíblica de Reina-Valera (1960), ampliamente utilizada entre los protestantes en Hispanoamérica, se lee respectivamente: «Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado» y «Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, será salvo; mas el que no creyere, será condenado».

En la actualidad, el Código de Derecho Canónico establece igualmente la obligación de difundir la palabra de Dios. Así, el canon 211 establece: «Todos los fieles tienen el deber y el derecho de trabajar para que el mensaje divino de salvación alcance más y más a los hombres de todo tiempo y del orbe entero». Y, del mismo modo, en el canon 218 se recuerda: «Todos los fieles, puesto que participan en la misión de la Iglesia, [...]».⁸⁵ En efecto, al comienzo hemos definido al misionero católico como aquella persona, con independencia de su sexo, que se dedica o tiene por misión enseñar el evangelio o doctrina cristiana en aquellos lugares donde se desconoce o no se practica. Esa sería, por antonomasia, la designación del término: la persona que se dedica a anunciar el evangelio a quien aún no lo conoce o no lo practica.

No obstante, aquí se considera el sujeto estudiado *stricto sensu*, tal como lo entendemos coloquialmente en sociedad; es decir, no referido a toda la comunidad de creyentes católicos como sujetos pasivos de la obligación apostólica, sino solo a aquellos que de hecho «consagran» su vida a la predicación, bien perteneciendo al clero diocesano, bien formando parte de algún instituto religioso, clerical o laical.⁸⁶ Y esa predicación debe corresponderse, además, con la forma de misión conocida propiamente como *ad gentes*, hacia los infieles, gentiles o no cristianos, en lugares donde el evangelio no ha sido suficientemente anunciado o acogido.

El experto de las misiones Pedro Borges Morán sería aún más restrictivo. En relación con América durante el periodo virreinal, el historiador clasifica las órdenes en las siguientes categorías: órdenes *misioneras*, dedicadas a la evangelización o conversión de los indígenas; órdenes *pastorales*, dedicadas a la atención espiritual de la población ya cristiana (administración de sacramentos, predicación popular, educación); órdenes *asistenciales*, dedicadas al cuidado de enfermos y necesitados, y órdenes *monásticas*, dedicadas a la vida contemplativa.⁸⁷ Para él, los artífices de la evangelización de América durante la época española fueron principalmente las mencionadas *órdenes misioneras*: «instituciones religiosas de varones que se dedicaron a la evangelización o conversión al cristianismo de los indígenas, bien de una manera casi exclusiva, como los capuchinos, bien como parte (prin-

⁸⁵ Cánones citados según la versión española sancionada del Código: <https://www.vatican.va/archive/cod-iuriscanonici/esp/documents/cic_libro2_cann208-223_sp.html>.

⁸⁶ Aunque la inclusión de los laicos entre los misioneros pueda ser una cuestión abierta, lo cierto es que en la comunidad católica cada vez son más notorios el reconocimiento de su importante labor evangelizadora y la consideración fáctica de misioneros. Véanse, por ejemplo, Medina Escudero (2019) o el artículo de prensa <<https://www.religionenlibertad.com/espana/39943950/laico-misioneros-jovenes-tertulia-supergesto-despejadas.html>>.

⁸⁷ Borges Morán (1992a: 210).

cial o complementaria) de su labor espiritual en el Nuevo Mundo, que fue lo que hicieron las demás». ⁸⁸ Estas órdenes fueron, por designación de la Corona, las de franciscanos, dominicos, mercedarios, agustinos (también recoletos), jesuitas y capuchinos, ⁸⁹ con un total aproximado de 20 000 evangelizadores.

Es decir, los demás no serían misioneros; algo con lo que no podemos coincidir, al menos en atención al objeto de esta tesis. Consideramos que la acotación que hace Borges a determinadas órdenes y actividades debe entenderse solo desde el punto de vista técnico e institucional, ya que en cierto modo misionaban incluso los conquistadores. De hecho, un criterio tan restrictivo dejaría fuera los escritos misioneros del etnógrafo Ramón Pané, por jerónimo, o del lingüista dominico Bernardo de Lugo y de tantos otros, por no convertir a los nativos en las misiones vivas de frontera, en mitad de la pampa o en lo profundo de la selva. En este trabajo entendemos que la labor misional (o evangelizadora, o apostólica) se compatibiliza con otras actividades proselitistas y de afianzamiento de la fe entre los pueblos ya cristianizados, como son la difusión, la catequización, el ministerio pastoral, la administración de doctrinas y parroquias, la asistencia social, la educación, etc.

5.2. Clasificación

Aun siendo lo misional la característica común y definitoria de nuestros traductores, se trata de una especificidad que, incluso restringida al ámbito católico y al sentido que acabamos de acotar, resulta compleja y diversa. En el seno de la Iglesia católica existen cientos de entidades organizadas en órdenes, congregaciones e institutos, cada cual con su idiosincrasia, sus reglas, sus votos y su carisma. No es relevante ni de interés para los fines de este trabajo inventariar los institutos que misionan, pero sí intentaremos presentar algunas figuras integrantes del clero en términos generales, estableciendo una taxonomía genérica de los mensajeros del evangelio e indicando algunos ejemplos, siempre con el objeto de conocer en mayor profundidad al sujeto traductor. Aunque las nociones presentadas tal vez

⁸⁸ Borges Morán (1992a: 437).

⁸⁹ Aunque la orden de franciscanos capuchinos (OFMcap) había quedado canónicamente erigida por Clemente VII en 1528, la dependencia de los capuchinos al ministro general de los franciscanos conventuales no se suprimió hasta 1619. Fue entonces cuando los capuchinos se convirtieron en una rama autónoma del franciscanismo observante y del conventual. De hecho, Borges Morán los considera como una orden aparte. El ejercicio de las misiones exteriores capuchinas comenzó en el Congo. Los capuchinos hispánicos misionaron por primera vez América en la región del Darién, entre los actuales Estados de Colombia y Panamá, a finales de 1647. La autorización para pasar a América se logró gracias al tesón y la influencia de Francisco de Pamplona ante Felipe IV, pese a la postura contraria del Consejo de Indias, alimentada por el histórico rechazo de monarcas como Carlos V y Felipe II (*cf.* Hernández Sotelo, 2022).

resulten obvias para ciertas generaciones o sectores sociales, pueden ser de utilidad tanto para los investigadores de culturas de tradición no cristiana como para los futuros interesados que hoy se están formando en un sistema educativo laico, ajeno y manifiestamente desinteresado por cuanto tenga que ver con las religiones.

Como veremos a continuación, en la confesión católica el misionero puede pertenecer al clero secular, al clero regular o ser laico. Pero antes de desarrollar la clasificación conviene tener en cuenta al menos dos consideraciones generales. Por un lado, está el hecho de que los monjes, frailes o religiosos varones también puedan ordenarse sacerdotes (los llamados clérigos regulares). Esto da origen a que algunos términos genéricos y ambivalentes puedan llevar a cierta imprecisión, por ejemplo, cuando la historiografía habla indistintamente de *sacerdotes*, *capellanes*, *párrocos*, *curas*, *padres* e incluso *religiosos* en sentido lato e hiperonímico, refiriéndose por igual tanto a clérigos diocesanos (clero secular) como a los «religiosos» propiamente dicho (clero regular). Estos últimos son los miembros de órdenes (denominados habituales) y de congregaciones. No obstante, ante tanta especificidad léxica es comprensible que se imponga el uso de un nombre colectivo, como *miembros del clero*, *eclesiásticos*, *religiosos*, etc., unas veces elegido por su sentido extensivo y otras por antonomasia. Por otro lado, aunque con una notoriedad más discreta en la historiografía, cabe recordar que la Iglesia también se propaga con la labor de los misioneros seculares (o laicos, por oposición a los religiosos).⁹⁰ Pero también entre estos laicos se da cierta hibridación, puesto que algunos, como los terciarios, se rigen por ciertas normas de sus respectivos institutos religiosos (órdenes y congregaciones).

En cualquiera de los casos, ordenados o no, con votos o sin ellos, se trata de vidas religiosas, es decir, «consagradas»⁹¹ o, cuando menos, observantes de la doctrina católica.

⁹⁰ Es cierto que la vida mundana de los laicos los confunde entre los meros practicantes, pero su compromiso activo los acrisola. A poco que se investigue, la historia también devela experiencias misioneras laicas de gran calado, como la que protagonizara en el siglo XVI Catalina de Bustamante (ca. 1490-1545), primera maestra de América. Esta terciaria seglar de la Orden de San Francisco dignificó a la mujer nativa mediante un magisterio revolucionario para su época. Junto con otras hermanas y con la ayuda de Zumárraga, Bustamante promovió la creación de varios colegios para niñas en los que, además de enseñar la lengua y las costumbres hispánicas, se educaba en valores humanos sobre la base de la doctrina católica, denunciando abusos y defendiendo la dignidad de la mujer (cf. León Guerrero, 2014; Ruiz Banderas, 2013). Otros evangelizadores laicos reseñables en aquella época son los franciscanos legos belgas Juan de la Deule y Juan Tisín, llegados en la primera expedición de 1493, o el ermitaño jerónimo Ramón Pané, del que hablaremos más adelante. En relación con el papel de los laicos en la evangelización, véase Gabriel Guarda (2004).

⁹¹ Con el fin de incluir a ciertos sectores laicos, se utiliza aquí el calificativo en sentido extenso, no atendiendo a la restricción que establecen el Código de Derecho Canónico (canon 573, § 1) para definir los institutos clericales y laicos —a saber, que la vida consagrada es la forma estable de vivir que lleva consigo una situación jurídica específica dentro de la Iglesia, tanto de los religiosos como de los consagrados en un instituto secular, y que lo específico de esta forma de vida es la consagración personal a través del compromiso de vivir los tres consejos evangélicos (pobreza, castidad y obediencia) que se asume mediante votos, juramentos o promesas—, o el Catecismo de la Iglesia Católica en el n.º 944: «La vida consagrada a Dios se caracteriza por la profesión pública de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia en un estado de vida estable reconocido por la Iglesia».

Entre estas vidas consagradas vamos a distinguir tres categorías: el sacerdote, el religioso y el laico.⁹²

a) *Sacerdote, clérigo o eclesiástico* (también denominado padre, cura, capellán, canónigo, párroco, presbítero o, en el caso americano, cura doctrinero). Es aquella persona que ha recibido las órdenes sagradas, es decir, se ha ordenado sacerdote: ha recibido el sacramento del orden sacerdotal⁹³ que permite al ordenado, entre otras cosas, officiar misas. En la Iglesia católica solo pueden ser varones. Como se ha comentado, hay que distinguir entre clero secular y clero regular:

- *Clero secular o diocesano*: está formado por el obispo y su presbiterio; son los encargados de administrar las parroquias adscritas a los obispados o diócesis, cuyo titular es el obispo. Al contrario que el clero regular, no está vinculado a una orden, tampoco vive según una regla monástica ni realiza los votos religiosos, si bien la Iglesia le exige prometer obediencia al obispo y vivir en celibato. Conocidos ejemplos de misioneros diocesanos en Hispanoamérica con obra escrita serían el presbítero Francisco de Ávila, el obispo Vasco de Quiroga, el nahuatlista mexicano Ángel María Garibay Kintana o el salesiano italiano Luigi Cocco.
- *Clero regular*: aunque el término también se utiliza en sentido genérico para referirse a los religiosos (hombres y mujeres) en general, atañe propiamente al sacerdote perteneciente a una orden religiosa; es decir, se trata de un religioso varón que ha recibido las órdenes sagradas, como el jesuita novohispano Francisco Xavier Clavijero o el dominico Gaspar de Carvajal.

b) *Religioso*. Los religiosos pueden ser hombres o mujeres y están organizados según los dos *institutos religiosos de vida consagrada* que reconoce la Iglesia católica, las órdenes y las congregaciones:

⁹² Sobre la pertinencia de incluir a los laicos entre los misioneros, se remite al decreto Apostolicam Actuositatem sobre el apostolado de los laicos: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html>.

⁹³ El sacramento del orden consiste en tres grados: diaconado, presbiterado y episcopado, dando lugar a miembros de diferente jerarquía pastoral: obispos, párrocos, vicarios, capellanes... Tanto los obispos como los presbíteros son sacerdotes y deben ser célibes; no así los diáconos, que en determinados casos pueden estar casados.

- *Órdenes*. Sus miembros viven de acuerdo con una *regula* o regla de vida religiosa (como la de san Benito, san Agustín o san Francisco) y emiten votos solemnes.⁹⁴ En las órdenes religiosas regulares se distingue entre orden primera, para hombres, y segunda, para mujeres; la orden tercera es seglar, y por tanto no religiosa. En el colectivo de varones se diferencia entre sacerdotes, tal como se ha explicado, y hermanos legos, es decir, no ordenados.⁹⁵ El grupo lo conforman:
 - *Órdenes monacales, monásticas o contemplativas*: monjes y monjas, como benedictinos, cartujos, cistercienses, jerónimos (OSH), paulinos, etc. Viven apartados del mundo, reclusos en monasterios rurales y se dedican al estudio de la Biblia y de autores canónicos. En general, no son relevantes en el contexto traductor hispanoamericano de la época colonial en comparación con las órdenes mendicantes.⁹⁶
 - *Órdenes de canónigos regulares*: canónigos que viven en comunidad, como premonstratenses, lateranenses, la Orden de la Santa Cruz, etc. Su objetivo no es la vida contemplativa, alejada del mundo, sino el ministerio público de los sacramentos y el apostolado.
 - *Órdenes militares*: templarios, hospitalarios, mercedarios (en su inicio) o los integrantes de las órdenes hispánicas de Santiago, Alcántara, Calatrava o Montesa, cuyos miembros se consideraban mitad monjes, mitad soldados. Se crearon en el contexto de las cruzadas y la Reconquista, de modo que desde la Edad Contemporánea carecen de funciones militares, así como de poder político y económico; solo mantienen un papel honorífico.
 - *Órdenes mendicantes o conventuales*: formadas por hermanas o sores y por frailes, como trinitarios (OSST), franciscanos (OFM), clarisas

⁹⁴ Los votos solemnes, también denominados votos religiosos o monásticos, distinguen al religioso del seglar y son principalmente tres: pobreza, obediencia y castidad, si bien estas promesas pueden variar en función de la orden.

⁹⁵ Recuérdese que entre los primeros misioneros enviados a Indias en 1493 tres eran legos: el ermitaño de San Jerónimo Ramón Pané y los franciscanos flamencos Juan de la Deule y Juan Tisín. Sobre estos dos últimos referirá Las Casas que son «frailes legos, pero personas notables, muy bien sabidos y letrados» (citado en Abad Pérez, 1992: 20). Además, ellos fueron en realidad quienes llevaron a cabo la primera obra misional.

⁹⁶ Que carecieran de la relevancia numérica de otras órdenes no significa que no existiesen misioneros traductores entre sus filas. Entre los ejemplos egregios es obligado destacar el protagonismo traductor del mencionado jerónimo catalán Ramón Pané por su pionera *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, de 1498, considerada el texto fundacional de la etnografía americana. Martino Alba (2019) realiza un interesante análisis sobre autor desde la perspectiva traductora que aquí nos ocupa.

(OSC), agustinos (OSA), dominicos o predicadores (OP), carmelitas (OCD), mercedarios (OdeM), capuchinos (OFMCap), betlemitas (OFB),⁹⁷ etc.; participan activamente en el apostolado. Los franciscanos, dominicos y agustinos han sido, junto con los jesuitas, los misioneros traductores católicos más activos de la historia hispanoamericana.

- *Órdenes de clérigos regulares*: conformadas por teatinos, escolapios, jesuitas y somascos, entre otros; ejercen una importante actividad pastoral. Con la Reforma protestante como telón de fondo, el Concilio de Trento propició el nacimiento de estas órdenes a lo largo del siglo XVI. La orden más representativa en la empresa americana es, sin lugar a dudas, la Compañía de Jesús (SJ), en la que se dan dos estamentos claramente diferenciados: los sacerdotes, que se dedican a la vida apostólica, la ciencia, la cultura y la docencia, y los hermanos legos o coadjutores, que no tienen órdenes sagradas y se encargan de los oficios domésticos, pero sin que ello sea óbice para que también estos destaquen por su labor intelectual, como en el caso del tunjano Agustín de Vega, historiador del Orinoco.

- *Congregaciones*. Durante mucho tiempo solo pronunciaban votos simples (es decir, renovables cada cierto tiempo), sin posibilidad de profesar los solemnes (perpetuos) como en el caso de las órdenes. Según posean o no carisma ministerial, pueden ser clericales (cuya finalidad es conducir a sus miembros hacia el sacerdocio: p. ej., salesianos, redentoristas, pasionistas, misioneros de la Consolata) o laicales (entre otras, todas las congregaciones femeninas).

Muchas de las órdenes y congregaciones religiosas dedican parte de sus miembros a la obra de las misiones: así, los benedictinos, jesuitas, franciscanos, dominicos, salesianos, carmelitas, etc., y entre las femeninas, las hijas de la caridad, franciscanas, dominicas, mercedarias, etc.

Al margen de estos dos institutos religiosos de vida consagrada, existen otros tipos de institutos similares, como, por ejemplo, las congregaciones de vida apostólica, formadas por laicos o clérigos que viven en comunidad y ejercen el apostolado, pero no emiten votos

⁹⁷ Orden fundada en 1656 en Guatemala por el misionero terciario franciscano de origen canario Pedro de San José Betancur, con el fin de servir a los pobres. Sigue la Regla de san Agustín y tiene la particularidad de ser la primera orden religiosa fundada en tierras americanas y la última orden religiosa de la Iglesia católica.

solemnes. Entre los institutos no religiosos que son predominante o exclusivamente misioneros cabe citar:

- *Congregaciones de varones*: Misioneros de Nuestra Señora de África (padres blancos), Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María (claretianos), Congregación de la Misión (lazaristas), Misioneros de Maryknoll, Misioneros de Mill Mill, Misioneros Oblatos de María Inmaculada, Misioneros de los Sagrados Corazones de Jesús y María (Padres y Madres de Picpus), Misioneros del Sagrado Corazón de Issoudun, Congregación del Espíritu Santo, Sociedad del Verbo Divino de Steyl, Hijos del Sagrado Corazón (Misiones Africanas de Verona), Hermanitos de Jesús, Misiones Extranjeras de París, etc.
 - *Congregaciones femeninas*: Carmelitas Descalzas Misioneras (España), Hermanas Misioneras del Sagrado Corazón de Münster (Alemania), Hermanas Blancas Misioneras de Nuestra Señora de África (Francia), Franciscanas Misioneras de María (Francia), Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús (Italia), Instituto Misionero de las Hijas de San Pablo (Italia), Misioneras de Jesús Crucificado (Brasil), Misioneras de la Caridad (India), etc.
- c) *Laicos, legos, seglares o seculares* (por oposición a regulares). En la Iglesia católica, esta categoría se corresponde con los fieles que no pertenecen al clero. Los laicos pueden ser, a su vez, miembros de una tercera orden (terciarios, como los franciscanos de la TOR, la tercera orden regular); es decir, por debajo de frailes y monjas en la jerarquía de la orden, estas personas pueden casarse y tener hijos, pero siguen una serie de normas estrictas en su vida diaria. También existen laicos consagrados, organizados en *institutos seculares de vida consagrada*,⁹⁸ como el de las Cruzadas Evangélicas, las Combonianas o las Misioneras Seculares, cuyos miembros, sin ser religiosas, profesan los tres votos o consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia.

Si los ponemos a todos ellos en relación con la misión en tierras americanas, debemos centrar el estudio en los sacerdotes diocesanos y, ante todo, en los religiosos de las órdenes

⁹⁸ Los institutos seculares pueden ser clericales o laicales, masculinos o femeninos. El Código de Derecho Canónico (CIC, can. 710) y el Catecismo de la Iglesia Católica (CCC, n. 928) definen un instituto secular como «un instituto de vida consagrada en el cual los fieles, viviendo en el mundo, aspiran a la perfección de la caridad, y se dedican a procurar la santificación del mundo sobre todo desde dentro de él».

mendicantes (franciscanos, dominicos, agustinos, etc.) y de clérigos regulares (jesuitas), por ser quienes mayor presencia han tenido y más escritos misioneros han aportado. Aunque esta investigación haya reducido la taxonomía general del misionero católico al ámbito hispánico y a las órdenes más representativas,⁹⁹ igualmente da idea del universo sumamente heterogéneo de la evangelización. Cada institución ha seguido un curso interno, cronológico y geográfico, distinto del de las demás. En la figura del misionero traductor concurren, asimismo, diversas cualidades personales y condicionantes confesionales (por votos, carismas, constituciones, reglas, estatutos, relaciones políticas, etc.), algunos de los cuales trataremos de sintetizar en el siguiente subapartado.

Pero antes de continuar debemos insistir, una vez más, en dos aspectos centrales relativos al sujeto traductor. En primer lugar, que el término genérico *traductor misionero* se refiere indistintamente a mujeres y a hombres, por más que en esta tesis apenas se mencionen escritos misioneros producidos por evangelizadoras. La historiografía traductológica misionera referida a Hispanoamérica —y puede decirse lo mismo de la historiografía en general— ha sido marcadamente masculina. Algunos trabajos de los últimos años han tratado la actividad traductora femenina en el ámbito religioso católico en general,¹⁰⁰ pero, según nos consta, no se ha abordado todavía en el campo específico de la misión católica. Los motivos históricos de su ausencia apuntan a los relativamente exiguos contingentes de religiosas misioneras que cruzaron el océano en la época de descubrimiento y conquista, y al rol específico que desempeñaron en cada momento en la Iglesia y en la sociedad. De hecho, debe considerarse que durante el periodo colonial todas las religiosas iberoamericanas eran monjas contemplativas que vivían en la clausura de sus monasterios,¹⁰¹ lo cual, sin embargo, no fue óbice para que realizasen una importante labor social y educativa. Además de su relativamente tardío establecimiento en América (a partir de 1540), las religiosas compartieron hasta bien entrado el siglo XIX la doble nota común de que su sistema de vida no les permitió dedicarse a la evangelización propiamente dicha, es decir, a la predicación y conversión de los indígenas al cristianismo, y la de que no pudieron establecerse más que en lugares habitados por criollos o, en ocasiones, por indígenas ya cristianos.¹⁰² En la actualidad, sin embargo, la situación es distinta y el número de mujeres españolas dedicadas

⁹⁹ Recuérdese que, tal como se ha advertido desde el comienzo, a los efectos de esta investigación nos centraremos únicamente en tres de las órdenes que mayor representatividad han tenido en la historia americana: la Orden de San Francisco, la Orden de Predicadores y la Compañía de Jesús. Los tres modelos elegidos para llevar a cabo el análisis de casos corresponden a miembros de estas órdenes.

¹⁰⁰ Nos referimos especialmente a las publicaciones de Cuéllar Lázaro (2011 y 2021), Revuelta Guerrero (2015), Cristina Naupert (2020) y Martino Alba *et al.* (2020).

¹⁰¹ Martínez Cuesta (1995: 45).

¹⁰² Borges Morán (1992b: 273).

a las misiones católicas (54 %) supera al de hombres (46 %),¹⁰³ lo que sugiere la posibilidad de una importante actividad traductora aún por desvelar.¹⁰⁴

La segunda de las cuestiones que conviene aclarar es que la figura del misionero traductor también se da en otros espacios geográficos y en otras confesiones, cuyas características, motivaciones y circunstancias suelen ser necesariamente distintas. En el caso de Hispanoamérica, por ejemplo, destaca la labor lingüística y traductora de las misiones protestantes y, en particular, la realizada por el Instituto Lingüístico de Verano (SIL, por sus siglas en inglés).¹⁰⁵ Fundada en 1934 por William Cameron Townsend y estrechamente relacionada con la Wycliffe Bible Translators —de la que, por cierto, fue cofundador el famoso traductólogo Eugene Nida—, esta organización evangélica se creó con el propósito de formar a misioneros lingüistas para que pudiesen traducir y difundir la Biblia entre las lenguas menos conocidas, para lo cual debían realizar una labor de documentación de las lenguas indígenas. Su intensa actividad en estas disciplinas a lo largo de los últimos 90 años, de la que da testimonio su monumental catálogo *Ethnologue*,¹⁰⁶ con más de 7000 lenguas registradas en todo el mundo desde 1951, han convertido al SIL en órgano consultivo de la Unesco.

Como es natural, en el caso de las misiones protestantes ya no encontramos desempeñando la evangelización (y la traducción) a un clero célibe masculino, sino que en su mayoría la llevan a cabo matrimonios. Las circunstancias de la mujer misionera en esta confesión parecen haber contribuido a una mayor visibilidad traductora, con casos notorios como el de la traductora al tibetano Maria Heyde, el de la lexicógrafa del siamés Eliza Grew Jones o el de la traductora de la Biblia al maratí Pandita Ramabai. Además, al sopesar la actividad traductora de los protestantes cabe tener en cuenta que su propósito misionero — presente ya en el protestantismo primitivo— es precisa y principalmente traducir la Biblia a las lenguas vernáculas, a diferencia de lo que sucede con los misioneros hispánicos de la época colonial, obligados a abstenerse «por razones de dogma teolingüístico»,¹⁰⁷ es decir,

¹⁰³ Según los datos ofrecidos en la web de Obras Misionales Pontificias: <<https://omp.es/misiones/misioneros/>> (consultada el 20.5.2023).

¹⁰⁴ Muestra circunstancial, pero de amplia resonancia mediática, puede darla la salesiana Ana Rosa Sivori, misionera en Tailandia desde 1966 y prima segunda del papa Francisco, a quien sirvió de intérprete y traductora durante su visita a ese país asiático en 2019.

¹⁰⁵ Véase su web oficial <<https://www.sil.org/>>.

¹⁰⁶ De libre acceso en <<https://www.ethnologue.com/>>.

¹⁰⁷ La razón la aduce Zimmermann (2018: 80). Es cierto que algunos misioneros católicos trasladaron las Sagradas Escrituras o partes de ellas a las lenguas amerindias. Ejemplo de ello es la traducción parcial que hizo Bernardino de Sahagún al náhuatl. Sin embargo, esta forma de evangelización quedó descartada desde el Concilio de Trento (1546), que había recomendado no traducir la Biblia a las lenguas vulgares ante el auge de los movimientos reformistas y las posibles desviaciones de la doctrina de Roma. El Santo Oficio expresó taxativamente su prohibición al clero de Nueva España en

porque la Biblia solo debía circular en alguna de las tres lenguas sagradas: latín, griego o hebreo.

5.3. Características generales de las órdenes más representativas

Ante la imposibilidad de caracterizar en este trabajo cada uno de los institutos misioneros que ha tenido presencia en Hispanoamérica, reseñaremos a continuación tan solo las órdenes a las que pertenecen los tres misioneros traductores escogidos en este estudio (franciscanos, dominicos y jesuitas). Con todo, recuérdese que estas órdenes se han seleccionado por ser las principales en número durante la mayor parte de la historia hispanoamericana, por ser las más productivas en términos traductográficos y, por tanto, por su representatividad para el objeto de nuestra investigación. Puesto que el misionero se debe a su orden, primero expondremos sucintamente la idiosincrasia de cada una y su presencia en América, para luego destacar los principales rasgos misioneros. El propósito no es otro que mostrar algunas claves que puedan explicar en general la motivación de sus escritos e incluso algunas de sus características temáticas, formales y estilísticas.

5.3.1. Orden de San Francisco (OFM)

También conocida como Orden de Hermanos Menores (*Ordo Fratrum Minorum*) o de franciscanos, esta comunidad cristiana fue fundada a principios del siglo XIII por san Francisco de Asís y desde el siglo XIX, con la reagrupación que llevó a cabo León XIII, incluye a un conjunto de órdenes religiosas mendicantes: a la primera orden (fundada en 1209) pertenecen los hermanos menores (observantes), los conventuales y los capuchinos; a la segunda orden (1212), las clarisas, capuchinas, clarisas descalzas y clarisas adoradoras, entre otras, y a la tercera orden (hacia 1221), los franciscanos seculares y los regulares (por ejemplo, los capuchinos amigonianos y la TOR, respectivamente). Aunque cada una de ellas presenta sus particularidades, todas se adhieren a la regla de su fundador,¹⁰⁸ además de a las enseñanzas y espiritualidad de seguidores tales como santa Clara de Asís, san An-

1576, lo cual desató la protesta de numerosos misioneros, entre otros, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, Domingo de la Anunciación y Juan de la Cruz (Vicente Castro y Rodríguez Molinero, 1986: 152 y s.).

¹⁰⁸ Naturalmente, los franciscanos seculares y la segunda orden no siguen los preceptos de la Regla de san Francisco o Regla bulada, pero sí su espíritu y fundamento, tal como recogen en sus propias constituciones.

tonio de Padua o santa Isabel de Hungría. Las principales características de la orden son las siguientes:

- a) la *pobreza*, ya que sus miembros renuncian a la propiedad privada y viven de la caridad de la gente, dedicándose a la mendicidad y a ayudar a los pobres;
- b) la *fraternidad*, puesto que viven en comunidad, compartiendo sus vidas y trabajando juntos para llevar a cabo su misión de servir a Dios y a la humanidad;
- c) la *humildad*, por considerarse a sí mismos siervos de Dios y de la humanidad, tratando de vivir una vida sencilla y modesta;
- d) la *devoción* a la eucaristía y a la Virgen María, dado que participan en la liturgia y la oración diarias, y dedican parte de su tiempo a la contemplación y la reflexión espiritual, y
- e) el *servicio* a los demás, puesto que su objetivo es ayudar a los pobres, enfermos y necesitados, además de trabajar por la justicia, la paz y la solidaridad en el mundo.

El carisma de los franciscanos se podría resumir, por tanto, en un *compromiso* con la vida evangélica de pobreza, fraternidad, humildad y servicio a los demás. Este carisma se origina en la vida y enseñanzas de su fundador, san Francisco de Asís, que sintió la llamada de Dios a vivir el evangelio de una manera radical, desprendiéndose de los bienes materiales y dedicándose a los pobres y marginados de la sociedad. El carisma franciscano se basa en la creencia de que todas las criaturas son hermanas de Cristo y, por tanto, todas deben ser tratadas con amor, respeto y dignidad. De ahí, su lema *Pax et bonum* (Paz y bien).

Determinados preceptos de la primera Regla de san Francisco (1209)¹⁰⁹ podrían resultar igualmente esclarecedores a la hora de comprender la idiosincrasia de los miembros de esta orden en un contexto misionero y traductográfico. Así, el capítulo IX (3-4) informa sobre cómo debe ser su predicación:

Amonesto también y exhorto a los mismos hermanos a que, en la predicación que hacen, su lenguaje sea ponderado y sincero (cf. Sal 11,7; 17,31), para provecho y edificación del pueblo, anunciándoles los vicios y las virtudes, la pena y la gloria con brevedad de sermón; porque palabra abreviada hizo el Señor sobre la tierra (cf. Rom 9,28).

¹⁰⁹ Citamos según la versión en español de su página oficial: <<http://www.franciscanos.org/esfa/rb1r.html>>.

No extraña que el estilo de sus escritos a menudo se relacione con dos rasgos tan propios de la orden como la sencillez y la pobreza. La «teología franciscana de la palabra» considera que el lenguaje no es un fin en sí mismo que debía derivar en una obra de arte, sino encarnación directa de la vida de Cristo, caracterizada como una vida pobre y sencilla.¹¹⁰ Quizá por eso el mismo san Francisco mostrase gran desconfianza con respecto a las glosas, comentarios y discusiones doctrinales, incluso hacia la escritura y la retórica en general, y exhortaba a una lectura (y escritura) pura, sencilla y sin glosa. Pues la palabra se considera «una mediación peligrosa que tiende a oscurecer y confundir unos sentimientos originariamente puros».¹¹¹

Por su parte, en el cap. X (2-3 y 7-8) se les ordena obediencia y humildad cognoscitiva:

Mas los hermanos que son súbditos recuerden que, por Dios, negaron sus propias voluntades. Por lo que firmemente les mando que obedezcan a sus ministros en todo lo que al Señor prometieron guardar y no es contrario al alma y a nuestra Regla. [...]

Amonesto de veras y exhorto en el Señor Jesucristo que se guarden los hermanos de toda soberbia, vanagloria, envidia, avaricia (cf. Lc 12,15), cuidado y solicitud de este siglo (cf. Mt 13,22), detracción y murmuración, y los que no saben letras, no se cuiden de aprenderlas; sino que atiendan a que sobre todas las cosas deben desear tener el Espíritu del Señor y su santa operación [...].

El antiintelectualismo franciscano puede aludir al rechazo del conocimiento entendido como una posesión y a la idea del saber como fuente de orgullo y dominación,¹¹² pero no a la ciencia en sí, que tan necesaria se revelaría en su labor evangelizadora. Ciertamente, no deja de sorprender el hecho de que, pese a no tener entre sus prioridades el estudio («los que no saben letras, no se cuiden de aprenderlas») —al contrario que otras órdenes, como la de los dominicos o los jesuitas—, sean los franciscanos los religiosos que más abultada bibliografía amerindianista han producido, especialmente de carácter lingüístico en el siglo XVI.¹¹³ Tal vez esto se explique por el hecho de haber sido la orden misionera más numerosa en tiempos de la Colonia, pero, en cualquier caso, que tres cuartas partes de los misioneros de esta orden hablasen lenguas nativas es prueba suficiente de su dedicación e interés por las culturas amerindias.¹¹⁴

Por supuesto, los franciscanos fueron uno de los primeros grupos en reivindicar el uso de las lenguas vulgares. Recuérdese que el mismo *poverello* de Asís compuso una de las primeras obras literarias en italiano, su *Cantico delle creature* (ca. 1224). La palabra ver-

¹¹⁰ Cf. Le Goff (2003: 130).

¹¹¹ Serna Arnaiz y Castany Prado (2014: 79).

¹¹² Le Goff (2003: 128). En cualquier caso, el supuesto antiintelectualismo se vio pronto suavizado, en cuanto Buenaventura de Bagnoregio accedió al generalato de la orden.

¹¹³ Cf. Pérez Blázquez (2011).

¹¹⁴ Castro y Castro (1988: 488).

nácula, sencilla y popular, es instrumento de propagación y encarnación del cristianismo, lo que explica el esfuerzo de los hermanos menores por predicar en la lengua de los naturales. En el aprendizaje de esas lenguas durante los primeros contactos desempeñó un importante papel el niño indígena. Los religiosos prestaron gran atención a la infancia, no solo por la ayuda que les prestaba, sino también por su potencial aculturador como vector de la moral cristiana. Sin duda, a pesar de no constar entre sus principales señas de identidad, también cabe destacar la labor educadora de los franciscanos entre la plebe indígena como uno de los pilares de su método evangelizador y de inculturación durante la época colonial. No es casualidad que hacia 1536 se erigiese en México, por petición y bajo dirección franciscanas, el Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, la primera institución de educación superior de América destinada a los indígenas.

Por otro lado, suele decirse que Francisco de Asís, al marchar a Oriente Medio hacia 1219 a convertir a los musulmanes, se convirtió en el primer misionero «moderno». En el cap. XII (1-2) comprobamos que, en efecto, la vocación misionera *ad gentes* de la orden se encontraba ya en los inicios de su constitución:

Cualesquiera hermanos que, por divina inspiración, quieran ir entre los sarracenos y otros infieles, pidan la correspondiente licencia de sus ministros provinciales. Pero los ministros a ninguno le concedan la licencia de ir, sino a aquellos que vean que son idóneos para enviar.

Entre los expositores de la regla se entendía que esa idoneidad que exigía san Francisco de Asís debía ser triple: «física, intelectual y moral».¹¹⁵ De ahí su interés por la instrucción adecuada de quienes debían ser mandados a la evangelización misionera y su protagonismo en la institución de colegios *ad hoc*. Históricamente, como ya se ha comentado, es probable que la fundación de estos colegios arrancase con el que creó Ramón Llull en su patria mallorquina para los que debían predicar en África y Oriente Próximo. Más inmediatos a los que surgirían en América fueron el de San Pedro Montorio, en Roma (1615), o los de Propaganda Fide, en 1622. En adelante surgiría un rosario de tales instituciones en España, donde los religiosos que quisieran ir a misiones —África, Oriente o América— debían formarse durante al menos dos años. Visto que no bastaban para la gran empresa de Indias, estos colegios misioneros se trasplantaron en América. Allí el fin de las conversiones en masa había dejado una nueva situación, por lo que se imponía un nuevo método apostólico y la preparación de grupos selectos preocupados únicamente por llevar adelante la obra misionera.

¹¹⁵ Abad Pérez (1992: 86).

Los franciscanos, «leales súbditos» de la Corona, fueron una de las órdenes religiosas más importantes en la colonización española de América, con una destacable presencia en México. Desempeñaron una labor fundamental tanto en la conversión de los pueblos indígenas al cristianismo, como en la construcción de la Iglesia indiana y las sociedades hispanoamericanas. Como veremos más adelante, la orden corrió con el mayor peso de la evangelización, en el sentido de que aportó el mayor número de misioneros durante la época del Imperio español. Llegaron a las Antillas con la primera expedición misionera en el segundo viaje de Cristóbal Colón, en noviembre de 1493, y también fueron los primeros en llegar a Nueva Granada, en 1509-1510 con la expedición de Alonso de Ojeda; a Nueva España, en 1523 (el célebre grupo de los «doce apóstoles» desembarcaría en 1524);¹¹⁶ al Brasil en 1530, y al Perú en 1532.

La historia de las misiones franciscanas en el contexto de la América española puede dividirse en dos épocas desde el punto de vista jurisdiccional. La primera va desde 1493 hasta aproximadamente la última década del siglo XVII. Estas misiones fueron dirigidas exclusivamente por las dieciocho provincias que la orden había erigido durante ese tiempo en la América española, y estaban bajo la jurisdicción inmediata y directa de la provincia dentro de cuyos límites funcionaban. La segunda época es la de los *colegios misioneros* y comprende aproximadamente los siglos XVIII y XIX.¹¹⁷ Los colegios misioneros, como el de Propaganda Fide de Ocopa, representaron un cambio radical con respecto al primer sistema; no solamente consolidaron la actividad misionera evangelizadora de los primeros tiempos, sino que también abarcaron nuevos campos de empresas misioneras. Quizá la contribución más notable de los colegios fue el entrenamiento más cuidadoso y específico impartido a sus miembros, así como su orientación preferentemente a las llamadas misiones vivas o de frontera. Además, infundieron nueva vida y vigor al trabajo misionero de las provincias. Por lo general, en esta segunda época fueron los colegios y ya no las provincias quienes más en favor de los indígenas trabajaron en las regiones más apartadas, que casi quedaban fuera del gobierno virreinal. De hecho, durante el siglo XVIII el peso de la obra misional, propiamente dicha, la llevaron exclusivamente ellos, y de cara a la orden fueron focos de renovación de la vida regular.

¹¹⁶ Los doce apóstoles franciscanos, a cuya identidad nos referiremos más adelante, llegaron a los territorios novohispanos con unas orientaciones metodológicas que iban a prefigurar la primera evangelización. El ministro general de la orden, Francisco de los Ángeles Quiñones, entregó a Martín de Valencia y a sus compañeros en 1524 los textos *Obediencia e Instrucción*, cuyo contenido sería clave para la organización de los franciscanos en Nueva España. No en vano, este último documento ha sido calificado de «carta magna de la civilización mexicana» por Mariano Cuevas (*apud* Meseguer Fernández, 1955), a la vez que a Quiñones se le considera «promotor de la misionología franciscana para América» (Paniagua Pérez, 2019).

¹¹⁷ Cf. Heras Díez (1989).

Los humildes franciscanos, algunos convertidos en grandes personalidades de la historia, como Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente, conocido por los nativos como Motolinía («pobrecito» en lengua náhuatl), o Junípero Serra, consiguieron que la labor evangelizadora y civilizatoria de la orden en América fuese de primera magnitud. Y no solo en lo espiritual, sino también en lo material, por ejemplo, promoviendo un importante desarrollo arquitectónico, urbanístico o de ingeniería, de lo que da testimonio el iletrado pero ingenioso beato Sebastián de Aparicio, apodado *el fraile carretero*. La concepción misionera franciscana, como en las restantes órdenes religiosas, produjo también una legión de traductores. Entre la multitud de hermanos menores que sistematizaron las lenguas indígenas o se sirvieron de ellas para elaborar sus escritos durante la época virreinal puede citarse, por ejemplo, a Andrés de Olmos, Alonso de Molina, Pedro de San Buena Ventura, Jerónimo de Oré o Gabriel de Vergara.¹¹⁸

5.3.2. Orden de Predicadores (OP)

Entre las características que han definido la identidad de la Orden de Predicadores o dominicos, desde su fundación en 1216 por santo Domingo de Guzmán, cabría destacar:

- a) la *predicación*, su cualidad principal, por la dedicación de esta comunidad religiosa a la enseñanza y predicación de la fe católica a través de la palabra (recuérdese su lema *Laudare, benedicere et praedicare*, que alude a la alabanza de Dios, la mediación presbiterial y el ministerio de la Palabra);
- b) el *estudio*, la búsqueda del conocimiento divino en el Evangelio, pero también en otros campos, ya que la orden valora la formación intelectual y muchos de sus miembros han realizado aportaciones fundamentales a la teología y la filosofía (p. ej., los santos Alberto Magno y Tomás de Aquino);
- c) la *fraternidad*, porque viven en comunidades religiosas, donde comparten su vida en común y se apoyan mutuamente en su vida espiritual;

¹¹⁸ Castro y Castro (1988) ofrece una extensa nómina de amerindianistas franciscanos, aunque limitada al siglo XVI. También de los mencionados catálogos de Viñaza (1892) y Tovar (1984) puede espigarse el nombre de varios frailes que nos han dado a conocer las lenguas indígenas americanas: unos 131 en Viñaza y unos 23 en Tovar, según nuestro recuento (Pérez Blázquez, 2011). De obligada consulta es el catálogo de Bueno García *et al.* (2011), referido ya no solo a lingüistas, sino también a todo tipo de traductores de la orden.

- d) el *apostolado*, por dedicarse a llevar la fe y la vida cristiana a los demás, conforme a su talante misionero y a otro de sus lemas: *Contemplare et contemplata aliis tradere* (Contemplar y entregar a otros los frutos de la contemplación),¹¹⁹ auténtica declaración de intenciones que bien podría resumir el cometido de su trabajo traductor, y
- e) la *devoción* a la Virgen María, dado que han desarrollado diversas prácticas marianas, como el rezo del Rosario y la celebración de la fiesta de la Asunción.

Al igual que otras órdenes religiosas, los dominicos viven bajo la Regla de san Agustín. El carisma de la Orden de Predicadores, en sus tres órdenes, podría resumirse en el estudio y la predicación, en la contemplación, la evangelización y la enseñanza, en la vida comunitaria y el compromiso con la verdad y con la justicia. El estudio riguroso por amor a la verdad (de ahí, su lema *Veritas*)¹²⁰ tiende a la búsqueda del verdadero conocimiento de Dios como único camino hacia la *salus animarum*, a la salvación de las almas. La verdad, en sentido dominicano, es el fin o el objeto de la búsqueda de sabiduría de vida y de la comprensión de la realidad. Aunque el estudio es fundamentalmente teológico, de las Sagradas Escrituras, ni mucho menos se restringe a ellas. Los dominicos cuentan con una sólida base de formación tomista, que sostiene que se debe buscar la verdad dondequiera que se encuentre, convicción que llevó al santo a consultar también a filósofos griegos, romanos, judíos y musulmanes.

Por su parte, el enfoque de esta orden en la predicación y la evangelización se basa en la creencia de que la verdad de Dios debe ser compartida con todos y que la mejor forma de lograrlo es a través de la palabra hablada. Además, esta orden se ha identificado históricamente con la vida comunitaria, la oración y la contemplación. La vida en comunidad constituye una parte integral de la espiritualidad dominica, siendo entendida como una forma de apoyo mutuo y de crecimiento espiritual.

¹¹⁹ La célebre fórmula procede del Aquinate, de su breve tratado sobre el proyecto de vida dominicana *Summa theologiae* (II-II, q. 188, a. 6): «¿Es superior una Orden religiosa dedicada a la vida contemplativa a aquella otra que se consagra a las obras de la vida activa?». Santo Tomás responde: «Es más perfecto comunicar a los otros lo que se ha contemplado que únicamente contemplar».

¹²⁰ No es casualidad que la Universidad de Harvard comparta este mismo lema dominicano. La casa de los dominicos ingleses de Cambridge (los *Blackfriars*) se fundó en 1238. Durante la Reforma, los frailes fueron expulsados y su casa pasó a llamarse Emmanuel College. Aunque con el tiempo este centro se convirtió en un colegio puritano, mantuvo el lema dominico de *Veritas*. Algunos de sus graduados formaron parte de los padres peregrinos que, huyendo de las persecuciones, se establecieron al otro lado del Atlántico en una ciudad que llamaron Cambridge, cerca de Boston (Massachusetts). Allí fundaron en 1634 la Universidad de Harvard y le dieron el lema que habían heredado del Emmanuel College en el Cambridge inglés (cf. Benedict Thomas Viviano, *Sources et vie dominicanine*, marzo-abril, 1999, n.º 2, y la web oficial dominica <<https://www.dominicos.org/quienes-somos/historia-de-los-dominicos/biblia/>>).

Los dominicos han descollado, además, por su labor en el campo de la educación, la investigación, el trabajo social, la defensa de la justicia social y la atención pastoral, entre otros ministerios. En el ámbito académico, por ejemplo, fundaron algunas de las universidades más antiguas y prestigiosas de Europa y América, como la Universidad de Salamanca, la Real Universidad de Lima (actual Universidad Nacional Mayor de San Marcos) o la Universidad Santo Tomás de Aquino, en Santo Domingo. De gran importancia en la promoción del ser humano, en la búsqueda de su bienestar en todos los niveles (moral, técnico, social, etc.), es el vínculo que estos religiosos establecen entre la verdad y la libertad, a partir de un versículo de san Juan Bautista, modelo recurrente del carisma dominicano: «y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (Juan 8:32).¹²¹

El apelativo *dominico* y, especialmente, el de *dominicano*, derivados del nombre de su fundador, a menudo se relacionan con la interpretación oficiosa de *Domini* y *canes* ('perros del Señor', 'perros guardianes de la Iglesia'), tal vez porque siempre fue la orden encargada de depurar, de inquirir sobre la sinceridad de los cristianos, primero ante los cátaros, luego en una España donde la presencia judía y morisca estaba muy arraigada, y posteriormente ante la amenaza del luteranismo. De hecho, en España siempre estuvieron a la cabeza de la Inquisición (Torquemada, Raimundo de Peñafort, Diego de Deza, el cardenal Cisneros, etc.). En América defendieron con igual celo al indígena desde los primeros tiempos, con Pedro de Córdoba, Tomás de Ortiz, Antonio Montesinos, Bartolomé de las Casas, Antonio de Valdivieso o Jerónimo de Cervantes enfrentándose a colonos y autoridades, hasta épocas más recientes, con personalidades como Pío Aza y José Álvarez «Apaktone», protegiendo el medio natural amazónico y lidiando contra los estragos de la industria cauchera. Después de todo, la metodología evangelizadora de los dominicos se fundamentaba en el amor al hombre indígena, al que consideraban como hijo de Dios. Y ese sentimiento se va a mostrar de varios modos: en el trato con los nativos, en la defensa de sus derechos más fundamentales y en la mejora de sus condiciones de vida.

Los dominicos, ocupados en asuntos de reforma interna, llegaron al Nuevo Mundo con relativa demora, en septiembre de 1510. En junio de 1526 desembarcaron en Veracruz, Nueva España; en 1528 empezaron su expansión por Nicaragua, Guatemala y demás regiones centroamericanas; en 1529 se encontraban ya en el Nuevo Reino de Granada, y ha-

¹²¹ Este vínculo, que hunde sus raíces en la filosofía estoica, se manifiesta también en las Constituciones de la orden como un signo temprano de democracia representativa. De hecho, las Constituciones dominicas tuvieron una notable repercusión en el Sínodo de la Iglesia de Inglaterra y en el parlamento británico, cuyo modelo influiría posteriormente en la formación de la democracia estadounidense y de otras colonias británicas.

cia 1530, en el Imperio inca. Finalmente, en 1550 extienden su apostolado (siempre tímido al principio) desde Tucumán por Chile y Río de la Plata. Tuvieron igualmente una notable presencia en Filipinas y, anteriormente, en otras regiones asiáticas, con una actividad traductora igual de relevante gracias a dominicos como Domingo Fernández de Navarrete o Juan Cobo, autor de la que se considera primera traducción de un libro chino al español (en el sentido filológico tradicional: de texto alfabético a texto alfabético).¹²²

En la primera época de la colonia ocuparon puestos de gran influencia en la corte de Carlos V y en el Consejo de Indias, desde donde conjugaban la defensa del indígena y la de los intereses reales.¹²³ Las primeras líneas de actuación eran claras: establecer conventos desde donde evangelizarían y en los que habrían de asentar la formación de los futuros evangelizadores por medio de los *estudios generales*, los centros de estudio de la máxima categoría reconocida por la orden.¹²⁴ Así fue como Santo Domingo empezó a funcionar como una «escuela de evangelización americana». Todos los conventos contaban con estudios, aunque de diferente grado. De hecho, el espacio entre la escuela de primeras letras y la universidad fue el campo de actuación de los dominicos, casi en solitario hasta la llegada de los jesuitas, y después compartiendo —cuando no disputándose— con la Compañía el papel de formadores de la juventud novohispana.¹²⁵ La licencia para pasar a América dispensó a los misioneros de la observancia de sus Constituciones, en el sentido de que podían «llevar consigo los libros de su uso». Tratándose en su mayoría de frailes doctos, con titulación de maestro o lector, salidos de los centros españoles de mayor renombre (Salamanca, Valladolid, Alcalá, Sevilla, etc.), es fácil pensar en las toneladas de libros y cuadernos que atravesaron el Atlántico, primeramente para dar respuesta a las cuestiones urgentes que planteaba la evangelización, conquista y colonización.¹²⁶

¹²² Acerca de la labor traductora de la orden en Asia Oriental véanse Bueno García (2018) y Lu (2021). Sobre Cobo y Navarrete puede consultarse Liu Liu (2002), Yan (2019) y García-Noblejas (s. f.). Abona la tesis sobre el valor traductológico de determinados escritos misioneros Bueno García (2018a: 76), que explica lo siguiente: «Fray Domingo Fernández de Navarrete, que no ha pasado a la historia en calidad de traductor porque, a primera vista, su obra no parece una traducción, sino un vasto tratado sobre China (*Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China. Descripción breve de aquel imperio*. Madrid, 1676), realizó para él extensas traducciones de filosofía clásica china y espiritualidad, geografía, organización administrativa, organización judicial, fauna y flora, religiones o ceremonias sociales y funerarias».

¹²³ Estrada Díaz (1992: 30).

¹²⁴ Medina Escudero (1992: 15).

¹²⁵ Medina Escudero (1992: 112).

¹²⁶ Algunos de los primeros frutos del estudio de esos libros importados fueron *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (*Del único modo de atraer a todas las gentes a la religión de Cristo*, comenzado entre 1523-1526), de Bartolomé de las Casas, y la *Doctrina christiana* (comenzada en la etapa antillana a partir de 1510, pero impresa en México en 1544 y en formato bilingüe español-náhuatl en 1548), de Pedro de Córdoba, ambos instrumentos de trabajo básicos del evangelizador dominico del siglo XVI. La impresión de esta última, al igual que la traducción de la *Santa Escala* de Juan Clímaco, realizada del latín al castellano por Juan de la Magdalena en 1536, fue promovida por Domingo de Betanzos (cf. Alonso Sutil, 2016).

La metodología evangelizadora en tierra firme partía de dos tipos de bases: los *conventos* urbanos y las «*vicarías* de indios». ¹²⁷ Los primeros, con mayor número de frailes, compaginaban la pastoral de los españoles con la evangelización de los naturales que allí habitaban. Los conventos adquirieron pronto una faceta más pastoral y escolástica, debido a que la evangelización de los indígenas que convivían entre los españoles fue más rápida y menos problemática. No obstante, su importancia en los primeros siglos fue capital, puesto que el apostolado irradiaba su mensaje directa o indirectamente (con la formación de los misioneros) desde los conventos.

Por su parte, las vicarías, establecidas como casas o cabeceras de doctrina y centradas en los «pueblos de indios», venían a ser una especie de paraguas evangelizador en regiones bien delimitadas. Desde ellas, los religiosos visitaban un gran número de pueblos comarcados y varias rancherías o estancias, según la entidad de la población. Cuando, tierra adentro, la población se hallaba dispersa entre montañas, quebradas y valles, los frailes se encargaban de buscar lugares espaciosos y aptos para realizar los asentamientos de nuevos pueblos, llevando a cabo obras de ingeniería con el fin de que los pueblos contasen con las mayores facilidades de desarrollo espiritual, material y económico. Pues para los dominicos la metodología de salvación del ser humano debe ser integral, sin obviar ninguno de sus dos componentes (alma y cuerpo). Debemos incidir en esta idea, pues explica en esencia la actividad evangelizadora de la orden en el contexto ultramarino: los dominicos no se conformaban con la conversión del alma, sino que el núcleo y fin de su labor era el ser humano en su conjunto. De ahí que su actividad se enmarcara en un complejo social-económico-religioso y se manifestara en los continuos esfuerzos de sus operarios por mejorar las condiciones de vida de sus evangelizados, para así facilitar su integración social en el nuevo sistema de valores sociales, económicos y morales impuestos por la conquista y colonización española. ¹²⁸

Una de las cualidades históricas que mayor interés traductológico suscita es ciertamente la conjunción del estudio con el apostolado y la predicación *ad gentes*. Recordemos que el estudio de las lenguas en el contexto de las misiones dominicas entre los sarracenos se realizaba principalmente en las «escuelas de lenguas» (*studia linguarum*). Revela elocuentemente ese primigenio rasgo lingüístico de su idiosincrasia el hecho de que en el siglo XIII, el mismo en que se fundó la orden, contasen ya con un convento en Túnez para aprender

¹²⁷ Medina Escudero (1992: 97).

¹²⁸ Cf. Medina Escudero (1992: 106).

árabe.¹²⁹ También en América los misioneros dominicos se impusieron como tarea prioritaria el aprendizaje de las lenguas nativas, para no tener que utilizar intérpretes.

Ante el problema de las lenguas amerindias, los dominicos, como los misioneros de otras órdenes, ensayaron varias e ingeniosas soluciones antes de que pudiesen dedicarse al aprendizaje lingüístico: una doctrina cristiana en jeroglíficos; las *marmotas* o globos de carrizo con una antorcha encendida dentro, sobre los que se extendía una manta blanca pintada con los pasajes más importantes del Antiguo y Nuevo Testamento, o los grandes lienzos pintados por fray Gonzalo Lucero.¹³⁰ Eran soluciones de emergencia —quizá no óptimas, pero sí adecuadas a las circunstancias— que dan testimonio de la diversidad de formas y modalidades que adoptó la traducción a lo largo de la historia hispanoamericana.

En cualquier caso, la dificultad de las lenguas no llevó a los religiosos a aceptar la propuesta del monarca de enseñar el español a los indígenas, sino que prefirieron aprender sus lenguas. Como explica Medina Escudero (1992: 101), se impusieron un método: la primera generación aprendía las lenguas al contacto; más tarde se convertían en preceptores y maestros de la lengua para los más jóvenes, bien mediante lecciones prácticas o por los trabajos que dejaron escritos. Finalmente, la orden estableció de forma oficial unas cátedras de lenguas, a las que concurrían todos los estudiantes en período de formación, siendo obligatorio el examen de la lengua antes de recibir el permiso para confesar.

Una vez dominada la lengua, la evangelización se agilizaba mediante nuevas genialidades, como los confesionarios y sermonarios bilingües para los misioneros, las doctrinas cristianas (escritas en forma de historia para mejorar la receptividad indígena)¹³¹ y demás lecturas piadosas traducidas o directamente escritas (previa traducción mental) en las lenguas autóctonas y repartidas entre los naturales y los nuevos evangelizadores, la música, el teatro y las dramatizaciones de misterios o textos sagrados, las cofradías, escuelas para niños, hospitales, etc., todo en consonancia con su proyecto de dignificación del ser humano.

Pero la tradición traductora de los dominicos, como en otras órdenes misioneras, no se limitaba a la traducción de la doctrina católica hacia las lenguas indígenas. Ya los dominicos medievales mostraron un gran interés por otras materias que les permitiesen adentrarse

¹²⁹ Cf. Coll (1944: 120). Al *Studium Arabicum* de Túnez (ca. 1245) seguiría el establecimiento inmediato, dentro de ese mismo siglo, de los estudios de Murcia, Barcelona, Valencia y Játiva (cf. Sánchez Herrero, 1988: 47-48).

¹³⁰ Cf. Medina Escudero (1992: 98, nota 38).

¹³¹ Cf. Medina Escudero (1992: 154).

en el pensamiento de otras culturas, es decir, no solo se ocuparon de la traducción de textos religiosos hacia las lenguas vernáculas, sino también por la traducción de obras profanas de diferentes pueblos para darlas a conocer a los europeos. El siglo XIII es testigo de la traducción de fragmentos de obras filosóficas árabes por Raimundo Martí, de las reflexiones de Raimundo de Peñafort y de Humberto de Romans sobre la importancia del conocimiento de idiomas para la predicación, o de la preocupación de Riccoldo da Montecroce sobre la traducción de conceptos religiosos de los nestorianos orientales.¹³²

Por poner algunos ejemplos de misioneros destacados en el estudio de las lenguas amerindias, puede mencionarse a Antonio de los Reyes y a Francisco de Alvarado, que se ocuparon de la lengua mixteca; a Juan de Albornoz, autor de un arte de la lengua chiapaneca; a Domingo de Vico, que dejó escritas varias obras en siete lenguas centroamericanas; a Francisco Cepeda, que nos legó su gramática de los idiomas chiapaneco, zoque, zendal y cinacantesco; a Domingo de Santo Tomás, por su lexicón y gramática de la lengua quechua; a Bernardo de Lugo, que compuso una importante gramática muisca; al gran filólogo y cronista Francisco Ximénez, traductor del *Popol Vuh*, autor de artes de las lenguas cachiquel, quiché y zutuhil, así como de un confesionario y un catecismo en estas tres lenguas, o pasando a tiempos más próximos, a José Pío Aza, autor de un vocabulario huarayo que trataremos más adelante.¹³³

5.3.3. *Compañía de Jesús (SJ)*

La orden de los jesuitas, segunda en número de misioneros durante la colonia, por detrás de los franciscanos y por delante de los dominicos, fue fundada en Roma en 1534 por san Ignacio de Loyola y aprobada en 1540 por el papa Paulo III. Con más de 15 000 miembros es en la actualidad la orden religiosa católica más numerosa.¹³⁴ Algunas de sus principales señas de identidad serían:

- a) la *obra educativa*, por entender que las escuelas ofrecen el mejor servicio posible a la Iglesia y por aplicar un enfoque integral en la educación de la juventud que abarca tanto la instrucción académica como la espiritual, dejando testimonio de ello por

¹³² Cf. Lu (2021).

¹³³ Puede consultarse una relación más extensa de traductores dominicos en Bueno García y Jiménez García (2018).

¹³⁴ Véase su página web oficial <<https://www.jesuits.global/es/>>.

todo el mundo con el establecimiento de numerosísimas instituciones en todos los niveles educativos;

- b) el *trabajo misionero*, ya que tienen una presencia muy activa en Asia, África y América, manifestada desde sus inicios por un evangelizador (y traductor) tan prominente como san Francisco Javier;
- c) la *actividad intelectual*, debido a la importancia que dan a la enseñanza y la formación mediante el estudio y la investigación en disciplinas tan variadas como la lingüística, la astronomía o la cartografía, con destacadas personalidades como Athanasius Kircher, Ferdinand Verbiest, Matteo Ricci o Cristóbal Clavio;
- d) el *servicio social*, puesto que han establecido numerosas misiones y obras sociales por todo el mundo para ayudar a las comunidades más pobres y marginadas;
- e) la *lealtad incondicional al papa*, en la medida en que, a diferencia de las otras órdenes, profesan un cuarto voto de obediencia a la autoridad papal, y
- f) el *discernimiento espiritual*, al reflexionar y buscar la voluntad de Dios en todas las decisiones y acciones, basándose en los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola, un conjunto de prácticas y meditaciones que ayudan a las personas a crecer en su fe y discernimiento.

La vida de los jesuitas se rige por las normas y principios de sus Constituciones, redactadas por Ignacio de Loyola. Respecto del carisma de la Compañía de Jesús, una idea clave es la espiritualidad, entendida como una forma concreta de plasmar el seguimiento de Cristo, de «buscar y encontrar a Dios en todas las cosas», según los *Ejercicios espirituales* establecidos por el fundador. Dentro de la cosmovisión ignaciana, las misiones fueron parte integral de la vocación fundacional de la Compañía, con el mismo rango que la educación y la ciencia.¹³⁵

La evangelización americana por parte de esta orden, pese a ser algo más breve en el tiempo (apenas dos siglos en los dominios españoles, de 1566 a 1767), fue un proceso intenso y complejo, que tuvo un impacto duradero en las culturas nativas.¹³⁶ Los jesuitas llegaron a América bajo el patronato portugués en 1549, durante el generalato de san Igna-

¹³⁵ Del Rey Fajardo (2019: 595).

¹³⁶ Como curiosidad, el sello utilizado por la Compañía de Jesús influyó de manera notoria en la formación de determinados símbolos patrios argentinos, como en su bandera, donde figura un Sol de Mayo de 32 rayos fácilmente identificable con el sol radiante del emblema jesuita.

cio, a los quince años de su fundación. Entre los primeros jesuitas enviados al continente se encuentran el portugués Manuel da Nóbrega (1549) y el español José de Anchieta (1553),¹³⁷ ambos destinados a Brasil. En el gobierno de san Francisco de Borja, los jesuitas se establecieron en La Florida (1566-1568),¹³⁸ Perú (1567-1568), México (1572),¹³⁹ y en el de Claudio Acquaviva llegaron a Canadá (Nueva Francia), donde tuvieron una importante presencia, a Ecuador (1586), a Nueva Granada (1589-1604), a Chile (1593), a Argentina, Uruguay y Paraguay (1607) y a otros territorios de los imperios europeos, distribuyéndose en función de su nacionalidad. Pues a diferencia de las otras órdenes, en las que los religiosos elegían voluntariamente ir a misiones, el personal jesuita procedente de Europa lo distribuían los superiores de la Compañía en función de las necesidades.¹⁴⁰

Podemos destacar algunos aspectos clave para entender la forma en que llevaron a cabo la evangelización americana. En primer lugar, debe tenerse en cuenta que era una orden moderna y dinámica y que su propuesta fue sumamente radical. El método misionero jesuita fue distinto del de franciscanos y dominicos. Los ignacianos consideraban que, ante todo, debían integrarse en el mundo indígena, protegiéndolo, preservando su cultura, respetando sus costumbres y creencias, potenciando sus recursos y habilidades, y utilizando exclusivamente su lengua. Este comportamiento, en parte mostrado también por los franciscanos, aunque de una forma más laxa, les permitió establecer relaciones más cercanas con las comunidades indígenas, lo cual facilitaba su conversión al cristianismo. Esa metodología «indianizadora», de integración o aculturación del misionero, tiene un claro exponente en pleno siglo XX con el misionero leonés Segundo Llorente Villa.¹⁴¹

Así como a los dominicos habrían servido de manual misionero el *De unico vocationis modo* de Las Casas y la *Doctrina cristiana* de Pedro de Córdoba (1544) —básicamente para ayudar a disipar el desconcierto que los religiosos recién llegados de España experimentaban ante la peculiar psicología de los nuevos hijos de la Iglesia—, los jesuitas se va-

¹³⁷ Sobre la actividad traductora de este misionero canario en Brasil, comparable —según Vega Cernuda— con la de Bernardino de Sahagún en Nueva España, pueden verse, entre otros, Alves Filho y Milton (2005), Alves Filho (2007) y Vega Cernuda (2015b). Sobre la labor de mediación lingüística y cultural de estos y otros jesuitas en Brasil, véase Naupert (2016, 2018 y 2019).

¹³⁸ Sobre la razón de esa tardanza en la entrada a América española (1566) con respecto a la de los portugueses (1549), véase Santos Hernández (1992: 17-19).

¹³⁹ La evangelización de la península de Baja California sería obra jesuita, pero no comenzaría hasta 1683, con el italoaustriaco Eusebius Franz Kühn (o padre Kino, autor de múltiples escritos misioneros), y adquiriría gran notoriedad en 1697, con el establecimiento de la misión de Loreto por el italiano Juan María de Salvatierra. En la Alta California destacaría especialmente la labor desarrollada a lo largo del siglo XVIII por el franciscano Junípero Serra, a quien volveremos a referirnos más adelante.

¹⁴⁰ Borges Morán (1977: 43).

¹⁴¹ Este fecundo cronista pasó más de 40 años entre varios pueblos inuits de Alaska, estado por el que fue diputado en EE UU y sobre el que escribió una docena de libros y centenares de artículos. A su muerte, en 1989, fue enterrado, a petición de los nativos, en un cementerio de Idaho donde solo pueden ser enterrados nativos indígenas americanos.

lieron en buena medida de la experiencia que José de Acosta, ayudado por otros, había volcado sobre el papel en el último tercio del siglo XVI, componiendo el que se ha considerado el primer tratado misionológico, utilizado hasta casi la Independencia e incluso en las Indias orientales.¹⁴²

Inextricable del método de integración cultural se encuentra el aprendizaje de las *lenguas indígenas*. Al igual que las otras órdenes, una de las primeras medidas que tomaron los misioneros a su llegada —incluso antes, en suelo europeo— fue aprender la lengua de los naturales, lo cual les permitió comunicarse eficazmente con las comunidades indígenas y traducir no solo textos religiosos a sus lenguas, sino también los saberes y tradiciones orales aborígenes a las lenguas europeas.

En el momento de fundar la Compañía, los jesuitas ya tenían asumido que el estudio de las lenguas locales era un medio fundamental para garantizar la eficacia de la misión.¹⁴³ De hecho, casi podría afirmarse que todos los misioneros jesuitas practicaron el bilingüismo, empezando por los santos Francisco Javier y Pedro Claver. Entre los evangelizadores más destacados durante el Imperio hispánico que elaboraron escritos de interés traductológico puede citarse a Matteo Ricci y Alessandro Valignano respecto de Asia, así como a Antonio Ruiz de Montoya,¹⁴⁴ Alonso de Barzana, José Dadey y José de Anchieta en América. Tenemos varios textos impresos en náhuatl del jesuita nahua Antonio del Rincón, autor de la importante gramática *Arte mexicana* (1595). También en la región mexicana destacan los trabajos lingüísticos de Horacio Carocho, Ignacio Paredes, Tomás de Guadalajara, Benito Rinaldino o Mateo Steffel, que compuso, entre otros escritos, una gramática del tarahumar. Asimismo, algunos de los jesuitas nacidos en el Perú que sobresalieron por sus dotes para las lenguas fueron Bartolomé de Santiago, Blas Valera, Martín Pizarro, Onofre Esteban, Pedro de Añasco y el hermano coadjutor mestizo Gonzalo Ruiz, algunos de los cuales se encargaron de la elaboración de la doctrina y del catecismo uniforme trilingüe (quechua, aimara y español) que estableció el III Concilio Limense (1583). Y por supuesto, muchos otros tan relevantes como Alonso de Barzana, Blas Valera, Diego González Holguín y Lu-

¹⁴² Cf. Del Pino Díaz (2019).

¹⁴³ De la importancia de su aprendizaje fueron muy conscientes el mismo Ignacio y uno de sus seguidores más destacados, Juan Alfonso de Polanco (cf. García de Castro Valdés, 2022).

¹⁴⁴ Ofrecen interesantes estudios en torno a su labor etnográfica Chamorro (2015) y Zenobio Saldivia y Felipe Caro (2014). Sobre su faceta como traductor y lingüista del guaraní, pueden verse, entre otros, Bartomeu Melià (2007) o Peetermans (2020).

dovico Bertonio en la región incaica; Luis de Valdivia y Andrés Febrés en la de Chile, etc.¹⁴⁵

Como en las otras órdenes misioneras, el conocimiento indígena no se limitaba a la lengua, que, naturalmente, era imprescindible para desarrollar otro de los rasgos más acentuados de los jesuitas, como es el estudio, la ciencia y la exploración. Su labor intelectual ha dejado un sinnúmero de trabajos, muchos de ellos sobre conocimientos relativos a los pobladores originarios americanos (antropología, historia, lingüística) y a su medio físico (geografía, cartografía, botánica, fauna, etnomedicina), de lo que dan fe los escritos misioneros de José de Acosta (1589), Pedro Lozano (1733), Joseph Gumilla (1745), varios de Francisco Javier Clavijero o, hasta hace muy poco, los del antropólogo Bartomeu Melià i Lliteres.¹⁴⁶

Otro aspecto reseñable fue su particular sistema de *reducciones*, pueblos amurallados donde los nativos vivían aislados del mundo exterior. En 1611 se publicó la real orden de protección de las misiones, en la que se las dotaba de total autonomía para gobernarse, se prohibía el acceso a las reducciones a personas externas y se garantizaba a los nativos que nunca caerían en manos de los encomenderos españoles y los esclavistas portugueses. Las numerosas misiones que fundaron se centraban en la enseñanza del cristianismo, la educación y la protección de los indígenas,¹⁴⁷ pero también proporcionaban servicios sociales, como atención médica y ayuda en la agricultura. La organización en estos pueblos misionales como comunidades cristianas autosuficientes comprendía la vida económica y política, basada en la sólida preparación de los evangelizadores jesuitas, que poseían grandes conocimientos prácticos en arquitectura, medicina, ingeniería, artesanía, crianza de ganado vacuno, entre otras disciplinas.

En relación con la *educación*, fundaron numerosas escuelas y colegios en América en las que, además de enseñar a los indígenas la fe católica, se les proporcionaba una formación gratuita en áreas como la lectura, la escritura, las ciencias y las humanidades, tal como hacían las otras órdenes. También les enseñaron el arte y la música occidentales, lo que les

¹⁴⁵ Puede consultarse una nómina más extensa, por ejemplo, en Santos Hernández (1992: 353-355).

¹⁴⁶ Véase Pizarro Llorente (2022), uno de los estudios más recientes y completos sobre la labor cultural de la orden durante la Monarquía hispánica, que aborda las aportaciones de la Compañía a las humanidades (literatura, pedagogía, teatro, filosofía, filología), la teología, la ciencia (astronomía, cartografía, geología, botánica) o el arte (escultura, arquitectura, pintura, música). Sobre las historias naturales jesuitas del Nuevo Mundo, cf. Millones Figueroa y Ledezma (2005).

¹⁴⁷ Esta faceta del quehacer misionero, en particular, el talante protector frente a los *bandeirantes* del siglo XVIII, quedó solventemente retratada en el famoso filme *La misión* (Roland Joffé, 1986), inspirada en la intensa vida del mencionado jesuita peruano Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), traductor misionero a quien debemos varios trabajos etnolingüísticos sobre el guaraní.

permitió utilizar estas formas de expresión para transmitir el mensaje cristiano.¹⁴⁸ Pero quizá la aportación más importante en el ámbito académico haya sido el desarrollo y consolidación de la educación superior en Hispanoamérica, desde las tradicionales universidades coloniales católicas hasta las 25 instituciones universitarias que actualmente regentan en Hispanoamérica.

El trabajo de la orden en territorio hispánico se truncó el 25 de junio de 1767, cuando por orden de Carlos III fueron expulsados y sus propiedades tomadas militarmente, hasta que el 19 de mayo de 1816 Fernando VII restituyó a la Compañía.¹⁴⁹ La brusca expulsión de los jesuitas supuso un vacío misionero que en Sudamérica tuvieron que suplir parcialmente dominicos, franciscanos y capuchinos. Una de las consecuencias más catastróficas fue el desamparo y el choque cultural a que se vieron abocadas las comunidades que estaban bajo su tutela. Estos pueblos reducidos, que estaban viviendo en sistemas autosuficientes, aislados en un mundo idealizado y totalmente desprovisto de la influencia de la sociedad criolla, se encontraron de repente en contacto con una sociedad completamente ajena. De hecho, la bienintencionada metodología jesuita de preservar al indígena en su mundo y conectarlo con el exterior de una manera segura a través del misionero ha sido muy cuestionada, precisamente por haberle creado al indígena una dependencia a su labor mediadora.

5.4. Características generales de los religiosos misioneros traductores

Junto con estos trazos gruesos sobre las características de las órdenes en el plano colectivo, conviene además aproximarnos al sujeto traductor desde su particularidad misionera.

Durante más de tres siglos, en el periodo virreinal, el grueso de los efectivos de las misiones vivas lo compusieron los miembros de las «órdenes misioneras», mientras que los

¹⁴⁸ La música era un método para la evangelización del que también se servían los franciscanos. Para fray Luis Jerónimo de Oré, por ejemplo, los nativos debían estudiar música porque con ella se allanaba el camino para su conversión: «es cosa muy conveniente, que en las fiestas y Dominicas principales, se canten las visperas, y se haga procesion devotamente y se cante la Missa: para lo qual haya cantores y maestro de capilla, los quales sean enseñados en el canto llano, y canto de organo; y en los instrumentos de flautas, chirimias y trompetas; pues todo esto autoriza y ayuda, para el fin principal de la conversion de los indios y confirmacion en la fe catholica, que han recebido de la sancta yglesia Romana» (Oré, 1598, p. 116 de la edición digitalizada).

¹⁴⁹ El decreto de expulsión fue firmado por Carlos III en Madrid el 27 de marzo de 1767, por razones que se reservaba en *su propia ánima*. En total fueron 2171 los jesuitas expulsados de América (Santos Hernández, 1992: 360). En 1773, el Papa Clemente XIV cedió a las presiones de las cortes borbónicas y emitió su breve *Dominus ac Redemptor*, que suprimía la Compañía de Jesús, con casi 23 000 miembros a la sazón. Posteriormente, el Papa Pío VII restauró la Compañía en 1814, a 41 años de su supresión. En España, volverían a ser expulsados en 1835, en el contexto de las guerras carlistas y la desamortización; en 1868, con el sexenio revolucionario, y en 1932, con la Segunda República Española.

sacerdotes diocesanos, las religiosas y los seculares operaban principalmente en la Iglesia de retaguardia. Debido a los planes uniformadores de la Corona, los religiosos reclutados para pasar a ultramar (sacerdotes, legos o adjutores y estudiantes) compartían una serie de circunstancias objetivas: eran varones pertenecientes a alguna de las órdenes misioneras, mayoritariamente de los territorios vinculados a la Monarquía española. Su edad a la hora de partir rondaba entre los 24 y los 40 años aproximadamente, para aprovechar la máxima plenitud de fuerzas físicas y morales, pero contando ya con cierta madurez y experiencia. Aunque el alistamiento en las expediciones era voluntario, los religiosos debían contar con la autorización de sus superiores y de la Corona. Además, había una selección para evitar a los relajados o díscolos, en la que se tomaba en consideración la ejemplaridad de vida, para garantizar que cumplieran sus deberes como religiosos. Salvo en el caso de los jesuitas, los misioneros estaban obligados a desempeñar su trabajo en el destino que les asignasen y a perpetuidad: quien optaba por la misión lo hacía para siempre, hasta el fin de sus días.

Para el historiador Borges Morán (1992a: 462-463), las especiales características de los misioneros constituyen el factor favorable más fundamental y decisivo en el éxito de la evangelización durante la América española. Esas características pueden resumirse en ocho rasgos: voluntariedad, selección, espíritu de austeridad y sacrificio, prestancia personal ante los nativos, capacidad de penetración en el alma indígena, capacidad de adaptación, conciencia de la propia responsabilidad y juventud madura.

Por otro lado, el mismo Borges Morán (1961), tributario de la corriente histórica de las mentalidades, dedicó una pionera monografía al perfil psicológico del conquistador espiritual americano, en la que indagaba cuál era la fisonomía espiritual (psicológico-religiosa) de aquellos misioneros que pasaron a la América española, qué pretendían, en qué creían, cuál era su universo mental. En definitiva, un complejo entramado variante que deja poco margen para simplificaciones. En tiempos más recientes, Yuting Lu (2021), refiriéndose a los traductores dominicos en Asia, ha llevado a cabo un análisis centrado igualmente en el estudio histórico de la mentalidad misionera. En él destaca la necesidad de considerar sus ideas teológicas y sus actitudes hacia las culturas no cristianas para poder comprender las decisiones traductoras que adoptaron. En consonancia con Borges, la autora demuestra la complejidad de las actitudes de los traductores dominicos hacia la cultura china y la imposibilidad, por tanto, de interpretar de manera unívoca o dicotómica las estrategias traductoras que tomaron en su labor misionera, una conclusión extrapolable al ámbito americano.

En cualquier caso, los cambios en la situación cultural, política, social o económica cambian también los desafíos, los requisitos y, en parte, como consecuencia, el perfil del misionero. Sin ir más lejos, hoy las mujeres son mayoría en el campo misional. El viaje sin retorno de la época colonial poco tiene que ver, por ejemplo, con el trienio o lustro prorrogable de los misioneros de la OCSHA (Obra para la Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana) en el siglo XX. Las preocupaciones clásicas, como los abusos por parte de las autoridades, la pobreza, la salud o la educación, perviven en algunas comunidades junto con nuevos o renovados desafíos: deforestación, sectas, desempleo, delincuencia juvenil, narcotráfico, etc.¹⁵⁰

Por más que los distintos tipos de evangelizadores se deban a una misma empresa cristianizadora (civilizatoria, evangelizadora, pastoral, docente, etnográfica, asistencial...) y aunque la personalidad y circunstancias de cada uno sean únicas y determinantes, generando una casuística inabarcable, puede tener sentido plantear determinadas nociones básicas sobre el misionero, con tal de que nos permitan ubicar, contextualizar y comprender su labor intercultural. Al restringir los casos elegidos para esta investigación a miembros de las tres órdenes religiosas más representativas (franciscanos, dominicos y jesuitas), la relación de orden cualitativo de nuestro sujeto traductor podría expresarse con el siguiente esquema:

católico > miembro de una orden religiosa (OFM, OP y SJ) > misionero > traductor

Cada una de estas categorías tiene unas implicaciones y debe entenderse como parte del contexto sociocultural en el que está inserto el traductor, más allá del marco espaciotemporal. Por ejemplo, por reconocerse católico actúa según los valores culturales cristianos occidentales; además, su forma de vida religiosa se expresa conforme a la idiosincrasia de la orden, y si marcha a misiones, se le exigen además unas cualidades morales e intelectuales más acrisoladas si cabe.

Por lo tanto, a la hora de extraer particularidades que ayuden a retratar y a comprender a nuestro sujeto traductor podemos partir de algunos elementos comunes —en principio— a todos ellos debido a su vida consagrada al apostolado, como son: los votos, a cuyo cumplimiento se comprometen al profesar, la vocación misionera, la formación y la interculturalidad.

¹⁵⁰ De ello dan testimonio los misioneros contemporáneos en entrevistas como esta a los medios de información católicos: <<https://omp.es/noticias/santos-garcia-mochales-misionero-de-la-ocsha-en-peru-la-presencia-de-los-misioneros-aqui-es-muy-necesaria/>>.

5.4.1. Votos

En cuanto a los votos canónicos, recuérdese que no todos los misioneros profesan votos y que estos no son exactamente los mismos en cada orden. Por ejemplo, las religiosas que pasaron a América durante la colonia se obligaban al de clausura, y los jesuitas se obligan a un cuarto voto, el de obediencia al pontífice. No obstante, los votos son una especificidad de las órdenes religiosas que aquí abordamos. Estas órdenes religiosas comparten las promesas de castidad, pobreza y obediencia. Los votos tienen una naturaleza apostólica. Por una parte, son expresión del seguimiento de Cristo pobre, virgen y obediente; por otra, repudio profético de los ídolos del mundo (dinero, placer, fama y poder). La meta de los votos es la libertad de corazón. Se trata de renunciar para ser libres en un triple sentido: pobres para compartir, castos para ser de todos y obedientes para responder a la llamada de Cristo.¹⁵¹

Consideramos que, de estos tres votos, el de obediencia recaba aquí mayor atención por desprender efectos más directos sobre la labor traductográfica. Respecto de los otros dos, no consideramos que sea necesario profundizar. Ciertamente, indagar hasta qué punto la *castidad* puede influir en la traducción excede a los propósitos de este trabajo. La abstinencia sexual puede observarse como una cualidad de templanza, de medida y autocontrol, pero lo que sin duda debe poner de relieve es que se trata de una manifestación del compromiso férreo por la opción de vida que ha elegido el misionero.

Los religiosos también hacen un voto de *pobreza*, lo que significa que renuncian a la propiedad personal y viven de manera simple y austera, sin que ello les impida denunciar y actuar contra la miseria. Es una promesa de que vivirán centrados en su trabajo misionero y de servicio a los demás. Así, entre las cualidades que señalaba el franciscano Jerónimo de Oré en el misionero (santidad, capacidad, suficiencia en las letras y en las lenguas, prudencia), destacaba que ante todo debe vivir en la sencillez y franqueza. La austeridad y el desprendimiento se consideraban como una muestra de su vocación auténtica, hasta el punto de que, como veremos, se utilizaron como criterio selectivo frente al clero diocesano para garantizar la eficacia de la evangelización.

¹⁵¹ Cf. García de Castro Valdés (2007, vol. 1, p. 535).

El voto de *obediencia*, por su parte, posee implicaciones más claras en los escritos misioneros. Para entender este sometimiento voluntario al dogma cristiano, a las autoridades eclesíásticas y, finalmente, a las civiles, es ineludible hablar de fe, de compromiso y de vocación. Naturalmente, a todos los religiosos se les presupone la cualidad de creyentes en la doctrina católica y en los valores morales que, conforme a esta, deben practicarse. La cuestión ética, la relativa a los ideales de conducta humana, posee un papel determinante en la conformación e interpretación de las culturas (etnocentrismo, prejuicios, etc.) y, por consiguiente, también en la forma de traducir.

Pero ser creyente no presupone un *compromiso* activamente evangelizador. Por eso, otro de los rasgos interesantes desde el punto de vista traductológico, quizá el más definitorio, es el de la *vocación* misionera: la llamada a dedicarse a anunciar el evangelio de forma resuelta y sin reparar en las consecuencias.¹⁵² Por eso hemos dicho que el traductor misionero es misionero antes que traductor, pues todos sus actos están motivados y se dirigen a la evangelización, y literalmente se deja la vida en ello: en enseñar por todo el mundo la religión que entiende verdadera, en ganar almas para su Iglesia, en salvarlas de las conductas que considera destructivas para el espíritu y para el cuerpo (sacrificios humanos, idolatría, canibalismo, sodomía, pobreza, drogadicción, etc.).

El *compromiso* voluntario también supone la observancia de las reglas o normas de la orden (la regla de san Benito, la de san Francisco, la de san Agustín, etc.). Especialmente entre las órdenes mendicantes, esas normas imponen pobreza y *humildad*. Este último rasgo ha silenciado el protagonismo traductor incluso en aquellas órdenes donde prima una actitud erudita y de reconocimiento intelectual, como entre los dominicos, los agustinos o los benedictinos.¹⁵³ Pero ciertamente, el carisma, es decir, la forma que tiene cada orden de entender la religiosidad y su cometido, también genera expectativas de producción intelectual que pueden explicar el volumen y las características de las prácticas traductoras. Ya hemos visto que, junto con la pobreza mendicante, los ejes del carisma dominico son el estudio y la predicación, haciendo suyos lemas tan reveladores como la mencionada *Veritas* y el *Contemplari et contemplata aliis tradere*. Y de igual modo habría que considerar entre los traductores agustinos la influencia que sobre ellos tienen las señas de identidad de

¹⁵² Para el apóstol san Pablo se trataba de algo más que de la voluntad; era en realidad una «necesidad imperiosa» que determinaba su método misionero (1 Co 9:16, 19 y 23): «Si anuncio el Evangelio, no lo hago para gloriarme: al contrario, es para mí una necesidad imperiosa. ¡Ay de mí si no predicara el Evangelio! [...] En efecto, siendo libre, me hice esclavo de todos, para ganar al mayor número posible. [...] Me hice todo para todos, para ganar por lo menos a algunos, a cualquier precio».

¹⁵³ Bueno García (2014a: 478).

su patrón, expresadas por Posidio en su *Vita S. Agustini*: «scribebat libros et docebat indoc-tos».

Pero también consideramos de especial interés el voto de *obediencia* por otras implica-ciones. Es verdad que, durante la época imperial, las órdenes religiosas tenían una mayor autonomía que el clero secular con respecto al poder político; pero, aunque sus miembros velaban ante todo por el cumplimiento del evangelio, seguían siendo súbditos de la Coro-na. Extendida a la autoridad civil y sobre todo a la católica, rígidamente jerarquizada, la promesa de obediencia también constituye un factor determinante para comprender la ac-tuación de un traductor en particular y aun la de los misioneros de una determinada época. Tanto las consignas de las órdenes religiosas como los encargos de los gobernantes, a me-nudo con instrucciones específicas, imponen un tipo de producto misionográfico concreto. Lógicamente, la Corona española y la Iglesia católica, como cualquier órgano legislativo, respondían a las vicisitudes de cada momento dictando normas coactivas que regulasen la conducta de su comunidad y garantizarasen la consecución de un determinado fin.

En ese sentido, la conocida recopilación documental realizada por Francisco de Solano (1991), aun restringida a poco más de tres siglos (1492-1800), pone de manifiesto la multi-PLICIDAD de normas y consignas lingüísticas emanadas tanto de la Monarquía como de las autoridades eclesiásticas. Así, al estudiar un escrito misionero, no basta con analizar su finalidad evangelizadora, las ideas teológicas, el canon literario de la época, la coyuntura sociopolítica o las características personales del traductor. Para entender sus soluciones traductorales, también cabría tener en cuenta el grado de observancia de la zigzagueante po-lítica lingüística y, en particular, de la norma traductora eclesiástica vigente en ese momen-to, pues la censura o publicación de sus escritos dependerán del celo puesto en su cumpli-miento, tal como veremos en el capítulo 7.

5.4.2. Formación

La educación de los misioneros es un factor de interés por sus varias razones. Nos intere-sa en particular por su capacidad para determinar la génesis de sus escritos, pero tam-bién por cómo se manifiesta en ellos, marcando de forma característica su estilo y las for-mulaciones utilizadas, así como explicando los modelos conceptuales a los que se recurre.

Martinell Gifre (1992: 48), al estudiar un conjunto de 33 cronistas de Indias, prácticamente la mitad de ellos religiosos, y comparar la edad de los que pasaron a América, advierte que los hombres de milicia tenían alrededor de 20 años, mientras que los que se embarcaron para propagar la fe cristiana se acercaban a los 30 años. La autora justifica esa diferencia de edad por el hecho de que los últimos «habían pasado por las aulas universitarias, por las escuelas y, una vez coronada su etapa de formación, iniciaban su etapa evangelizadora». Se debe matizar que en la selección de misioneros durante la América española, por lo general, no se requería una preparación intelectual especial, sino que normalmente se consideraba que bastaba con la exigida para la ordenación sacerdotal. La razón estriba en que, a diferencia de lo que sucedía en Extremo Oriente,¹⁵⁴ los indígenas americanos no presentaban dificultades de orden ideológico al cristianismo. Tan solo en el siglo XVI se dieron ocasiones en las que se insistió en que los candidatos poseyeran una preparación intelectual especial, no tanto para dialogar teológicamente con los nativos cuanto para solucionar los numerosos y gravísimos problemas de los propios cristianos y religiosos que se derivaban de las conquistas armadas, de las encomiendas, de la metodología misional o de la administración de sacramentos. Pasada esa etapa de incertidumbre y disponiendo la propia América de teólogos y moralistas, se relajó esta exigencia.¹⁵⁵

Respecto de la *formación* religiosa y teológica, podría decirse que el grado de conocimientos doctrinales y humanísticos dentro de la comunidad misionera varía entre sus miembros, ya no solo por su curiosidad o capacidad intelectual, sino porque que junto con los sacerdotes también cruzaban el Atlántico estudiantes y legos o coadjutores, aunque en muy baja proporción. Por lo general, los consagrados, los que hacen profesión solemne y se ordenan sacerdotes, deben poseer como mínimo un determinado acervo cultural: se han instruido en historia, en latín, en retórica, en música, en artes, etc.; han recibido una sólida y obligatoria formación filosófica y teológica; conocen ampliamente los textos sagrados y los de los padres de la Iglesia, así como a los pensadores clásicos, a los de su tiempo y a los de su orden. Unas herramientas intelectuales que se ponen al servicio de la predicación, de la comunicación eficaz y persuasiva del mensaje cristiano.

Aunque el itinerario formativo varía en función del tipo de misionero de que se trate, a casi todos ellos (en principio, más a los sacerdotes que a los legos) se les supone una sólida

¹⁵⁴ Remitimos al ya mencionado trabajo doctoral de Yuting Lu (2021) sobre la traducción de los dominicos en Filipinas, en el que la autora ha destacado la complejidad de la mentalidad del misionero, así como la implicación crucial del pensamiento teológico en la toma de decisiones traductológicas y en la actitud ante otras culturas.

¹⁵⁵ Borges Morán (1992a: 443).

formación, no solo en la doctrina católica. Antiguamente, la vestición del hábito de la orden consistía en un año de noviciado (gramática latina) más dos de artes (*trivium* y *quadrivium*) y cuatro de teología, que eran los estudios exigidos para la ordenación sacerdotal. La enseñanza dentro de los institutos religiosos no ha variado mucho en lo esencial. Así, en algunas de las órdenes que más misioneros aportaron a América, como la franciscana y la dominica, se distinguen aún hoy tres fases principales:

- 1) *Postulantado o prenoviciado*: es una etapa de discernimiento vocacional, de uno a dos años de duración, en la que se prepara para el noviciado. Téngase en cuenta que se trata de abrazar una vida nueva de entrega total; el ingreso en una orden es, en principio, una opción para siempre y un compromiso sin condiciones.
- 2) *Noviciado*: consiste en una formación de uno o dos años de duración en la que, además de estudiar la regla y las constituciones generales, se profundiza en el carisma de la orden a través de sus escritos, biografías y tradición. Al término se emiten los votos simples de pobreza, castidad y obediencia (se trata de una profesión simple o temporal; los votos son renovables).
- 3) *Estudiantado o posnoviciado*: suelen ser de tres a cinco años de formación, al término de los cuales se emiten los votos solemnes (profesión solemne o perpetua; se adquiere un compromiso a perpetuidad). Consiste en una preparación ministerial y profesional, en la que se estudia filosofía y teología. En este periodo, los hermanos son formados y educados para su ministerio específico o para ocupaciones profesionales, ya sea como fraile-hermano o como fraile-sacerdote. El fraile llamado al sacerdocio ministerial puede ser ordenado solo después de la profesión de votos solemnes y la finalización de su formación teológica. Una vez ordenado sacerdote, el estudio sigue siendo permanente.

Consagrado o no, en todo misionero debe señalarse la profunda relación con la palabra y con el aprendizaje de lenguas. Una relación que remite a su esencia por formularse lingüísticamente el mensaje evangélico (la «palabra de Dios»), por encontrar en las lenguas el medio comunicador, su razón de ser, y por constituir el principal instrumento con que los misioneros deben cumplir su cometido, la predicación, que es un auténtico desafío babilónico. Por tanto, además de esa formación común (espiritual, intelectual y apostólica) y de los estudios civiles que deseen realizar, quienes van a misiones reciben normalmente una formación complementaria en origen o en destino. Por ejemplo, en la América colonial,

junto con el griego y el latín debían estudiar e incluso examinarse de la correspondiente lengua general: el náhuatl, que era la lengua vehicular en Mesoamérica antes de la llegada de los europeos; el quechua, el puquina, el aimara y el mochica en el virreinato del Perú, etc.

Para el aprendizaje de las lenguas indígenas, los evangelizadores disfrutaron de la doble ventaja de poseer el hábito del estudio y de encontrarse con idiomas menos desarrollados y estructurados que el castellano y el latín.¹⁵⁶ Por ello, no es de extrañar que misioneros como el dominico Domingo Vico, en la Guatemala del siglo XVI, o el jesuita Diego de Acuña, en la Amazonía del siglo XVII, dominaran seis o siete lenguas. Tampoco sorprende leer que otro dominico guatemalteco, Pedro Calvo, aprendiera un idioma en veinte días, que los jesuitas de México tardaran tres meses, los franciscanos de Guatemala le dedicasen ocho en 1667 y que los de Florida empleasen en aprender ciertos idiomas uno o dos años en 1723.

5.4.3. Interculturalidad

Otro de los factores determinantes es la cualidad intercultural del sujeto traductor,¹⁵⁷ que en el marco particular de la misión puede venir dada tanto por nacimiento como, sobre todo, por el cometido mismo de la evangelización. En la medida en que la evangelización *ad gentes* presupone el conocimiento de otras lenguas o culturas como requisito para llevar a cabo la predicación, podría afirmarse que todo misionero es traductor por imbricar en su trabajo cotidiano lenguas o culturas distintas de las propias.

Los evangelizadores en tiempos de la Colonia fueron en su mayoría españoles peninsulares.¹⁵⁸ En el desempeño inicial de sus facultades sobre la misión, la Corona española limitó el número de órdenes misioneras a los franciscanos, mercedarios, dominicos, agustinos, jesuitas y capuchinos, restringiendo además el paso a América de los miembros no españoles de esas mismas órdenes religiosas. Según Borges Morán (1992a: 445), la decisión de negar el acceso a los misioneros extranjeros respondía a razones políticas, al deseo oficial de evitar posibles infiltraciones de herejes e incluso a la posibilidad de ahorrar los

¹⁵⁶ Borges Morán (1992a: 466).

¹⁵⁷ Cf. Pym (1998).

¹⁵⁸ Algún estudio ha aventurado que el 85 % de los misioneros en la América española eran españoles (incluidos los territorios europeos bajo la Corona española), mientras que el 15 % restante eran criollos (citado en González Fernández, 2023).

mayores gastos que suponía el desplazamiento desde fuera de España. Así, durante los siglos XVI y XVII partieron al Nuevo Mundo religiosos procedentes sobre todo de los diversos reinos que entonces integraban la Corona de Castilla. Desde finales del siglo XVII, y especialmente a lo largo del XVIII, se unieron también a ellos los pertenecientes a los reinos de Aragón, Valencia, Cataluña y Baleares.

La primera vez que se solicitó el requisito de la nacionalidad española fue en 1519, exigencia que se volvería a dar en 1530 y que se incluyó en la Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias de 1681. Ahora bien, como hasta mediados del siglo XVI dicho requisito no se exigió con excesivo rigor, e incluso en épocas posteriores la prohibición se suavizó intermitentemente, siempre hubo presencia extranjera en las filas de los religiosos, especialmente franciscanos y jesuitas, por tratarse de las órdenes con mayor proyección internacional.¹⁵⁹ Además, como consecuencia del proceso histórico acumulativo e incorporador de la Monarquía española, los territorios bajo dominio hispánico también aportaron notables evangelizadores. Así pues, en el puerto de Indias —primero ubicado en Sevilla y desde 1717 en Cádiz— no solo embarcaban misioneros peninsulares rumbo a las Américas, sino también religiosos europeos de diversas nacionalidades.

Por esas y otras razones particulares, entre los misioneros traductores europeos que cruzaron el Atlántico durante y después del periodo virreinal se observan: franciscanos flamencos (p. ej., Pedro de Gante, Juan de Tecto, Jodoco Ricke), franciscanos franceses (Jacobo de Testera o Tastera, Arnaldo de Bassacio, Gabriel de San Buenaventura), jesuitas italianos (José Dadey, Filippo Salvatore Gilij), jesuitas alemanes y centroeuropeos de lengua alemana (Bernardo Havestadt, Eusebio F. Kühn o Kino, José Neumann, Gaspar Pöck o Beck),¹⁶⁰ capuchinos alemanes (Félix José de Augusta, Ernesto Wilhelm de Moesbach), sacerdotes seculares, como el afamado americanista francés Brasseur de Bourbourg, etc. Se puede conjeturar que la itinerancia cultural de estos misioneros, vía lo hispánico y dejando al margen su formación en lenguas clásicas, necesariamente debió influir en la ductilidad de su pensamiento y en su forma traducir —es decir, de comprender y transferir— las realidades europeas y americanas en cada caso. Pero, además, aun teniendo por común denominador el catolicismo y lo hispánico, esta circunstancia en cierto modo ha tenido que amplificar la difusión de los conocimientos culturales de un lado y otro del océano, al esta-

¹⁵⁹ Cf. Borges Morán (1992a: 445-447), especialmente su análisis a partir de los datos que proporciona Lázaro de Aspuz.

¹⁶⁰ Mediante real cédula de 1664 la Corona española permitió el ingreso a las colonias de misioneros jesuitas «extranjeros», en particular de vasallos provenientes de los Estados hereditarios de la Casa de Austria. Sobre la labor intelectual de los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas hasta su expulsión en 1767 véase Kohut y Torales Pacheco (2007).

blecer puntos de conexión entre Hispanoamérica y otros espacios geográficos europeos más allá de la España peninsular, como puede evidenciar el vocabulario alemán-tarahumar del mencionado jesuita Mateo Steffel.

Por otro lado, la política de mestizaje y asimilación cultural hispanoamericana favoreció, asimismo, la aparición de traductores biculturales por nacimiento, como son los casos ya paradigmáticos de los cronistas Juan Bautista Pomar, Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega o incluso el de un menos conocido Pedro Vázquez.¹⁶¹ Entre nativos, mestizos y criollos hubo quienes, sobre todo a partir de finales del siglo XVI, se decantaron por la vida religiosa y aprovecharon sus conocimientos natos para elaborar escritos misioneros de gran interés traductológico. Es el caso, por ejemplo, del criollo franciscano Luis Jerónimo de Oré (autor de las políglotas *Symbolo catholico indiano*, 1598, y *Rituale seu manuale peruanum*, 1607) o, en el mismo contexto peruano, del criollo dominico Bernardo de Lugo, que puso una lengua indígena ágrafa por escrito (*Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno, llamada mosca*, 1619). Es también el caso del franciscano mestizo Diego Valadés, hijo de conquistador e indígena, que conocía el castellano, latín, náhuatl, otomí y tarasco, y dejó un conocido trabajo escrito en latín (*Rethorica christiana*, 1579); del mestizo jesuita Juan de Tovar (*Historia de la venida de los indios a poblar a México...*, 1585) y del presbítero mestizo o criollo —no se sabe— Francisco de Ávila (*Dioses y hombres de Huarochirí*, c. 1598), que recogieron diversos testimonios y costumbres indígenas mesoamericanas y andinas, respectivamente; o incluso el del misionero indígena jesuita Nicolás Yapuguay, probablemente el primer guaraní con obra impresa (*Explicación del catechismo en lengua guaraní y Sermones y exemplos en lengua guaraní*, 1724).

Con respecto a la predilección por los misioneros peninsulares frente a los nacidos en América, a la hora de enviarlos a las misiones de frontera, cabe hacer una apreciación. Si bien los operarios evangélicos americanos poseían la ventaja de la lengua y del conocimiento del país, se les reconocían como contrapartida algunos inconvenientes. En el caso del clero regular, la ineptitud de los americanos se debía, entre otros motivos, a que las antedichas ventajas no habían «producido los efectos correspondientes».¹⁶² Esto se manifestaba especialmente al comparar su rendimiento con el de los peninsulares, que poseían una gran facilidad para aquellas dos especialidades (lengua y conocimiento del lugar), co-

¹⁶¹ Pedro Vázquez, nacido en el último decenio del siglo XVI, fue hijo de una indígena y un español, tal vez el escribano público Pedro Vázquez de Vegas. Vivió probablemente en el barrio de San Juan de la Ciudad de México, donde se casó con una indígena y trabajó como intérprete de la Real Audiencia al menos entre los 1636 y 1661. Fue uno de los copistas del *Códice Chimalpopoca* (cf. Albiez, 2009: IX).

¹⁶² Borges Morán (1977: 56).

mo lo demuestra la circunstancia de que, en buena medida, eran ellos quienes solían elaborar los diccionarios de lenguas indígenas y los tratados sobre su geografía, medio natural, flora, fauna, medicina, etc.

Es más, en el último cuarto del siglo XVIII, el Consejo de Indias apeló incluso a las condiciones físicas y de adaptación ambiental de los españoles para justificar su mejor aptitud para el ministerio evangélico. Llegaría a argumentar que los «hijos del país», es decir, los religiosos criollos o nativos americanos,

no tienen aquella robustez y resistencia que concurren en los españoles para sufrir la variedad de temperamento y otros trabajos que se experimentan en las misiones, pues los españoles, como nacidos en un clima donde cada una de las estaciones del año se hace bastante sensible, connaturalizados con todas ellas ninguna les causa novedad, sucediendo por el contrario a los americanos que, criados en un país templado, sumamente cálido o por el contrario frío, siempre que salen de aquél en que nacieron y pasan a cualquiera de los otros, exponen su vida... de que se sigue que, por no exponer las suyas, los religiosos americanos no se ofrecen, como los españoles, con tanta facilidad al ministerio de las misiones que en diferentes temperamentos se encuentran en aquel continente.¹⁶³

En resumen, lo anterior debería ser suficiente para desterrar afirmaciones categóricas como que los misioneros de antaño eran todos españoles peninsulares, castellanos, o que traducían solo entre el español y las lenguas indígenas. Recordemos que también hubo casos de religiosos que escribieron en otras lenguas europeas: por ejemplo, Acosta escribió primero en latín su obra; otros lo hicieron en italiano, otros en alemán, etc. De igual modo, atendiendo a su diversa procedencia cultural, también resulta muy difícil sostener con rotundidad que la práctica traductora misionera fue en sentido lingüísticamente «inverso», entendiendo que los misioneros eran todos europeos y que la lengua materna era la española, y la lengua extranjera, amerindia. No es posible hablar de direccionalidad en términos absolutos, sino solo de forma relativa, considerando cada caso particular. La traducción misionera es lingüísticamente inversa o directa en función de la lengua materna del misionero —ni siquiera eso cuando traducen entre segundas lenguas—,¹⁶⁴ y, en cualquier caso, los escritos misioneros son la prueba de que ha existido una bidireccionalidad cultural en el trasvase y adopción de elementos europeos y americanos, con predominio de los primeros sobre los segundos por cuestiones de lógica hegemónica.

¹⁶³ Consejo pleno de 10 de noviembre de 1778, en O. Maas, *Las Órdenes religiosas de España y la colonización de América en la segunda parte del siglo XVIII. Estadísticas y otros documentos I* (Barcelona, 1918), 22-6. Citado según Borges Morán (1977: 56).

¹⁶⁴ La traductografía misionera hispanoamericana cuenta con múltiples ejemplos en este sentido. Uno de ellos es el del franciscano Diego Valadés (2019), mestizo políglota (conocía el castellano, latín, náhuatl, otomí y tarasco) que escribió en latín su *Rethorica christiana* (1579). Otro caso, más próximo en el tiempo, es el de Luigi Cocco (1972), salesiano italiano cuya obra más conocida, *Iyëwei-Teri: quince años entre los yanomamos*, constituye en buena medida una traducción del yanomami al español.

Ya no solo la cualidad bilingüe o multilingüe, sino también la bicultural o multicultural es intrínseca al desempeño misionero especialmente en los territorios periféricos. Por supuesto, todos comparten la cultura europea occidental, sobre la que tradicionalmente se ha proyectado la religión católica, y a la vez conocen en mayor o menor grado la cultura aborigen sobre la que traducen, según sean nativos, mestizos, criollos, americanos o europeos que estén más o menos aculturados por las etnias que misionan. Como es de suponer, la *observación participante* a que hoy recurren los antropólogos,¹⁶⁵ practicada por los religiosos desde los primeros tiempos, es tanto más necesaria cuanto más se quiere profundizar en el conocimiento indígena. Por consiguiente, es lógico que los procesos de transculturación se den en ambas direcciones, no solo en los pueblos originarios progresivamente aculturados, sino también en los mismos misioneros desde el momento en que conviven inmersos en las comunidades nativas que pretenden cristianizar, pues experimentan las mismas condiciones habitacionales y ambientales que los naturales, comen lo que ellos, trabajan codo con codo, conocen y participan en sus preocupaciones diarias, etc.

¹⁶⁵ De hecho, la antropología social y cultural ha construido su identidad disciplinaria en torno a esta técnica de recolección de datos, una metodología que fue preconizada por el antropólogo Bronislaw Malinowski en la primera mitad del siglo XX.

6. La misión

Los siguientes apartados se proponen mostrar, bien que de forma muy sucinta, las características y el desarrollo experimentado por las misiones católicas en general y, especialmente, en los territorios que hoy conforman Hispanoamérica. De ese modo pretendemos poner en relación la actuación y la metodología evangelizadora con determinados condicionantes políticos y culturales, pues somos conscientes de que jamás un fenómeno histórico se explica plenamente sin el estudio de su momento. Finalmente, se analizarán los vínculos entre la misión, la antropología y la traducción, guiando la transición del estudio del sujeto en su labor misional hacia el estudio, en los siguientes capítulos, de su actividad traductora.

6.1. Historia de la misión católica

La institución de la misión como obra de expansión religiosa organizada es propia de las religiones universales (principalmente del budismo, del islamismo y del cristianismo), que, a diferencia de las religiones tribales o nacionales, tienden a propagarse más allá de su ámbito de origen. Históricamente, al margen del proselitismo no organizado de los judíos en la diáspora, puede considerarse que la primera gran empresa misionera fue la de los monjes budistas, quienes difundieron su doctrina por toda Asia central y oriental. El islamismo, por su parte, alcanzaría una amplia expansión en poco tiempo, pero apenas puede considerarse misionera por haberse conseguido mediante conquista militar. Solo en épocas más recientes el islamismo ha ejercido una auténtica actividad misionera, especialmente en los países del África negra. El cristianismo, en cambio, desplegó desde sus inicios una actividad propiamente misionera, que con el tiempo se instituyó, por un lado, en *misiones de evangelización* de infieles y de organización de iglesias locales, y por otro, en *misiones interiores*, para el mantenimiento y la renovación de la fe en el seno de dichas iglesias.

En la historia universal de las misiones cristianas —y particularmente las católicas, a partir del siglo XVI— podrían destacarse seis grandes momentos históricos:

1) *Desde sus inicios hasta las cruzadas.* Los primeros misioneros fueron los apóstoles, como san Pablo, misionero por antonomasia que fundó y organizó numerosas iglesias en Asia Menor, Macedonia y Grecia, o Santiago el Mayor, en la península ibérica. Luego, los discípulos de los apóstoles se extendieron por todo el Imperio romano. A Hispania, por ejemplo, marcharon los llamados «siete varones apostólicos» (Cecilio, Eufasio, Indalecio, Isicio, Segundo, Tesifonte y Torcuato), discípulos del mencionado apóstol Santiago. En el siglo IV se franquearon los límites del imperio y se predicó en Persia y Arabia. Ante las invasiones bárbaras se abrieron nuevas perspectivas de evangelización, propulsada casi siempre desde Roma y realizada principalmente por monjes, sobre todo irlandeses y benedictinos. En este contexto, destaca la obra evangelizadora de san Agustín de Canterbury, que predicó entre anglosajones (s. VI), o la de san Bonifacio de Maguncia, entre los pueblos germanos (s. VIII). Las conquistas de Carlomagno permitieron establecer misiones entre los sajones, de modo que hacia el siglo IX casi todos los pueblos germánicos habían sido evangelizados. La fe cristiana se introdujo en Suecia y Bohemia en el siglo IX y en Dinamarca en el X. De forma paralela, la Iglesia de oriente había ido estableciendo misiones entre búlgaros y rusos. En el ámbito ibérico, el cristianismo se había convertido en (o, más bien, impuesto como) la religión oficial hacia el último siglo del Imperio romano; no obstante, hubo de hacer frente a dos grandes cuestiones: primero, a la segregación entre el arrianismo de los migrantes germánicos y el cristianismo de los hispanorromanos, que finalizó con la conversión de Recaredo en el 586, y luego, al islam.

2) *Las órdenes mendicantes.* Las guerras entre religiones motivaron la creación de las órdenes mendicantes, haciendo que los monjes salieran de sus monasterios para predicar. Si bien las cruzadas lograron detener la expansión del islam, su aportación a la evangelización de los musulmanes fue prácticamente nula. Los primeros intentos de predicación del cristianismo con sencillez evangélica entre los musulmanes probablemente fueron los de san Francisco de Asís (1181-1226). De lo que no cabe duda es de que los primeros esfuerzos misioneros en el interior de los pueblos cristianos se debieron a las órdenes mendicantes. En el siglo XIII, los franciscanos llevaron la predicación al pueblo y combatieron la relajación que se había adueñado de gran parte del clero y de la jerarquía eclesiástica. Al mismo tiempo, santo Domingo (1170-1221) impulsaba las misiones interiores entre los cátaros. Francisca-

nos y dominicos fueron los iniciadores de importantes empresas misioneras, con exponentes tan notables como Ramon Llull en el Mediterráneo. Algunos penetraron en Asia hasta Mongolia (Pian de Carpine, Guillermo de Rubruk, Montecorvino);¹⁶⁶ otros, en África, hasta Guinea y Etiopía.

- 3) *El sistema de los patronatos*. El descubrimiento de América dio un nuevo impulso a las misiones. Españoles y portugueses condujeron conjuntamente la colonización y la evangelización, de la que fueron protagonistas varias órdenes religiosas: principalmente, franciscanos, dominicos y, después, la recién fundada Compañía de Jesús. Entre 1493 y 1508, una serie de bulas pontificias confiaba a los monarcas españoles y portugueses la tarea de escoger, enviar y mantener a los misioneros en los territorios descubiertos o por descubrir. En ellos, los monarcas tendrían el derecho de patronato¹⁶⁷ sobre nombramientos y beneficios, lo que equivalía a conceder a España y Portugal el monopolio de las misiones. Bajo este régimen, que comentaremos en el apartado 6.2, se realizó la cristianización de la actual Iberoamérica y de Extremo Oriente, zona esta última en la que, por motivos distintos, destacaría la labor decisiva del jesuita san Francisco Javier y del agustino Andrés de Urdaneta. Por su parte, en el momento de la aparición del protestantismo, las órdenes mendicantes, necesitadas ellas mismas de reforma, no se hallaban en condiciones de emprender una acción misionera de forma organizada en Europa. Solo después del Concilio de Trento (1545-1563) se llevaron a cabo activas misiones (sobre todo, por parte de los jesuitas) en los territorios del Imperio español, en Polonia y en Hungría dispuestas a recuperar para el catolicismo las regiones convertidas al protestantismo.
- 4) *Propaganda Fide*. Desde hacía tiempo, probablemente desde el siglo XIII con Ramón Llull, venía señalándose la necesidad de un organismo central que dirigiera la actividad de todas las misiones. La idea, que había sido aceptada por los papas de la Contrarreforma (san Pío V, Gregorio XIII y Clemente VIII), finalmente fue llevada a la práctica por Gregorio XV con la fundación de la Sacra Congregatio de Propaganda Fide¹⁶⁸ en 1622. Con ella se intentó suplir las insuficiencias del sistema de

¹⁶⁶ Respecto de sus implicaciones traductológicas, véase Vega Cernuda y Gambini (2019).

¹⁶⁷ El patronato fue utilizado por el poder secular como forma de control de la Iglesia mediante la designación de los cargos eclesiásticos. En el contexto hispánico, el patronato real consistió en el «derecho que tenía el rey de España de presentar sujetos idóneos para los obispados, prelacías seculares y regulares, dignidades y prebendas en las catedrales o colegiadas y otros beneficios» (*Diccionario panhispánico del español jurídico*, 2020).

¹⁶⁸ La tarea específica de esta congregación, creada mediante la bula *Inscrutabili Divinae*, ha sido siempre «la propagación de la fe en todo el mundo, con la competencia específica de coordinar todos los esfuerzos misioneros, de dar direcciones a las misiones, de promover la formación del clero y de las jerarquías locales, de fomentar la creación de nuevos

patronato, abrir nuevas perspectivas a la acción misionera y preparar paulatinamente un idóneo clero indígena. Ya en 1626 esta entidad estableció su propia imprenta, llamada *Polyglotta*, para publicar libros en aquellas lenguas presentes en las poblaciones de los territorios de misión. Para imprimir los materiales que empleaban los misioneros en las misiones, disponía de hasta 23 tipos de alfabetos diferentes. Durante el pontificado de san Pío X, la Imprenta Políglota de Propaganda Fide se uniría a la imprenta del Vaticano. Entretanto, los misioneros españoles llevaron a cabo algunas de las exploraciones que marcarían un hito en la historia, como fue la del jesuita Pedro Páez en Etiopía.¹⁶⁹ Respecto de las misiones organizadas en el interior de países católicos en los siglos XVII y XVIII, destaca la institución de congregaciones religiosas dedicadas a tal ministerio (redentoristas, lazaristas, pasionistas, etc.).

- 5) *El impulso renovado del siglo XIX.* A partir de 1830, tras el colapso producido por la Revolución francesa, la actividad misional volvió a emprenderse bajo los auspicios de Gregorio XVI. A las órdenes religiosas tradicionalmente dedicadas a las misiones vinieron a sumarse nuevas congregaciones de varios países europeos, fundadas con finalidad exclusivamente misionera. Con ellas se inició también la actividad misional de los institutos femeninos. En el contexto hispanoamericano, sin embargo, las guerras de independencia supusieron una interrupción misional que no se resolvería hasta finales del siglo XIX y principios del XX, con el envío progresivo de religiosos a determinados reductos, principalmente amazónicos, como en el dominicano José Pío Aza que analizaremos más adelante. En 1899 se fundó en España el Colegio Eclesiástico de Ultramar y Propaganda Fide,¹⁷⁰ con dos secciones distintas: una para la América española y la otra para las misiones.

institutos misioneros y de proporcionar apoyo material a las actividades misioneras» (según su web: <<https://www.vatican.va/content/romancuria/es/congregazioni/congregazione-per-levangelizzazione-dei-popoli/profilo.html>>, consultada el 4.3.2022). Este dicasterio se convirtió en el instrumento ordinario y exclusivo del papa y de la Santa Sede para ejercer la jurisdicción sobre todas las misiones y la cooperación misionera. Fue renombrado en 1967 con la denominación de *Congregatio pro Gentium Evangelisatione* (Congregación para la Evangelización de los Pueblos, vigente hasta junio de 2022, cuando se integró en el Dicasterio para la Evangelización), si bien sigue siendo conocido por el nombre oficioso de Propaganda Fide. Durante cuatro siglos ha sido la congregación de la Curia Romana responsable del trabajo misionero, ha velado por la difusión del catolicismo y por la regulación de los asuntos eclesiásticos en los países no católicos, y ha extendido su jurisdicción a todos los territorios en los que no se han conformado diócesis. El compromiso cultural y misionero de Propaganda Fide se plasma, además, en la recopilación de documentos de todos los misioneros, organizados y conservados en el Archivo que se inició con la fundación de la congregación y que ahora está abierto a los estudiosos de todo el mundo.

¹⁶⁹ Sobre la dimensión traductológica de la *Historia de Etiopía* escrita por este jesuita, véase Serrano Bertos (2015b).

¹⁷⁰ Posteriormente pasaría a llamarse Seminario Español de Misiones Extranjeras (1920) y, después, Instituto Español de San Francisco Javier para las Misiones Extranjeras, cuya revista *Misiones Extranjeras* (editada posteriormente por el IEME) sigue publicándose en la actualidad.

6) *Las misiones en el siglo XX y la actualidad*. En 1910 tuvo lugar en Edimburgo la Conferencia Misionera Mundial (WMC), considerada el punto de partida oficial del movimiento ecuménico. A partir de 1917, Benedicto XV centralizó la actividad de las misiones del Vaticano bajo la autoridad de Propaganda Fide. Este papa, en su encíclica *Maximum illud* (1919), y poco después Pío XI, en *Ab ipsis pontificatus exordiis* (1926), definieron las reglas de la acción misionera, que debía ser ante todo católica y de ningún modo obra de la metrópoli europea. Los patronatos sobre las misiones desaparecieron. Se trataba de crear una comunidad cristiana vigorosa y autóctona. De ahí la necesidad de formar un clero indígena (encíclica *Rerum Ecclesiae* de Pío XI, en 1926) y de erigir diócesis gobernadas por obispos indígenas. Al mismo tiempo, el personal misionero se hacía internacional; el campo de acción se extendió sin cesar hasta la II Guerra Mundial, principalmente en los países animistas. Las técnicas misioneras dejaron de ser las de los pioneros. En varios países europeos, entre ellos España, se fundaron institutos de formación misionera, donde los futuros misioneros se iniciaban —ahora desde los modernos principios científicos— en la etnología y en la historia de las religiones. Se elabora una teología y una ciencia de las misiones, la misionología, que investigará los principios, métodos y problemática de las misiones. El Concilio Vaticano II abordó las misiones en el decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia (7 de diciembre de 1965), cuya aplicación fue regulada por el *motu proprio Ecclesiae sanctae* (6 de agosto de 1966).

La encíclica *Fidei Donum* de Pío XII (21 de abril de 1957) supuso un espaldarazo a la actividad evangelizadora del clero diocesano. La encíclica apelaba a la responsabilidad de los obispos en la acción misionera de la Iglesia Universal y favorecía la acción misional desde las diócesis, acción que hasta entonces era tarea casi exclusiva de las órdenes y congregaciones religiosas. Poco después, en el contexto del Concilio Vaticano II y ante la carencia de sacerdotes en los países hispanoamericanos, Juan XXIII hizo un llamamiento para que las diócesis españolas ofrecieran 1500 sacerdotes a Hispanoamérica. Hubo una respuesta casi masiva de sacerdotes españoles dispuestos a colaborar en el denominado Plan Juan XXIII. La Obra para la Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana (OCSHA)¹⁷¹ fue entonces —y sigue

¹⁷¹ La OCSHA fue constituida el 4 de junio de 1949 por la Junta de los Metropolitanos de España, antecedente de la Conferencia Episcopal, con el objetivo de paliar la escasez de sacerdotes de las diócesis hispanoamericanas mediante el traslado temporal de sacerdotes diocesanos voluntarios provenientes de España, que en esos años tenía clero en abundancia. En sus más de 70 años de actividad han enviado a América a unos 3.500 sacerdotes.

siendo hoy— la encargada de implementar el sistema para que sacerdotes diocesanos pudiesen trasladarse temporalmente (entre 3 y 5 años, prorrogables) a servir a una diócesis americana, sin dejar de pertenecer a su diócesis española.

Desde 2022, la Iglesia católica se vale del Dicasterio para la Evangelización,¹⁷² presidido directamente por el papa. Atiende a 1119 territorios de misión mediante la organización Obras Misionales Pontificias (OMP),¹⁷³ principal instrumento a escala internacional para prestar apoyo a los misioneros y distribuir las donaciones de los fieles. Según esta organización, la mayor presencia de misioneros españoles, que suman en total unos 10 900 operarios por todo el mundo, se encuentra en América. En los últimos años España ha sido, y sigue siendo en la actualidad, uno de los países que mayor número de misioneros aporta al mundo.¹⁷⁴ Aproximadamente siete de cada diez misioneros españoles prestan hoy servicio en los países hispanoamericanos.

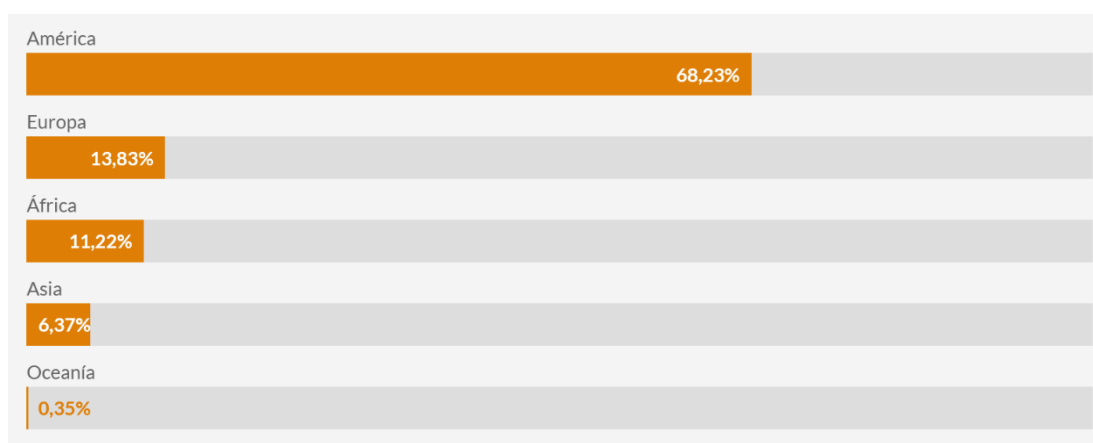


Figura 5. Reparto de misioneros españoles por continentes en 2023 (fuente: OMP).¹⁷⁵

6.2. Las misiones católicas en Hispanoamérica

Dentro de la unidad que se atribuye a la evangelización de América, existen diversas variantes a las que se debe prestar atención para no caer en generalizaciones sugerentes, pero

¹⁷² Véase <<https://www.vatican.va/content/romancuria/es/dicasteri/dicastero-evangelizzazione.index.html>>.

¹⁷³ Según datos de OMP de mayo de 2023, los *territorios de misión* se encuentran repartidos en 135 países en los cinco continentes, principalmente en África y Asia, y representan más de un tercio (el 37 %) de la Iglesia católica. El 45,70 % de la humanidad vive en territorios de misión (véase <<https://omp.es/misiones/>>).

¹⁷⁴ Véase <<https://www.abc.es/sociedad/20130425/abci-misioneros-espana-pobreza-201304242157.html>>. La Conferencia Episcopal Española ofrece datos estadísticos, similares aunque no del todo coincidentes con los de la OMP, en <<http://www.transparenciaconferenciaepiscopal.es/acmisionera.html>>. La Agenzia Fides, órgano de información de OMP, ofrece información estadística global de la Iglesia católica en <<http://www.fides.org/es/stats>>.

¹⁷⁵ En <<https://omp.es/misiones/misioneros/>>, última consulta el 17.5.2023.

peligrosas. Aun cuando la historiografía traductora en ocasiones la considere como una sola época, se trata en realidad de un largo proceso todavía vivo, que tiene lugar en contextos geográficos, culturales, políticos, sociales y religiosos muy diversos, con formas y características distintas. Por ejemplo, la evangelización llevada a cabo en las islas caribeñas fue diferente de la realizada pocos años después en México; al mismo tiempo, esta diferiría de la del Perú, que a su vez variaría de la de Brasil, a todas luces distinta de la del Canadá, o de la de Nuevo México, Texas o Alta California realizada por los franciscanos. O piénsese, sin ir más lejos, en las obvias diferencias entre los pueblos originarios que se intenta cristianizar, perteneciendo unos a las denominadas altas culturas precolombinas, extraordinariamente desarrolladas, y viviendo otros aún hoy un periodo equivalente al paleolítico europeo, como cazadores y recolectores. De esa diversidad da cuenta José de Acosta en *De procuranda* (1984 [1577]: 61):

Pues aunque se llama indios a todos los bárbaros descubiertos en nuestros días por los españoles y portugueses que con sus flotas han surcado el dilatadísimo océano [...], sin embargo no todos tienen las mismas características; va mucho de indio a indio, por decirlo con humor, y hay bárbaros que sacan gran ventaja a bárbaros.

Con todo, sin perder de vista la riquísima diversidad circunstancial —dada por la cronología, la geografía, los pueblos misionados, la mentalidad de los evangelizadores o las particularidades de cada orden, aunque estas no sean más que distintas modalidades de lo mismo—, aquí debemos descender al plano de las generalidades para poder cumplir un objetivo primordial de esta investigación: ofrecer una relativamente amplia visión de conjunto de la traducción misionera, señalando cuanto esta precise para entenderla. Por esa razón, conviene establecer unas características generales propias de la evangelización hispanoamericana, especialmente las desarrolladas durante la época del Imperio español por ser las que en buena media determinaron las épocas posteriores hasta el siglo XX.

6.2.1. Génesis de la evangelización hispanoamericana

Al examinar la misión hispanoamericana, tanto en la época del Imperio español como en las posteriores, deben tenerse en cuenta determinados factores de diversa índole que explican la actuación de los evangelizadores y que, precisamente por no considerarse, son fuente de polémica. Dado que la evangelización americana posee múltiples aristas, aquí solo vamos a tratar sucintamente algunas de sus implicaciones, ante todo para entender los planteamientos de los religiosos en el contexto de la mentalidad de la época.

En este sentido, cabría empezar por atender a la relación de la Iglesia con la Corona española, ya que la evangelización durante la América española tuvo el doble objetivo de difundir el evangelio y, de forma implícita, anexionar políticamente el territorio evangelizado a España. Corona e Iglesia colaboraron entre sí para lograr sus fines. Sin una colaboración entre ambas instituciones no podría entenderse que, entre 1493 y 1824 y con solo unos 20 000 religiosos, se lograra cristianizar un territorio de aproximadamente 14,5 millones de kilómetros cuadrados.

Como antecedentes de ese recorrido podemos destacar tres aspectos congénitos de la evangelización en Hispanoamérica: su carácter legitimador de la conquista, su subordinación a la Corona española y su acomodo a los dictados tridentinos.

La evangelización como legitimación de la conquista

En la Europa de finales del siglo XV y principios del XVI la religión estaba profundamente arraigada en todas las parcelas de la vida cotidiana. En la península Ibérica, el celo católico había culminado la última gran cruzada contra el islam, la Reconquista, y expulsaba a los judíos; Colón descubría América; el Imperio español se encontraba en expansión y rivalizaba con otras potencias, en tanto que Lutero iniciaba la Reforma protestante, preconizando la vuelta a la sencillez original del cristianismo. La Iglesia católica precisaba de todos los medios militares y políticos para propagar la fe y enfrentarse a la Reforma.

La expansión territorial de los imperios y del cristianismo se valía por entonces de una institución llamada *patronato regio*. Esta modalidad de patronato, mencionada páginas atrás, consistió en una serie de derechos que el papa concedía a distintas monarquías europeas (España, Francia y Portugal) a cambio de que apoyaran la evangelización y el establecimiento de la Iglesia católica en los nuevos dominios. En 1493, en el marco de la rivalidad entre Portugal y Castilla, los Reyes Católicos consiguieron del mencionado papa Alejandro VI las llamadas *bulas alejandrinas*,¹⁷⁶ que les concedían las tierras e islas descubiertas y por descubrir. Estas bulas dividían el mundo mediante una circunferencia que pasaba por los polos terrestres, trazando un meridiano que discurría a cien leguas de las islas Azores: el casquete de la izquierda pertenecía a Castilla, y el de la derecha, a Portugal.

¹⁷⁶ Se trata del breve *Inter caetera* (3 de mayo de 1493); su corrección y ampliación en *Inter caetera* (4 de mayo); *Eximiae devotionis* (3 de mayo), y la última, *Dudum siquidem* (3 de mayo). El patronato regio o indiano para la Corona española fue confirmado por el papa Julio II en 1508.

De ese modo, Alejandro VI concedió a los monarcas españoles el protectorado de las Indias, el derecho y la obligación de extender la fe cristiana, pero también la facultad de presentar obispos y otros cargos religiosos, así como la libertad necesaria para organizar las estructuras eclesiales (dividir diócesis, establecer iglesias, misiones, etc.) mediante la recaudación del diezmo eclesiástico. Así, desde principios del siglo XVI, la Corona y el Consejo de Indias monopolizaron la organización de la Iglesia y de las misiones en América. El patronato regio prácticamente convertía a los monarcas en la máxima autoridad eclesiástica de los territorios bajo su dominio, de modo que la Iglesia americana nació dependiendo directamente del rey de España. La Santa Sede había delegado su responsabilidad en la Corona española, desentendiéndose del envío de misioneros. Todos los misioneros necesitaban la licencia real para marchar a América, mientras que todas las bulas y decretos pontificios tenían que pasar por el Consejo de Indias antes de llegar a América. La misma expulsión de los jesuitas en 1767 por Carlos III se hizo mediante pragmática sanción, sin consultar o recabar la aprobación papal. Por esa razón, podría hablarse de una «Iglesia nacional» americana que dependía directamente del rey de España.¹⁷⁷ Se trata, pues, de un factor fundamental para entender el carácter de las traducciones misioneras de la época virreinal, dado que en última instancia todo estaba sometido a la aprobación del monarca.

La subordinación de la Iglesia a la Corona: las disputas entre regulares y diocesanos

En efecto, constituye un factor decisivo el hecho de que la Corona española protegiera la evangelización de forma oficial y sistemática. En el siglo XVI se da en Europa Occidental un fuerte influjo de las teorías legitimadoras de la monarquía absoluta y de la concepción verticalista, jerárquica y estamental del cosmos, de la Iglesia y de la sociedad, en la que los estamentos superiores dirigen y orientan a los inferiores.¹⁷⁸ Por tanto, no había margen para separar el poder real del religioso.

¹⁷⁷ Cf. Estrada Díaz (1992: 28).

¹⁷⁸ Bien es cierto que la Monarquía hispánica de los Reyes Católicos y los Habsburgo poco tendría que ver con la monarquía absolutista de los Borbones en Francia. De hecho, parte de los historiadores considera que España habría constituido una excepción frente a esa concepción del derecho divino predominante en Europa, en la medida en que la Escuela de Salamanca había desarrollado una teoría opuesta en materia de soberanía (a partir de las tesis de los jesuitas Luis de Molina y Francisco Suárez), no como una reacción contra un absolutismo nacional, sino como una respuesta a las tendencias extremas de otros países europeos. Así y todo, aun con diferencias respecto del resto de Europa, la religiosidad fue una cualidad de primer orden en la Monarquía hispánica.

La alianza entre trono y altar no es, ni mucho menos, una invención española, sino que tiene una larga tradición en Europa, desde el imperio de Carlomagno, en el que la conquista militar o política y la conversión religiosa iban de la mano. Esta tradición ha llegado hasta la actualidad con la Corona británica, cuyo soberano es también el gobernante supremo de la Iglesia anglicana. En la época de la evangelización de las Indias primaba, además, en las monarquías europeas el principio *cuius regio, eius religio* (es decir, la religión del príncipe determina la de los súbditos). Habría que esperar a la mentalidad ilustrada para que se diera la separación entre la Iglesia y el Estado. Por eso resulta injusto pedir la separación de los ámbitos político y religioso, que no se daba ni en Europa, ni en el vecino imperio musulmán, ni siquiera en los pueblos conquistados en América, que, como los españoles, tenían entonces una visión providencialista de la historia.

Durante la época imperial, los intereses de la Corona española y los de la Iglesia convergen: la unidad religiosa servía para mantener la unidad política. Se buscaba hacer súbditos y cristianos simultáneamente. Esta convergencia conllevaba la instrumentalización política de la religión y a la inversa. Ahora bien, ante un conflicto de intereses, prevalecían las necesidades de la Corona sobre las de la Iglesia:¹⁷⁹ frente a los intereses económicos y políticos, por un lado, y los de la defensa y evangelización del indígena, por otro, los monarcas tuvieron que reaccionar en varias ocasiones con pragmática connivencia, pues se trataba de una razón de Estado, llegando a tolerar la violación de sus leyes con tal de mantener la estabilidad y el dominio político.

Los misioneros, sobre todo los regulares —puesto que tenían una mayor autonomía que el clero secular y, por tanto, defendían con mayor firmeza al indígena—, apelaban a la responsabilidad evangelizadora de la Corona para que esta protegiera a los pobladores originarios. Subrayaban precisamente el carácter de súbditos y cristianos de los nativos para que se les liberase del trato vejatorio al que se les sometía, y propugnaban la creación de leyes defensoras de los naturales, que se materializaron sobre todo en las Leyes Nuevas de 1542. Estas leyes fueron mal recibidas por los colonos, que protestaron con revueltas e incluso con el asesinato de funcionarios reales y de religiosos,¹⁸⁰ hasta que, finalmente, la Corona tuvo que ceder a las reclamaciones de los encomenderos.

¹⁷⁹ Cf. Estrada Díaz (1992).

¹⁸⁰ Así sucedió, por ejemplo, en la Guerra de los Encomenderos (1544-1548) o en la Rebelión de Girón (1553-1554). Una de las víctimas fue el dominico Antonio de Valdivieso, promártir de América en defensa de los derechos de los chorotegas (véase Del Castillo Durán, 2022).

A su vez, la Corona protegía y financiaba la evangelización. Por un lado, sufragaba las expediciones misioneras hasta América, concedía allí asignaciones pecuniarias a la labor misional y parroquial o corría con los gastos anejos a la fundación de nuevas misiones, y por otro, dispensaba protección a un sistema tan esencial en la evangelización como fue el de las *reducciones* o congregación de indios en poblados, totalmente indispensable dada la dispersión demográfica de la población indígena y la insuficiencia numérica de los evangelizadores. La protección a los misioneros en estos poblados misionales consistía en proporcionarles soldados de escolta que los defendieran de posibles ataques de indígenas aún no reducidos.

El largo periodo virreinal también daría ocasión para que los pareceres contrapuestos reavivasen el tradicional antagonismo entre regulares y seculares, así como entre obispos y regulares. Por un lado, los religiosos veían con recelo la llegada de clérigos seculares por el posible mal ejemplo de algunos de estos. Incluso la Corona consideraba al comienzo que la obra evangelizadora debían efectuarla únicamente los religiosos reformados, cuyo voto de pobreza constituía una garantía ante las tentaciones crematísticas.¹⁸¹ Por su parte, muchos obispos deseaban justamente la presencia del clero secular, no solo por la necesidad de sacerdotes, sino para contrarrestar la fuerza pujante de las órdenes religiosas, a las que los papas habían concedido una cierta autonomía y amplísimas facultades apostólicas que favorecían el dinamismo en su ministerio.

Las suspicacias entre religiosos y obispos se agudizaron a raíz de las disposiciones del Concilio de Trento (1545-1563), que regulaban el deber pastoral y los derechos disciplinares de los obispos como responsables últimos del cuidado pastoral del pueblo de Dios. La disputa alcanzaría su cénit en los siglos XVII y XVIII. Baste recordar las duras polémicas entre los franciscanos y el segundo obispo de México, el dominico Alonso de Montúfar; o las de Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla y virrey de Nueva España, con respec-

¹⁸¹ También las órdenes mendicantes de Nueva España reconocían que el desprendimiento era necesario en los misioneros de Indias. Tanto los franciscanos como los dominicos y los agustinos de aquella región consideraban la codicia en el misionero como uno de los mayores obstáculos para conseguir la cristianización del indígena y, por lo mismo, se oponían a la entrega de las doctrinas a los clérigos. Basaban su tesis en el «estado lamentable» al que quedó reducida la cristianidad de los moriscos de Granada después de que los clérigos suplantasen a los frailes en el apostolado (Borges Morán, 1960: 29). El sacerdocio diocesano se consideraba más como una carrera que como una vocación, y al sacerdote se le miraba como a un profesional que prestaba sus servicios a cambio de sus honorarios.

to a los jesuitas y otros religiosos;¹⁸² o las frecuentes diatribas en el periodo del regalismo, y luego su desenlace bajo los regímenes liberales tras las independencias.¹⁸³

Por tanto, la convergencia de intereses en ocasiones fue confusa y ambigua. Una ambigüedad que, como vemos, también se dio entre los miembros del clero, en su doble condición de siervos de Dios y súbditos del rey de España, que en definitiva era quien los alimentaba. No era extraño que se dieran posturas contrapuestas en todos los niveles, ya no solo entre los religiosos y los colonos, o entre el clero y la Corona, sino también entre los obispos, el clero diocesano y el regular, entre las distintas órdenes¹⁸⁴ e incluso en el seno de una misma orden.

El hermetismo tridentino y el recelo ante la novedad

El cristianismo se había caracterizado durante el primer milenio y buena parte del segundo por la pluralidad y autonomía de las iglesias y por la capacidad de asimilar elementos religiosos de otras tradiciones foráneas. Tanto en la época romana como en la germana se había producido un sincretismo, una mutua influencia entre el cristianismo y las culturas religiosas asimiladas. A la hora de cristianizar América, sin embargo, los misioneros tuvieron que proceder de forma diferente, conforme a las nuevas circunstancias. La novedad reclamaba un cambio de paradigma evangelizador; para los primeros expedicionarios era en realidad un «nuevo mundo» del que jamás habían oído hablar y para el que no estaban preparados. Ante la ausencia de un cristianismo autóctono o de unas iglesias nacionales, la evangelización americana apostó por un «colonialismo eclesiástico» que, incapaz de asimilar las nuevas tradiciones indígenas, urgió la convergencia entre europeización y cristianización.¹⁸⁵

Esta actitud debe entenderse, además, en el momento en que el Concilio de Trento (1545-1563) imponía un nuevo tipo de cristianismo y de Iglesia, el modelo de la Iglesia

¹⁸² También se ha considerado al obispo Palafox exponente de la primera secularización de doctrinas, llevada a cabo hacia 1640, con el consiguiente perjuicio para los religiosos (cf. Abad Pérez, 1992: 119-120).

¹⁸³ González Fernández (2023).

¹⁸⁴ Una de esas disputas entre órdenes religiosas, más allá de las luchas por la jurisdicción de las misiones, fue la originada por las críticas de los dominicos y agustinos contra la práctica franciscana de los bautizos masivos durante las primeras décadas. Otra muestra de rivalidad —personal ahora, pero relevante por la talla y el talante de los protagonistas— se dio en los repetidos enfrentamientos entre el franciscano Toribio de Benavente y el dominico Bartolomé de las Casas, una vez por negarse este a bautizar a un indio, otra por oponerse Benavente a la imposición del diezmo a los nativos, otra por adherirse la Corona a las doctrinas lascasianas, con la consiguiente obstaculización del proyecto evangélico franciscano, etc.

¹⁸⁵ Cf. Sotomayor Muro (1980) y Estrada Díaz (1992).

particular de Roma, que se consolidó en Europa en el contexto de la lucha confesional. El catolicismo reaccionó contundentemente a la reforma protestante en Europa instaurando un modelo centralizado y uniformador, y así ocurrió también en América, donde la Iglesia se desarrolló como una mera extensión de las iglesias españolas.¹⁸⁶ Por tanto, en una Europa enfrentada religiosamente no cabía el cristianismo plural de la Antigüedad ni se encuentra todavía cauce histórico para el ecumenismo¹⁸⁷ y la tolerancia religiosa.

El modelo tridentino imperante en Europa, con tendencia al hermetismo de su propia confesión, afectó también a la empresa evangelizadora americana posterior a la fase de conquista. Se esperaba que no hubiese apertura posible a las tradiciones indígenas, tal como ha resumido Estrada Díaz (1992: 23):

Se rechazaban la creatividad y las novedades como filoprotestantes; se perseguían las diferencias, porque atentaban a la unidad del imperio y de la única Iglesia; se criticaba todo esfuerzo de inculturación, como, por ejemplo, el intento franciscano de una iglesia indiana, como sospechoso de herejía; y se negó todo sincretismo como desviación heterodoxa y como estratagema indígena para mantener disfrazada la vieja religión pagana.

En definitiva, la Iglesia americana nació con un carácter colonial y dependiente de la metrópolis, con el práctico monopolio de los clérigos europeos y criollos y la gran ausencia de un clero propio nativo, cuya incorporación efectiva en los cuadros de mando eclesiásticos no se daría hasta bien entrado el siglo XIX. Se podría pensar que sería una réplica de la Iglesia española. Pero, en contra de lo esperado, la evangelización acabó siendo de otro modo, permeable y respetuosa con el mundo indígena hasta el punto de que la Iglesia hispanoamericana mantiene hoy unos rasgos propios. Como señala el antropólogo Marzal Fuentes (2002: 268), una de las notas destacables de la misión en la época española fue precisamente la formación de un catolicismo diferente con raíces americanas:

En efecto, la evangelización durante la colonia produjo un catolicismo popular, que era un trasplante del ibérico revestido de formas americanas. Éstas se debían al esfuerzo inculturador de los misioneros para adaptar su mensaje a la cultura indígena y al esfuerzo sincrético de los indios (y el sincretismo es, como se ha visto, la otra cara de la inculturación) para mantener su religión o para dar formas indígenas al catolicismo que acabaron aceptando.

6.2.2. Organización misional en la América española

La administración y gobierno de los territorios anexados al Imperio español se llevaba a cabo mediante el sistema de *virreinos*, que no se consideraban colonias, sino provincias

¹⁸⁶ Cf. Estrada Díaz (1992: 23-24).

¹⁸⁷ El ecumenismo establecido desde el Concilio Vaticano II (1962-1965) representará una muestra de la apertura de la Iglesia católica. En pocas palabras, busca la unidad universal de todos los cristianos, es decir, la unidad de las distintas confesiones religiosas cristianas «históricas», separadas desde los grandes cismas.

del imperio, con los mismos derechos que cualquier otra provincia de la España peninsular. En los territorios ultramarinos se fueron estableciendo los siguientes virreinos: virreinato de las Indias o colombino (1492-1535), de Nueva España (1535-1821), del Perú (1542-1824), de Nueva Granada (1717-1819) y del Río de la Plata (1776-1810). Por su parte, la administración provincial se ejercía desde las audiencias, que, como se ha dicho, reproducían el modelo de las españolas. Además de ser tribunales de justicia, tuvieron funciones de gobierno y carácter de sedes de hacienda, colaborando con los virreyes, pero también controlando su poder.

Por lo que respecta a la misión, esta dependía jurídicamente de la Corona española, que, como se ha comentado al hablar del patronato regio, fue la auténtica directora de la evangelización hispanoamericana durante la época virreinal, eximiendo a la Santa Sede de su connatural responsabilidad con respecto al envío de misioneros. Desde el principio, la Corona ejerció una vastísima colaboración misional a través del Consejo de Indias, que, entre otros menesteres, fue durante la mayor parte del periodo colonial el encargado de proponer al rey y de transmitir a América las reales cédulas u órdenes dirigidas directamente a los misioneros o a las autoridades civiles y eclesiásticas. Por lo general, estas directrices partían directamente de la Corona y solían obedecer a sugerencias procedentes de América, de ahí que a veces incurran en contradicciones. Aunque la Santa Sede tuviera que transigir con la intervención de la Corona española —en gran parte por ser esta poseedora de unos medios de los que no disponía la Iglesia—, los teólogos y canonistas de la época la dieron en su mayoría por buena y los misioneros no solo la agradecieron, sino que hasta la exigieron como un deber.¹⁸⁸

La temprana institucionalización de la Iglesia, con la creación de diócesis y la organización eclesiástica de los territorios de ultramar, fue otro de los rasgos sobresalientes de la evangelización americana. La jurisdicción religiosa distingue entre la *metrópolis* o archidiócesis metropolitana (que es la sede episcopal de una *provincia eclesiástica*, a la cabeza de la cual está el arzobispo metropolitano, y cuenta con al menos una diócesis sufragánea) y la *diócesis sufragánea* (encabezada por un obispo sufragáneo y vinculada a una archidiócesis). El papa Julio II, por medio de la bula *Illus fulciti praesidio*, creó en 1504 las tres primeras diócesis indianas: Santo Domingo, Concepción de la Vega y San Juan de Puerto Rico, sedes que no funcionarían hasta su nueva creación en 1511 con la bula *Romanus Pontifex*. La Corona elegía a los obispos, cuya relación se enviaba a Roma para que expi-

¹⁸⁸ Borges Morán (1992a: 428).

diera los nombramientos; sin embargo, su mandato en América entraba en vigor antes de que el papado confirmara el cargo. En 1546 existían en las Indias españolas veinte diócesis, todas sufragáneas de la archidiócesis de Sevilla. Ese mismo año de 1546, por medio de la bula *Super universas orbis ecclesias* del papa Paulo III, fueron erigidas las archidiócesis de Santo Domingo (que coincidía con el distrito de la Real Audiencia de Santo Domingo y la Florida), México (en el virreinato de Nueva España) y Lima (en el virreinato del Perú), dejando la de Sevilla de tener sufragáneas en América. Entre 1545 y 1563 tuvo lugar el Concilio de Trento, sin la participación de obispos de las diócesis americanas.

Tradicionalmente, la Corona encomendaba la evangelización de los territorios conquistados a las órdenes religiosas por tratarse del sector eclesiástico más idóneo por su naturaleza para la conquista espiritual. Así ocurrió también en América. Por esa razón, el clero secular fue al principio mucho más escaso que el regular.¹⁸⁹ De hecho, durante el siglo de oro de la primera evangelización, buena parte de los obispos pertenecieron al clero regular. Al frente de las diócesis encontramos religiosos mendicantes como los franciscanos Ayala, Hojacastro y Juan de Zumárraga, fundador del primer seminario para indígenas; el agustino Medina Rincón, o los dominicos Alburquerque, Garcés, Montúfar, Pedro de la Peña Montenegro y Jerónimo de Loaysa,¹⁹⁰ conocido tanto por su labor de pacificación entre pizarristas y almagristas como por su defensa del indígena en el Perú. Misión especial de los obispos era conservar la pureza y ortodoxia de la fe católica, amenazada entonces por luteranos y judíos, por lo que era común que los obispos ejercieran también el cargo de inquisidores.

Los obispos y el clero diocesano participaron en la evangelización de los nuevos pueblos conquistados hasta 1570, cuando se produjo la delimitación de los territorios misionales y los no misionales. A partir de entonces dejaron de desempeñar una actividad misional en los territorios de frontera para dedicarse a la pastoral en la retaguardia. A los 10 o 20 años de evangelización, las misiones se convertían en doctrinas o parroquias, perdían su

¹⁸⁹ Albiez (2009) recoge la misma idea al hablar de la Nueva España: en las primeras décadas tras la conquista la mayoría de los evangelizadores pertenecía al clero regular en esa región; solo a fines del siglo XVI empezó a aumentar el número de sacerdotes diocesanos en los pueblos.

¹⁹⁰ El poder sinérgico de las «redes sociales», donde se mezclan vocación, nepotismo y oportunidad, naturalmente no es cosa del siglo XXI. Jerónimo de Loaysa y Carvajal estaba emparentado con célebres dominicos de entonces, como Domingo de Mendoza, que fue subprior del convento salmantino de San Esteban y uno de los primeros misioneros de Indias, quien al regresar a España fundó un convento en Canarias. Pero de mayor significación es su parentesco con el más famoso todavía García de Loaysa, quien en 1516 era provincial de los dominicos de la provincia de España, más tarde (1518-1524) se convirtió en maestro general de la Orden de Predicadores y posteriormente ostentó otros altos cargos eclesiásticos (obispo, arzobispo y cardenal) y políticos, como el de presidente del Consejo de Indias. En el desempeño de este último cargo, García de Loaysa envió la expedición de veinte misioneros, con Tomás Ortiz al frente, en la que se embarcó en 1529 el joven Jerónimo con destino a Santa Marta, en la actual Colombia.

carácter evangelizador; la población se consideraba cristianizada, pasaba a depender de la jurisdicción episcopal y, en adelante, eran los diocesanos quienes normalmente se encargaban de la cura de almas.

En cuanto al clero regular, fue el grupo expresamente designado para llevar a cabo la evangelización de avanzada, la de los territorios recién dominados. Desde un principio la Corona limitó el número de *órdenes misioneras* a seis: franciscanos, mercedarios, dominicos, agustinos (incluidos los recoletos), jesuitas y capuchinos, y restringió el paso a América de los miembros no españoles de esas órdenes.¹⁹¹ Tal como veremos más adelante, la primera expedición de 1493 fue de carácter mixto, formada por un reducido contingente de religiosos de distintas órdenes. Desde 1500 en adelante, sin embargo, las expediciones de religiosos que partieron a América lo hicieron en grupos pertenecientes a una determinada orden, bajo el respectivo superior y con un destino propio. En todo caso, para embarcarse a América, los misioneros debían someterse a un proceso de selección y a la aprobación por parte de la Corona, que decidía el número de religiosos que pasaba a ultramar. El historiador de las misiones americanas Borges Morán (1977: 477-540 y 2003: 57-58) cifra el número total de expedicionarios en 15 097, distribuidos del siguiente modo: 10 en el siglo XV; 5418 en el XVI; 3814 en el XVII; 5114 en el XVIII, y 741 en el XIX.

Orden	s. XV	XVI	XVII	XVIII	s. XIX	Total	%
OFM	5	2782	2207	2736	711	8441	55,91
SJ	—	351	1148	1690	—	3189	21,12
OP	—	1579	138	116	4	1837	12,16
OFMCap	—	—	205	571	26	802	5,31
OdeM	3	312	73	—	—	388	2,57
OSA	—	348	31	1	—	380	2,51
OCD	—	28	12	—	—	40	0,26
Varios	2	18	—	—	—	20	0,13
	10	5418	3814	5114	741	15 097	

Tabla 1. Distribución de expedicionarios según Borges Morán (1977: 537).

Los periodos en que las órdenes religiosas aportaron sistemáticamente evangelizadores al Nuevo Mundo durante la integración de América en España fueron, según el mismo autor: 8441 franciscanos entre 1493-1822 (55,91 % del total); 388 mercedarios, 1493-1681 (2,57 %); 1837 dominicos, 1510-1809 (12,16 %); 380 agustinos (ermitaños y recoletos), 1532-1635 (2,51 %); 3189 jesuitas, 1566-1767 (21,12 %), y 802 capuchinos, 1647-1815

¹⁹¹ Respecto de los extranjeros, véase el epígrafe «Interculturalidad» en el apartado 5.4.3.

(5,31 %). Los carmelitas descalzos, junto con los jerónimos y otros religiosos, componen el 0,39 % restante.

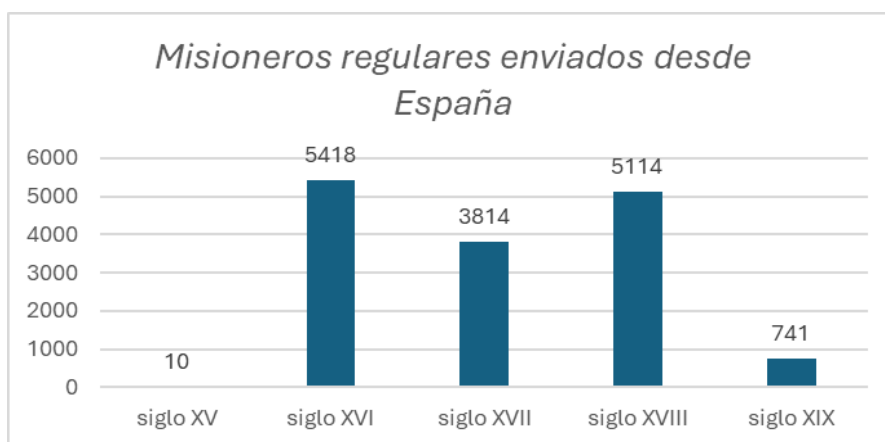


Figura 6. Distribución por siglos a partir de los datos de Borges Morán (1977 y 2003).

Según advierte el mismo historiador, a ese total de 15 097 evangelizadores habría que añadir los que posiblemente no se hayan identificado, lo cual podría elevar la cifra hasta «unos veinte mil misioneros, como máximo». Tampoco están incluidos los religiosos que desde la propia orden ya establecida en América se dirigieron a los territorios sin evangelizar, y que, según apunta, no superarían el millar. La cifra total de religiosos sería, de todos modos, «sorprendentemente reducida» si se tienen en cuenta las dimensiones espaciales del campo misional (14,5 millones de km²) y la brevedad cronológica (aprox. 331 años, de 1493 a 1824).¹⁹² Y en cualquier caso, aunque el análisis de Borges Morán solo alcance hasta el primer tercio del siglo XIX, aunque esos 20 000 misioneros únicamente se refieran al clero regular —dejando de lado, conforme a la concepción estricta de *misionero* en que se basa el autor,¹⁹³ al clero secular, a las religiosas y a los seculares de ambos sexos, de difícil cuantificación— y aunque existan ciertas variaciones con respecto a otros recuentos (por ejemplo, los de Ernst Schäfer o Lázaro de Aspúrz), las cifras son suficientemente representativas y elocuentes. La distribución ofrecida resulta, pues, de gran utilidad para ilustrar de forma diacrónica los insumos evangelizadores, así como para ponderar en términos relativos la productividad traductográfica de cada orden.

¹⁹² Borges Morán (1992a: 433).

¹⁹³ Sobre las diferencias entre el concepto de *misionero* utilizado por Borges Morán y el utilizado en esta investigación, véase el apartado 5.1.

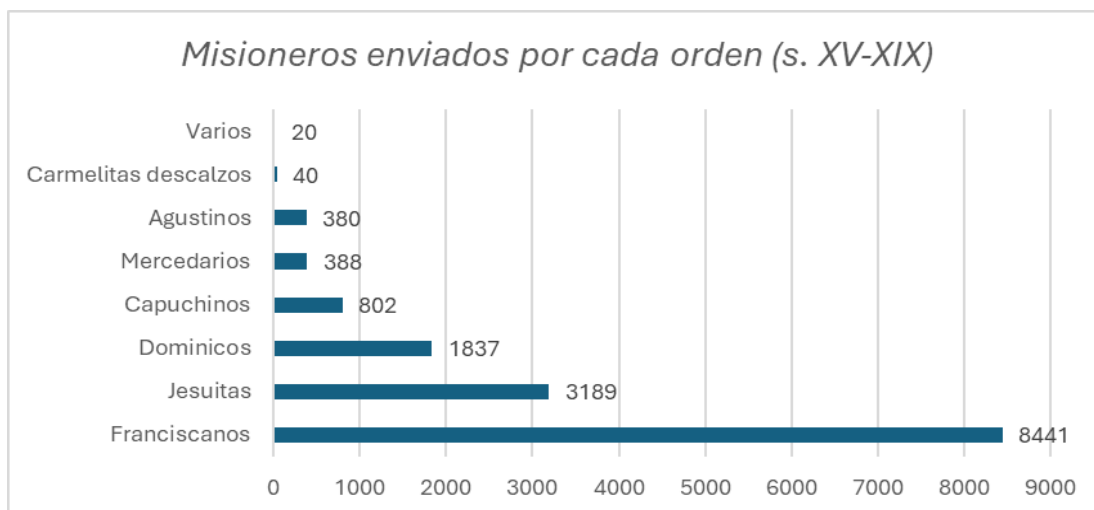


Figura 7. Distribución por órdenes según Borges Morán (1977 y 2003).

Desde el punto de vista de la dependencia de las órdenes con respecto a la Corona, la actividad misionera no se diferenció en nada de las restantes actuaciones de la orden religiosa que la realizaba: los jesuitas gozaron de más independencia por mantener una mayor relación con su prepósito, residente en Roma, en tanto que los franciscanos y los capuchinos dependieron de un comisario general de Indias, residente en Madrid y Sevilla, respectivamente, que transmitía directamente las directrices recibidas de los organismos oficiales. Las demás órdenes representaron un término medio entre jesuitas y minoritas.¹⁹⁴

Por lo que se refiere al régimen jurídico interno, cada orden tuvo un desarrollo organizativo distinto. Por lo general, los territorios de evangelización pertenecían a la *provincia religiosa* que los había fundado y que les proporcionaba misioneros, y dependían del superior provincial, como en el caso de dominicos y agustinos. Desde finales del siglo XVI hasta la independencia de las actuales naciones hispanoamericanas, los territorios en vías de evangelización se transformaron en entidades más o menos autónomas, según las diversas órdenes religiosas. Se daban situaciones jurídicas distintas que generaban relaciones de dependencia entre los diferentes niveles: por ejemplo, entre los franciscanos, los territorios misionales o bien dependían de la provincia o del colegio de misiones que los había fundado, o bien de las custodias misioneras, o bien de las misiones, o bien de comisarías, como la de Píritu (Venezuela), o de distritos; en el caso de los jesuitas existían tres regímenes distintos (misiones, provincias, distritos), en tanto que los capuchinos nunca tuvieron pro-

¹⁹⁴ Borges Morán (1992a: 429).

vincias en América, sino que sus unidades geográficas estaban gobernadas por el prefecto, nombrado por diferentes entes según la época.

Las provincias religiosas de América vieron crecer las vocaciones entre los criollos americanos. Poco a poco, esas provincias se emanciparon de sus hermanas de España, fenómeno que produjo en la metrópoli una disminución del interés misionero. Sin embargo, los nuevos religiosos con frecuencia preferían permanecer en los conventos de las urbes en lugar de aventurarse en las misiones de la periferia. Pronto se vio la necesidad de crear centros de promoción vocacional y formación específica para las misiones. Al objeto de animar el movimiento misionero para las Indias, la Junta de 1568, presidida por Felipe II, estableció la presencia de procuradores de las órdenes religiosas misioneras de forma estable en la Corte y decretó que cada orden creara en México y en Lima *seminarios misioneros*. Estos seminarios debían encargarse de la preparación de los misioneros de su propia orden y del aprendizaje de las lenguas amerindias, así como del conocimiento de las costumbres de los naturales y su adaptación a ellos. La formación misionera se vería secundada y fortalecida por los célebres *colegios misioneros franciscanos de Propaganda Fide* a partir de 1683.¹⁹⁵ Un ejemplo característico de este tipo de centros de preparación misionera lo constituye el convento de Santa Rosa de Ocopa (fundado en 1725), del que partieron múltiples evangelizadores hacia los puntos más remotos de la selva peruana.

En relación con la organización territorial durante la América española, suele distinguirse entre *misiones nucleares* (1493-1573) y *misiones radiales o periféricas* (1573-1824).¹⁹⁶ Las primeras —que nunca recibieron el nombre de misión, porque este concepto territorial apareció más tarde— se refieren a los territorios de las altas culturas prehispánicas y no obedecían en su delimitación a razones geográficas, sino que abarcaban tanto como la propia provincia religiosa que los había fundado y que los atendía espiritualmente. En ellas, las órdenes misioneras solían convivir en los núcleos urbanos más importantes, en su extrarradio, cultivando la fe cada una en su propio predio sin entrometerse en el de otra orden o provincia. La diferenciación geográfica de cada orden resulta imposible, salvo en algunos casos, como Nueva España, porque no se hizo por regiones, sino por simples comarcas e incluso por valles o sierras y hasta por aldeas.

¹⁹⁵ Sobre estos colegios misioneros, véase especialmente Sáiz Díez (1992). El franciscano mallorquín Antonio de Jesús María Linaz fue probablemente el primer promotor de su establecimiento en América. El primer colegio del continente, fundado en Santa Cruz de Querétaro el 15 de agosto de 1683, sirvió de plataforma para las expediciones misioneras destinadas al norte de Nueva España.

¹⁹⁶ La siguiente clasificación territorial en misiones (nucleares y radiales), doctrinas y reducciones se basa principalmente en Borges Morán (1992a: 431-432).

El segundo tipo, el correspondiente a las misiones periféricas, fue la organización predominante desde la fecha aproximada de 1573. Se denominan también radiales, porque la expansión misional se hizo en forma de radio, partiendo del centro o núcleo, que estaba representado por las regiones que ocupaban las altas culturas americanas. Cada orden o provincia religiosa se responsabilizó con carácter exclusivo de un territorio determinado, distinto de los de otras órdenes o provincias y con límites bien definidos. En esta época ya se habla de misiones en el sentido de «áreas geográficas en vías de evangelización».

Tanto las misiones nucleares como las radiales comprendían unidades más pequeñas, denominadas *doctrinas*,¹⁹⁷ que consistían en un conjunto de poblados cuya evangelización estaba a cargo de un misionero o grupo de misioneros, denominados curas doctrineros. La población principal, lugar de residencia habitual del religioso o de los religiosos, se denominaba *cabecera* y desde ella se atendía periódicamente a varias aldeas del contorno. A esos poblados dependientes de la cabecera se les llamaba indistintamente *aledaños*, *anejos*, *visitas*, *estancias* o, con más frecuencia, *misión*. Como ha advertido Borges Morán (1992a: 432), el sustantivo *doctrina* con el tiempo pasó a designar:

ya no un punto misional cualquiera, sino al poblado o poblados cuyos habitantes ya llevaban algunos años insertados en el cristianismo y que de la jurisdicción de los religiosos evangelizadores pasaban a la del obispo, quedando a cargo de un sacerdote diocesano o de los mismos religiosos que los habían evangelizado. Llegado ese momento, el poblado o poblados dejaban de ser *misión* y se convertían en *doctrina* o *parroquia de indios*.

El lenguaje evangelizador también se sirvió de las denominaciones de *misión*, *conversión* y *reducción*, sobre todo en el amplio contexto de las misiones radiales. Al margen de su acepción inicial de carácter local, el término *misión* también empezó a utilizarse en el siglo XVII, especialmente en plural (*misiones*) y luego con la forma *misiones vivas*, para designar un territorio determinado en vías de evangelización. En cuanto espacio geográfico más o menos amplio es sinónimo de *conversión* o, más comúnmente, *conversiones*. El término *reducción*, por su parte, designa a un poblado misional o en vías de evangelización, por lo que equivale a *misión* en sentido local y religioso. Propiamente, la reducción puede entenderse en tres sentidos: como proceso de congregar a los indígenas en poblados, como el poblado mismo o como un conjunto de pueblos considerados unitariamente por razones

¹⁹⁷ La experiencia evangelizadora americana dio nuevas significaciones a algunos términos. El *Diccionario de la lengua española* (consultado en línea el 17.5.2023), por ejemplo, recoge para la entrada *doctrina* dos acepciones específicas: «7. f. En América, distrito eclesiástico servido por un sacerdote expresamente nombrado para adoctrinar a la población indígena. 8. f. En América, pueblo de indios recién convertidos, cuando todavía no se había establecido en él parroquialidad o curato». Sucede lo mismo con un uso de *reducción*: «2. f. En la América colonial, núcleo de población en el que se agrupaba a indígenas dispersos, con fines evangelizadores y de asimilación cultural»; pero curiosamente no con el término *conversión*, del cual no consta ninguna acepción con matiz evangelizador o americano, pese a mostrarse incluso en el título de un escrito misionero tan eminente como *Conversión de Píritu*, del franciscano Matías Ruiz Blanco (sobre este escrito misionero, véase Vega Cernuda, 2015b).

geográficas o misionales, en cuyo caso se usa siempre en plural. Las reducciones fueron la base del proyecto civilizador misionero. Se considera que el humanista laico Vasco de Quiroga, oidor de la segunda Audiencia de la Nueva España y posteriormente primer obispo de Michoacán, fue el creador de los pueblos-hospitales que darían lugar a las reducciones (p. ej., los hospitales de Santa Fe, en México, hacia 1531), en parte inspirándose en la *Utopía* de Tomás Moro y apoyándose en modelos pedagógicos como el del *Libro de la doctrina christiana* de Gutierre González Doncel.¹⁹⁸

Esta concentración en poblados persiguió simultáneamente varios objetivos, especialmente civilizadores, evangelizadores, políticos y económicos. Desde el punto de vista jurídico, cuando se consideraba a los indígenas suficientemente cristianizados, la misión pasaba a denominarse doctrina y la reducción se convertía en *pueblo* o municipio, con sus autoridades y tributos normales. Con el tiempo, muchos de esos poblados de origen misionero se han convertido en ciudades. En este sentido fue paradigmático el trabajo del franciscano mallorquín Junípero Serra como artífice del sistema de establecimiento de misiones en la Alta California del siglo XVIII (el llamado Camino Real, entre San Francisco y San Diego).¹⁹⁹

Los procesos reduccionales fueron generales en América, tanto desde el punto de vista geográfico como cronológico, debido a que en la época prehispánica predominó en todos los territorios la dispersión poblacional,²⁰⁰ agravada después por la conquista y luego repetida por otros episodios catastróficos como, por ejemplo, las guerras de independencia o la fiebre del caucho, ya en las postrimerías del siglo XIX y los albores del XX. Por tanto, el fenómeno de la misión y de las ciudades misionales no fue exclusivo de la etapa colonial, pues se mantuvo vigente tras las independencias de las distintas repúblicas americanas, al menos durante el resto del siglo XIX.²⁰¹

El sistema reduccional, cuyo significado resume y describe en 1571 una real cédula de Felipe II, sufrió distintas adaptaciones en función del carisma de las órdenes religiosas que

¹⁹⁸ Sobre la influencia de la doctrina de González Doncel, véase López Arandía (2015).

¹⁹⁹ En aquella época, las misiones californianas podían considerarse instrumentos tanto del Imperio español como de la Iglesia, con el doble propósito de consolidar y extender la frontera, por un lado, y de cristianizarla y civilizarla, por otro. Estas misiones también fueron centros de producción económica y un medio para poder explotar las tierras. Contaban con campos de cereales, presas de irrigación, huertas y prados en los que pastaban caballos, mulas, ganado bovino, ovino o caprino. También constituían grandes escuelas industriales. En ellas había telares, herrerías, adoberías, prensas de vino, almazaras; se hacía jabón, cera, curtidos, etc. Desde el punto de vista de la mediación intercultural, Vega Cernuda (2018) ha llevado a cabo un interesante estudio sobre dos escritos misioneros etnográficos referidos a la Antigua California (uno del dominico Luis Sales y otro, precisamente, del franciscano Junípero Serra), poniendo de manifiesto su paradigmático carácter ilustrado.

²⁰⁰ Borges Morán (1987: 105).

²⁰¹ Gil Albarracín (2006).

lo implementaron, especialmente los franciscanos y los jesuitas. Aunque ambas órdenes partían del supuesto de la conversión como civilización, de lo urbano sobre lo rural, de lo reduccional y del cambio de costumbres como el método más eficaz de conversión, sus metodologías variaban. Los jesuitas pensaban que primero debían reducir a los indios y después convertirlos, en tanto que los franciscanos creían que, si no había una verdadera conversión, la reducción se hacía imposible.²⁰²

Las reducciones —no solo las célebres jesuíticas de los territorios guaraníes²⁰³— tenían el propósito de beneficiar al indígena: liberándolo de los abusos de los encomenderos, pero también del sino de una economía de subsistencia. Lejos de ser campos de concentración, estos sistemas de poblamiento constituían pequeñas ciudades autosuficientes y progresistas, hábitats sociales que definitivamente promocionaron el desarrollo de la sociedad amerindia. Miglioranza (1993: 73), en un estudio sobre la labor misionera del franciscano Luis Bolaños, fundador de las reducciones del Paraguay,²⁰⁴ las describe del siguiente modo:

Cada reducción era una pequeña ciudad autárquica y progresista. Por esto, además de iglesia, convento, escuelas y almacenes, había un conjunto de talleres para herrería, carpintería, talabartería, tejeduría, sastrería, lagar o trapiche [...]. Los franciscanos desarrollaron la capacitación artesanal para la cual el indio se hallaba perfectamente predispuerto, como dignificación personal y como complemento de la civilización que se les inculcaba.

La concepción espacial está íntimamente relacionada con la metodología de evangelización, ya no solo mediante la creación de provincias y diócesis, sino también desde el momento en que se debía elegir entre el sistema reduccional o el itinerante. En el método de *misión* volante o itinerante —considerado ineficaz por los primeros jesuitas enviados a América, Manuel da Nóbrega y José de Acosta—, el misionero salía a la búsqueda de los indígenas, que conservaban sus lugares de asentamiento originarios. Por el contrario, en la *reducción* el movimiento era a la inversa: trasplantaba poblaciones a un sitio prefijado en el que también se asentaba el misionero. Estas reducciones se construían especialmente para evangelizar al indígena, para educarlo en la civilización occidental y cristiana, apartándolo tanto de la vida nómada como de los abusos de los blancos.

²⁰² Nicoletti (1998: 98).

²⁰³ Alonso Araguás y Baigorri Jalón (2007) han tratado desde un enfoque traductológico la mediación en las reducciones jesuíticas paraguayas del siglo XVII.

²⁰⁴ En esta cuestión concurre con el jesuita Marcial de Lorenzana, precursor de las misiones del Paraguay según su biógrafo Diego de Boroa (cf. Page, 2017).

6.2.3. Periodización de la actividad misionera

El siguiente apartado pretende mostrar la evolución de los procesos evangelizadores desde 1493 hasta la actualidad. Para ello hemos superpuesto y contrastado distintas periodizaciones partiendo de lo general hacia lo específico. La periodización clásica en la historiografía hispanoamericana suele distinguir *grosso modo* entre 1) conquista, 2) colonia, 3) independencia y 4) Estados modernos, en función del contexto sociopolítico. Respecto de la Iglesia hispanoamericana, entre los historiadores más populares podemos observar, por un lado, una clasificación sintética con solo dos grandes etapas, por parte de Marzal Fuentes, y, por otro lado, una clasificación más analítica, de Enrique Dussel,²⁰⁵ que distingue diez etapas. Por su parte, con un enfoque más próximo a nuestro tema, el historiador de las misiones Borges Morán (1977) ha propuesto cuatro etapas en la empresa evangelizadora de la América española, de 1493 a 1824.

Dado que la periodización de Borges Morán finaliza con las declaraciones de independencia y de algún modo parece responder a criterios de carácter político y logístico, en este trabajo proponemos otra clasificación resumida, deudora de la anterior, pero más general y prolongada en el tiempo, que atiende tanto a hitos historiográficos como a factores de método misional: 1) época de exploración y conquista (siglo XVI), 2) época colonial (s. XVII-XVIII), 3) época de las independencias (s. XIX) y 4) época contemporánea (s. XX-XXI).

Etapas	Hispanoamérica (desde 1492)	Iglesia latinoamericana (Dussel 1983 y 1992)	Iglesia latinoamericana (Marzal Fuentes 2002)	Misión hispanoamericana (Borges Morán 1977)	Misión hispanoamericana (nuestra propuesta, hasta la actualidad)
1. ^a	1492-1573. Exploración y conquista. Renacimiento	1492-1519. Primeros pasos. Ciclo del Caribe	Siglos XVI, XVII y XVIII. <i>Evangelización fundante</i> : patronato regio, fundación institucional de la Iglesia y surgimiento de un catolicismo específico de América	1493-1574. Desde la llegada de los primeros misioneros hasta el fin de las conquistas armadas	Siglos XV y XVI. 1493-1573. Conquista. Babilonia antillana. Llegada a tierra firme en 1520, imperios y nueva situación lingüística. Inicio de la evangelización sistemática y metódica. Rápida expansión misionera. Hasta el cambio de política lingüística (c. 1570) y el fin de las conquistas armadas . Misión nuclear (ciudades)
2. ^a	Colonia, siglos XVI-XVIII. Barroco e Ilustración	1519-1551. Misiones de Nueva España y Perú. Grandes misiones	Siglos XIX y XX. <i>Catolicismo latinoamericano autónomo</i> tras crisis desencadenada por la Independencia y la celebración del Concilio Plenario de 1899	1574-1646. Desde el fin de las conquistas armadas hasta la llegada de los capuchinos a América	Siglos XVII y XVIII. 1573-1808. Colonización. Progresión misionera lenta. Comienza la decadencia: expulsión de los jesuitas en 1767 e imposición del castellano en 1770. Hasta los movimientos de independencia . Misión periférica
3. ^a	Independencia y repúblicas, 1808/1824-1898.	1551-1620. Organización y afianzamiento de la Iglesia. Consolidación organizativa de la Iglesia		1646-1767. Desde la llegada de los capuchinos hasta la expulsión de los jesuitas	Siglos XIX y XX. 1808-1965. Independencia y repúblicas. Paréntesis misional. Hasta Concilio Vaticano II y nueva evangelización

²⁰⁵ Este teólogo argentino fue presidente de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA, creada en 1973) y fundador de la filosofía de la liberación.

4. ^a	Estados modernos, siglos XX y XXI	1620-1700. Conflictos entre la Iglesia misionera y la civilización hispánica. Cristiandad barroca	1767-1824. Desde la expulsión de los jesuitas hasta las independencias (batalla de Ayacucho)	Siglos XX y XXI. 1965-2023. Nueva evangelización. Clero diocesano y religiosas. Hasta la actualidad
5. ^a		1700-1808. Decadencia borbónica. Crecimiento y crisis de la cristiandad colonial		
6. ^a		1808-1825. Crisis de las guerras de independencia		
7. ^a		1825-1850. Agudización de la crisis		
8. ^a		1850-1930. Ruptura		
9. ^a		1930-1962. Renacimiento de las élites latinoamericanas en un proyecto de nueva cristiandad		
10. ^a		1962-. Nuevo comienzo		

Tabla 2. Cuadro comparativo de las etapas de la historia hispanoamericana, de su Iglesia y de sus misiones.

Como puede verse, además de servirnos de jalones distintos a los utilizados por Borges Morán, se añaden en este estudio dos épocas posteriores a 1824, igualmente aproximativas, que comprenden sucesivamente desde la soberanía de los primeros Estados hispanoamericanos hasta el Concilio Vaticano II (1824-1965), y de ahí a la actualidad (1965-2023). Con ello pretendemos destacar cuatro grandes puntos de inflexión: 1493, llegada de los primeros misioneros; 1573, fin de las conquistas armadas; 1809, inicio de las independencias, y 1962-1965, Concilio Vaticano II.

Antes de exponer estas grandes etapas misioneras, conviene hacer dos breves observaciones sobre la distinta atención que generalmente se ha prestado a dos épocas en concreto. De un lado, nos parece justificado el interés que la primera centuria de presencia española ha suscitado en la historiografía, por el mero hecho de que supuso un *choque* en todos los niveles con efectos a escala mundial. La importancia atribuida a esta primera etapa de exploración, sumamente llena de novedades y contrastes, se debe a que puso patas arriba las concepciones del mundo, tanto de europeos como de americanos. Fue preciso realizar una profunda transformación, adoptar una nueva mentalidad, mantener nuevas formas de relación humana que dieron comienzo a la Edad Moderna occidental. En los siglos posteriores, conforme se asimilaban y consolidaban las nuevas sociedades hispanoamericanas, iría diluyéndose paulatinamente aquel impacto sensacional que al inicio causaban los primeros contactos y los nuevos hallazgos.

De otro lado, cabe advertir que los algo más de dos siglos de las repúblicas independientes siguen siendo una asignatura pendiente de la historiografía eclesiástica hispanoamericana, una lamentable carencia, puesto que esos siglos y especialmente las décadas posteriores a la emancipación han marcado profundamente no solo la vida de aquellos países, sino también los compromisos ideológicos de los manuales educativos.²⁰⁶ Por ello, en esta investigación nos parece imprescindible abordar la época posterior a los virreinos, aunque sea a tientas, con tal de ofrecer una imagen de conjunto que en última instancia ayude a concebir diacrónicamente la actividad traductora misionera hasta nuestros días.

1) Época de exploración y conquista (aprox. siglo XVI, 1493-1573)

En esta primera época podemos distinguir dos momentos claramente diferenciados: una primera etapa de conquista y evangelización centrada en el ámbito del Caribe (1492-1520), y una segunda etapa desarrollada en tierra firme (1521-1573).

La evangelización americana empezó oficialmente en 1493, cuando, acompañando a Cristóbal Colón en su segundo viaje, desembarcó en el Nuevo Mundo el primer contingente de evangelizadores, pertenecientes sobre todo a las órdenes de la Merced y de San Francisco. El 22 de noviembre de ese año llegaron a la isla Española (actuales República Dominicana y Haití) los mercedarios Juan de Solórzano, Juan Infante y Jorge de Sevilla, junto con los franciscanos Juan Pérez de la Rábida, Rodrigo Pérez, Juan de la Deule o Bermejo y Juan Tisín (o Cosín), además del ermitaño jerónimo Ramón Pané y del religioso mínimo (es decir, de San Francisco de Paula) Bernardo Boyl (o Boil), este último en calidad de jefe de la expedición religiosa y de delegado pontificio.²⁰⁷

Los primeros contactos destacan por la improvisación. Los misioneros, casi exclusivamente religiosos españoles, no sabían muy bien qué hacer, puesto que carecían de experiencias aplicables a las novedades de toda índole que representaba el Nuevo Mundo. La urgencia de tiempo para organizar y atender las progresivas necesidades de evangelización, siempre a remolque de la rápida y continua penetración geográfica de las conquistas, repercutió desfavorablemente en la calidad de los expedicionarios, que en ocasiones no estaban a la altura de su cometido o terminaban por abandonar la empresa. Varias circunstancias agotaban, hacían enfermar o aniquilaban a los misioneros: la extrema dureza de los

²⁰⁶ Saranyana Closa (2002: 173).

²⁰⁷ Borges Morán (1992: 14).

primeros decenios, la falta de asistencia y, sobre todo, las dificultades de todo orden que presentaba una empresa a la que debían entregarse sin reserva; pero también los problemas de conciencia y los roces con las autoridades civiles y eclesiásticas minaban los ánimos de los misioneros, que a menudo optaban por volverse frustrados o desengañados a España.²⁰⁸

La metodología de evangelización durante estos primeros contactos se caracterizó, en cierto modo, por la imposición del cristianismo por parte de los conquistadores europeos, que utilizaron métodos coercitivos para forzar la conversión de los pueblos indígenas. El bautismo forzoso multitudinario —es decir, la evangelización por la fuerza—, que fue ampliamente practicado por los franciscanos, solo se dio muy al principio, mediante el *Requerimiento*. Dicho Requerimiento, redactado por el jurista Palacios Rubios en el marco de la Junta de Burgos de 1512, sin duda constituye un símbolo de la imposición por la fuerza, por la vía rápida. Era el procedimiento formal para exigir el sometimiento. Antes de cada entrada militar, los capitanes de conquista debían leer a los nativos, ante un escribano público, una extensa y retórica proclamación que, apelando al derecho divino, los exhortaba a someterse al rey y a convertirse a la fe católica, so pena de guerra justa. Si accedían, se les reconocían y respetaban sus costumbres, propiedades y tierras; si no lo hacían, pasaban inmediatamente a ser enemigos de Dios y de la Corona.

El *Requerimiento* se aplicó durante unos 28 años, entre 1514 y 1542, hasta que las Leyes Nuevas lo sustituyeron por otro texto más suave. Fueron precisamente los misioneros —especialmente los dominicos, pero también los franciscanos, por más que en cierto momento aprobasen las conquistas armadas— quienes primero y con mayor tenacidad criticaron estas prácticas coercitivas, por ineficaces e injustas, y quienes realmente lucharon por la conversión pacífica.

Como hemos indicado, es también en estos primeros tiempos de conquista cuando surgen las primeras desavenencias con los conquistadores y colonos. Son harto conocidos el sermón de Antonio Montesinos (1511), lamentándose de la «triste vida y aspérrimo cautiverio» que padecían los naturales, y las continuas denuncias públicas de Bartolomé de las Casas. Se trata de casos eximios —al igual que los de Antonio de Valdivieso, Juan de Zumárraga, Toribio de Benavente, Pedro de Córdoba, Julián Garcés, Luis de Valdivia, Tomás de Ortiz, Bernardino de Sahagún, Pedro de Gante, Diego Álvarez de Osorio, Domingo de Betanzos, Alonso de Montúfar o Jodoco Ricke—, pero para nada aislados, pues práctica-

²⁰⁸ Borges Morán (1977: 36).

mente desde sus inicios hasta nuestros días, la evangelización americana ha dedicado sus esfuerzos a mejorar las condiciones de vida de los desfavorecidos, de acuerdo naturalmente con su concepción cristiana del bienestar.

En lo que respecta a la comunicación en la etapa antillana destaca la sorprendente atomización lingüística, la gran multiplicidad de lenguas con que se encontraron los misioneros en relación con la densidad poblacional. Había pocos hablantes de muchas lenguas, de modo que el vocabulario que los religiosos aprendían en una isla dejaba de servirles en cuanto pasaban a la siguiente. Los primeros contactos se realizaban necesariamente a través del lenguaje gestual, por medio de señas y signos, dando lugar a una comunicación primaria y extremadamente limitada, una fuente de problemas por la confusión y los malentendidos que generaba.²⁰⁹ Esta situación dificultaba enormemente la comunicación y desanimaba a los evangelizadores. Un caso de abandono, quizá el primero, lo protagonizó el mismo Bernardo Boyl, quien, ante la dificultad para entenderse con los indígenas, regresó a España en diciembre de 1494, prácticamente un año después de su llegada a América. Encargado de informarse sobre la situación y las posibilidades de evangelización, a su vuelta no supo qué aconsejar a los Reyes Católicos en cuanto a política lingüística.

La segunda etapa dentro de esta época comienza con la llegada a tierra firme. Los españoles entraron en contacto con nuevos pueblos, con nuevas lenguas y culturas, pero también con grandes civilizaciones y lenguas vehiculares muy extendidas, lenguas mayoritarias como el náhuatl, el maya, el quechua, el aimara, el chibcha, el guaraní o el mapuche. Como veremos, esta circunstancia permitiría a los misioneros acercarse a los naturales a partir de entonces en su lengua y establecer una comunicación cada vez más compleja. Así pues, entre 1521 y 1573, desde el desembarco en tierras continentales hasta el año en que se prohibieron las conquistas armadas, tendría lugar una rápida expansión política y religiosa que, sin embargo, dejó intactos numerosos grupos de población aborígen.

Esas cinco décadas pusieron el color áureo a lo que se ha dado en llamar el *siglo de oro* de las órdenes misioneras, en buena medida gracias al rol preponderante de los franciscanos en Nueva España. En esta época se trabajó por evangelizar a los habitantes de las grandes civilizaciones prehispánicas, las culturas azteca, maya, chibcha e inca. Al tratarse de pueblos ya conquistados, la labor civilizadora se vio favorecida por el nuevo orden: los

²⁰⁹ Ha tratado esta comunicación por gestos, entre otros, Martinell Gifre (1992: 123-150). Tal como hemos advertido al delimitar nuestro objeto de análisis, aunque pueda analizarse como una forma de comunicación intercultural utilizada también por los misioneros, no nos detendremos en ella ni tampoco ahondaremos en la interpretación, sino que nos centraremos en la producción terminal textual, es decir, en la traducción plasmada por escrito.

misioneros se establecieron donde quisieron, los indígenas no estuvieron en condiciones de oponer resistencia activa y la labor civilizadora contó con el apoyo de las autoridades.²¹⁰ Además, la circunstancia de que esos imperios fueran los más avanzados culturalmente contribuyó a que sus habitantes estuvieran en mejor disposición que los restantes para asimilar la nueva civilización.

Un hito misionológico de esta época lo constituye la llegada a México de los primeros evangelizadores pertenecientes a la Orden de San Francisco: tres misioneros flamencos (en agosto de 1523)²¹¹ y, poco después, los «doce apóstoles» (en mayo de 1524),²¹² que comenzaron una evangelización sistemática y metódica entre los pueblos conquistados por Hernán Cortés.²¹³ A este respecto resulta ilustrativo el coloquio que supuestamente tuvo lugar al encontrarse los franciscanos españoles con los de Flandes.²¹⁴ Cuando Martín de Valencia y sus compañeros llegaron a tierra azteca y vieron que los naturales todavía adoraban a sus ídolos y que no se había derribado ningún templo, preguntaron a sus hermanos de hábito flamencos: «¿Qué habéis hecho, hermanos, en estos nueve meses?», a lo que Juan de Tecto respondió: «Estudiar la teología que desconoció san Agustín». «¿Y qué teología es esta?», volvieron a inquirir. «La de la lengua, y con la lengua, la vida y costumbres de los indios». En adelante, los doce y los que vendrían después harían suya esa filosofía de dialogar para comprender, y de comprender antes de actuar.²¹⁵ Pues si querían penetrar en el alma del indígena, debían primero entenderlo en todas sus dimensiones, y para ello era perentorio aprender a comunicarse satisfactoriamente con ellos.

Con la misión de conocer al natural y, dado el caso, destruir la idolatría, los frailes aprendieron su lengua, investigaron su historia, su cultura y sus costumbres, las recogieron por escrito y las dieron a conocer, convirtiéndose insospechadamente en lingüistas, etnógrafos e historiadores, preservando el recuerdo de las grandezas y las miserias de los pue-

²¹⁰ Borges Morán (1987: 20).

²¹¹ Se trata de los sacerdotes Johann Dekkers y Johann van den Auwera, y el fraile Pieter van Gent, pariente muy próximo del emperador. Sus nombres castellanzados son Juan de Tecto, Juan de Aora (o Ayora) y Pedro de Gante.

²¹² El contingente estaba constituido por los sacerdotes Martín de Valencia, que era el padre custodio, Francisco de Soto, Martín de la Coruña, Juan Juárez (o Suárez), Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (Motolinía, autor de la *Historia de los indios de la Nueva España*), García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Rivas y Francisco Jiménez, además de los hermanos legos Juan de Palos y Andrés de Córdoba. Serán los protagonistas de la confrontación dialéctica que recogería Bernardino de Sahagún en los *Coloquios de los Doce* (1564). En estas reuniones los religiosos católicos explicaban a las autoridades indígenas los objetivos de su misión, trazando las grandes líneas de la fe católica, en tanto que los sacerdotes defendían sus creencias ancestrales (cf. Duverger, 1990).

²¹³ Para Robert Ricard (2014: 66), la llegada de los Doce a Nueva España supone «el principio de la evangelización sujeta a orden y método».

²¹⁴ La célebre anécdota ha sido repetida, entre otros, por Ricard, Duverger y Abad Pérez (1992: 35), de quien tomamos este diálogo.

²¹⁵ El testimonio del diálogo inicial entre indígenas y misioneros quedaría plasmado en los *Colloquios y doctrina christiana...* (1564) recuperados y traducidos del náhuatl (León Portilla) o al náhuatl (Duverger) por Bernardino de Sahagún.

blos precolombinos. Sin ocultar su desprecio o admiración ante el desarrollo de las civilizaciones indígenas y sabiéndose servidores de Dios antes que de España,²¹⁶ se enfrentarían a encomenderos y autoridades coloniales y desarrollarían una aproximación apostólica basada en cierta forma de «respeto» hacia las culturas autóctonas, predicando el evangelio en náhuatl, en otomí o en tarasco. Según Christian Duverger (1990: 10), se dio un «proceso de aculturación marcado por la reciprocidad»: «El México del siglo XVI ve a los misioneros fieles a su fe hacerse indios a tal punto de convertirse en la memoria cultural de la civilización pagana».

El original método de los franciscanos del siglo XVI mostró una extraordinaria *adaptabilidad* a las culturas y costumbres indígenas, que se vio correspondida por la simpatía que su pobreza y su interés intelectual suscitaba en los aborígenes. Recurrir a las lenguas indígenas condujo a una presentación bastante amestizada de la religión católica:

¿Qué imagen del sacramento de la penitencia podría tener un mexicano que había conocido la religión antigua? El nombre de la confesión quedó igual, los nombres de los pecados no cambiaron, el escenario del rito quedó idéntico ya que el penitente y el confesor se encuentran frente a frente, la única diferencia notable es que un fraile tonsurado, vestido de sayal, reemplazó al sacerdote de Tlazolteotl con el pelo que le colgaba en los hombros.²¹⁷

El apostolado de los misioneros religiosos en Nueva España indujo, pues, a una cristianización específica. La religión de los indígenas mexicanos se hallaba bastante mestizada a finales del siglo XVI, y la conversión en masa de los primeros tiempos había propiciado un fenómeno de etnorresistencia, hasta el punto de que las costumbres antiguas se perpetuaron incluso dentro del culto católico. Ante esta situación, el año 1572 marcará un cambio notable en el espíritu de la Iglesia mexicana: el «indigenismo» de los mendicantes se hace sospechoso, y el clero secular comienza a implantarse, eclipsando poco a poco la originalidad y el método popularizado por los frailes menores, es decir, esa técnica de conversión caracterizada por su apertura hacia los valores de los naturales.²¹⁸

En definitiva, la empresa evangelizadora del siglo XVI estuvo marcada por la novedad (lingüística, medioambiental, cultural, teológica, etc.) y por los intentos de adaptación a las dificultades de toda índole que esta novedosa situación entrañaba. Los religiosos entendieron que, para poder predicar al natural de forma eficaz y auténtica, conforme a los valores cristianos, debían adquirir un conocimiento indígena profundo (de su lengua, su historia, sus costumbres, su cosmogonía, su hábitat, etc.), una transferencia epistémica que legaron

²¹⁶ Cf. Duverger (1990: 8).

²¹⁷ Duverger (1990: 182).

²¹⁸ Cf. Duverger (1990: 8-9).

a la posteridad al fijarla por escrito. El medio de transmisión por el que el conocimiento de los pobladores originarios de América ha llegado hasta nuestros días lo constituyen precisamente los escritos objeto de esta investigación. El trabajo de aquellos primeros misioneros fue extremadamente penoso, pero de algún modo establecieron las directrices de toda la evangelización posterior. Gracias a que realizaron un acopio documental de esas nuevas experiencias, los llegados en los siglos posteriores encontrarían el camino algo más desbrozado.

2) *Época colonial (aprox. siglos XVII y XVIII)*

Como se ha comentado, la situación cambió radicalmente en 1573, cuando las Ordenanzas de Felipe II prohibieron de forma definitiva las «conquistas» armadas como sistema de expansión territorial. En adelante, los misioneros serían una pieza clave para llevar a cabo las «pacificaciones», es decir, para la penetración y el contacto con los indios de forma pacífica.²¹⁹ Así, hasta el primer cuarto del siglo XIX aproximadamente, se iría civilizando poco a poco a todos aquellos grupos que habían quedado al margen durante la rápida expansión de las décadas anteriores. La penetración en esta larga etapa sería, en general, «pacífica», en el sentido de que no estuvo precedida por una conquista armada ni hubo que recurrir a las armas para establecerse entre los nativos, lo que no era óbice para que se enfocaran con violencia las continuas rebeliones indígenas que se dieron bajo el dominio español.²²⁰

En realidad, si antes los misioneros avanzaban a la par o a la zaga de las conquistas militares, a partir de ahora debían explorar nuevos territorios por su cuenta, como auténticos adelantados culturales de una conquista espiritual.²²¹ La labor civilizadora y evangelizadora adquirió así un ritmo más lento, debido a que los misioneros encontraron más problemas para establecerse y, donde lo consiguieron, tuvieron que predicar en unas condiciones más precarias y hostiles (en términos de geografía, clima, ambiente, etc.), vivir casi totalmente

²¹⁹ Del Vas Mingo (1985: 92).

²²⁰ Por ejemplo, sin salir de la región andina, las revueltas de los indios calchaquíes (1562-1666) o la de los tobas (1781), que incluso en cierto momento fueron encabezadas por algún criollo, o los levantamientos liderados por Gabriel Manco Cápac (1667), Fernando Torote (1724-1737), Alejo Calatayud (1730), Juan Vélez de Córdoba (1739), Juan Santos Atahualpa (1742), que hizo a los franciscanos cómplices de la explotación y el abuso que sufrían los nativos, Tomás Katari (1740-1781), Túpac Amaru II (1780-1783) o Túpac Katari (1781).

²²¹ Si bien es cierto que siempre habían organizado sus propias expediciones —caso de la colonización evangélica de la costa venezolana planificada por Pedro de Córdoba hacia 1513; de las *custodias* o grupos de vanguardia franciscanos dispuestos en las regiones mexicanas desde 1538 (cf. Abad Pérez, 1992: 107), o del andariego Marcos de Niza—, a partir de esta época se acentuará su autonomía exploratoria.

aislados en un sistema de subsistencia y enfrentarse a unos grupos humanos de cultura en ocasiones muy primitiva.²²² Estos factores, que todavía concurren en la evangelización de determinadas regiones de la Amazonía,²²³ por supuesto condicionan la actuación misionera, de modo que tampoco deben desdeñarse a la hora de enjuiciar los «rudimentarios» trabajos lingüísticos o antropológicos de los misioneros, particularmente los de aquella época.

La supresión de las conquistas armadas hizo, en efecto, que se ralentizara la penetración en territorios por cristianizar, lo cual permitió a su vez que se estabilizara la labor evangelizadora de retaguardia. Agustinos, dominicos y mercedarios, hasta entonces misioneros de primera fila por ser la evangelización una cuestión de subsistencia, comenzaron a quedarse alejados del campo estrictamente misionero —es decir, el evangelizador en territorios de frontera—, debido a que sus órdenes no disponían de personal suficiente. Se dio la circunstancia, además, de que los agustinos y los dominicos prefirieron reservar sus fuerzas para las misiones de Filipinas. El relativo retraimiento de agustinos, dominicos y mercedarios se veía compensado, sin embargo, por la aparición en la escena americana de una vigorosa Compañía de Jesús (1566). Además, concurría otro fenómeno, a saber, que tanto en estas órdenes como en la franciscana empezaba a aumentar el número de criollos que ingresaban en la vida religiosa.

Por otro lado, hacia el último tercio del XVI había empezado a producirse un cambio en la política lingüística de evangelización, en virtud de la cual se instaba a los párrocos a conocer las lenguas indígenas.²²⁴ En 1582-1583 se celebró el III Concilio Limense, en el que se trataron asuntos relativos a la evangelización de los indígenas. De esta asamblea resultaron importantes normas de pastoral, como la predicación en las lenguas nativas —casi coincidiendo con la creación en 1580 de cátedras de lenguas generales en universidades como la de Lima o México— y la catequesis a los esclavos negros, así como la impre-

²²² Cf. Borges Morán (1987: 21). La penuria que debían arrostrar los operarios se repetía con frecuencia, en todas las épocas, al iniciar misiones en las zonas más remotas y desamparadas. Tal es el caso del jesuita navarro Martín Javier Urtasun, muerto «de pura hambre y necesidad» en las primeras reducciones de Paraguay en 1614, con solo 26 años de edad (cf. Astrain, 1925, tomo V, libro II, cap. XIX).

²²³ En cuanto a la hostilidad de algunas etnias en época reciente, baste recordar el luctuoso destino del capuchino Manuel (o Alejandro) Labaka, junto a la hermana Inés Arango, alanceados en 1987 por los tagaerí en la selva ecuatoriana oriental (sobre la faceta traductora del primero, véase Blanco García, 2016). Los ataques son constantes en los cinco siglos de presencia misionera. La nómina de evangelizadores de toda índole —no solo mártires canonizados— muertos a manos de indígenas es interminable: el taíno Guaicabanú y su familia, los dominicos de Tampa en 1549, Domingo de Vico en 1555 en Guatemala (v. su perfil traductor en Martino Alba, 2018), los jesuitas Roque González de Santa Cruz, Juan del Castillo y Alonso Rodríguez en las misiones paraguayas en 1628, el franciscano cubano Luis Sánchez y sus dos monaguillos nativos en Florida en 1696, el dominico Manuel García Marina, asesinado en 1926 por el huarayo Shajaó, el también dominico José Arnaldo Alba en 1937 por los ñáparis, etc. son solo algunas de las gotas del reguero de sangre dejado por la incompreensión, la inquina y la brutalidad.

²²⁴ Por ejemplo, la real cédula de 22 de mayo de 1565, en la que el rey ordena a los obispos del virreinato de Nueva España que solamente envíen a los pueblos de indios párrocos que conozcan sus lenguas nativas (según documento recopilado en Solano, 1991: 65).

sión del catecismo y la doctrina en castellano, quechua y aimara, publicaciones que constituirían los primeros textos impresos en Sudamérica.

A fines del siglo XVI, los religiosos abundaban en las áreas bien pobladas, pero no querían misionar los territorios más pobres. Criollos o no, prefirieron dedicarse a la labor pastoral de la Iglesia de retaguardia. Dedicados al apostolado entre los fieles, no acostumbraban a ir a misiones, dejando que estas corrieran a cargo de los que llegaban desde España con ese propósito específico. El matiz de la vocación misionera de los peninsulares, que debían someterse a selección y a quienes se reconocía mayor idoneidad que a los criollos —por haberse criado en «verdadera observancia religiosa de ciencia y experiencia», así como por «su ejemplo y disciplina»—,²²⁵ será una nota constante de la evangelización americana. De modo que, aun después de haberse constituido en América una Iglesia con un clero cuyo número y capacidad hubiera podido atender la labor misional, España tuvo que aportar un ingente personal misionero y sostener el mayor peso de la evangelización. Esto explicaría el predominio de los misioneros españoles peninsulares frente a los criollos en los llamados territorios de misión.²²⁶

Desde mediados del siglo XVII hasta aproximadamente el segundo tercio del XVIII, en la que sería la tercera etapa para Borges Morán —iniciada con el ingreso de los capuchinos en el Nuevo Mundo en 1646 y finalizada con la supresión de la Compañía de Jesús en 1767—, destaca la prosperidad de las órdenes religiosas, hasta el punto de que la multiplicación de religiosos llegó a considerarse excesiva, con una mayoría de criollos sobre los españoles, entre los que se contaban tanto los consagrados en España como aquellos que habían abrazado el estado religioso en América.²²⁷ Siguiendo la tendencia anterior, por lo general era extraño que los predicadores americanos, fuesen seculares o regulares, se aplicasen al ministerio apostólico en los pueblos reducidos. No ocurría lo mismo entre los capuchinos, por el simple hecho de que dependían de sus provincias españolas, no tenían casas de formación para aspirantes americanos y su cometido en el prácticamente único territorio que cultivaron (Venezuela-Colombia) era de carácter exclusivamente misionero.

Sea como fuere, pese al aumento de personal en las provincias indianas, la disminución de religiosos dispuestos al ministerio de las misiones vivas llevó a que dichas provincias

²²⁵ Palabras del obispo agustino Melchor Maldonado (1653), citadas en Borges Morán (1977: 48). Para mayores detalles sobre los requisitos para la idoneidad misional, así como lo relativo a la selección y aprobación de los expedicionarios, véase Borges Morán (1977: 261-350). Aunque hubo distintas normas de selección, sin que nunca existiera un código más o menos completo y general a este respecto, el requisito indispensable fue siempre la buena conducta del aspirante.

²²⁶ Cf. Borges Morán (1992a: 440 y 1977: 42).

²²⁷ Demuestran el predominio misionero peninsular los datos estadísticos aportados por Borges Morán (1977: 46).

reclutasen con este fin a religiosos de España, por lo que, en el siglo XVIII, la Monarquía se vio obligada a continuar enviando altas remesas de religiosos, incluso en mayor número que en la centuria anterior. La situación también dio lugar a la paulatina fundación de los mencionados *colegios misioneros* franciscanos, iniciados en 1683 bajo los auspicios de Propaganda Fide, con el objeto de formar vocaciones americanas.²²⁸ Así y todo, la necesidad de aportación misionera peninsular seguiría siendo común.

A partir de 1767 desaparecieron las expediciones de jesuitas, si bien se reanudaron las de dominicos y se intensificaron las franciscanas para sustituir la ausencia de los ignacianos en los territorios misionales. La situación de las provincias americanas en la labor misionera siguió siendo en general la misma que en momentos anteriores: bien provistas de religiosos, con claro predominio de los nacidos en América, pero dependientes de los misioneros que llegaban de España para poder sostener las misiones vivas.

La supresión de una orden de tanto vigor y vitalidad apostólica como la Compañía fue una de las causas principales de la decadencia misional del siglo XVIII.²²⁹ La brusca salida de los jesuitas puede considerarse ciertamente un punto de inflexión en la historia misionera: de un lado, por poner fin a la época de mayor esplendor del sistema de reducciones (siglos XVII-XVIII) y, de otro lado, por venir casi a coincidir con la real cédula de Carlos III en 1770, que puso fin a las políticas lingüísticas amerindianizadoras.

Entretanto, habían ido sucediéndose las exigencias de libertad y de igualdad del nacionalismo criollo, que expresaban una profunda conciencia de su patriotismo local, un sentido cada vez más desarrollado de la identidad americana frente a la española. A lo largo del siglo XVIII los hispanoamericanos comenzaron a descubrir de nuevo su propia tierra en una literatura exclusivamente americana, que alimentaba su sentimiento de patria. Entre los primeros en dar una expresión cultural al «americanismo» figuran los *jesuitas criollos* expulsados de su tierra natal en 1767, quienes en el exilio se convirtieron en los precursores literarios del nacionalismo americano. Según Lynch (1992: 821),

[e]stos jesuitas se dedicaron a escribir para combatir la ignorancia que se tenía de sus países y sobre todo para destruir el mito de la inferioridad y la degeneración de los hombres, animales y plantas del Nuevo Mundo, mito

²²⁸ Se trataba de centros franciscanos destinados a albergar un crecido número de religiosos que, rigurosamente seleccionados y después del debido entrenamiento, partían para las misiones vivas o se dedicaban a trabajar entre los ya cristianizados. Se establecieron a lo largo y ancho del continente, a saber: Querétaro, 1683; Guatemala, 1694; Zacatecas, 1702; Pachuca y México, 1733; Ocopa, 1734; Popayán, 1747; Tarija, 1755; San Carlos de Chillán, 1756; Cali, 1757; Píritu, 1762; Buenos Aires y Catamarca, 1780; San Lorenzo, 1784; Panamá, 1785; Moquegua, 1795; Tarata, 1796; Orizaba, 1799, y Zapopán, 1816, además de los fundados con posterioridad a la Independencia. Véanse, entre otros, Sáiz Díez (1992) y Abad Pérez (1992: 86-88 y 120-124).

²²⁹ Cf. Santos Hernández (1992: 360-367).

difundido por algunos escritores de la Ilustración. Manuel Lacunza, Juan Ignacio Molina, Francisco Javier Clavijero, Andrés Bello, junto con otros jesuitas exiliados, reflejaban el pensamiento de otros muchos americanos menos capacitados para ello.

En resumen, la actividad evangelizadora durante la América hispánica tuvo su siglo de oro en el XVI, mientras que el XVII y XVIII, con un avance misionero que continúa, pero más ralentizado, son los siglos de la actividad educadora y pastoral, con realizaciones dignas de toda mención por su repercusión en la vida social de aquellas sociedades. En el último tercio del siglo XVIII comenzó el declive de las misiones, que se agudizaría en el siglo siguiente con los procesos de independencia.

3) Época de la independencia hasta el Concilio Vaticano II (siglos XIX-XX, 1810-1962)

Buena parte del siglo XIX, desde el inicio de los procesos de independencia hacia 1808 hasta la pérdida de las últimas colonias españolas en 1898, se caracteriza por ser una época convulsa. El primer tercio estuvo marcado por las guerras emancipatorias; el segundo, por las guerras civiles, y posteriormente, por los enfrentamientos entre conservadores y liberales. La Iglesia, que ya de por sí representaba un motivo de discordia tanto por sus propiedades y privilegios como por un alto clero burocratizado, se hallaba dividida entre criollos y peninsulares y encaraba una crisis de autoridad, cada vez más agudizada por los nacionalismos y el liberalismo.

La influencia ideológica de la Ilustración en el siglo XVIII había inspirado una actitud de independencia respecto de las ideas e instituciones heredadas, así como una preferencia de la razón sobre la autoridad, de la experiencia sobre la tradición, de la ciencia sobre la especulación. Los hispanoamericanos habían ido tomando conciencia de sus propios intereses e identidad, de que eran americanos y no españoles. En una sociedad de honda raigambre religiosa, la identidad permeó rápidamente en el ámbito a la vez público y privado de la fe, por lo que no debe sorprender que, más allá de compartir la exaltación del pasado indígena y el resentimiento ante los privilegios de los peninsulares, algunos nacionalismos criollos naciesen fuertemente marcados por la religión.²³⁰

²³⁰ Al contrario de lo sucedido en otros lugares, el catolicismo se manifestó como seña patriótica en varios nacionalismos hispanoamericanos. Su adopción se hizo notar particularmente en el caso mexicano, en buena medida por el culto a Nuestra Señora de Guadalupe, con la que se identificaban todos los grupos étnicos (criollos, indios, mestizos y mulatos), favoreciendo los sentimientos de igualdad e identidad común. Tampoco es casual que algunos de sus más importantes líderes insurgentes, como Miguel Hidalgo o José María Morelos, fuesen sacerdotes. Otro interesante ejemplo de identificación política-religiosa lo aporta Bueno García (2012) en un estudio sobre las implicaciones traductológicas del franciscano Vicente Solano con respecto al patriotismo ecuatoriano.

Aunque hubo muchos sacerdotes que, con carácter individual, suscribieron las tesis independentistas, la Iglesia se mostró hostil a ellas como institución (León XII en 1825). La situación general, con múltiples excepciones y matices, era la siguiente: los obispos (de mayoría peninsular) se mantenían leales a la Corona; el clero bajo (sobre todo el diocesano, mayormente criollo) simpatizaba con los insurgentes, movilizándolo a grandes masas de población;²³¹ la Santa Sede era realista, partidaria de Fernando VII, y hasta 1835 no empezó a reconocer a los nuevos gobiernos; los libertadores se mostraban favorables a la religión, sobre todo por prudencia, para no excitar a una sociedad profundamente católica, pero en realidad muchos eran proclives a la secularización y a la desestabilización de la Iglesia. El patronato que antes ejercían los reyes, ahora lo reclamaban los Estados republicanos, cuya intervención en la Iglesia fue ambigua, distinta en cada momento y lugar, pero por lo común tendente a afirmar su autonomía con respecto a las instituciones españolas. El patronazgo fue desapareciendo gradualmente con la separación de la Iglesia y el Estado.

La Iglesia y la misión habían estado tan estrechamente vinculadas a la Corona que, tras el derrocamiento de esta, sus infraestructuras quedaron necesariamente debilitadas. Libre del sofocante puño del Estado borbónico, la Iglesia americana buscó dirección y autoridad ya no en España, sino directamente en Roma, virando de la religión ibérica a la religión universal. Con todo, la inexistencia jerárquica, la penuria de obispos y la confiscación de fondos —iniciada por los Borbones mediante la apropiación de los bienes de la Compañía de Jesús en 1767 y ahora acelerada con los nuevos gobiernos— iban indefectiblemente acompañadas de carencia de sacerdotes y de religiosos. Solo en México se llegó a perder durante el primer tercio de la centuria el cincuenta por ciento de su clero secular y una cifra todavía mayor de su clero regular.²³² En toda la América hispánica había escasez de vocaciones, después de que España dejara de reponerlas de forma automática.

La época de las independencias constituyó en general un episodio luctuoso para la misión católica. Como ha observado Vega Cernuda (2012b: 11), con la libertad de cultos proclamadas en las nuevas constituciones coexistió la xenofobia y el anticlericalismo, hasta el punto de que en muchas naciones hispanas se decretó la supresión o exclusión de los servidores del evangelio respecto de la vida nacional: Perú en 1823, Honduras en 1829, México

²³¹ Fueron comunes los casos de frailes y curas que habían acumulado experiencias políticas al calor de la revolución y que ahora veían la posibilidad de desarrollar su vocación guerrera, provocando tumultos callejeros y luchas facciosas. En el Cono Sur, por ejemplo, son conocidos los casos del presbítero bonaerense Julián Navarro, el dominico mendocino José Félix Aldao, el franciscano mapuche Francisco Inalcán o el mendocino también franciscano José Luis Marcelo Beltrán. Este último fue artillero al servicio del libertador de Argentina, José de San Martín, y posteriormente de Simón Bolívar. Sin renunciar al hábito, ascendió al rango de teniente coronel. Cf. Barral (2016).

²³² Cf. Lynch (1992: 831).

en 1859, Colombia en 1861 o Guatemala en 1872. El trasunto traductográfico de esta postura fue, ya no solo el parón de la actividad, sino también en la destrucción o saqueo de multitud de escritos misioneros, que en el mejor de los casos han acabado en bibliotecas estadounidenses y europeas. Tal fue el caso, por ejemplo, de la primera gramática chiapaneca conocida, el *Arte de la lengua chiapaneca*, compuesto por el dominico ecijano Juan de Albornoz a finales del siglo XVII.²³³

En paralelo al declive católico se dio un florecimiento evangélico. Con el fin del dominio español y el surgimiento de los movimientos liberales, en su mayoría anticatólicos, se fue abriendo la puerta tanto al sistema mercantil de libre cambio como a confesiones distintas de la católica, con un guiño particular al Imperio británico y con el establecimiento de importantes agrupaciones evangélicas a partir de 1872. La libertad religiosa permitió que a lo largo del siglo XIX fueran surgiendo misiones protestantes en América y, con ellas, una diversificación en la metodología de evangelización. Los misioneros protestantes adoptaron enfoques más centrados en la educación, la traducción de la Biblia a los idiomas locales y la atención social. Se afanaron en establecer escuelas, hospitales y proyectos de desarrollo comunitario para ganar influencia y compartir el mensaje cristiano.²³⁴

Finalmente, la situación de marasmo en que había estado sumida la misión católica durante el siglo XIX cambió al término de la centuria. Como se ha mencionado, en la transición del siglo XIX al XX tuvo lugar un nuevo impulso misionero a escala internacional, en el que el catolicismo, junto con el protestantismo, se expandieron con fuerza desde Europa hacia múltiples países, entre ellos los iberoamericanos. Es también en esta época cuando se da una importante secularización de las misiones.

En definitiva, la frontera de las independencias separa y une dos periodos de la evangelización. Tal como ha explicado Marzal Fuentes (2002: 265-266), en este medio milenio «puede hablarse de dos periodos: los tres primeros siglos, cuando se da la evangelización fundante, y los dos últimos siglos, cuando, tras la crisis desencadenada por la Independen-

²³³ El americanista francés Alphonse Pinart (1852-1911) recibió un manuscrito de esa obra, con correcciones del propio fraile, de manos del también americanista francés Brasseur de Bourbourg (1814-1874), a quien a su vez se lo había regalado el gobernador del estado, Ángel Albino Corzo (1816-1875), junto con todos los códigos chipanecos requisados por el gobierno de Chiapas tras la aplicación de las Leyes de la Reforma y el cierre de los conventos. Ese manuscrito se conserva hoy en la Bibliothèque Nationale de France, en París (cf. Peña Arce, 2023).

²³⁴ Entre los primeros misioneros protestantes destaca James (o Diego) Thompson, representante de las Sociedades Bíblicas Británicas que desde 1819 trabajó sucesivamente en Argentina, Chile, Perú, Ecuador, Colombia, México y las Antillas. Invitado y recibido por los presidentes de las nuevas repúblicas, Thompson desempeñó cargos de gran relevancia en la implementación del nuevo sistema educativo (lancasteriano) y fundó varias escuelas públicas, en las que predicaba y utilizaba la Biblia como libro de estudio. Además, tradujo el Nuevo Testamento al quechua (en parte, al parecer, junto con el exsacerdote boliviano Vicente Pazos Kanki, antiespañol converso exiliado en Inglaterra que también tradujo textos bíblicos al aimara).

cia y la celebración del Concilio Plenario de 1899, nace un catolicismo latinoamericano autónomo», en el que las Iglesias locales establecen lazos directos con la Santa Sede.

4) *Época contemporánea (siglos XX-XXI, 1898-2023)*

Se ha llamado al XX el siglo de las misiones,²³⁵ un siglo en el que confluyen el ecumenismo, la nueva evangelización y la teología de la liberación. La misión se lleva a cabo como una invitación, como una propuesta de forma de vida; en absoluto como una imposición, ni siquiera como una intromisión. El misionero debe ser acogido por el grupo étnico y su labor traductográfica se leerá en clave antropológica.

Como en épocas anteriores (por ejemplo, al término de las conquistas armadas en 1573), también tras la independencia los gobiernos siguieron recabando la ayuda de los misioneros para que actuasen como conciliadores entre sus intereses políticos o mercantiles y los de los habitantes de la selva. Las relaciones de los nuevos gobiernos con la Santa Sede (León XIII, Pío X, Benedicto XV) y la Sacra Congregación de Propaganda Fide restablecieron las políticas sobre misiones. De modo que desde finales del siglo XIX la Iglesia católica volvía a ser, en cierta manera, el elemento cohesionador y homogeneizador en aquellos lugares donde algunos Estados hispanoamericanos no podían o querían llegar.²³⁶ El fenómeno se reafirmaría durante buena parte del siglo XX: el trabajo misionero se ponía en relación con los objetivos de varios Estados, como Perú o Bolivia, en un contexto de incorporación de territorios y habitantes, de intereses geopolíticos y de aculturación de los pueblos originarios. Claro ejemplo de lo anterior es el del mencionado capuchino Manuel Labaka en Ecuador durante los años setenta y ochenta del siglo pasado.

El renovado trabajo exploratorio, a impulsos de una política de Estado sistemática que buscaba domesticar y nacionalizar el suelo patrio, nos proveerá también en esta época de

²³⁵ Borges Morán (1961: 8).

²³⁶ Plasencia Soto (2021: 120). Ejemplo particular de esa renovada relación simbiótica la ofrece un influyente intelectual colombiano, José Miguel Rosales, presidente de la Sociedad Geográfica de Colombia, quien en 1905 escribía: «estas regiones [los Llanos Orientales] nos son necesarias por sus productos, también lo son por la gran cantidad de indígenas que allí moran y que representan otros tantos obreros que debemos aprovechar en beneficio del país. Colombia necesita, pues, la explotación de estos dominios, y llamar á la vida civilizada á los salvajes que los pueblan, y para este fin no ocurren sino tres medios, á saber: colonias militares, colonias de inmigrantes extranjeros y establecimiento de misiones. Este último sobre todo es el más práctico, pronto y eficaz. [...] Es evidente que toda misión fundada en la vertiente de nuestra cordillera oriental, será el núcleo de una futura población colombiana, porque al rededor de la modesta capilla pajiza vendrán los indios, atraídos por palabras de paz, á levantar sus chozas. Los Misioneros les enseñarán la lengua y la Religión, que son los dos lazos grandes de la humanidad; con las tareas agrícolas se establecerá el derecho de propiedad y el amor al terruño; vendrá luego la escuela á formar nuevas generaciones; surgirán las empresas de explotación, y así, por medio seguro, tales regiones vendrán á ser el asiento de pueblos ricos y florecientes» (Rosales, 1905: 394-395).

un aluvión de estudios misioneros sobre el mundo indígena amazónico. Tanto fue el interés que el historiador Basadre Grohmann llegaría a afirmar que «el acontecimiento fundamental de la vida intelectual peruana en el siglo XX es el crecimiento de la imagen del indio».²³⁷

Entre 1962 y 1965 tuvo lugar el Concilio Vaticano II, que promovió el ecumenismo, la unidad de todas las Iglesias cristianas, y reconoció la autonomía del obispado hispanoamericano. Este concilio marcó un punto de inflexión en la metodología de evangelización de la Iglesia católica. Propugnó una postura más dialogante frente a la postura impositiva de siglos anteriores, promoviendo una mayor apertura al diálogo interreligioso²³⁸ y alentando a los misioneros a comprender y respetar las culturas locales. Se enfatizó el acompañamiento pastoral y el testimonio de vida como formas efectivas de compartir la fe. La llamada *nueva evangelización*, que de nuevo traeremos a colación en el próximo subapartado, propone una Iglesia universal que enraíce en las distintas culturas del mundo y se enfrente al modelo europeo de cristianismo, al particularismo occidental y romano. Supone una diferenciación entre catolicismo y europeización. Al centralismo y la homogeneidad de tiempos pasados se opone una Iglesia universal, plural, descentralizada y heterogénea, algo que, según autores, ya estaba en antiguos misioneros americanos como Las Casas.²³⁹

Entre otras cuestiones, el Concilio Vaticano II promovió importantes movimientos de renovación eclesial, como las comunidades eclesiales de base; potenció la misión entre los laicos; alentó la participación de los institutos femeninos de misioneras y del clero indígena; promovió, como se ha dicho más arriba, las estancias misioneras de la OCSHA.

En la década de los sesenta, a raíz del Vaticano II, de su constitución pastoral *Gaudium et Spes* (1965) y de la Conferencia Episcopal de Medellín (CELAM,²⁴⁰ 1968), se desarrolla en Iberoamérica una teología autóctona, la conocida *teología de la liberación*, que es la primera gran corriente teológica que ha surgido fuera de los antiguos centros del cristianismo europeo. Se trata de una teología nueva, católica y protestante, que reflexiona sobre

²³⁷ *Apud* Tord (1978: 194). Las exploraciones de los dominicos respecto de las cuencas hidrográficas de la Amazonía peruana se reconocieron con el ingreso de varios de ellos en las sociedades científicas del país, como fue el caso de Pío Aza, José Álvarez Fernández «Apaktone» y Ricardo Álvarez Lobo, miembros de la Sociedad Geográfica de Lima y de otras entidades, como la Sociedad Internacional de Americanistas o el Instituto de Etnología Amerindia de París (CNRS), en el caso del último.

²³⁸ El *diálogo interreligioso* busca la cooperación entre las distintas religiones, tanto las religiones abrahámicas — judaísmo, cristianismo e islam — como otras tradiciones y creencias religiosas, para promover el entendimiento y la aceptación de los demás. Por tanto, no debe confundirse con el *ecumenismo*, que promueve la unidad de las confesiones cristianas, ni con el *sincretismo*, que busca la asimilación o integración de doctrinas distintas.

²³⁹ *Cf.* Estrada Díaz (1992).

²⁴⁰ El CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) es un organismo creado por la Santa Sede en 1955.

los problemas del continente y repotencia la Iglesia de los pobres: posee un influyente enfoque sociológico identificado y orientado a las clases populares; insiste en la situación de opresión del pueblo iberoamericano; trabaja contra la pobreza, etc. Algunos de sus representantes son Gustavo Gutiérrez Merino, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Ernesto Cardenal y Jon Sobrino. La fuerte implicación obrera, social y política de esta corriente, influida por el marxismo, llevó a que muchos de sus seguidores fuesen perseguidos por gobiernos militares, terratenientes y sectores conservadores.²⁴¹

En 1979 se celebró en Puebla la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, cuyas conclusiones reafirmadoras de la teología de la liberación se plasmaron en el *Documento de Puebla*. En 1985 el papa Juan Pablo II, en un encuentro con los indígenas en Latacunga, se referiría a este documento para otorgarle plena vigencia:

[...] deseo alentar a los sacerdotes y religiosos a evangelizar, teniendo bien en cuenta vuestra cultura indígena; y a acoger con alegría los elementos autóctonos de los que ellos mismos participan. En esa línea hago mío el pedido que vuestros Obispos hicieron en Puebla: «Que las Iglesias particulares se esmeren en adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en que se inserta» (Puebla, 404).²⁴²

Ese trasvase del lenguaje evangélico al antropológico constituye, a nuestro modo de ver, quizá la clave principal para entender la mentalidad plasmada en el escrito misionero del siglo XX. En definitiva, la metodología de evangelización en América ha ido evolucionando hasta la actualidad hacia un enfoque más contextualizado y participativo, con sus variaciones según el instituto religioso y las circunstancias específicas de cada población. Se busca en todo caso comprender y valorar la diversidad cultural y religiosa de la región misionada, promoviendo abiertamente el diálogo intercultural e interreligioso.

Las comunidades indígenas son dinámicas y solo podrá comprenderlas una antropología dinámica, que huya de las definiciones fijas y admita el carácter abierto y cambiante de las

²⁴¹ Así ocurrió, por ejemplo, tras el golpe de Estado en Chile en 1973, cuando la dictadura instalada por Pinochet secuestró, torturó, fusiló, asesinó o hizo desaparecer a varios sacerdotes, entre ellos el cura obrero Joan Alsina, Gerardo Poblete, André Jarlan, Antonio Llidó, Miguel Woodward y Wilfredo Alarcón; a partir de 1976, la dictadura argentina aniquiló a más de cuarenta religiosos y religiosas; en 1977 asesinaron en El Salvador al jesuita Rutilio Grande, a Manuel Solórzano, Alfonso Navarro y los adolescentes Nelson Lemus y Luis Torres, etc. El compromiso de la Iglesia liberacionista se extendió a lo militar en regiones como Colombia, Venezuela o Nicaragua. La Revolución Sandinista de este último país honraría entre sus combatientes caídos al sacerdote español Gaspar García Laviana (1978) y colocaría entre las máximas autoridades del gobierno revolucionario a los sacerdotes Ernesto Cardenal, Fernando Cardenal, Edgard Parrales y Miguel d'Escoto. Otros conocidos sacerdotes guerrilleros de esta época que actuaron en Colombia y Venezuela fueron los curas aragoneses Domingo Laín Sanz, Manuel Pérez Martínez y José Antonio Jiménez Comín, vinculados al Ejército de Liberación Nacional (hasta 1998 en el caso de Pérez), o el famoso bogotano Jorge Camilo Torres Restrepo, que ha inspirado varias canciones de autor.

²⁴² *Viaje apostólico a Venezuela, Ecuador, Perú, Trinidad y Tobago. Encuentro del Santo Padre Juan Pablo II con los indígenas en la ciudad de Latacunga*. Jueves, 31 de enero de 1985 (III, 2). Discurso accesible en: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1985/january/documents/hf_jp-ii_spe_19850131_indigeni.html>.

sociedades nativas.²⁴³ Las comunidades no son estáticas ni cerradas; evolucionan y tienen la capacidad de configurarse por sí mismas. Por ese motivo, la misión también debe ser dinámica, para que la evangelización pueda adecuarse a las cambiantes comunidades nativas.

6.3. Aspectos misionológicos referidos a la cultura

Desde sus inicios en Oriente Próximo y Europa, la difusión del cristianismo se ha visto acelerada o contenida en función de los poderes políticos y militares. Durante la Edad Moderna, el cristianismo logró un aumento considerable de su propagación a través del colonialismo, hasta el punto de que hoy es la mayor religión del mundo. En el caso americano es necesario tener en cuenta que, durante la época española y en virtud del patronato regio, la legislación misional estuvo en gran parte centralizada por la Corona, de forma que, como hemos visto, los misioneros tuvieron que obedecer las consignas generales que partían de esta. De ese modo se explica que los cambios de paradigma evangelizador a menudo corrieran en paralelo a los cambios políticos, sociales, económicos y jurídicos. Sin embargo, en ciertas ocasiones la actuación misionera también se adelantó a esos cambios e incluso los motivó rompiendo el *statu quo*, como ocurrió con la defensa del natural y las Leyes de Burgos de 1512 o con la simultánea aplicación de diversas políticas lingüísticas.

La metodología empleada en la cristianización de América es un trasunto diáfano de la actitud de los evangelizadores ante la colonización y sobre todo ante el indígena. Y esa actitud representa, a su vez, la concepción teológica que subyace en la mentalidad misionera de cada momento y que, como demuestra Yuting Lu (2021), influye poderosamente en la labor traductora.²⁴⁴ Conviene, pues, abordar determinados aspectos de la obra evangelizadora para conocer sus posicionamientos teológicos misionológicos y su actitud frente al *otro*.

Estudios clásicos, como los de Ricard (2014 [1933]), Specker (1953) y Borges Morán (1960), han tratado en profundidad los métodos misionales utilizados en la cristianización

²⁴³ Cf. Álvarez Lobo (2001: 14-16).

²⁴⁴ Para Yuting Lu (2021), el pensamiento teológico explica las decisiones traductorales misioneras, particularmente las terminológicas. Los presupuestos religiosos y teológicos de los misioneros son factores clave para interpretar tanto su obra evangelizadora como su forma de percibir las otras culturas y realizar su labor traductora. Además, la mentalidad particular de cada misionero, especialmente su concepción teológica, puede llevar a una «relación de tensión» ante su compromiso con otras responsabilidades sociales y religiosas.

de la América española, aunque desde distintos planteamientos y restringiendo sus respectivos estudios al siglo XVI por ser, según el último autor, «el más representativo» y por formar «un todo distinto de los siglos restantes». Ricard y Specker se fijan en los métodos de la predicación y la catequesis, en el aspecto externo de la misión y de las doctrinas, mientras que Borges Morán centra su atención en el aspecto interno del convencimiento, en la psicología del evangelizado y en el esfuerzo del misionero por convencerle.²⁴⁵

Los procedimientos para obtener la conversión han sido, en efecto, muy diversos; tan diversos como las circunstancias a las que tuvieron que responder. Las metodologías varían, incluso dentro de cada orden, en función de las necesidades de cada lugar y momento. Desde su llegada a las Antillas, los misioneros han evangelizado por múltiples medios: mediante la comunicación con señas y signos; la imposición y los castigos corporales; la pobreza y la conducta ejemplar del misionero; el buen trato, el paternalismo y la defensa del indígena; la utilización de naturales (al principio cautivos) como intérpretes o de niños como catequistas del entorno familiar; el establecimiento de colegios para caciques y de seminarios y escuelas públicas y gratuitas para aculturar y adoctrinar a la infancia indígena; las cartillas para enseñar a leer y escribir; la transmisión de nuevas técnicas de cultivo, ganadería, ingeniería, arquitectura, etc.; la creación de hospitales; las pláticas con las personas principales de los pueblos y los consejos de ancianos (mediadas al principio por intérpretes, como Jerónimo de Aguilar en los famosos *coloquios* de los apóstoles franciscanos); la *auctoritas* e influencia de los caciques y principales como apoyo para congregar a los naturales en reducciones; las campañas de extirpación de idolatrías y la represión de los hechiceros; el envío de avanzadillas de indígenas cristianos a las nuevas tribus para preparar el terreno misional;²⁴⁶ la admisión de nativos en las órdenes; los sistemas de reducción y las visitas en misión itinerante; la desferinización y la civilización transculturante (eliminación de la poligamia, del canibalismo, de la idolatría, de la desnudez, etc.); la conservación y utilización de elementos culturales autóctonos; las cátedras y los exámenes de lenguas nativas; la preparación de indígenas que se encargasen de las comunidades en ausencia de los religiosos; las formas adaptadas de enseñar la doctrina cristiana, por ejemplo,

²⁴⁵ En particular, el estudio de Borges Morán (1960) se refiere a 1) los *métodos de preparación*: estudio de la psicología del indio y acomodación a su idiosincrasia, captación de su benevolencia, atracción por analogías y vaticinios, belleza de la moral cristiana, modelación humana del indio; 2) los *métodos de persuasión*: extirpación de la idolatría, demostración directa del cristianismo, métodos de autoridad, etc., y 3) los *resultados* de esos métodos. Casi de forma simultánea a la publicación de esa monografía, Leandro Tormo (1962, I: 129-167) ofrece asimismo un largo capítulo sobre los métodos de evangelización, de nuevo restringidos al siglo XVI, con los siguientes epígrafes: métodos iniciales o de contacto (mudo y mímico) y métodos generales de evangelización (laicado indígena; métodos lingüístico, etnológico, de simpatía y polémica, martirial, y ejemplar o de testimonio); sistema político militar (método militar, pacifista, de compulsión), etc.

²⁴⁶ Cf. Medina Escudero (1992: 152-153).

enseñándola como narración histórica (especialmente entre los dominicos), la predicación mediante la pintura mural de escenas bíblicas o la adaptación de la música y los cantos; la unificación y traducción de catecismos, oraciones y confesionarios; el envío de ministros muy preparados y conocedores de las lenguas autóctonas; la impresión de gran cantidad de obras (doctrinales, lingüísticas, etnográficas, geográficas, etc.) destinadas a facilitar esa labor, etc.

Con respecto al uso de la fuerza, cabe introducir un breve excursus. Aunque en determinados momentos de la Colonia fue común recurrir a ella, por lo general se buscó la conversión voluntaria de los naturales, la aceptación interna, libre y sincera del cristianismo. Sobre el trato que dispensaban los misioneros a los naturales, el dominico Francisco Ximénez constataba a principios del siglo XVIII lo siguiente:

Esto refiero aquí [...] porque quien no trata lo que tratamos no puede entender del todo este modo, como los tratamos. No diré mas que tres cosas que son generales para la conversión de todos los infieles; y de las particulares de estos Yndios, diré solamente las que trae edificación saberlas: la primera cosa que guardamos fué administrar los Sacramentos como a hombres y no como á bestias, enseñándoles todo lo que nuestro Redentor mandó enseñar á las gentes [...]. Lo segundo ha sido tratar con los Yndios con amor y caridad y blandura; ha sido común en estas tierras, así en Méjico como fuera de allí, tener los Frailes cepos y prisiones y enseñar la doctrina á azotes, y es común dicho de los Españoles, que quieren estos ser tratados ásperamente y que no hacen virtud sino á palos; tenemos esto por sacrilegio y hemos experimentado no ser este modo conveniente á la ley de Cristo, sino á la Mahoma. Los Yndios son hombres y como hombres se han de traer á la fé, y Cristo dijo á los Predicadores que los enviaba como á corderos entre lobos y no al revez. Siempre hemos tratado con ellos con sumo amor [...]. La tercera que por la bondad de Dios hemos procurado siempre el serles ejemplo de lo que les enseñamos, especialmente en la limpieza y pobreza, padeciendo grandes estrechuras y trabajos por no pedirles nada [...].²⁴⁷

Corroborar esa ejemplaridad y amor de los misioneros de todos los tiempos lo expresado por otro importante cronista de la evangelización. Jerónimo de Mendieta relata la metodología seguida por los franciscanos novohispanos del siglo XVI, mostrando cómo la actitud del evangelizador frente al indígena, a pesar de los innegables excesos,²⁴⁸ fue ante todo de empatía y de acercamiento a las culturas originarias:

quiso [Dios] que los primeros evangelizadores de estos indios aprendiesen á volverse como al estado de niños, para darnos á entender que los ministros del Evangelio que han de tractar con ellos [...] conviene que dejen la cólera de españoles, la altivez y presuncion (si alguna tienen), y se hagan indios con los indios, flegmáticos y pacientes como ellos, pobres y desnudos, mansos y humflimos como lo son ellos.²⁴⁹

En definitiva, según observamos, las diferencias temporales y espaciales no impiden que las experiencias del siglo XVI sean parecidas a las de los siglos posteriores. Buena parte de la metodología seguida en las primeras evangelizaciones vuelve a aparecer, depurada y adaptada, cada vez que los misioneros, sean del siglo XVII o de principios del XX, se

²⁴⁷ Ximénez (1929 [ca. 1715]: tomo I, lib. II, cap. 49, p. 366-367).

²⁴⁸ Como el de Diego de Landa, por el que tuvo que responder ante la Corona.

²⁴⁹ Mendieta (1999 [1597]: libro III, cap. xvi).

adentran en las misiones vivas, entre tribus selváticas que nada tienen que ver con las sofisticadas culturas occidentalizadas. El testimonio autobiográfico del franciscano José María Vila nos ilustra acerca de su propia actuación misional y, por extensión, de la de la orden franciscana en tierras amazónicas peruanas en una etapa posterior a su independencia, pues la descripción corresponde al último cuarto del siglo XIX:

El Padre Misionero al saber o juzgar que hay esperanza de reducir alguna tribu o algunos individuos procura lo primero hallar un buen intérprete, si es de su misma tribu, mejor. Indaga bien el lugar de su paradero ordinario. Además se ha de averiguar qué carácter, para saber con qué armas ha de guerrear: si con suavidad o con rigor. Prevenir algunos voluntarios que le acompañen y, hecha la decisión, arrostrar con tesón todas las dificultades que se presenten. Antes de proponerlo considéralo bien, porque una vez propuesto y aceptado, no conviene retroceder.²⁵⁰

La novedad de cada situación pone a prueba la genialidad del evangelizador, que debía inventar nuevos métodos o adaptarse a experiencias precedentes. Pasados los primeros años, los evangelizadores se convertían en doctrineros o párrocos de los mismos pueblos en los que ellos o sus hermanos de hábito habían logrado las primeras conversiones, o bien eran enviados a otro lugar y sustituidos por el cura diocesano que proveyese el obispo. Por tanto, la tarea de afianzamiento de la fe característica de este segundo momento era más bien una «cuestión de paciencia».²⁵¹ No existían innovaciones metodológicas, sino la paciente repetición y obediencia a los dictados de los concilios, cuyo cumplimiento era supervisado por los superiores en las visitas que realizaban al menos cada dos años.

Pero por más que los métodos seguidos durante la época del Imperio español se repitiesen geográfica y cronológicamente,²⁵² puede observarse que la metodología evangelizadora entre los pueblos originarios no asimilados ha experimentado una evolución significativa desde 1493 hasta la actualidad. Dado que muchas de esas formas de proceder podrían considerarse variaciones y perfeccionamientos de unas mismas directrices, se nos revela con mayor claridad la distinción, a grandes rasgos, de una metodología que podríamos llamar tradicional frente a otra moderna.

La metodología *tradicional* se relaciona con la evangelización aculturadora. El concepto de misión llevaría aparejado el de civilización y se habría practicado desde el inicio hasta prácticamente el comienzo del siglo XX, por lo que a lo largo de esta etapa transitarán las corrientes de pensamiento medievales, renacentistas, barrocas e ilustradas, hasta dar paso a las emancipatorias y nacionalistas. La mentalidad misionera partiría del dogma de san Ci-

²⁵⁰ Citado según Gil Albarracín (2003: 91-92).

²⁵¹ Medina Escudero (1992: 260).

²⁵² Cf. Medina Escudero (1992: 260), Borges Morán (1960: 10-11) y Jerónimo de Mendieta (1999 [1604], lib. III, cap. 36).

priano «Extra Ecclesiam nulla salus», según el cual la evangelización está justificada por querer salvar a todo el mundo. La evangelización durante esta extensa época estuvo intrínsecamente relacionada con la civilización de los pueblos originarios, un proceso de inserción del nativo americano en el sistema de vida (occidental) del evangelizador —con diferentes niveles de aculturación—, que se llevó a cabo conforme a los valores teológicos y morales europeos del momento. En determinadas circunstancias se apostó por la *transcultura*ción, por la sustitución de ciertos modos de vida autóctonos por otros europeos (bajo la premisa de hacer «primero hombres, luego cristianos»), y, en otros casos, por la *incultura*ción, por la insemianación del cristianismo en las culturas nativas. Cuanto mayor era el desarrollo cívico y cultural, menor era la necesidad de aculturación. Y de igual modo, cuanto menor era el respaldo coercitivo que brindaban los gobiernos, mayor la necesidad de recursos. Pero, en cualquier caso, la necesidad de persuasión seguía siendo la misma para que se produjera una conversión auténtica o, al menos, como sucederá luego, para que el misionero fuese invitado por el pueblo indígena a predicarles. Porque bastaba ver la conducta de muchos colonos para comprobar que la inserción en la cultura occidental no garantizaba una fe sincera.

Por su parte, la metodología *moderna*, denominada por la Iglesia católica «*nueva evangelización*», se gesta a lo largo del siglo XX, si bien adquiere mayor definición desde el Concilio Vaticano II (1962-1965). Arrancaría con la teología deutorovaticana,²⁵³ la idea del ecumenismo, la teología de la liberación y el indigenismo. Según el nuevo paradigma misionológico impulsado desde el Concilio Vaticano II, todas las religiones del mundo son revelación; todas tienen en común algo, lo esencial, y por tanto la conversión (la evangelización, la misión) no tiene sentido tal como venía realizándose, es decir, acompañada por el cometido civilizatorio.

El viraje antropológico que experimenta la Iglesia pone en valor, más que en ningún otro momento, la riqueza del patrimonio cultural indígena, que a su vez no se entiende sin la protección de su hábitat. La intervención de los misioneros no debe alterarlos. El respeto teórico y misionológico a los pueblos indígenas es absoluto. El misionero ya no «civiliza», ya no debe llevar de la civilización occidental más que la palabra de Cristo; antes bien, es él quien se transcultura, integrándose en la forma de vida indígena hasta el punto de, por

²⁵³ Esta teología se deriva del pasaje del Deuteronomio que hace referencia a la cercanía de Dios con su Pueblo y a la cercanía apostólica.

ejemplo, desprenderse del hábito para adoptar la misma indumentaria —si tienen— de los nativos que pretende evangelizar.

Pero que no haya que civilizar no significa que deban dejar de realizarse estudios de la realidad indígena, estudios del contexto evangelizador. Los nuevos misioneros poseen, en efecto, una concepción «indigenista»: entienden que las sociedades nativas tienen cultura, organización y religión propias y, por consiguiente, la posibilidad de entrar en dialéctica con el Evangelio. Es decir, entienden que a través de su cultura aborígen pueden entrar en contraste con el mensaje cristiano, un contraste que es necesario conocer para evangelizar mejor, tal y como misión americana ha venido haciendo desde el principio. Más aún, los misioneros se apoyan ahora en la teoría del relativismo cultural (Franz Boas), por la cual se reconoce a las sociedades nativas «la capacidad de regir sus propios destinos por otras vías distintas de la cultura occidental y de crear continuamente nuevas formas de vida que vayan en dirección opuesta, o paralela, o conjunta, con el Evangelio». Por lo tanto, en esa teoría «indigenista» se hace necesario el conocimiento previo de la realidad social y cultural antes de proceder a evangelizar, por ese «doble contraste» de las sociedades nativas con la cultura occidental del misionero y con el Evangelio del que son anunciadores.²⁵⁴

Ateniéndonos al objeto del presente estudio, más que enumerar y analizar los métodos de cristianización nos interesa destacar su vinculación inextricable con las lenguas, con las culturas y, en definitiva, con la traducción. De un modo u otro, desde el momento en que la misión hace suya la necesidad de conocer integralmente al indígena y de predicarle en su lengua, los métodos siempre han estado sujetos a alguna forma de mediación lingüística y cultural, bien directamente al posibilitar la vía de predicación a los misionados (en la catequesis, la persuasión, la administración de sacramentos, la cura pastoral), bien indirectamente al permitir la creación de materiales didácticos y propedéuticos para los futuros misioneros (toda vez que facilita la obtención de informaciones lingüísticas, etnográficas, botánicas, geográficas, históricas, etc. sobre América), o incluso al llevar a cabo obras sociales, culturales, promocionales, etc. que redunden en la conversión o el afianzamiento de la fe, promoviendo los valores cristianos o humanos (hospitales, escuelas, proyectos económicos, etc.). La eficacia evangelizadora, la predicación genuina, ha dependido en última instancia de la traducción: tanto en lo que respecta al dominio de las lenguas amerindias, como en lo referente al conocimiento antropológico del «otro». Porque el conocimiento de su lengua y cultura es necesario para entender la espiritualidad, la cosmovisión y los valo-

²⁵⁴ Álvarez Lobo (2001: 198-199).

res del misionado, así como para establecer conexiones, analogías y relaciones entre el mundo indígena y el del misionero; porque es un conocimiento que únicamente puede posibilitar la traducción entre las dos culturas que entran en contacto.

A continuación, comentaremos determinados aspectos metodológicos, sobre todo de la época colonial, que deben ayudar a comprender la actuación de los misioneros con respecto a la población aborígen.

6.3.1. *El método apostólico y el conocimiento del mundo indígena*

Desde el comienzo, ante la novedad que suponía la empresa misional de Indias, todas las órdenes coincidieron en buscar un *modelo* de actuación en la experiencia de otros misioneros.²⁵⁵ Esperaban que las enseñanzas contemporáneas o pretéritas pudieran arrojar algo de luz sobre los métodos que debían adoptar o sobre aquellos de los que debían prescindir en las Indias. Así, los jesuitas recurrieron al ejemplo de san Francisco Javier en Oriente —para abonar sus tesis sobre la ejemplaridad de los evangelizadores, la penetración pacífica y la ausencia de estipendio por su labor ministerial—, a pesar de la gran diferencia existente entre las circunstancias de las misiones portuguesas de Asia y las españolas de América. Por su parte, otras órdenes con cierta trayectoria misionera se fijaron ya no en la reciente evangelización de los moriscos —aunque su negativa experiencia aún les sirviera para fundamentar la necesidad de desprendimiento del misionero—, sino principalmente en otros episodios de la historia misional de la Iglesia. Concluyeron que el caso de Indias, por su novedad y magnitud, no tenía precedentes sino en el de los apóstoles de la *Iglesia primitiva*, quince siglos atrás.²⁵⁶ Encontraron analogías en aspectos como la virtuosa idiosincrasia del indígena, la extensión numérica y geográfica de las conversiones o la robusta fundación de la cristiandad americana.

El modelo de la nueva empresa misional había que buscarlo, pues, en lo realizado por los discípulos de Jesucristo. La conducta austera y pacífica de los apóstoles era la directriz

²⁵⁵ Cf. Borges Morán (1960: 30).

²⁵⁶ Algunos autores no son tan rotundos al poner a la Iglesia primitiva en el punto de partida de la Iglesia indiana. Antes bien, destacan que los modelos metropolitanos y, en particular, la casi simultánea experiencia granadina también sirvieron de precedentes a la organización evangelizadora de Indias durante el siglo XVI. Garrido Aranda (1980: 103-104), por ejemplo, observa un paralelismo entre las constituciones del sínodo de Guadix y los capítulos del primer concilio provincial de México, que da por resultado una identidad de criterios en aspectos como la enseñanza de la doctrina en niños y adultos, en la práctica de los sacramentos o en la vigilancia constante para que no rebroten las religiones y costumbres ancestrales. Según el autor, detrás de esta coincidencia estaría el segundo arzobispo de México, el dominico lojeño Alonso de Montúfar.

metodológica, la norma general que debían imitar los operarios de la misión, y cuando se aplicaba en circunstancias inéditas, entonces era menester estudiar los métodos concretos, discutirlos y hacer autocrítica. Según observase Borges Morán (1961: 29),

con el modelo apostólico como base fundamental y como recurso para el mayor número posible de situaciones, en aquellos casos en que la aplicación no era factible por tratarse de circunstancias distintas los misioneros procuraron, por una parte, acomodarse a su espíritu y, por otra, recurrir a nuevos medios para atinar con la solución que necesitaban.

Nos interesan en particular esos «nuevos medios» surgidos para dar solución a los nuevos problemas, puesto que están en el origen de muchos de los escritos generados por medio de una traducción implícita. Naturalmente, los misioneros no persuadieron a los nativos alzando un crucifijo con una mano y sosteniendo la *Summa Theologiae* con la otra; ni mucho menos blandiendo la espada y besando el rosario, como en las cruzadas.²⁵⁷ Los religiosos del siglo XVI llegaban a América con una voluntad férrea, con las mejores intenciones apostólicas y con un bagaje más o menos amplio de conocimientos filosóficos, teológicos y canonísticos; pero carecían de la preparación suficiente, de un mínimo adiestramiento práctico para los distintos contextos americanos. Inmediatamente se percataron tanto de sus limitadas capacidades para misionar, como de las capacidades de los indígenas para ser misionados. Por ello, durante las primeras décadas en tierra firme se convocaban *in situ* reuniones o *juntas apostólicas* (o eclesiásticas)²⁵⁸ en las que se coordinaban los métodos de evangelización, se discutía sobre la conducta que debían adoptar, se confrontaban experiencias misioneras, se estudiaban problemas de todo orden (obligaciones de los encomenderos, necesidad de reducción de indios, diezmo, Inquisición, edición de *Doctrinas*, etc.), se hacía autocrítica, se analizaban los textos necesarios y convenientes para evangelizar, se hacían circular estudios lingüísticos, históricos y antropológicos sobre los pueblos misionados o sobre la labor de la respectiva orden en una determinada región, se elevaban propuestas al Consejo de Indias y a las autoridades de la metrópoli, etc.

²⁵⁷ En América, los evangelizadores apenas pudieron establecer paralelismos con la Reconquista, en la que todo se dirimía en la lucha armada o política entre dos pueblos vecinos, con culturas conocidas entre sí y con religiones abrahámicas que nada tenían que ver con las religiones americanas prehispánicas. Resultan abismales las diferencias entre la comunidad morisca y la amerindia, tanto en su cultura autóctona como en sus relaciones con los vencedores castellanos. Tampoco pueden compararse los siglos de convivencia más o menos armada de musulmanes y cristianos en España con la conquista imprevista y militar de Hernán Cortés (cf. Garrido Aranda, 1980: 83). Además, el proyecto de Reconquista tuvo por protagonistas a las órdenes militares (las mendicantes se fundaron en el ínterin y quedaron en la retaguardia evangelizadora), mientras que el de evangelización americana se apoyó directamente en las órdenes misioneras, mayormente mendicantes, que habían sido designadas al efecto.

²⁵⁸ Se dieron aproximadamente entre 1524 y 1548, variando las fechas según autores, y precedieron a los sínodos y concilios, por lo que son un lugar privilegiado para conocer esta etapa primigenia de la Iglesia en el continente (cf. Gil, 1989). El típico ejemplo de estas asambleas periódicas es la «Unión Santa» instituida por Zumárraga en 1541, a la que concurrían franciscanos, dominicos y agustinos.

De forma personal, por medio de un enorme esfuerzo intelectual, los misioneros intentaron suplir tanto las lagunas de su fundamental método apostólico como los vacíos insoslayables de su inexperiencia inicial. El franciscano Bernardino de Sahagún, etnógrafo *avant la lettre*, escribió su monumental *Historia general de las cosas de Nueva España* con el fin de que los misioneros conocieran con el mayor rigor cuantas facetas de los indígenas pudieran serles de utilidad. Los ejemplos de esta clase son numerosísimos entre las crónicas de Indias de autoría religiosa. Basta leer las descripciones que los misioneros nos han transmitido en sus escritos sobre la fisonomía interna y externa de los pobladores originarios, sobre sus lenguas, sobre sus prácticas religiosas, sobre sus costumbres individuales y sociales, sobre su historia y cosmogonía, incluso sobre su particular ambiente físico o su farmacología, para comprobar hasta qué punto penetraban en su conocimiento.

De este modo, los evangelizadores de finales del siglo XVI en adelante pudieron disponer de un modelo metodológico más inmediato fijándose en la actuación de quienes les habían precedido. En síntesis, el método misionero se ha basado casi desde los inicios en la acomodación, en el amoldamiento del misionero al indígena y no del indígena al misionero. Una inteligente adaptación al nativo que necesariamente requería un detenido estudio y un profundo conocimiento de su psicología.

6.3.2. *Los intérpretes, los niños y la educación*

Huelga decir que los intérpretes han cubierto desde el inicio de los tiempos una necesidad básica, como es la comunicación entre distintas comunidades humanas. En el caso hispanoamericano, las crónicas de Indias han dejado multitud de testimonios sobre la actuación de los intérpretes, una pieza clave no solo en los primeros contactos entre los europeos y las sociedades indígenas, sino también durante toda la época colonial. Como hemos visto, a finales del siglo XVIII todavía existían grandes comunidades indígenas en amplias zonas de América donde no se conocía el castellano, de modo que cualquier relación con las urbes, con los organismos oficiales (por razones administrativas, judiciales, etc.), debía realizarse a través de un mediador. Para hacernos una idea de la conciencia que se tenía de la relevancia y necesidad de los intérpretes, basta con recordar que la Corona española reguló la profesión en varias ocasiones²⁵⁹ o que previamente Colón, en su primer viaje, ya se

²⁵⁹ En el libro II, título XXIX, de las Leyes de Indias, recopiladas por Carlos III en 1776, se recogen las catorce normas dictadas por Carlos V, Felipe II y Felipe III entre 1529 y 1630, referidas a las actuaciones de los intérpretes o «lenguas de

hizo hecho acompañar por el judeoconverso Luis de Torres, reclutado en calidad de intérprete oficial de árabe, hebreo y arameo, y por el marinero Rodrigo de Jerez, que había estado en África.

Denominados según el caso trujamanes, farautes, lenguas, lenguaraces, ladinos, latinos, nahuatlatos o *atequis*,²⁶⁰ los intérpretes han desempeñado, sin lugar a dudas, un papel decisivo en la historia política, social y religiosa de América, sirviendo como mediadores lingüísticos y culturales en todas las épocas, como guías en las expediciones de exploración, encargándose del trato y la comunicación con los naturales, o en las conquistas, trasladando el contenido del Requerimiento o negociando la paz, o garantizando los derechos de los indígenas como fedatarios públicos en las Audiencias y ante las instituciones administrativas, etc. Se trata, sin embargo, de una figura tan demandada como cuestionada —bien por su limitada capacidad, bien por su carácter «traidor»— en la historia de la comunicación hispanoamericana.

En los primeros tiempos se tuvo que recurrir a intérpretes improvisados, con competencias básicas, que debían resolver situaciones de emergencia de forma inmediata. En esos primeros contactos se dieron diversas estrategias para conseguir intérpretes, algunas tan urgentes e improvisadas como las circunstancias que pretendían salvar. Uno de los métodos más socorridos fue la captura de naturales con el objeto de utilizarlos para tal fin. El mismo almirante Colón dio inicio a esta tragedia cuando tomó a algunos indígenas y los trajo a España para que aprendiesen el «romance castellano». La práctica, a la que entonces se referían como «cabalgadas»,²⁶¹ sería refrendada por una ordenanza real de 17 de noviembre de 1526 que permitía tomar indios cautivos en cada descubrimiento, uno o dos, que sirvieran después de lenguas.²⁶² La improvisación o la impericia no desmerecían el utilísimo servicio que prestaron muchos intérpretes indígenas, voluntarios o no, más o menos leales, como la Malinche y Orteguita, en México; Felipillo, en el Perú; Isabel, en el Caribe venezolano; Enrique de Malaca, en Filipinas, y tantos otros, como Diego Colón,

yndios». Gracias a ellas conocemos varios aspectos de su profesionalización, como las tareas vinculadas al cargo oficial de intérprete, las pruebas que debían pasar o los actos jurídicos en los que solían intervenir. Su institucionalización puede considerarse un precedente de los actuales servicios públicos de interpretación y precisamente es en la América española del siglo XVI donde debemos buscar el origen de la figura del traductor-intérprete jurado (cf. Cáceres Würsig y Pérez González, 2003). El oficio de intérprete público fue ejercido en gran medida por indígenas o mestizos educados en las escuelas franciscanas. Casos como el de la familia Alva Ixtlilxóchitl muestran, además, como se habría importado al Nuevo Mundo el sistema de linajes de alfaqueques utilizado en Castilla, por medio del cual se procuraba garantizar la lealtad de los intérpretes al sistema.

²⁶⁰ Cf. Abad Pérez (1992: 77).

²⁶¹ Varela Bueno (2014: 18).

²⁶² López Morales (1998: 60).

Melchorejo, Juliancillo, Pero Barba, Baltasar Uzcollo, etc., cuya labor fue determinante en la época de conquista.

Junto con la utilización de indígenas españolizados se daba otro sistema, inverso y más ocasional, como era el uso de españoles indianizados. Su conocimiento del mundo amerindio se debía a la convivencia obligada en comunidades indígenas tras haber caído prisioneros o haber naufragado. Es el caso de un Jerónimo de Aguilar, del que aún no se conoce bien su vinculación eclesiástica, o de un Juan Ortiz, inspirador de la fílmica historia de *Pocahontas*, o del «alárabe» marroquí Estebanico, quizá el primer africano que pisó América. Apenas se tiene constancia de que se recurriese a «degradados». Esta práctica, más habitual entre los portugueses, consistía en obligar a convivir con tribus indígenas a delinquentes condenados al exilio o que habían conmutado sus penas por servicios a la Corona, como fue el caso de Cristóbal Rodríguez, primer intérprete de Indias reconocido.²⁶³

En el contexto de la misión, sus operarios también tuvieron que recurrir a estos intérpretes de emergencia, pero en general no les resultaban del todo útiles para persuadir a los misionados o a la hora de administrar los sacramentos, además de que se cuestionaba su presencia mediadora en la confesión. Si bien este tipo de intérpretes improvisados bastaba para determinadas transacciones y para evangelizar de una forma muy simple y poco exigente (enseñar las primeras oraciones y algo de la doctrina cristiana), pronto se reveló ineficaz para entablar una dialéctica teológica con los naturales. Tal como sucedía con el lenguaje gestual, el auxilio de intérpretes circunstanciales no era suficiente; la misión requería un sistema de comunicación más complejo, que permitiera persuadir y afianzar la convicción ahondando en las cuestiones humanas y espirituales.

En cualquier caso, dado que los métodos y objetivos de la evangelización eran distintos de los de los conquistadores, cuando los misioneros precisaron mediadores, de inmediato buscaron estrategias originales para el reclutamiento de lenguas. Para ilustrarlo podemos remitirnos de nuevo a la obra del franciscano Jerónimo de Mendieta (1999 [1597]) *Historia eclesiástica indiana*, considerada uno de los relatos de la evangelización mejor documentados por haber sido su autor testigo ocular o por contar con informantes de primera mano. En ella se relatan aquellas pautas de actuación frente al indígena que crearon una escuela con metodología propia partiendo del estudio de la personalidad del natural. Esa

²⁶³ Varela Bueno (2014: 20). Hacia el año 1500, Las Casas (1875, tomo II, cap. CLXXVII, pág. 477) diría de él: «Cristóbal Rodríguez, que tenía por sobrenombre, la Lengua, porque fué el primero que supo la lengua de los indios desta isla [La Española], y era marinero, el cual había estado ciertos años, de industria, entre los indios, sin hablar con cristiano alguno, por la aprender».

metodología adaptó el mensaje cristiano al universo amerindio, es decir, lo expresó en su idioma nativo y con las claves culturales más próximas a su idiosincrasia:

Y con esta inteligencia y con ayuda de los mas hábiles de sus discípulos, que estaban ya muy informados en las cosas de la fe, tradujeron lo principal de la doctrina cristiana en la lengua mexicana, y pusiéronla en un canto llano muy gracioso que sirvió de un buen reclamo para atraer gente á la deprender. Porque como los niños de la escuela la ovieron dicho algunos días de aquella manera á los que se juntaban en el patio, fué tanto lo que se aficionaron á ella, y la priesa que se daban por saberla, que se estaban hechos montoncillos como rebaños de corderos tres y cuatro horas cantando en sus ermitas y barrios y casas.²⁶⁴

Para ello, los indígenas, a quienes los misioneros debían enseñar la doctrina, enseñaron primero su lengua a los evangelizadores. De modo que, para superar la insatisfacción comunicativa de los signos y los primeros intérpretes, puede decirse con Vega Cernuda (2012a: 268) que los misioneros recurrieron a «una inversión de la dinámica docente, haciendo del maestro discípulo y del discípulo maestro». El modelo de historiografía misionera de Mendieta constata, en definitiva, que los predicadores del evangelio «tuvieron un profundo conocimiento del pensamiento indígena; que los indígenas pudieron ser predicados en sus idiomas y en las claves culturales más próximas a su idiosincrasia, y que con ello la posteridad tuvo testimonio de las culturas y lenguas investigadas».²⁶⁵

A partir del estudio de las crónicas indianas, sobre todo las de Mendieta (OFM) y Las Casas (OP), Alonso Araguás (2005: 87-89) ha observado que aquellos mediadores lingüísticos vinculados a la evangelización de los siglos XV y XVI solían tener tres distintos orígenes: *a*) niños indígenas aculturados (castellanizados), *b*) niños españoles, criollos o mestizos inculturados (indianizados) y *c*) religiosos europeos inculturados (indianizados).²⁶⁶

En primer lugar, los misioneros se ayudarían de los muchachos *indígenas* bautizados que, tras haber sido formados y adoctrinados en los humildes colegios cristianos —es decir, tras aprender el castellano y la religión católica—, se habían integrado en la vida misionera en calidad de mediadores, auxiliares y enseñantes de las lenguas nativas a los religiosos. Tal sería el caso del taíno Guaicabanú,²⁶⁷ que ayudó a Ramón Pané a desempeñar su labor evangelizadora por La Española, ejerciendo como intérprete en la conversión de otros nativos.

²⁶⁴ Mendieta (1999 [1597]: libro tercero, cap. xix).

²⁶⁵ Vega Cernuda (2012: 268). Cf. también Pym (2000: 145 y ss.).

²⁶⁶ Entiéndase *aculturar* como incorporar a un individuo o grupo humano elementos culturales de otro grupo, e *inculturar* como integrar a un individuo o grupo en la cultura y en la sociedad con las que se entra en contacto.

²⁶⁷ También llamado Guaticaba o Juan Mateo, una vez cristianizado, este cacique taíno de La Española fue, según el mismo Pané (1974 [1498]: 55), el primer indígena bautizado en América, el 21 de septiembre de 1496.

En segundo lugar, se valdrían de niños de origen español o *mestizo* integrados en poblaciones indígenas, dotados connaturalmente de ambas lenguas y culturas, como el extremeño Alonsito, que con el tiempo se convirtió en el destacado misionero franciscano Alonso de Molina y que, además de predicar en lengua mexicana, la enseñaría a otros hermanos de hábito, como Luis de Fuensalida y Francisco Jiménez. Otro caso sería el del dominico Diego Durán, que nació en Sevilla y se trasladó siendo niño a Texcoco. Al educarse en México, conoció de primera mano sus costumbres, leyendas, cultura, arte e historia, así como la lengua náhuatl. En su *Historia* utilizó fuentes orales y manuscritas primigenias, tanto indígenas (códices prehispánicos o las copias del siglo XVI), como los primeros testimonios de la colonización de México, todo ello con el objetivo último de evangelizar.

Y en tercer lugar, estarían los propios *religiosos* europeos que, una vez iniciados en las lenguas vernáculas principales, también ejercían de intérpretes y predicaban directamente en los idiomas locales. Así, el mencionado jerónimo Ramón Pané en La Española, el obispo Francisco Marroquín en Guatemala, Pedro de Betanzos en Costa Rica o, por citar a algunos de los nombres más conocidos del ámbito mexicano, Andrés de Olmos, Arnaldo de Bassacio, Juan de Gaona, Antonio de Ciudad Rodrigo, Bernardino de Sahagún, el mismo Jerónimo de Mendieta, además de toda una miríada de casos particulares, más discretos, susceptibles de un estudio microhistórico²⁶⁸ que, dispuestos en conjunto, como las piezas de un puzle, permiten reconstruir la historia general.

En esta última estrategia se complementaba la *inmersión cultural* del misionero en una comunidad nativa con un *aprendizaje lingüístico* «profesionalizado», en el sentido de que se valía de recursos didácticos *ad hoc* (cátedras de lengua, artes, vocabularios y demás materiales confeccionados para el propósito específico de la evangelización) y de que posteriormente debía examinarse para obtener la preceptiva licencia que acreditaba el dominio lingüístico. De este modo se procuraba que el mensaje cristiano se tradujese de forma fiel y precisa, una de las principales preocupaciones en aquel tiempo. Este fue el método que finalmente se impuso para los nuevos misioneros europeos, que tendrían que desempeñarse como intérpretes —o traductores, según las necesidades— en el trabajo de evangelización.

Junto con la colaboración de los niños como maestros, también fue de gran utilidad la función inculturadora de las escuelas.²⁶⁹ El franciscanismo fue pionero en la toma de

²⁶⁸ Cf. Zarrouk (2006).

²⁶⁹ Garrido Aranda (1980: 83-84) ha hecho notar la inspiración que pudo ofrecer la experiencia entre los sarracenos advirtiendo la educación como método evangelizador-aculturador. Como en la España peninsular, el sujeto de enseñanza

conciencia y en la valorización de la infancia como medio para la comunicación, la aculturación y la evangelización, por la facilidad de los niños para el aprendizaje y comprensión del español y de los demás conocimientos, pero también porque eran los que más desembarazados estaban del trabajo. Sabemos que en el México del siglo XVI los niños indígenas brindaron una inestimable ayuda a los franciscanos, ya que les sirvieron no solo como guías, intérpretes, mediadores e, incluso, enseñantes de la lengua náhuatl, sino también como espías y delatores que les informaban de dónde se hallaban escondidos los ídolos y quiénes seguían practicando la antigua religión.²⁷⁰ Del importante papel de estos jóvenes intérpretes en la evangelización dejó testimonio hacia finales del siglo XVI el cronista franciscano Jerónimo de Mendieta:

Tanta fué la ayuda que estos intérpretes dieron, que ellos llevaron la voz y sonido de la palabra de Dios, no solo en las provincias adonde hay monesterios y en la tierra que de ellos se predica y visita, mas á todos los fines de esta Nueva España que está conquistada y puesta en paz, y á todas las otras partes adonde los mercaderes naturales llegan y tratan, que son los que calan mucho la tierra adentro.²⁷¹

Prácticamente todas las órdenes se preocuparon entonces, como hacen hoy, por la educación de los niños. Desde el año 1513 hay disposiciones de la Corona española que mandan enseñar latín a indios escogidos en las Antillas. Y fue el clero, especialmente el regular,²⁷² quien aceptó la mayor parte de esa responsabilidad educativa durante la América española y aun luego, en la época de las independencias.

La educación estaba integrada en la religión, de modo que las primeras escuelas estuvieron ligadas a la evangelización y la catequesis. Los religiosos crearon multitud de escuelas dirigidas a indígenas menores y adultos, a mestizos y criollos, y en menor medida a mujeres. En estos colegios, ubicados normalmente en zonas urbanas, no solo se proveía una formación intelectual y cultural (matemáticas, gramática, música, vestido, higiene, oficios, etc.), sino que también se enseñaba y adoctrinaba espiritualmente, pues a su vez los discen-tes debían adoctrinar a su familia, amigos y vecinos. Además, se ponía especial cuidado en

americano era el niño, mirando más a su capacidad intelectual que a su ascendencia noble: a un lado del Atlántico, el morisquillo, hijo de musulmán granadino converso, y al otro lado, el infante indígena del pueblo recién conquistado. Si allí los establecimientos educativos impartían dos tipos de enseñanza —primaria, para el adoctrinamiento en la fe, y superior, tendente a formar clero morisco—, también a este lado del Atlántico, especialmente en Nueva España, franciscanos y jesuitas se atenían a idéntica organización: enseñanza primaria para la plebe indígena, y enseñanza superior (p. ej., el colegio de Tlatelolco) sobre todo para hijos de caciques, con el último ideal de conseguir clero indígena que cristianice a los de su nación, un objetivo que no llegaría a cumplirse hasta el siglo XVIII. De hecho, para Garrido (*ib.*, p. 84), la «frustración de ese clero indígena fue la frustración de una política de aculturación, ardientemente deseada por la corona española».

²⁷⁰ Abad Pérez (1992: 40); Serna Arnaiz y Castany Prado (2014: 83).

²⁷¹ Mendieta (1999 [1597], lib. III, cap. XIX).

²⁷² Recuérdese que cuando hablamos de misioneros, no se remite solamente a frailes o a curas, ni únicamente a hombres, aunque sean los más representativos. Hubo también seglares y hubo, por supuesto, mujeres, como por ejemplo la mencionada Catalina de Bustamante, que precisamente fue una de las primeras educadoras españolas en la América de la primera mitad del siglo XVI.

instruir en latín y sobre todo en castellano a los hijos de los principales debido a su influencia social, como estrategia para extender la cultura y la lengua entre los naturales. La formación impartida, acorde siempre con la doctrina cristiana, desempeñó un importante papel de transculturación, ya no solo por castellanizar, sino por incorporar al indígena a las actividades artesanales de tradición europea.²⁷³

En este sentido, cabe destacar la actividad educativa franciscana en la Nueva España del siglo XVI, iniciada prácticamente desde su llegada. En 1523 Pedro de Gante abrió la primera escuela mexicana en Texcoco, que luego trasladaría a la capilla de San José de Belén de los Naturales, en el convento de San Francisco de México. Por la mañana se impartía enseñanza de primeras letras, de artes y oficios, incluso de latín, y por la tarde se enseñaba la doctrina cristiana, que luego los indígenas difundían como catequistas en la periferia. Así, a la par de la instrucción religiosa, desde muy pronto se capacitó también a los naturales en los principales oficios, desarrollando algunos frailes una verdadera educación técnica. La enseñanza del latín y el castellano promovía la creación de escuelas más avanzadas, todas ellas bajo los auspicios de la Iglesia. Pensando en la ampliación de la educación indígena, en 1536 se fundó, con Bernardino de Sahagún al frente, el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, donde además de enseñar las artes liberales (gramática latina, retórica, filosofía, lógica, teología, música, etc.) se impartió durante algún tiempo medicina indígena,²⁷⁴ muestra de la sensibilidad hacia el conocimiento de las comunidades autóctonas. Su finalidad era formar seglares con una fe cristiana firme y arraigada, preparar maestros que instruyeran a otros indios, y proveer de intérpretes a los religiosos.²⁷⁵ En este último sentido, debe mencionarse el «estudio de gramática para indios» que fundó en 1545 en Maní (Yucatán) el lego franciscano Juan de Herrera y del que salieron grandes nahuatlatoles como Gaspar Antonio Xiu, capaz de expresarse en cuatro lenguas, o Pablo y Pedro Pech, que escribieron la historia de sus pueblos.²⁷⁶ Otros colegios se dirigían a las niñas indígenas, y otros a las clases más pobres, como el Colegio de San Juan de Letrán creado en 1547.

Fuera de la ciudad de México, pero dentro del régimen de enseñanza misional, aparecieron escuelas como las fundadas por Vasco de Quiroga en los pueblos-hospitales de Mi-

²⁷³ Eudave Eusebio (2023) ofrece, a partir de la *Historia general...* de Sahagún, una revisión crítica sobre la educación de los niños indígenas, calificándolos de «víctimas y agentes de la colonización» y haciendo hincapié en la idea de pedagogía misionera como estrategia colonizadora.

²⁷⁴ En este colegio estudió y enseñó el latinista y botánico indígena Juan Badiano, quien por encargo de los franciscanos tradujo del náhuatl al latín el monumento de la farmacología indígena *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (1552) a partir del *Códice de la Cruz-Badiano*, compuesto mayormente por el médico indígena Martín de la Cruz.

²⁷⁵ Cf. Becerra López (1963), Arencibia Rodríguez (2006), Hernández y Máñez (2016).

²⁷⁶ Varela Bueno (2014: 25).

choacán, donde se impartía educación práctica, encaminada a las labores cotidianas y principalmente agrícolas, sin descuidar la instrucción escolar, que consistía en el aprendizaje de la lectura, la escritura y el canto. En 1540 Quiroga fundó en Pátzcuaro el Colegio de San Nicolás Obispo para la instrucción de jóvenes, con o sin distinción de raza o condición social, según las circunstancias de cada momento. Esta escuela se proponía formar sacerdotes, que, además de teología, debían aprender lenguas indígenas.

Las escuelas organizadas por los franciscanos en México o las misiones jesuíticas guaraníes son una referencia para comprender los diferentes proyectos de vida «digna» para el indígena a partir de su incorporación al cristianismo. En ellos subyacen muchas de las ideas procedentes de los movimientos utópicos de la Edad Media y del Renacimiento, que encontraron en el entonces considerado Nuevo Mundo un terreno propicio para su puesta en práctica.

Con la llegada de los jesuitas a mediados del siglo XVI se dio un impulso a la educación superior, en la que —aquí claramente— se propuso crear una réplica de los modelos culturales europeos y españoles. Se llevó al otro lado del océano la organización y la experiencia acumulada por universidades como la de Salamanca (1218), Valladolid (1241) o Alcalá de Henares (1499),²⁷⁷ trasplantando un modelo de gestión académica que se aplicó y evolucionó de distintas formas. Las instituciones de enseñanza superior fundadas en América —es decir, las primeras universidades, en el sentido europeo, creadas en el continente— constituyen un hecho histórico y un fenómeno cultural de primera magnitud, en la medida en que contribuyeron decisivamente en la configuración de las sociedades coloniales hispanoamericanas.

El protagonismo académico misionero se hizo patente durante el periodo virreinal con la fundación de múltiples universidades y colegios, anticipándose a muchos del Viejo Continente: Santo Tomás de Aquino en Santo Domingo (1538), San Marcos en Lima (1551), México (1551), Santo Tomás en Bogotá (1580), San Fulgencio en Quito (1603), etc. Desde 1538, fecha en que se implantó en la isla Española la primera institución de enseñanza superior del Nuevo Mundo a partir del «estudio general» establecido allí por la Orden de Predicadores, hasta 1812, año en que las Cortes de Cádiz erigieron la última universidad en León de Nicaragua, partiendo igualmente de un seminario tridentino, más de treinta uni-

²⁷⁷ Respecto de la influencia de la Universidad de Alcalá, véanse Casado Arboniés y Alonso Marañón (2005) y Alonso Marañón y Casado Arboniés (2007).

versidades americanas expidieron los títulos de bachiller, licenciado, maestro y doctor en Artes, Teología o Derecho.²⁷⁸

6.3.3. La evangelización como españolización

Suele decirse que la misión católica fue la herramienta de los monarcas españoles para hispanizar a los pueblos amerindios. Lo cierto es que los misioneros fueron los grandes «civilizadores», por el hecho de que eran ellos quienes mantenían un contacto más directo y constante con los indígenas y porque también a ellos incumbía más directamente civilizarlos para poder cristianizarlos. Por esa razón, el proceso civilizatorio siguió cronológica y geográficamente el curso de la acción evangelizadora.

Los europeos encontraron en América civilizaciones muy desarrolladas culturalmente, especialmente las de los grandes imperios; pero también existían poblaciones de cazadores-recolectores, como los kumiai, los pericúes, los guaicuras o los cochimíes de Baja California.²⁷⁹ Se había demostrado que el éxito de la evangelización dependía en gran medida de lo culturalmente avanzado de los pueblos conquistados. Por eso, el misionero se vio obligado a añadir el cometido civilizador al de evangelizador, que era propiamente el suyo, puesto que consideraba la civilización como un medio o una condición previa para implantar el cristianismo.²⁸⁰ No en vano, la mentalidad misionera predominante a mediados del siglo XVI era la de hacer *primero hombres y luego cristianos*.

Los misioneros no se limitaron a desferinizar o desbarbarizar al indígena, sino que procuraron insertarlo en la vida «civilizada» tal como ellos la concebían entonces. Ahora bien, su concepto de civilización no sería identificable propiamente con el de hispanización, sino a lo sumo con el de europeización u occidentalización, según los términos actuales. Para el historiador Borges Morán,

Fuera del período inicial durante el cual [...] predominó la tendencia o el deseo de hispanizar a los indígenas, los civilizadores, sobre todo los misioneros, no se esforzaron propiamente por hispanizarlo cuanto simplemente por civilizarlo. Es decir, lo que ellos se proponían era civilizarlo, aun cuando esta civilización terminara identificándose en gran parte con la española. De ahí que, por ejemplo, los religiosos prefirieran en muchas ocasiones aprender ellos los idiomas nativos antes que enseñar a los indígenas el castellano, máximo signo de hispaniza-

²⁷⁸ Casado Arboniés y Alonso Maraño (2005: 258).

²⁷⁹ Aún hoy existe más de un centenar de comunidades con este modo de subsistencia. De hecho, la Amazonía es la región que más pueblos indígenas aislados y no contactados concentra en todo el mundo, aunque en grave peligro de extinción. Su aniquilación masiva, que viene dándose sobre todo desde la Era del Caucho (finales del siglo XIX) hasta la actualidad, se debe principalmente a que representan un obstáculo para las actividades comerciales de determinadas empresas madereras, mineras, de hidrocarburos, etc.

²⁸⁰ Borges Morán (1987: 15).

ción éste último que supeditaron a otros fines, en este caso, al de la perfecta comprensión del cristianismo. [...] Además, nunca se trató tampoco de imponer otra característica española como la del vestido o la del calzado, y hasta en ocasiones los misioneros prohibieron a los indios que vistieran al estilo español.²⁸¹

Desde luego, ni la Iglesia ni la Corona consiguieron, ni se propusieron, convertir al indígena americano en un ciudadano auténticamente español, europeo u occidental, visto que se respetaron muchas de sus costumbres tradicionales. Un precepto de la Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, promulgada en 1681 pero basada en una real cédula de 1530, recordaba a los gobernadores y justicias americanos la obligación de reconocer «con particular atención la orden y la forma de vivir de los indios, policía y disposición en los mantenimientos», así como el deber de respetarles «sus buenos usos y costumbres en lo que no fueren contra nuestra sagrada religión».²⁸² En efecto, desde el momento en que la civilización se limitó solo a aquellos aspectos que creyeron necesarios para elevar humanamente al indígena y prepararlo para el cristianismo, se prescindió conscientemente de otros que no juzgaron preciso modificar, como fueron las diversas manifestaciones de la cultura prehispánica no reñidas con la religión cristiana. Por tanto, se trataría de «una civilización mixta, intentada expresamente en lo que tuvo de europea y respetada en los aspectos ancestrales compatibles con la europeización y con el cristianismo, mediante un proceso cuya denominación más exacta quizá sea la de transculturación».²⁸³

No obstante, el hecho de que la evangelización no pretendiera hispanizar no significa que las sociedades originarias no terminasen adoptando multitud de rasgos españoles por el mero contacto cultural, especialmente en los núcleos más poblados. Como se sabe, los valores y las identidades, el folklore y las tradiciones locales sobreviven mejor en el aislamiento de las zonas rurales que en el cosmopolitismo de las grandes urbes. En cualquier caso, a la vez que se dio un proceso gradual de transculturación, la labor civilizatoria y de mediación de los misioneros permitió abrir nuevos cauces comunicativos que propiciaron una cierta interculturalidad, es decir, un trasvase de conocimientos y una adopción de elementos culturales en múltiples direcciones, que con el paso del tiempo ha configurado un carácter propiamente hispanoamericano frente al español peninsular. Porque, más allá de la adaptación al nuevo medio natural y cultural que experimentaron los pobladores españoles

²⁸¹ Borges Morán (1987: 68-69). Llama la atención que esta afirmación de Borges Morán sobre la América colonial sea diametralmente opuesta a la del antropólogo austrocolombiano Reichel-Dolmatoff (1972: 3-4), quien, refiriéndose al siglo XX, lamenta entre otras cosas que el misionero católico desconozca el idioma del indio, menosprecie su cultura y además le imponga vestimenta.

²⁸² Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, libro 5, título 2, ley 22. Puede consultarse la edición electrónica del facsímil (1791) publicado en el BOE (vol. II, p. 120): <https://www.boe.es/biblioteca_juridica/abrir_pdf.php?id=PUB-LH-1998-62_2>.

²⁸³ Borges Morán (1987: 69-70).

(léxico, farmacología, gastronomía, música, etc.), y al margen de que se entablaron relaciones entre pueblos americanos —también estos con los africanos traídos como esclavos y luego con los asiáticos venidos como «colonos contratados»— que se desconocían o evitaban entre sí, también al otro lado del Atlántico, en España y Europa, se exportaron y adoptaron algunos elementos americanos.

6.3.4. *La civilización como destrucción de los modos de vida autóctonos: de la encomienda a la reducción*

Quizá la crítica más recalcitrante a la misión venga motivada no ya porque predicasen una nueva fe, sino por hacerlo mediante la «civilización», imponiendo modificaciones en las formas de vida tradicionales de los pueblos originarios.²⁸⁴ El proyecto evangelizador, al confrontar las sociedades americanas con la occidental, entendió que era necesario implantar conceptos religiosos como el bautismo y el matrimonio, pero también conceptos civilizatorios como la vivienda, la higiene, la educación formal, el derecho romano, el trabajo o el dinero, conforme a la mentalidad europea de la época.

La sustitución de determinadas formas de vida amerindias por las occidentales (bien por imposición, bien por imitación) está para unos en la base del progreso y del bienestar, mientras que para otros supone todo lo contrario: la destrucción de unos valores y de un equilibrio ambiental forjado a lo largo de milenios. Esta última es la postura que refrenda el relativismo antropológico de, por ejemplo, Reichel-Dolmatoff (1972: 6):

Tratando de hacer el bien, el misionero destruye aquellos complejos sistemas simbólicos, elaborados a través de una larga tradición, y que daban sentido a la existencia y al mundo. Desequilibra un balance vital; desbarata una secuencia de categorías; elimina las ideaciones fundamentales de lo que era para el indígena el ser y el devenir.

El proceso colonizador y evangelizador exigió desde bien temprano instituciones legales que contribuyeran no solo a la protección de los naturales, sino también a su aculturación, es decir, a la incorporación de determinados elementos culturales occidentales. Con esa finalidad se dieron, por ejemplo, las Leyes de Burgos (1512), que regularon el sistema de *encomienda*,²⁸⁵ aunque con escasa eficacia a la hora de prevenir los abusos.

²⁸⁴ En el clásico enfrentamiento de posturas en torno a la evangelización en la América hispánica, a menudo los polos opuestos vienen representados curiosamente por dos americanistas franceses, Robert Ricard (*La conquista espiritual...*, 2014 [1933]) y Pierre Duviols (*La destrucción de las religiones andinas...*, 1977 [1971]).

²⁸⁵ La reina Isabel la Católica había mandado en su testamento tratar a los indios como a súbditos castellanos que eran, sin maltratarlos ni esclavizarlos. No obstante, puesto que había que cristianizarlos y civilizarlos, se ideó una variante de la institución medieval de la encomienda. El poder civil confiaba al encomendero un lote de tierras y un grupo de nativos a

La principal fórmula empleada para civilizar y evangelizar en el contexto de la encomienda era la mencionada *doctrina*. Los encomenderos reagrupaban a los indígenas conversos en torno a una capilla, conformando pueblos llamados «doctrinas», donde debían trabajar y recibir la enseñanza de la doctrina cristiana a cargo de dos o más curas doctrineros, generalmente un religioso regular, de cuya manutención también debían encargarse los adoctrinados. Las doctrinas dependían de un *convento*, habitado por mayor número de religiosos, cuyo guardián debía visitarlas para indagar entre los indígenas si el padre doctrinero cumplía con su deber. También los conventos se convirtieron en un centro neurálgico de la evangelización, configurándose a su alrededor numerosas poblaciones. En ellos atendían los religiosos las necesidades espirituales de los nuevos cristianos al mismo tiempo que las materiales, ya que junto a las dependencias de culto y habitación de los frailes, disponían de enfermerías, escuelas y talleres.

Con todo, se produjeron abusos por parte de los encomenderos y el sistema derivó en trabajo forzoso. Los títulos señoriales dieron lugar a una forma de esclavitud encubierta y a la explotación desconsiderada e inhumana de los naturales, contra las que lucharon denodadamente los religiosos, especialmente los dominicos. Posteriormente, las Leyes Nuevas (1542) intentaron extinguir el sistema hereditario de la encomienda, que poco después fue reemplazado por el de *repartimiento de indios*, aunque tampoco este funcionó desde el punto de vista de la salvaguarda de los derechos humanos.

Para evitar injusticias, los misioneros concibieron otro sistema de evangelización. Separaron a los indígenas de los colonos por medio de las *misiones* o *reducciones*, que fueron primero empleadas por los franciscanos y luego desarrolladas por los jesuitas. Las reducciones eran concentraciones de indios en uno o más poblados, que se administraban según pautas occidentales y debían permanecer aislados de la sociedad colonial. Su origen se sitúa en los poblados asistenciales (pueblos-hospitales) creados por Vasco de Quiroga en Michoacán a partir de 1532, con la fundación de Santa Fe. En ellos, la organización social y el reparto de las tierras era comunal, siguiendo el modelo utópico de Tomás Moro. Quiroga estimaba que el carácter ingenuo y bondadoso de los indios, que contrastaba con el alma corrupta de los europeos, facilitaba el desarrollo de la utopía de Moro en el Nuevo Mundo. Además de dedicarse a la agricultura, la ganadería y la artesanía, los indígenas

quienes se sometía a trabajo e impuestos. A cambio, el encomendero debía velar por el bienestar de esos indígenas en lo espiritual y en lo terrenal, asegurando su mantenimiento y su protección, así como su adoctrinamiento cristiano. Este sistema tenía, pues, un triple objetivo: proteger a los nativos como súbditos del rey, civilizarlos y cristianizarlos por medio de las doctrinas y hacerlos trabajar en las tierras colonizadas.

aprendían a leer y escribir en caracteres latinos, a cultivar ciencias y artes como las matemáticas o la música. Vivían en un régimen laboral comunitario, en estrecho contacto con los misioneros y gozaban de amplia autonomía con respecto al poder político, lo que causó fricciones con hacendados y gobernantes.²⁸⁶

El argumento de que el cometido de los religiosos era reducir a los indígenas para adoctrinarlos y para que no se volvieran contra las autoridades, resulta paradójico si se considera que eran los mismos religiosos quienes primero se revelaban contra las injusticias que sufrían los nativos, denunciando la «mala cristiandad de los españoles».²⁸⁷ De hecho, las misiones cobrarían renovada importancia en la llamada *era del caucho*, entre finales del siglo XIX y principios del XX. En esta época las sociedades amazónicas fueron sometidas a esclavitud, desplazadas de sus territorios y severamente diezmadas por el trato inhumano que recibían por parte de las industrias extractivas, a menudo con la connivencia de las autoridades, como veremos al exponer el caso traductor de Pío Aza, valiente testimonio del posicionamiento misionero ante la realidad de la selva peruana. En ese contexto, las misiones se convirtieron en un reducto de protección frente a la voracidad del capitalismo occidental. Además de lograr que varias comunidades nativas establecieran contacto pacífico con los occidentales, los frailes implementaron servicios de educación y salud, a la vez que realizaron importantes estudios sobre su geografía, sus culturas, sus lenguas, su historia y su forma de vida. Precisamente esos conocimientos recogidos y difundidos por los misioneros han servido para compartir los esquemas mentales indígenas, para preservar su idiosincrasia y evitar la «destrucción cultural» publicitada admonitoriamente desde cierta crítica antropológica.²⁸⁸

En definitiva, como ha observado Vega Cernuda (2021: 78), toda evangelización, por más inculturadora que pretenda ser,²⁸⁹ siempre va de la mano de la civilización donde se

²⁸⁶ Tal sería la notoriedad que adquirieron las misiones jesuíticas, que acabaron convirtiéndose en una de las causas de la expulsión y subsiguiente supresión de la Compañía de Jesús en 1773. La famosa película *La misión* (Joffé, 1986) trata precisamente esa situación en el Paraguay, cuyas reducciones guaraníes se vieron afectadas tras la firma del Tratado de Madrid (1750), con el que España y Portugal se comprometían a ajustar sus fronteras en territorio americano.

²⁸⁷ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán* (1566), cap. XVII, en <<https://pueblosoriginarios.com/textos/landa/17.html>>.

²⁸⁸ A este respecto, no deja de ser significativo que incluso el mencionado Reichel-Dolmatoff (1972: 7-8), tal vez para descargar de subjetividad sus críticas, reconozca en sentido positivo —es decir, como recuperación y conservación cultural— la labor lingüística y etnológica llevada a cabo por algunos misioneros en Colombia, a saber: Marcelino de Castellví, Henri Rochereau, Pedro Fabo, José de Vinales y Antonio de Alcácer.

²⁸⁹ Desde el Concilio Vaticano II se viene propugnando con ímpetu una «nueva evangelización» por medio de la «inculturación de la fe», entendida como «la inserción del evangelio en una cultura autóctona y la introducción de esa misma cultura en la vida de la Iglesia» (Comisión Teológica Internacional, 1987: I, 11). En realidad, se trata de una actitud centrada en el máximo respeto a la cultura evangelizada; una concepción que viene practicándose en mayor o menor medida desde los inicios de la misión, pero que hasta la segunda mitad del siglo XX no ha sido explicitada —y presentada

originó, en la medida en que constituye una transmisión cultural de una visión del mundo y de una existencia informada, en este caso, por las ideas cristianas, por la cultura judeocristiana y la civilización occidental. Y en ese sentido, «la colonia/evangelización produjo una cierta uniformidad cultural, en parte necesaria, y en todo caso bastante respetuosa con las identidades locales» (2021: 74), tal como atestiguan los ritos, folclores y vestimentas que todavía hoy subsisten en las sociedades hispanoamericanas.

6.3.5. *La intolerancia y destrucción de las religiones precolombinas*

Si bien a lo largo de su historia el cristianismo se había ido sincretizando con las iglesias locales europeas, esta no fue la tónica general de lo que ocurrió en América, al menos no de la forma como había sucedido en Europa. Aunque la tolerancia religiosa venía regulándose desde el Imperio romano con el Edicto de Milán (313 d. C.) y en la España medieval fue común la convivencia —por supuesto, conflictiva— de varias confesiones, en la época de la evangelización americana no se contempló la libertad de culto. Esta prohibición se debió en gran medida al hermetismo y acisolamiento que imponía la Contrarreforma. Por si fuera poco, en la mentalidad misionera regía a la sazón el principio eclesiológico tradicional *extra Ecclesiam nulla salus* (solo dentro de la Iglesia hay salvación), de modo que era preciso allanar el camino hacia la religión «verdadera», eliminando cualquier obstáculo que pudiese malograr la empresa.

No es difícil entender cómo el impactante exotismo de algunas costumbres (antropofagia, sacrificios humanos, poligamia, rituales psicotrópicos, politeísmo, animismo, etc.) pudo impresionar a los misioneros e incrementar el celo con que asumían su labor cristianizadora entre las sociedades amerindias. En las campañas de *extirpación de idolatrías*,²⁹⁰ los curas doctrineros recorrían los poblados y acudían a los hechiceros y sacerdotes aborígenes para informarse detalladamente sobre sus creencias. Dado el caso, cuando algún ritual era contrario al católico, procedían a decretar cárcel, azotes o sambenito para los reos, además de ordenar la destrucción de sus símbolos religiosos, a menudo mediante la quema de libros, altares, imágenes de culto y objetos sagrados, como huacas, mallquis y apachetas.

junto con el anglicismo *inculturación* como novedad—, lo que ha llevado a cuestionar erróneamente las prácticas evangelizadoras anteriores (cf. Vega Cernuda, 2021: 74-76).

²⁹⁰ Entre las campañas y quemas más conocidas se cuentan las protagonizadas en los siglos XVI y XVII por Juan de Zumárraga, Diego de Landa, Bartolomé Lobo, Cristóbal de Albornoz, Francisco de Ávila, Gonzalo de Ocampo y Pedro de Villagómez.

Probablemente, el caso más conocido de quema sea la ejecutada por Diego de Landa durante el auto de fe de Maní (1562), en la que se destruyeron múltiples códices y pictografías precolombinos, un tesoro cultural irremplazable por tratarse de fuentes de información primarias sobre la cultura maya. Este episodio, error desmesurado por el que el franciscano ya hubo de rendir cuentas ante las autoridades y por el que a día de hoy la Iglesia aún sigue pidiendo perdón, ha sido continua e invariablemente interpretado y representado —entre otros, por modernos pintores patrios, como Diego Rivera, Fernando Castro Pacheco, Juan O’Gorman y Leonardo Paz Novelo, o incluso foráneos, como la búlgara Vesselina Zagralova—, para mostrar al público el rostro, a su modo de ver fanático e intransigente, de la evangelización española. El paso del tiempo y el arraigo de ese tipo de interpretaciones descontextualizadas ha logrado convertir en paradoja algo que no lo era: el hecho de que precisamente Landa fuese un reconocido defensor de los indios y que a él se deba una de las obras más importantes sobre mayística precolombina, la *Relación de las cosas de Yucatán* (1566).²⁹¹

Naturalmente, por más que se quiera jugar con el efectismo que hoy producen los términos «extirpación» o «quema», esta medida de censura y prevención no era en absoluto una práctica inusual en aquella época ni mucho menos exclusiva de la Inquisición española.²⁹² Basta con recordar el furor iconoclasta de los protestantes durante el siglo XVI, el *Beeldenstorm*. Aunque ni los motivos ni las consecuencias fuesen los mismos, la «tormenta de las imágenes» se llevó por delante multitud de tesoros artísticos católicos en varios países europeos. Y todo ello tratándose de dos confesiones cristianas, digamos hermanas. De igual modo, la destrucción o prohibición de libros para impedir que difundan ideas contrarias al pensamiento dominante viene practicándose desde que hay libros. Unas veces por inquina, otras por prevención, asepsia o ignorancia, han sido objeto de censura desde la misma Biblia hasta los *Versos satánicos* de Salman Rushdie o el superventas *Harry Potter*, pasando por *Las uvas de la ira* y el *Mein Kampf*, o incluso, en otros soportes, la película *Apocalypto*. Formados en el contexto de la Contrarreforma y prontos a neutralizar cualquier posible amago contra el catolicismo, varios misioneros vieron en aquellos códices pictográficos una fuente de superstición idólatra que amenazaba la aproximación de los nativos a la moral cristiana y ponía en juego su salvación.

²⁹¹ Sobre la actuación de Landa como resultado de su circunstancia y sobre la repercusión de su obra puede verse Martino Alba (2014).

²⁹² También entre los pueblos originarios se realizaban quemadas de códices con anterioridad a la llegada de los españoles (Báez, 2004: 133).

Distinta suerte corrieron otros elementos religiosos y culturales que, al modo de ver del misionero de turno, no entrañaban riesgo para la conversión, visto que muchos de ellos acabaron sincretizándose con el cristianismo y aun perviviendo sin menoscabo.²⁹³ Cuando en el contacto entre dos tradiciones religiosas una se impone sobre la otra, es común, sobre todo al principio, que algunos símbolos y tradiciones de la religión antigua persistan en la nueva. El fenómeno de sincretismo (gr. *syn* ‘con’ y *krasis* ‘mezcla’) al que ese contacto da lugar —es decir, la mezcla, adaptación, fusión de elementos culturales compatibles o afines, la amalgamación de tradiciones, ritos y conceptos mágico-religiosos—, en el caso americano a menudo ha sido entendido por unos como resistencia indígena y por otros como tolerancia católica.

No cabe duda de que algunos rasgos de los cultos aborígenes están integrados (sutilmente camuflados o manifiestamente destacados) en los cultos católicos con el objeto de trasladar la religiosidad indígena a sus símbolos, a la arquitectura, la pintura, la orfebrería, etc. Manifestación de esos elementos de tradición prehispánica podrían ser, en Mesoamérica por ejemplo, el culto a la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac (por la diosa Tonantzin),²⁹⁴ el templo principal de Chichicastenango (con sus 18 escalones, tantos como los meses mayas), el dintel del templo católico de San Pablo Güilá en Santiago Matatlán (Oaxaca) ornamentado con grecas de estilo mixteco, el uso de plumas de quetzal en Cuetzalan, los inciensos en rituales, el juego de los voladores, la cuenta de jade o la flor como herida sacrificial, etc.²⁹⁵ Pero lo cierto es que en la mayoría de los casos, más que de resistencia o de tolerancia, parece tratarse de una cuestión de inculturación católica. Los misioneros supieron reconocer la espiritualidad de los pueblos originarios y aprovecharon tanto sus sistemas de creencias como su simbología, que, desprovista de cualquier alusión que pudiese considerarse idolátrica, debía servir para introducir el cristianismo. Se pensaba, en efecto, que los gentiles aprendían mejor el mensaje cristiano cuando estaba expuesto en sus propios términos lingüísticos o culturales.

Sin entrar en el difícil deslinde teológico entre inculturación y sincretismo, constante fuente de discusión en la Iglesia, puede decirse que la inculturación (es decir, el sincretismo conciliable y útil para la adopción del evangelio) se ha dado continuamente en la misión, por ejemplo, con los jesuitas en Paraguay, que incorporaron la música y danzas indí-

²⁹³ Cf. Baudot (2004).

²⁹⁴ La identificación entre la santa y la diosa levantaría las sospechas de Sahagún (1829: tomo II, libro XI, cap. XII, párr. 6.º, nota única) sobre la posible intención idolátrica de los nativos. Cf. León Portilla (2000).

²⁹⁵ Sobre algunos de estos elementos, cf. Clavijero y Echegaray (1844: 236-237) y Escalante Gonzalbo (2018).

genas en la liturgia católica; con los catecismos testerianos, que adaptaron la pictografía amerindia para expresar las enseñanzas doctrinales; con la *Psalmodia christiana* de Sahagún, que reemplazaba los cantos tradicionales indígenas por otros destinados a la liturgia católica, de contenido evangélico y sacramental, usando una terminología afín a la de los cantares y diversas metáforas que eran familiares a los nahuas; con los *huehuetlatolli*, que en el contexto misionero constituyen un discurso sincretizador de la tradición literaria náhuatl con la europea,²⁹⁶ o con el modelo educativo franciscano en Nueva España, que se valió inicialmente del modelo mexica prehispánico en la medida en que se centraba en la formación de los hijos de los sacerdotes y caciques mediante su internamiento en los centros de enseñanza superior (*calmécac*), un sistema que también guardaba ciertas similitudes con las *yachay wasi* o ‘casas del saber’ incas.

Un lugar común al tratar la actuación de la Iglesia católica ante otras religiones es la Inquisición,²⁹⁷ aun cuando estadísticamente la persecución religiosa o por brujería en los dominios españoles fue menos punitiva que en otros países europeos, como Francia, Polonia o Alemania.²⁹⁸ La Inquisición española, introducida en 1478 por los Reyes Católicos para mantener la ortodoxia católica y abolida en 1834, tuvo su precedente originario en el tribunal episcopal fundado en Francia en 1184 para combatir la herejía albigense. El momento álgido del desprestigio de esta institución coincide con la persecución del protestantismo.

El Tribunal del Santo Oficio se estableció en los territorios de ultramar conquistados para la Corona española en 1569,²⁹⁹ con el fin de evitar la corrupción del catolicismo mediante la detección y represión de ritos secretos y costumbres distintas o contrarias al dogma católico: iluminismo, conductas judaizantes, protestantismo, blasfemias, etc. Previamente a su establecimiento eran los obispos quienes actuaban como inquisidores apostólicos (caso, por ejemplo, del mencionado Juan de Zumárraga, conocido defensor de los indios) y muy a menudo eran los religiosos quienes actuaban como intérpretes (*v. gr.*, el jesuita Alonso de Bárcena, el padre Diego Díaz, el padre Baltasar López, o los franciscanos Antonio de Ciudad Rodrigo, Bernardino de Sahagún y Alonso de Molina).³⁰⁰ En principio, la Inquisición

²⁹⁶ Ruiz Bañuls (2009: 15).

²⁹⁷ Testimonio del interés académico que ha suscitado este organismo jurisdiccional en América lo da la recopilación bibliográfica de Zaballa Beascochea (1994).

²⁹⁸ Véanse los estudios de los acreditados historiadores Rodney Stark (2017) y Henry Kamen (2013).

²⁹⁹ En América se instauraron tres tribunales: en 1569 los de México y Lima, y en 1610 el de Cartagena de Indias.

³⁰⁰ Los tres últimos interpretarían, por ejemplo, en el conocido juicio en el que Zumárraga, en calidad de inquisidor apostólico, condenó a la hoguera al cacique de Texcoco don Carlos Chichimecatecuhtli Ometochtzin en 1539. La actuación del obispo Zumárraga fue censurada por la Corte española, que planteó el alcance de la jurisdicción inquisitorial. Sobre

actuaba solamente contra los cristianos bautizados. Además, desde 1571 se prohibió que actuara contra la población nativa debido a su reciente bautismo y, por consiguiente, esta quedó al margen de su jurisdicción.

Ahora bien, existieron otras instituciones, conocidas con distintos nombres,³⁰¹ que estaban consagradas a perseguir los delitos religiosos de los indígenas. En el Virreinato del Perú, por ejemplo, se creó hacia 1610 la *Visita de las idolatrías*, que era una Inquisición adaptada a los indígenas y se limitó a ciertos sectores del virreinato. Aunque en ocasiones aplicó a los reos penas severas (reclusión perpetua), no los «relajaba al brazo secular»; es decir, al contrario de lo que podía llegar a hacer la Inquisición, el tribunal visitador no condenaba a muerte. Sus autos de fe, tras las campañas de extirpación de idolatrías, tan solo consumían los objetos de culto idolátrico.³⁰²

6.3.6. La defensa del indígena y los derechos humanos

Las denuncias de los misioneros a partir de la conquista de los territorios de ultramar estimularon la reflexión e institucionalización de los derechos del ser humano. Aunque no pueda decirse que la defensa del indio provino exclusivamente del clero, puesto que la mayoría de los documentos oficiales que tenían su origen en la Casa Real hacían lo propio, sí cabría reconocer el carácter proactivo y firme de su postura desde el principio. De hecho, sin entrar a evaluar su actitud ante los esclavos africanos,³⁰³ podría considerarse la gran aportación de la evangelización americana al humanismo universal.

Los abusos y el trato inhumano que muchos conquistadores y colonos daban a los nativos constituían, más allá de las diferencias lingüísticas y culturales, un gran obstáculo para la evangelización. ¿Cómo predicar si muchos de los cristianos daban un ejemplo totalmente opuesto al del evangelio? Eran continuas las protestas que el clero elevaba a la monarquía solicitándole una llamada al orden. A base de insistencia y determinación, los misio-

los misioneros intérpretes de la Inquisición americana, cf. Sarmiento Pérez (2016: 54-56) y Alonso Araguás (2016: 40-41).

³⁰¹ Algunas de estas denominaciones fueron: Provisorato de Naturales, Tribunal de la Fe de los Indios, Inquisición Ordinaria, Vicariato de Indios, Juzgado de Naturales (Moreno de los Arcos, 1990: 1471).

³⁰² Cf. Duviols (1977: 276-277). Según apunta López Picher (2021: 303), «no se mandaba a los indígenas a la hoguera, aunque sí se quemaban las momias de sus antepasados».

³⁰³ Se ha polemizado extensamente la distinta opinión de la Iglesia ante los indígenas americanos y los esclavos africanos. La historiadora Vila Vilar (2000: 206) concluye a este respecto: «Pero, verdaderamente, fue la Iglesia Católica, a pesar de las deficiencias que se quieran esgrimir, la única institución en la que los esclavos encontraron algo de consuelo después de ser trasladados a América. [...] En resumen, la labor evangelizadora de la Iglesia Católica con los africanos fue siempre a remolque del marco ideado para los indios. [...] es de justicia reconocer que la única corriente de algún modo bienhechora para el esclavo le vino de la acción evangelizadora de la Iglesia en todas sus manifestaciones».

neros consiguieron que sus ruegos cristalizaran en la promulgación de distintas leyes de protección del indígena: Leyes de Burgos (1512), Leyes Nuevas (1542), Ordenanzas de Felipe II (1573), Ordenanzas de Alfaro (1612) y Recopilación de Leyes de Indias (1680).

La discusión jurídica y teológica de fondo, inserta en el marco de la controversia sobre los justos títulos de dominio y la polémica de los naturales, se desarrolló especialmente en la Junta de Valladolid (1550-1551), convocada por Carlos I para tratar de establecer el modo como debía procederse en la conquista y colonización de las Indias. En ella se enfrentaron dos posturas antagónicas. Una, encabezada por el sacerdote Juan Ginés de Sepúlveda, se basó en las teorías aristotélicas y defendió la concepción jerárquica tradicional, por la que los españoles debían someter y tutelar a los indios, considerados inferiores, aunque fuese a la fuerza.³⁰⁴ La otra postura, representada sobre todo por Bartolomé de las Casas, se valió de las teorías iusnaturalistas de la Escuela de Salamanca, recogidas en la *Relectio de indis* (1539) de Francisco de Vitoria.³⁰⁵ Su posicionamiento preconizaba una moderna concepción igualitarista, que emanaba de las enseñanzas mismas de Cristo y rechazaba la conversión forzosa, declarando la dignidad connatural del ser humano y reconociendo los derechos de los indígenas a la libertad y a la propiedad. El influjo de la Escuela salmantina en el desarrollo del moderno derecho de gentes fue crucial. La revisión del derecho natural realizada a raíz de la conquista supone la génesis de lo que más tarde se conocería como *derechos humanos*. Considerando el contexto en que se dio, representa una novedosa actitud autocrítica, pues no era común que un imperio se cuestionase los motivos ni los modos de conquistar.

En general, los misioneros velaron siempre por el bienestar material y espiritual de los indígenas, aun cuando a menudo se les tache de paternalistas por su afán protector, por la tutela excesiva que han ejercido sobre ellos, por ejemplo, en las reducciones jesuíticas. Su forma de proteger a los naturales, profundamente interventora durante la Colonia, consiste en promover la dignidad, la libertad y el progreso, y no en abandonarlos a su suerte o en confinarlos en reservas naturales de las que no les convenga salir, como si de animales en extinción se tratara, privándoles de la posibilidad de interactuar con el resto del mundo. Generaciones de misioneros han consagrado sus vidas a la dignificación de los pueblos

³⁰⁴ Aristóteles consideraba que los bárbaros no tenían alma y por ello estaban destinados a la esclavitud.

³⁰⁵ El dominico Francisco de Vitoria defendía que los indios tenían su propia organización social y política, y por lo tanto los españoles no tenían derecho alguno a sojuzgarlos, excepto si se hacía por justos títulos: la predicación del Evangelio, la defensa de los indios convertidos al cristianismo o que aceptaran la autoridad de los españoles, y la tutela del derecho natural en defensa de los inocentes sacrificados a los dioses y condenados a una muerte injusta.

americanos, «haciéndose “indios” para salvar a los indios»,³⁰⁶ hasta entregar a veces sus propias vidas por ellos. Denunciaron y lucharon (y siguen haciéndolo) por erradicar las conductas abusivas, que eran habituales en la época virreinal y en toda conquista. En una palabra, gracias a sus denuncias y a sus reflexiones hoy se tiene conciencia más clara de lo que no se debería repetir.

6.4. Relación entre evangelización, antropología y traducción

Es bastante lógico que la antropología social estudie y critique la conducta observada por los misioneros con los pueblos originarios. El grupo humano es el objeto o campo de acción de la misión, pero también es el objeto o campo de estudio de la antropología social. No obstante, vamos a considerar su conexión no tanto desde ese *tertium comparationis*, como desde la relación de dependencia que la misionología mantiene con esta disciplina moderna, por más que sea en la empresa evangelizadora donde hunde sus raíces.

Como hemos visto, la preocupación de los evangelizadores por las cuestiones culturales recorre la historia misionera americana desde sus inicios. Prueba de la precoz relación de la Iglesia con el estudio de los naturales la tenemos en el hecho de que ya el primer evangelizador de América se ocupó de la redacción del primer escrito misionero, esto es, la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, compuesta por Ramón Pané en 1498 a instancias del almirante Colón.³⁰⁷ Y muestra de la continuidad de ese interés nos la da otro misionero, Ricardo Álvarez Lobo (2001: 197), quien en los albores del siglo XXI sigue advirtiéndolo de la necesidad de estudiar la realidad social y cultural del pueblo que se pretende evangelizar:

El aclarar el contexto de la evangelización [...] se impone necesariamente, pues si la evangelización es “llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar la humanidad” (E. N., 18), debemos conocer antes cuál es esa humanidad, su forma de vida, sus valores, su nivel de desarrollo, sus líneas de pensamiento, su religiosidad, etc., ya que estos elementos van a condicionar nuestra evangelización.

Ciertamente, la evangelización va más allá de la catequesis y la administración de los sacramentos. La religión misma es ya un hecho antropológico, un fenómeno cultural. La

³⁰⁶ Palabras de Medina Escudero (1992: 325), a partir de las de san Pablo: «Me hice todo para todos, para ganar por lo menos a algunos, a cualquier precio» (1 Co 9:23).

³⁰⁷ Cf. Arrom (1974) y López-Baralt (2016 [2005]), quien ya lo califica de traductor cultural. También desde el ámbito de la traductología la obra de Pané está considerada «texto fundacional de los estudios sobre esta etnia [taína] y fuente primaria para etnógrafos, antropólogos, lingüistas, historiadores y traductores» (Martino Alba, 2019: 34).

misión no puede prescindir de la atención constante a la cultura. Por esa razón, el mismo Álvarez Lobo (2001: 153), que también era traductor y antropólogo, entiende que

Todo método de evangelización debe hacer referencia a la cultura. Es la cultura la que se evangeliza y a través de ésta al hombre. Es un error creer que el Nativo se evangeliza por el simple hecho de ser considerado integrado en la cultura occidental a través de manifestaciones externas. El proceso de aculturación no está sujeto a leyes matemáticas sino a una lógica específica de las culturas, sea de la receptora o de la transmisora, que en cada caso toma variaciones diferentes.

Y, por eso, manifestará abiertamente que la teología de la misión sería incompleta o estaría desviada si en la actualidad no se apoyase en la antropología social: el «misionero de hoy no debe confiar su acción únicamente en las directrices de los teólogos, sino que debe tener en cuenta, además, las investigaciones que sobre su campo hace la antropología social».³⁰⁸

Pero, si la antropología está fuertemente relacionada con la misión, la traducción no está menos vinculada a la antropología y a la misión. De hecho, podríamos decir que la traducción es el auténtico *tertium comparationis* entre ambas disciplinas, en la medida en que sirve al desempeño y propósito de una y de otra.

Es exigua la atención que la bibliografía misionológica ha prestado expresamente a la traducción. A la inversa, algunas voces, como Vega Cernuda (2016: 10-11), han puesto de relieve el carácter traductor de la evangelización, argumentando con solvencia que la misión,

ex ordinariis contingentibus, se desarrolla también entre dos partes, la misionera (o creyente) y la misionada («infiel» o «gentil» en la terminología religiosa) y que incluye, además de la trasmisión de unos contenidos, los factores nucleares del hecho que llamamos «versión», a saber, la bipolaridad, biculturalidad o bilingüismo, o sea, la diferencia lingüístico-cultural entre una parte y otra.

En consonancia con este paralelismo, Vega Cernuda identifica en los tres elementos del imperativo bíblico *euntes predicate omnes gentes* los mismos factores que análogamente condicionan el proceso traductor:

la itinerancia o el viaje (*euntes*), la comunicación (*predicate*) y la multiculturalidad (*omnes gentes*). Formulado de otra manera, el *euntes*, participio de presente de *ire* (= ir, andar), impone el desplazamiento, la andanza, en busca de las gentes con las que comunicarse y a las que impartir la predicación del evangelio. Una vez realizado el desplazamiento, la actividad del misionero debe transmitir a la parte misionada su cosmovisión y sus valores religiosos, previo el correspondiente aprendizaje lingüístico. La diferencia o *decalage* lingüístico-cultural entre el misionero y las «gentes» o naciones, situados en orillas religiosas y culturales diferentes, supone que esa predicación impone una tarea previa de estudio de las lenguas y las mentalidades. Es decir, la misión se ve condi-

³⁰⁸ Álvarez Lobo (2001: 59-60). El autor defiende la tesis general de que el misionero ha de ser consciente de que las comunidades indígenas son *dinámicas*, no son estáticas ni cerradas, sino que evolucionan y tienen la capacidad de configurarse por sí mismas; de modo que solo podrá comprenderlas una antropología dinámica que huya de las definiciones fijas y admita el carácter abierto y cambiante de las sociedades nativas. Por consiguiente, también la misión deberá ser dinámica, para poder adecuarse a las cambiantes comunidades nativas (2001:14-16).

cionada por los mismos factores internos que el proceso traductivo. No así los externos, que son mucho más complicados y dificultosos.³⁰⁹

Por su parte, la relación de la traducción con la antropología puede abordarse desde diferentes perspectivas: como método, como contenido, como fenómeno, etc. Recuérdese que los antropólogos fueron los primeros que atendieron a la importante implicación de la traducción en su trabajo de campo, llegando incluso a generalizar la idea de que la «traducción cultural» es aquello que caracteriza la labor del antropólogo.³¹⁰ De hecho, fue precisamente en la disciplina de la etnografía donde se utilizó por primera vez el término «traducción cultural».³¹¹ Entre las reflexiones que identifican la antropología con la traducción, podemos remitirnos a la firme postura de Hanks y Severi (2014: 6):

However, it is also clear that ethnography, from a theoretical point of view, is unimaginable without translation. As Conklin has remarked, “The problems of ethnography are in the largest sense those of translation” (1968: 12). This is true not only because almost any ethnographer faces the task of translating words and concepts from one language to another, but also because to “do ethnography” is to make descriptions, judgments, actions, and theories proper to a specific culture understood in the language of social anthropology (a scientific community in Kuhn’s sense). Seen from this point of view, translation ceases to designate only a linguistic technique. It becomes the definition of the core strategy of social anthropology itself.

En efecto, la traducción va más allá de lo lingüístico para convertirse en la estrategia central de la antropología social, y particularmente de la antropología simbólica, pues como apuntara Geertz (1973), la cultura es un texto cuya interpretación debe descubrir el antropólogo realizando trabajo de campo etnográfico en la sociedad en la que ha sido escrito. Pero, además, la traducción, como la religión, es ya de por sí un fenómeno antropológico. Podríamos mencionar al antropólogo Lluís Duch Álvarez (2001: 80), que concibe la *traducción* como «estructura antropológica del ser humano», como el «“estado natural” del hombre como ser cuya auténtica naturaleza es la cultura, la artificiosidad y la provisionalidad»; pero no es precisamente esa línea de pensamiento la que vamos a seguir aquí, aunque nos sirvamos de algunas otras ideas del autor.

Como vimos, el *cultural turn* propició una apertura conceptual hacia posturas traductológicas más pragmáticas, una apertura que derivó en un cambio de paradigma y en el desarrollo de los principios descriptivistas que aquí asumimos para comprender la actividad traductora de los misioneros, a saber: que se traducen culturas, que estas se expresan de formas muy diversas y que el conocimiento del contexto traductor, empezando por su propia persona, da las claves interpretativas de la traducción. En este sentido, son varios los autores que desde distintos enfoques han explicado la relación inextricable de la traducción

³⁰⁹ Vega Cernuda (2016: 11).

³¹⁰ Montero (2012: 836). Cf. Fernández Álvarez (1999: 42).

³¹¹ Pym (2016: 228).

con la antropología.³¹² No obstante, si el *cultural turn* fue en realidad un giro antropológico,³¹³ sorprende que, en la moderna traductología, donde la cultura ocupa un lugar preponderante, no se aborde con mayor definición e insistencia la dimensión antropológica de la traducción. Y viceversa, tampoco la dimensión traductológica de la antropología parece haber recabado históricamente mayor atención, pues tal como apunta Duch Álvarez (2001: 80), la problemática sobre la traducción por lo general no ha tenido carta de naturaleza en los estudios antropológicos de una forma «directa», salvo por unas pocas excepciones.³¹⁴

Ahora bien, «oblicuamente», dice Duch, la traducción sí ha suscitado el interés de los antropólogos, especialmente de los que trabajaban en países exóticos, pues para comprender algo de lo que sucedía a su alrededor, incesantemente se veían obligados a realizar traducciones de unos universos extraños y desvinculados de sus modos habituales de pensar, de actuar y de sentir el lenguaje, los usos y las costumbres propios de su ámbito cultural de origen. Con su propio idioma, los antropólogos tenían que «aproximar» aquello que resultaba incomprensible e inexpresable para las formalidades habituales de su mundo cotidiano. Y así ponían por escrito —Duch utiliza un término acuñado por él mismo: «apalarbrar»— la novedad que irrumpía ante sus ojos. En este sentido, los libros de viajes de todas las épocas y latitudes pueden considerarse «imponentes ejercicios de traducción», de acercamiento de lo alejado y extraño a lo familiar y cotidiano. Ejemplo de ello, en nuestro campo, son muchas de las crónicas de Indias, que, a menudo compuestas por misioneros, tuvieron su gesto fundacional en la traducción cultural y antropológica y acabaron por constituirse en una tradición literaria americana. Vocabularios misioneros, como los elaborados por los dominicos Pío Aza o Álvarez Fernández «Apaktone» sobre el ese eja en el siglo XX, ponen de manifiesto con su densa referencialidad autóctona la capacidad de la lengua para ser el inventario de una cultura.

Por supuesto, la lengua es a la vez parte y producto insustituible de la cultura, pero no el único elemento conformador ni expresivo de esa cultura. Por eso, en la relación de la antropología con la idea de traducción que aquí defendemos es preciso destacar la relevancia del *medio natural* como configurador de la cultura indígena.

³¹² Entre otros, Nida (1945), Mounin (1963), Duch Álvarez (2001), Wolf (2002), Rubel y Rosman (2003), Maranhão y Streck (2003), Buzelin (2007) o Vega Cernuda (2018).

³¹³ Cf. Burke (2006: 44-50).

³¹⁴ Duch Álvarez (2001: 91), que por cierto también era monje benedictino y traductor, se refiere en particular al estudio de Bronislaw Malinowski (1972) «The Problem of Meaning in Primitive Language (1923)», donde este investigador de origen austrohúngaro, padre del método antropológico por antonomasia hasta entonces (la ya mencionada «observación participante» en la vida de una comunidad primitiva), ponía de relieve las enormes dificultades que debía afrontar el estudioso de los denominados —por él y por toda la tradición antropológica británica— «hombres salvajes» para poder traducir al inglés sus lenguas aborígenes y, sobre todo, sus universos simbólicos.

La profunda relación del indígena con su ecosistema no permite explicar su mentalidad sin tener en cuenta el medio en el que vive. La importancia del *hábitat* como factor que condiciona la existencia de una población humana se comprende más claramente cuando se piensa en grupos que habitan parajes extremos, como los inuits en el Ártico, los setineleneses del mar de Andamán o los nativos digitales de megaurbes como Tokio. Al margen de las causas sobrevenidas, como las guerras o las epidemias, son los factores naturales, como el clima, la orografía, la flora, la fauna, etc., los que han configurado la forma de vida y la mentalidad de las comunidades humanas, que han ido adaptándose a esos factores. Y a su vez, el ser humano ha ido modelando su entorno: creando vías de comunicación, roturando tierras, talando árboles, construyendo poblados y ciudades, introduciendo cultivos o cuidando un ganado que debe garantizarles la subsistencia.

En el caso amerindio hay, desde luego, una dimensión ineludible en el vínculo entre los pueblos originarios y su biotopo. Para el antropólogo brasileño Viveiros de Castro (2017), el indígena tiene una relación constitutiva e inmanente con su tierra, puesto que la tierra es el «cuerpo» del pueblo indígena:

Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas. É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um povo. [...] A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial.³¹⁵

Conscientes de esta lógica, es común que las historias naturales, las relaciones y crónicas indianas, los estudios antropológicos, etc. acompañen las noticias sobre la historia, las lenguas, las costumbres, los ritos de los pueblos con otras informaciones sobre la geografía, los ríos, los animales, las plantas de sus territorios. Es decir, desde los inicios se ha puesto de manifiesto, sin atender a la escisión académica entre las ciencias humanas y las naturales, que el ser humano no puede entenderse cabalmente sin sus circunstancias.

Tal concepción holística del misionado, de su relación simbiótica con la naturaleza, trasciende la época colonial; la seguimos encontrando en el siglo XX, por ejemplo, en los escritos misioneros del mencionado Álvarez Fernández «Apaktone». El medio donde se desarrolla la vida está fundido de forma inseparable en la mentalidad de las sociedades nativas. Lo ambiental es inherente a lo cultural. La frecuencia con que los evangelizadores

³¹⁵ «Ser indígena es tener como referencia principal el vínculo con la tierra en la que se nació o en la que se asentó para hacer su vida, ya sea una aldea en la selva, un pueblo en el sertón, una comunidad ribereña o una favela en las periferias metropolitanas. Es ser parte de una comunidad ligada a un lugar específico, es decir, es integrar un *pueblo*. [...] La tierra es el cuerpo de los indios, los indios son parte del cuerpo de la tierra. La relación entre la tierra y el cuerpo es crucial».

tratan cuestiones medioambientales entronca, por supuesto, con el proyecto científico misionero, pero sobre todo con la comprensión de que, en la mentalidad indígena, el territorio es una cuestión existencial y espiritual. Es existencial porque para los indígenas la vida sin territorio no tiene sentido, y espiritual porque para ellos el bosque no se agota en lo visible, sino que está habitado por espíritus protectores que los acompañan y cuidan la naturaleza.³¹⁶

La racionalidad occidental es, en cierto modo, ajena a la mentalidad holística de los pueblos indígenas, en la que el territorio no es un objeto frente al sujeto, sino que es parte de ellos y ellos son parte de él. El territorio no se agota en el suelo que pisan; abarca los árboles, los animales y las plantas, así como los seres inmateriales que en él habitan. La relación de los pueblos originarios con la naturaleza es de hermandad y de cuidado, tal como explica un dirigente del pueblo aguaruna:

Para nosotros [los indígenas amazónicos] el territorio es sagrado porque es más que la tierra, más que aquello que se cultiva; aquí están los espíritus nuestros, nuestra religiosidad... La selva, el bosque, el aire, los cerros, son nuestros hermanos. El territorio es sagrado por la convivencia que el pueblo tiene con su bosque, con sus cerros, ahí está nuestra religión. La Biblia nuestra está escrita ahí. [...] Para el occidental el territorio, el bosque, es mercado.³¹⁷

Esta manera nativa de concebir el territorio contrasta cualitativamente con la concepción occidental de la tierra. Frente a la cosmovisión holística y empática del territorio de los pueblos indígenas, la que los occidentales manejamos es una concepción nativa «objetivante e instrumental». El valor espiritual y existencial que otorgan los nativos a su territorio está ausente en la perspectiva e intereses de los gobiernos y las empresas extractivas (de madera, caucho, mineral, petróleo, gas, etc.), que a menudo solo han visto en él un bien económico, una fuente de recursos naturales monetizables. El «choque de visiones» entre indígenas y occidentales ha sido y es hoy, sobre todo, una fuente de conflictos socioambientales, cuya solución pasa por un «diálogo intercultural auténtico».³¹⁸ Precisamente a ese diálogo han contribuido desde siempre —con mayor o menor éxito a lo largo de la historia y con finalidades que hoy pueden resultarnos más o menos cuestionables— los escritos misioneros, portando la voz y el pensamiento del indígena, aportando un caudal enorme de información aborígen, traduciéndola de tal forma que la pudiera entender la mentalidad occidental, y, de ese modo, estableciendo el marco de referencia necesario para el entendimiento entre ambas partes. Y harían los misioneros lo mismo a la inversa, explicando

³¹⁶ Cf. dossier del Comisión de Comunicación y Prensa del Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado (2018: 19).

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ *Ibidem*.

oral y gestualmente a los pobladores originarios las concepciones occidentales. Sin esa mediación cultural, traductora de culturas y voluntades, no habría ningún diálogo posible.

Por último, es importante insistir y poner en cuestión cierta postura generalizada de la traductología en torno a la misión y la inculturación. Como hemos visto en la revisión bibliográfica, la traducción misionera hispanoamericana se ha tratado solo en las últimas décadas y convencionalmente desde enfoques poscolonialistas, en los que se observa una tendencia a representar al misionero como un imperialista cultural y a la traducción como una herramienta al servicio de la dominación hispánica. En este sentido, coincidimos con Yuting Lu (2021: 310) en que entre los autores existe una «interpretación muy unívoca» sobre la actitud de los traductores misioneros hacia las culturas no cristianas.

Desde la perspectiva poscolonialista,³¹⁹ la evangelización y la traducción, como vehículo de ella, se consideran asimilación o aculturación en su sentido más nocivo, es decir, como *transculturación*, como la sustitución y pérdida de formas de la propia cultura, pasando por alto la incorporación de elementos ajenos (inculturación) que pueden enriquecerla. Ciertamente, durante la época virreinal se impuso una transculturación, pero por lo general solo de determinados símbolos y ritos indígenas, sustituyéndolos por los católicos, cuando no fue posible armonizarlos o sincretizarlos. No en vano, fue un activo e influyente misionero como el jesuita José de Acosta quien defendía la tesis de que los naturales «no sean privados del libre uso de su fortuna y bienes, y se les mantengan las leyes y usos que no sean contrarios a la razón o al Evangelio».³²⁰

Si estrechamos el cerco y enfocamos la cuestión desde los estudios relativos a la comunicación intercultural, observamos que, cuando se afirma con rotundidad el cariz negativo de la *aculturación*,³²¹ a menudo se parte de una concepción parcial de la traducción misionera: o bien la consideran esencialmente como la traducción del evangelio a las lenguas indígenas, sin que dé lugar a un enriquecimiento cultural recíproco; o bien entienden que cuanto la misión ha escrito (mediante traducción) hacia las lenguas europeas lo ha hecho con el fin último de erradicar la idolatría y de aniquilar las culturas originarias, como si estas únicamente consistiesen en ritos y símbolos religiosos.

³¹⁹ Por ejemplo, los estudios de Novoa Portela y Pérez Cañamares (1990) o Rubial García (2002: 59).

³²⁰ Acosta (1954 [1577]: 393).

³²¹ Entre otros, Solano Pérez-Lila (1975), Anaya Ferreira (2002), Ferreiro Vázquez (2016: 45), Zimmermann (2018: 88), Murillo Gallegos *et al.* (2018). El acto de *aculturar* —es decir, ‘incorporar a un individuo o a un grupo humano elementos culturales de otro grupo’, según la aséptica definición del *Diccionario de la Lengua Española* (24.8.2023), que prácticamente solapa a la de *inculturar*— no conlleva necesariamente una pérdida de identidad, antes bien implica un *input*, una adquisición o enriquecimiento con elementos de otras culturas, algo que ha ocurrido continuamente a lo largo de la historia de la humanidad, probablemente hoy más que nunca.

Tomadas fuera de contexto y desde una óptica presentista, ciertas prácticas, como la quema de códices indígenas ordenada por el franciscano Diego de Landa en Yucatán o por el dominico Benito Fernández en Oaxaca, apuntan a esa flagrante destrucción de las culturas originarias, pero desde luego ese propósito no se corresponde, como hemos visto, con el de la misión colonial en general ni mucho menos con el de la misión moderna. Precisamente esos dos misioneros, Landa y Fernández, harto aludidos para ilustrar el imperialismo cultural, el fundamentalismo religioso y una supuesta inquina católica hacia el nativo, representan el arquetipo del evangelizador «tradicional» del siglo XVI: tan celoso guardián de la ortodoxia y perseguidor de idolatrías y costumbres paganas como, a su vez, entusiasta admirador de aquellas culturas que «destruía». Una admiración, un amor por los habitantes indígenas y un interés por su bienestar espiritual que impelía al misionero a extirpar inmediatamente de la forma de vida amerindia todo aquello que, según la mentalidad católica de la época, la corrumpía. Ese mismo respeto y propósito de dignificación también los convirtió —bien que con fines varios, según el caso— en difusores culturales de los pueblos que evangelizaron: por ejemplo, el primero como experto mayista y el segundo como profundo conocedor de la lengua mixteca.

Para la teología moderna, al igual que para otros autores del ámbito específico de la traductología que han abordado la misión hispánica con mayor profundidad,³²² el método de la misión *ad gentes* debe identificarse propiamente con la *inculturación*:

El proceso de inculturación puede definirse como el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado medio socio-cultural, llamándolo a crecer según todos sus valores propios, en cuanto son conciliables con el Evangelio. El término inculturación incluye la idea de crecimiento, de enriquecimiento mutuo de las personas y de los grupos, del hecho del encuentro del evangelio con un medio social. Según Juan Pablo II, en los grandes apóstoles de los eslavos «se encuentra un ejemplo de lo que hoy se llama inculturación, a saber: la inserción del evangelio en una cultura autóctona y la introducción de esa misma cultura en la vida de la Iglesia» [cita de Juan Pablo II, Enc. *Slavorum apostoli* (2 de junio de 1985), 21: AAS 77 (1985) 802].³²³

Por más que venga presentándose como novedosa directriz desde los años del Vaticano II, este concepto evangelizador no hace más que explicitar el inmanente carácter incultivante de la misión. Como se infiere de la anterior cita de Juan Pablo II y recuerda Vega Cernuda (2021: 76), la «inculturación ha existido en el cristianismo desde siempre». Naturalmente, este paradigma apostólico no excluye que en las comunidades originarias se hayan dado otros procesos derivados del contacto social, como la aculturación, debida, en

³²² Por ejemplo, Lu (2021: 312) y Vega Cernuda (2021: 74-76).

³²³ Commissio Theologica Internationalis, 1989. Citamos según la versión española del documento preparado en 1987 por la Comisión Teológica Internacional (*Fe e inculturación*), en: <[https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.html#_edn*>](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.html#_edn*).

buena parte, a la imitación obligada o voluntaria no tanto de los misioneros como de los demás actores coloniales.

En definitiva, esta revisión evidencia que la inculturación operada por los misioneros por medio de la traducción tiene un carácter bidireccional, toda vez que desde el principio ha trasladado elementos culturales europeos y amerindios de una orilla a otra del Atlántico.

7. Traducción misionera

En el capítulo 1 hemos adelantado la definición del término *traducción misionera*, refiriéndonos a ella, en sentido amplio y suficiente para este estudio, como aquella actividad traductora realizada en el contexto evangelizador y practicada en sus distintas modalidades (oral, escrita, intersemiótica, cultural, etc.) por los misioneros, es decir, por aquellas personas, de cualquier sexo y época, que se dedican o tienen por misión enseñar la doctrina³²⁴ de su religión en aquellos lugares donde se desconoce o no se practica lo suficiente. Se trata, por tanto, de una subdisciplina de la más amplia *traducción religiosa*, no necesariamente porque el tema de las traducciones a menudo sea teológico o el género sea doctrinal, sino porque el vínculo de los misioneros —es decir, de los traductores— con su religión es «umbilical». De ahí que, al analizar al sujeto traductor, hayamos puesto el foco en lo misionero, mostrando la profunda significación que irradia esta cualidad, la de saberse mensajero de unas creencias a cuyo servicio pone voluntariamente su vida y todo su trabajo.

El concepto de *traducción misionera* todavía no está completamente perfilado. Tal imprecisión podría deberse, ya no solo a que la misma definición de *traducción* sigue abierta y en constante evolución, sino también a la complejidad semántica que, como hemos visto, poseen los términos *misión* o *misionero*. Según la historiografía traductora tradicional sobre Hispanoamérica, la imagen prototípica de traductor misionero suele ser la del religioso católico de la época colonial destinado a las misiones periféricas, y luego, de esa imagen se pasa a la del protestante lingüista, igualmente perdido por las selvas tropicales. Y ahí suele acabar la cosa. Ya hemos explicado que los misioneros católicos son diversos, sigue habiéndolos y no todos trabajan en lugares recónditos. También hemos señalado que la misión cristianizadora, más allá de ser una mera conversión cuantitativa —en la etapa expansiva inicial, cuando la primera preocupación era ganar almas por millares—, se realiza mediante la conjunción de diferentes acciones, como la predicación, la educación, la asistencia social, la pastoral, etc., respondiendo a unas necesidades diferentes en cada momento y lugar. Porque se predica con palabras, pero también con obras.

³²⁴ En el caso de la religión cristiana, objeto de esta investigación, esa *doctrina* se refiere al Evangelio; pero, naturalmente, como se ha explicado, existen misioneros en contextos distintos de los occidentales. En el caso del budismo, por ejemplo, la doctrina misionada remitiría principalmente a las enseñanzas de Gautama Buda, con misioneros traductores tan egregios como Mahinda o Kumarajiva.

Entre las ocasionales definiciones que se han ensayado en el ámbito traductológico, haremos algunas que recurren a la categoría superior de la traducción monacal o religiosa. Yan (2019: 39), por ejemplo, parte del concepto de la *traducción monacal* desarrollado por Bueno García (2007a)³²⁵ sobre la idea del «pacto», y explica:

La traducción misionera es la que llevan a cabo religiosos misioneros dentro de un determinado período histórico, espacio y tiempo con específicos fines y receptores. Para Antonio Bueno García (2007: 17-18), la traducción religiosa fue el punto de partida de la traducción general europea, por el particular papel desempeñado por los monjes y los monasterios durante la Baja Edad Media. El traductor tenía una peculiar posición de agente cultural por ser la encarnación de la identidad en la mediación de ideas entre la obra y el receptor. La traducción misionera, que constituye una de las formas culturales de la traducción, obedeció a leyes que regulaban la labor general de traducción, pero además poseía un “pacto” especial que la diferenciaba de las traducciones actuales (ibídem). Esto se comprende mejor teniendo en cuenta la posición desempeñada por los traductores misioneros dentro y fuera del círculo eclesiástico. El concepto de traducción misionera tiene un componente ético esencial, aunque admitimos con Bueno (2010: 26) que el valor ético ha ido cambiando con el devenir de los tiempos, las sociedades y los grupos de individuos.

Otros autores se refieren a la traducción que nos ocupa destacando su carácter adoctrinador y transculturante. Así, Sarion (2019: 199) estudia la «traducción misionera vista como un proyecto epistémico —carácter te(le)ológico—, además de un proyecto discursivo adaptado a las características propias de la comunidad indígena a la cual se dirige». Se trata de una definición *ad hoc*, matizada conforme a su interés investigador sobre la «traducción de los catecismos»; traducción que la autora reconoce como

«proceso» que requiere una larga planificación institucional y política, pues casi toda la tarea de evangelización promovida por los misioneros en la zona [provincia de Cumaná] apunta hacia un desarrollo constante de esta «actividad» de transculturación (Zimmermann, 2005, p. 5), de transferencia lingüística exoglótica (Fernández Rodríguez, 2014, p. 7) de «hispanismos» que fueron incorporados a los vocabularios de las lenguas indígenas por un vacío léxico o para no usar términos paganos.

Por su parte, Sales (2020: 46) también circunscribe la traducción misionera al proyecto colonialista español, pero, a diferencia de la anterior investigadora, reconoce la bidireccionalidad translaticia. En consecuencia, el término designaría:

al conjunto de procesos y productos de mediación realizados por un misionero durante el periodo colonial cuya intención primordial es reproducir las enseñanzas de una religión en una lengua percibida como ajena, o a la inversa, conceptualizar las realidades de la colonia según los criterios de una cultura asumida como propia. [...] Creo necesario recalcar también la relación que tenía la traducción con un proyecto colonizador para así diferenciarla de otros actos de traducción que muchas confesiones religiosas siguen haciendo a día de hoy.

Al contrario de lo que sugieren aproximaciones como la anterior, que replica la concepción tradicional de la traducción misionera, no nos parece apropiado restringir el concepto específico *misionero* a la época colonial o al contenido expresamente evangelizador o colonialista, pues ya hemos mostrado que el recorrido misionero en el caso hispanoamericano no termina con la Independencia, y en adelante veremos que el propósito de sus escritos va

³²⁵ En ese trabajo, Bueno García (2007) dedica algunas reflexiones a la «traducción para la misión» (que también denomina «traducción misional») en relación con los agustinos españoles. En ellas aborda conceptos tan interesantes como el *eurocentrismo* y el *mestizaje*.

más allá de «reproducir las enseñanzas de una religión» en una lengua ajena. Además, considerando la amplitud del concepto, tampoco creemos que su definición deba atender a un enfoque obcecado en las relaciones de poder, sencillamente porque no se tendrían en cuenta la diversidad casuística ni la multiplicidad de contextos en los que se ha practicado la traducción misionera.

Con todo, son otras concepciones muy particulares de la *traducción misionera* las que más llaman la atención. Sánchez Cetina (2016: 233), en relación con la traducción de la Biblia, desarrolla la contraposición que establece Bill Mitchell enfrentando una traducción *misionera* (colonialista, ¿católica?, fundamentalista, conservadora y literalista; en suma, negativa) a otra *posmisionera* (moderna, ¿evangélica?, dinámica, indigenista; positiva):

Al destacar la importancia de la traducción de la Biblia en el rescate de las lenguas indígenas se advierte el peligro latente de “reducir” una lengua oral a lengua escrita. Y esto podría convertirse en una forma de “colonización” de la lengua, al introducirse en ella categorías y moldes de pensamiento ajenos. El indígena quedaría dominado por una versión del idioma que no es su idioma.

Para evitarlo, el traductor extranjero debe pasar por una conversión a lo autóctono. De allí la importancia de permitir que sean los nativos los traductores de la Biblia a su lengua materna. Solo así se hace a un lado el peligro de una nueva “colonización” y se abre la puerta para que ellos pasen de ser “los que no tienen voz” a recuperar el don de lenguas, perdido a lo largo de siglos de marginación.

Según el autor (p. 234-236),

el pasado y el presente nos enseñan que lo que aquí llamamos traducción “misionera” de la Biblia, por más encomiable que haya sido su aporte en el pasado, ha traído consigo prácticas y actitudes que solo se pueden definir como negativas y contraproducentes. [...] A su llegada, el español trajo el “evangelio”, pero lo trajo atado a un idioma, medio y forma que no le decían nada al inca. Más bien con ese libro llegó una ideología y un sistema de vida opresivo que aún existe en nuestros días. [...] Hoy día, en pleno siglo XXI, seguimos todavía “atados” a la supremacía del libro y de toda la carga cultural, ideológica y domesticante que tiene.

En realidad, Sánchez Cetina (2016: 234-241), además de hacer apología sobre el cometido evangélico de traducir la Biblia a todos los idiomas, pretende explicar en clave traductológica dos posturas —vigentes, según sugiere— de la Iglesia ante el indígena, que en cierto modo quieren identificarse con la tradición colonial y la nueva evangelización. Critica que la traducción *misionera* de la Biblia sea «algo más que el trabajo realizado por un misionero —persona que ha dejado su patria y cultura para vivir por un tiempo en medio de una cultura y una lengua ajenas a la suya—, ayudado por uno o varios nativos, conocidos también como “informantes”»: la traducción *misionera* de la Biblia es para este autor la que tiene entre sus elementos teológicos y hermenéuticos imperantes la base textual y el formato; es la que, más que traducir la Escritura a la lengua de su receptor, «traduce al receptor» a la cultura y cosmovisión del colonizador; es la que presenta una actitud «que mira al otro, al diferente, “hacia abajo”, como de menor valor», porque al fin y al cabo

el producto de la traducción no es la trasposición objetiva del significado del texto original, sino también las decisiones hermenéuticas del traductor. Todo traductor al traducir hace teología y toma decisiones teológicas. Toma también, por supuesto, decisiones ideológicas, morales, raciales, políticas y de género.³²⁶

La traducción *posmisionera* de la Biblia, en cambio, sería —según el mismo autor— la que tiene en cuenta la realidad tercermundista y subdesarrollada hispanoamericana y a su infancia oprimida; la que, lejos de privatizar a Dios, explora las diversas maneras de acceder a su mensaje; la que traduce la Biblia en lenguaje sencillo, inclusivo, comprensible por un niño, sin terminología eclesiástica o doctrinal, adaptando todos los niveles lingüísticos (léxico, sintáctico, semántico, etc.) a su joven público mayoritario; es, en definitiva, la que ha guiado la evangélica *Traducción en lenguaje actual* de la Biblia,³²⁷ «uno de los grandes logros del final del siglo y milenio pasados» (p. 242), que «ha servido y sirve como modelo de traducción a idiomas indígenas» y que «responde a la realidad americana» (p. 243). La traducción *posmisionera* de la Biblia está orientada al receptor, no al emisor; toma «muy en serio las formas y medios de la cultura receptora» (p. 246), y ante la pregunta de cuál puede ser el mejor canal para hacer llegar el Evangelio a su público, marcado por la pobreza y la niñez desamparada, la respuesta ha acabado siendo la «dramatización espontánea»:

Grupos de jóvenes dramatizaban el texto de manera simultánea a su lectura. En la mayoría de nuestras comunidades indígenas, el medio más apreciado es el del relato. Las personas más admiradas, junto con los curanderos o hierberos, son los cuentacuentos, “los habladores”, como los llama Mario Vargas Llosa en su novela *El hablador*; ellos son contadores ambulantes de historias, “viviente memoria colectiva de los indios”; nos narran “en un lenguaje de desusada poesía y de magia su propia existencia y la historia y mitos de su pueblo”. [...] Había hablado como hablan y entienden los de su pueblo, y la audiencia fue tocada no solo en la mente, sino en el corazón y las entrañas. [...] Las comunidades indígenas deberán enseñarnos géneros y métodos de comunicación y expresión literaria para llegar a pueblos con tradición más oral que escrita.³²⁸

Si echamos la vista atrás, parece que los postulados generales de la traducción *posmisionera* que menciona el autor no descubren nada nuevo que no hubiesen practicado en algún momento, siglos antes, los antiguos misioneros católicos: representaciones teatrales en los autos sacramentales e interacción con el Evangelio; catecismos breves y testerianos y cánticos como adaptación a la cosmovisión y a las formas expresivas amerindias; traducciones hechas por indígenas y mestizos; equivalencia dinámica y funcionalidad, etc. El intento de acomodación del Evangelio a las diversas tradiciones discursivas indígenas ha sido continuo desde el siglo XVI.

Como en la traducción *posmisionera*, también antaño el intento de evitar «mediaciones innecesarias» (como los intérpretes), impedimentos y transformaciones interpretativas llevó a los misioneros a formarse en la lengua y cultura del misionado. Incluso en la época

³²⁶ Sánchez Cetina (2016: 240).

³²⁷ Coordinada y publicada por Sociedades Bíblicas Unidas, organización para la que trabaja Sánchez Cetina.

³²⁸ Sánchez Cetina (2016: 246).

virreinal, cuando los esfuerzos misioneros se orientaron a modelar al indígena, hubo simultáneamente un gran empeño en preparar al evangelizador (traductor): aculturándolo, indianizándolo, obligándolo a adquirir una lengua y unos conocimientos culturales para que comprendiera perfectamente el universo en el que debía hacer encajar la Palabra de Dios, sin alterar la cultura de los naturales más de «lo necesario».

A diferencia de lo que piensa Sánchez Cetina, consideramos que la transmisión —directa o indirecta, pero, en última instancia, únicamente posible mediante la traducción— del conocimiento indígena realizada por los misioneros permitió que los naturales, además de receptores del cristianismo, fuesen también «emisores» de su propia cultura, de su concepción del mundo, de un patrimonio intangible cribado y exportado, por supuesto, bajo los criterios, las capacidades y el tamiz cultural del mediador, como sucede de forma más tácita o más manifiesta con cualquier traducción.³²⁹ Y para demostrar el compromiso del misionero (traductor) con el pueblo receptor —hasta el punto de comprometer su propia vida, arrojando todos los riesgos, con una religiosidad vivida a favor de la vida ajena— basta con conocer el rosario de mártires que ese compromiso ha dejado en la Iglesia católica. No son necesarias mayores disquisiciones para concluir que, en suma, la analogía existente entre la traducción misionera y la posmisionera, que se pretende antagónica, parece suficiente como para no dar pleno crédito a la distinción establecida por este autor.

En resumidas cuentas, las anteriores concepciones no pretenden sino ilustrar los distintos enfoques desde los que se han realizado aproximaciones a esta subdisciplina, dando razón de su feracidad y riqueza de matices. Como venimos señalando, aquí estudiamos la traducción misionera extensivamente, con una perspectiva más amplia, buscando dar cabida a cuantos fenómenos, contextos y actores de la comunicación intercultural hayan tenido lugar en relación con el cometido evangelizador. Para ilustrar lo acontecido durante medio milenio en la América misionada, en este capítulo se realizará un breve recorrido cronológico a través de los hitos traductores y se destacarán determinados factores condicionantes de la traducción. Pretendemos de este modo que los siguientes apartados, en conjunción con el estudio del sujeto traductor y de su actitud cultural realizado en los capítulos precedentes, aporten algunas claves que ayuden a formar una idea general de la traducción misionera hispanoamericana.

³²⁹ Recuérdese aquí a Theo Hermans (1985: 11) cuando observa que toda traducción implica cierto grado de manipulación del original con un determinado propósito, aunque esa *manipulación* solo se dé en el sentido figurado, que compartimos con Santoyo (2020: 12), de una «transformación necesaria» para que esa traducción funcione en el polisistema de destino, para que se adapte a las necesidades de un público, de una lengua, de un medio.

7.1. Historia de la traducción misionera en Hispanoamérica

Si se parte de que la historiografía de la traducción misionera se encuentra en estado incipiente, se reconocerá que todavía no concurren las condiciones para ofrecer aquí un análisis diacrónico fiable. Pero ello no quiere decir que no pueda «ensayarse». La limitada contribución que ofrecemos en este sentido consistirá solo en señalar los *hitos* de la traducción, en seleccionar algunos de los momentos traductológicos más representativos con los que ilustrar la evolución de la actividad durante los últimos cinco siglos. Para revisar brevemente cómo ha acontecido la traducción misionera nos basaremos en la periodización historiográfica convencional de Hispanoamérica, que simplifica y distingue entre las épocas de la América española, la independencia y la época contemporánea.

7.1.1. América española (siglos XV a XIX)

La amplia época virreinal podría concebirse en tres grandes momentos desde la perspectiva de la traducción misionera. El primer momento coincidiría con las etapas de conquista y expansión militar. En ellas se realizaron grandes estudios de reivindicación del universo indígena (en parte siguiendo el espiritualismo franciscano que propugnaba un acercamiento empático al misionado),³³⁰ que en ciertos casos llegaron incluso a levantar las sospechas en unas autoridades siempre vigilantes por la ortodoxia. El segundo momento se iniciaría en el siglo XVII y se prolongaría hasta mediados del siglo XVIII. En este periodo parece que se atenúa la pasión intelectual, no exenta del cariz apologético y misionero, pero se amplía y profundiza la labor traductográfica con un sentido más utilitario, como era el afianzamiento de la fe, mediante la profusa elaboración de materiales catequéticos, doctrinarios y sermonarios. El tercer momento, hasta el estallido de los movimientos emancipatorios en el primer cuarto del siglo XIX, vendría marcado por las ideas de la Ilustración y la expulsión de los jesuitas.

La comunicación en los primeros contactos entre europeos y americanos ha sido un tema estudiado de forma recurrente.³³¹ Ante la falta de un código lingüístico común, tuvieron

³³⁰ Cf. Vega Cernuda (2012: 273).

³³¹ Entre otros, por Martinell Gifre (1988, 1992), Valero Garcés (1996), Vega Cernuda (2004), Pulido Correa y Vega Cernuda (2014) y Gargatagli Brusa (2021).

que comunicarse mediante señales y símbolos. En cuanto el conocimiento de los idiomas fue posible, los religiosos se valieron de lenguas, de intérpretes, y pronto empezaron a expresarse ellos mismos en lengua nativa, incluso a ejercer ocasionalmente como intérpretes ante algún tribunal eclesiástico, según hemos señalado antes. El aprendizaje y uso de las lenguas aborígenes por parte de los misioneros europeos está documentado desde el inicio, desde la llegada de los primeros frailes a las Antillas en 1493, como muestra el caso del jerónimo catalán Ramón Pané o de los franciscanos franceses Juan de la Deule o Juan de Tisin.

El uso de la lengua indígena como herramienta de comunicación reviste una importancia capital para el misionero. De ahí que la producción lingüística, el estudio y la conservación de las lenguas amerindias mediante la elaboración de artes y vocabularios, sea una constante de la evangelización hispánica, pese a que vaya a remolque de las necesidades y posibilidades de cada momento y lugar. Aunque ya circulaban listas de palabras y se habían intentado algunos trabajos de descripción y sistematización gramatical, se considera que el *Arte de la lengua mexicana* (1547), del franciscano Andrés de Olmos, fue la primera gramática propiamente desarrollada y la más antigua de la que se tiene noticia en el continente americano. Sin embargo, la publicación impresa de este trabajo fundacional³³² sobre el náhuatl no tuvo lugar hasta 1875 (Rémi Siméon, París). El primer tratado gramatical que vería la luz en la primera imprenta de América sería el *Arte de la lengua de Michuacán* (1558), del también franciscano Maturino Gilberti.³³³ Poco después, en 1560, se publicaría en Valladolid la primera gramática quechua, obra del dominico Domingo de Santo Tomás, y así irían apareciendo cientos y cientos de trabajos destinados al conocimiento y aprendizaje de las lenguas indígenas.³³⁴ La ingente labor lingüística que iniciaron los misioneros

³³² Para Téllez Nieto y Baños Baños (2019: 84), «el trabajo de fray Andrés de Olmos resulta fundacional, no solo por ser una novedosa descripción lingüística de una lengua ágrafa y muy distinta tipológicamente del latín o el castellano, sino también por ser el primer autor en incluir textos literarios como modelo gramatical de lenguas amerindias».

³³³ Cf. Valero Cuadra (2015: 2018).

³³⁴ La inmensa labor traductográfica referida al estudio de las lenguas amerindias durante la América española ha sido parcialmente registrada en varios repertorios bibliográficos (p. ej., Viñaza, 1892; Mitre, 1909; Tovar, 1984; Castro y Castro, 1988 y 1990; Esparza Torres y Niederehe, 2023), por lo que solo mencionaremos un par de nombres conocidos con los que dar testimonio. Entre los numerosos exponentes de los siglos XVI a XVIII podemos encontrar a Andrés de Olmos (c. 1485-1571), Maturino Gilberti (1498-1585) y Alonso de Molina (1513-1579), que fueron los primeros lingüistas del náhuatl y otras lenguas amerindias; Domingo de Santo Tomás (1499-1570) y Diego González de Holguín (1552-1618) estudiaron el quechua; también Alonso de Barzana (o Bárcena, 1528-1597) compuso varias gramáticas de lenguas indígenas del Virreinato del Perú, entre ellas una multilingüe de puquina, tenocotica, tamareana, guaraní y mogamana; Luis de Bolaños (1550-1629) puso grafía al guaraní, lo redujo por primera vez a arte y ofreció el primer vocabulario que enlazó esta lengua con el español; Luis de Valdivia (1560-1642) fue pionero en el estudio del mapudungun y el allentiac; Bernardo de Lugo compuso una gramática muisca (1619), primer y único testimonio que se conserva de esta lengua; Pedro Simón (1574-1628) fue el primero que estudió los americanismos del español con su «Tabla para la inteligencia de algunos vocablos», incluida en sus *Noticias historiales* (1627); Fernando de la Carrera ofreció el primer arte de la lengua mochica (1644); Francisco Ximénez (1666-1723) dejó manuscrito un tesoro de las lenguas cachiqual, quiché y zutuhil; Joaquín Camaño (1737-1820) registró la lengua de la región chaqueña, etc.

entre pueblos aborígenes había sido inaudita hasta entonces y no tendría parangón hasta la puesta en marcha del Summer Institut of Linguistics (SIL) hacia 1930.

Una de las particularidades traductoras del encuentro entre indígenas y europeos, especialmente en los primeros tiempos, viene dada por el hecho de que, generalmente, las culturas precolombinas carecían de escritura y, cuando la tenían, se trataba de una escritura ideográfica que cifraba la información en signos pictográficos o materiales. La tradición oral es una fuente esencial, pero junto con ella también revisten especial importancia los medios dispuestos para su preservación, como los glifos o los quipus. En tierra firme, las estelas mayas y los códices nahuas dan fe del interés de las culturas aborígenes por salvaguardar del olvido su historia. Recordemos que en el ámbito mexicano existían centros específicos de enseñanza donde se formaban los hijos de sacerdotes y dirigentes, como los mencionados calmécac mexicas, y donde se utilizaban los códices como recurso nemotécnico, para propiciar la memorización de los acontecimientos y hazañas. Se trata, en definitiva, de fuentes de información «oficial», valiosísima para los fines evangelizadores y políticos, que iban más allá de la conversación espontánea sobre cuestiones inmediatas.

Puede decirse que la traducción misionera, dejando de lado la consabida omnipresencia de la interpretación y de la ingente producción lingüística, se dio también por medio de otros tipos de escritos misioneros desde los inicios de la evangelización americana y que, además, se realizó en ambas direcciones, de la cultura europea a la americana y viceversa. El primer escrito misionero del que tenemos noticia en América lo constituye la *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (1498), trabajo de género no doctrinal del mencionado Ramón Pané,³³⁵ jerónimo catalán que cruzó el Atlántico en 1493 con el primer contingente de misioneros. Como explica Martino Alba (2019: 61-62),

fray Ramón Pané convivió durante cinco años con los indígenas, dos años con el pueblo del cacique Guarionex y tres más con el de Mabiatué, practicando una inmersión lingüística que le llevaría a conocer mejor y de primera mano mentalidades, costumbres, comportamientos, ritos y creencias de los pueblos a misionar. Esta puesta en práctica de la aprehensión de la cultura y lengua de partida para llevar a cabo el proceso traductor forma parte del quehacer del misionero y, asimismo, del buen traductor, cuyas actividades se aúnan en nuestro fraile jerónimo.

Ciertamente, además de ser la piedra angular de los escritos misioneros y etnológicos en América, esta relación posee valor de paradigma de la traducción misionera del periodo

³³⁵ Este trabajo está considerado el «primer tratado escrito en América» (Arrom, 1974: vi). En cuanto a Pané, ha sido reconocido como el «primer europeo de quien particularmente se sabe que habló una lengua de América» (Viñaza, 1892: 10). A lo largo del siglo XX, varios autores han puesto de manifiesto su primacía como etnógrafo, catequista, misionólogo, alfabetizador, etc. de América (cf. Arrom, 1974: 1-2, nota 1), y últimamente, por supuesto, también se ha querido desacreditar su figura presentándolo como «el primer extirpador de idolatrías» (Cattan, 2014: 38).

colonial por varios motivos: por ser el resultado de lo que el misionero, en una especie de observación participante y una obligada inmersión lingüística, iba viendo y conociendo de las costumbres, ritos y creencias de los taínos; pero también porque fue encargada por una autoridad (el almirante Colón) para ser utilizada como una fuente documental directa sobre los indígenas de las Antillas,³³⁶ y porque el manuscrito original se perdió, sin posibilidad de que hoy podamos conocer si sufrió alguna manipulación en sus diversas reelaboraciones y traducciones, por ejemplo, al ser incorporado a la historia del almirante escrita por Hernando Colón (capítulo LXII), o en la versión que dio Bartolomé de Las Casas, o en la traducción que realizó al latín Pedro Mártir de Anglería (Sevilla, 1516).

Los *doce apóstoles franciscanos* que llegaron a Nueva España en 1524 dieron comienzo no solo a la evangelización metódica, sino también al estudio sistemático de los idiomas más importantes que se hablaban en aquella provincia recién conquistada.³³⁷ Para Vega Cernuda (2012a: 273), la llegada de estos apóstoles franciscanos a México se revela como un hito que marcaría «una primera etapa de relación, ingenua y sentimental al tiempo, marcada por una empatía a ultranza que derivó en una identificación con las culturas de destino». En esa época se recogerían las primeras oralidades de las grandes civilizaciones prehispánicas, plasmándolas por escrito en lo que hoy se consideran obras fundamentales de la historia y la antropología americanas, como la monumental *Historia general de las cosas de Nueva España* (1540-1580) de Bernardino de Sahagún, la *Relación de Michoacán* (ca. 1540) de Jerónimo de Alcalá, la *Relación de las cosas de Yucatán* (1566) de Diego de Landa, la *Historia de la venida de los indios a poblar a México* (1585) de Juan de Tovar, la *Historia natural y moral de las Indias* (1590), de José de Acosta, o los mitos y leyendas que, fruto de sus pesquisas antiidolátricas, recopiló y transcribió en quechua Francisco de Ávila (c. 1598) y tradujo al español José María Arguedas como *Dioses y hombres de Huarochirí* (1966).

Respecto de la época novohispana cabe mencionar la recuperación de los *huehuetlatolli*. Varios misioneros del siglo XVI, como Olmos, Sahagún, Las Casas, Motolinía, Zorita, Mendieta, Torquemada y Acosta, recopilaron o se refirieron a estas «maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas», según las definía el primero. La primera edición impresa de *huehuetlatolli* data de 1600 y está firmada por el franciscano Juan Bau-

³³⁶ Según Las Casas (1875, tomo V, p. 435), el almirante «había mandado á un catalan que habia tomado hábito de ermitaño, y le llamaban fray Ramon, hombre simple y de buena intencion, que sabía algo de la lengua de los indios, que inquiriese todo lo que más pudiese saber de los ritos, y religion, y antigüedades de las gentes desta Isla y las pusiese por escrito».

³³⁷ Cf. Suárez Roca (1992: 7-9).

tista Viseo. Su versión es bilingüe, en náhuatl y español, y recoge 29 «pláticas para aconsejar, educar y guiar en la vida», adaptadas a la concepción cristiana de la fe y la moral. Son, en cualquier caso, composiciones didácticas, de sabiduría ancestral, que expresan en un estilo exquisito principios y normas del mundo indígena, abarcando tanto el orden social, como el político y religioso.

También la vertiente catequética de la evangelización da sobradas muestras del carácter inculturador de la empresa misionera desde el comienzo. Los religiosos buscaron todo tipo de recursos pedagógicos para transmitir la doctrina. El mensaje de catequización y salvación se predicaba desde el púlpito, se dramatizaba al aire libre o en conventos, colegios e iglesias, se escribía en catecismos y devocionarios, se representaba en pinturas, esculturas y estampas, se llevaba a la música y la arquitectura. No se pretendía hacer *tabula rasa*, borrando de rondón todo lo amerindio e instaurando la cultura española, sino que lo que se buscaba era principalmente inocular la doctrina católica, inseminalarla en el mundo indígena. Son innumerables los materiales doctrinales compuestos en las lenguas de las culturas originarias, en ocasiones utilizando también sus códigos o sus medios tradicionales. Se considera que el primer catecismo escrito en América fue la *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*, obra de varios dominicos, siendo el principal autor Pedro de Córdoba. Se compuso en La Española entre 1510 y 1521 y se imprimió con adiciones y adaptaciones en México en 1544, 1548 (esta vez en español y náhuatl) y 1550 (en dos ediciones), debido a la preocupación apostólica de Juan de Zumárraga y Domingo de Betanzos.³³⁸

Una muestra más clara de la adaptación de los evangelizadores a la metodología didáctica aborigen la dan los llamados catecismos testerianos, utilizados desde 1524. Se trata de documentos utilizados para explicar los preceptos cristianos a través de imágenes basadas en convenciones prehispánicas. También el teatro misionero, especialmente los autos sacramentales, como el drama quechua *Usca Paucar* (c. 1644) del clérigo cuzqueño Vasco J. Contreras y Valverde, fueron un vehículo clave para salvar la barrera lingüística y transmitir los aspectos más importantes del decálogo católico a la población nativa. Por un lado, aprovechó elementos de manifestaciones dramáticas aborígenes, y, por otro, trasladó a diversas lenguas amerindias piezas religiosas europeas, mayormente autos de corte medieval.³³⁹ A ellos volveremos a referirnos en el siguiente capítulo.

³³⁸ Cf. Medina Escudero (1987: 9 y ss.).

³³⁹ Chang-Rodríguez (1992: 360).

Antes de avanzar más en el tiempo, es obligado detenerse en el Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco (Nueva España). Fundada en 1536, fue la primera institución de educación superior destinada a los naturales. Durante el siglo XVI, especialmente con los esfuerzos de frailes como Bernardino de Sahagún, Jerónimo de Mendieta y Juan Bautista, se impulsó en ella la investigación científica basándose en la integración cultural de los conocimientos indígenas y españoles. Este colegio franciscano reviste especial importancia también para la historia de la traducción americana por ser el primer centro de formación de traductores e intérpretes del Nuevo Mundo.³⁴⁰ Los egresados nativos que salían de sus aulas debían ayudar con sus dotes lingüísticas y culturales a la propagación del Evangelio.

De gran importancia para la normalización catequética fue la *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios en las dos lenguas generales destas Reynos, quichua y aymara* (1584), primer libro publicado en el Virreinato del Perú significativamente trilingüe. Esta *Doctrina* surgió bajo los influjos del III Concilio Limense (1583) y contó con una notable participación jesuita tanto en lo relacionado con la redacción y traducción como en la impresión (fueron ellos quienes introdujeron la imprenta en Lima en 1583). Suele atribuirse la autoría de la versión española a José de Acosta, mientras que las traducciones a las lenguas generales quechua y aimara corresponden a Alonso Barzana, y a los sacerdotes mestizos Bartolomé de Santiago y Blas Valera. En la traducción de los textos producidos por el Concilio también participó un destacado traductor franciscano, el criollo huamanguino Jerónimo de Oré, autor de diversos manuales y materiales políglotas para misioneros, como el *Rituale seu manuale peruanorum* (1607), obra escrita en quechua, aimara y puquina, y el *Symbolo catholico indiano* (1598), en castellano, latín, quechua y aimara. Este último trabajo, probablemente el más influyente, posee carácter científico y se compone de un sermonario, un arte en quechua y aimara, una descripción geográfica del Perú y de los naturales de esta región y noticias sobre el origen de los indígenas.

Por supuesto, las ciencias profanas también fueron parte esencial del proyecto evangelizador desde tiempos tempranos. La primera farmacopea de América fue realizada en 1552 por encargo de los franciscanos de Nueva España. El *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis* (tratado sobre las hierbas medicinales indígenas), conocido como *Códice De la Cruz-Badiano*, fue elaborado por indígenas laicos vinculados al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. El autor principal del manuscrito fue el médico mexica Martín de la Cruz, que utilizó vocablos nahuas para denominar a las plantas. El código consta de 185 láminas en

³⁴⁰ Arencibia Rodríguez (2006: 263 y ss.).

las que se muestran 227 ejemplares ilustrados por un tlacuilo o escribano, junto con las preparaciones y modos de uso tradicionales, una sabiduría empírica traducida al latín por Juan Badiano, nahua de Xochimilco que ejerció como profesor del Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco. La obra, sin embargo, acabó cayendo en el olvido hasta que en 1929 fue hallada en la Biblioteca Apostólica Vaticana.

El autor del primer manual de medicina impreso en Nueva España fue el doctor y cate-drático agustino Agustín Farfán con su *Tractado breve de chirurgia y del conocimiento y cura de algunas enfermedades que en esta tierra mas comunmente suelen aver...* (1579), cuyas recetas naturistas incorporan algunos remedios curativos de origen indígena a las terapias clásicas europeas. Aunque no advierta explícitamente sobre cómo accedió al cono-cimiento amerindio (observación, informantes, lectura de trabajos previos, etc.), también su obra es muestra —aunque mucho más tímida que el mencionado *Libellus*— de transfe-rencia intercultural, por ejemplo, al desaconsejar determinadas prácticas con sahumerios o al prescribir plantas o elementos medicinales americanos como el atole, agua del guayacán, árbol del Perú, maguey, pulque, mechoacán, xalapa, toloatzin, chian, tepotzan, xocopatli, copalli, chilli, xocoyolli, matlatliztic, pipitzahuac, etc.

Ya en el siglo XVIII debe nombrarse al citado Francisco Ximénez. Este cura doctrinero de la Orden de Predicadores halló hacia 1701 en Chichicastenango el manuscrito del *Popol Vuh*,³⁴¹ supuestamente redactado en maya quiché por un indígena que conocía el alfabeto latino por la enseñanza de los frailes. Ximénez lo copió y lo tradujo al español en columnas paralelas en quiché y español. Los trabajos de Ximénez permanecieron archivados en el Convento de Santo Domingo hasta 1830, cuando fueron trasladados a la Escuela de Cien-cias de Guatemala tras la expulsión de los dominicos de los Estados de la Federación Cen-troamericana. En 1854 fueron encontrados por el austríaco Karl Scherzer, quien un par de años más tarde los publicó en Viena con el título de *Historia del origen de los indios de esta provincia de Guatemala*. En 1861, el sacerdote Basseur de Bourbourg, que fue quien le dio el nombre de *Popol Vuh* ('libro del pueblo'), lo publicó en francés bajo el título *Popol Vuh, le livre sacré et les mythes de l'antiquité américaine*.

³⁴¹ El *Popol Vuh* de los mayas quiché es el más importante de los textos mayas que se conservan. El libro contiene el relato de las antiguas leyendas. La capital del reino maya quiché era Utatlán, que fue incendiada. Se presume que fue entonces cuando se perdió este libro sagrado pictográfico. El autor anónimo posiblemente lo reconstruyó hacia 1550 a partir de la transcripción del testimonio oral de algún anciano. La población de Utatlán huyó a Chichicastenango, lugar donde lo encontró Francisco Ximénez (cf. Serrano Bertos, 2015a). Para algunos autores, el texto fue primero transcrito al latín por Alonso del Portillo de Noreña en 1542.

Varios estudiosos³⁴² han criticado la composición de ese libro por estar realizada según criterios occidentales, por la desfiguración del original y por la inexactitud y las omisiones de la traducción de Ximénez, debidas probablemente a sus relativos conocimientos de quiché y a que, en última instancia, se proponía utilizar el libro para evangelizar a los indígenas («to extirpate the Quiche religion», en palabras de Quiroa). Naturalmente, esos «defectos» no son más que las características propias de un trabajo intelectual realizado en un determinado momento histórico, con un particular contexto sociocultural y con las circunstancias específicas de este misionero. Y en cualquier caso, como ha concluido Martinell Gifre (1992: 57), ese tipo de trabajos ha sido decisivo a la hora de la configuración de una identidad americana. Pues si bien es cierto que muchas culturas originarias no sobrevivieron a la conquista, también debe reconocerse que el paso de las producciones de los naturales a textos con grafía europea ha sido decisivo para su supervivencia hasta el día de hoy.

Los traductores misioneros también se nutren y encarnan la tradición ilustrada española. De hecho, la Escuela Universalista Española del siglo XVIII³⁴³ debe mucho a la experiencia evangelizadora en América y, en particular, a misioneros como el franciscano Junípero Serra y el dominico Luis Sales en California, el clérigo José Celestino Mutis en Nueva Granada y, sobre todo, a los jesuitas: entre otros, el criollo Francisco Javier Clavijero, adalid de la Ilustración novohispana, José Gumilla, del que hablaremos más adelante, Pedro Lozano o el chileno Juan Ignacio Molina. Bajo el techo ilustrado también debe ponerse a otros evangelizadores católicos radicados en otros continentes, como el maronita Miguel Casiri, traductor, intérprete y académico arabista de origen libanés, o el famoso geógrafo jesuita Pedro Murillo Velarde, que operó en Filipinas, lugar donde también misionó el historiador agustino recoleto Juan de la Concepción, autor de una magna *Historia general de Filipinas*. Es de notar que, con la expulsión de la Compañía de los territorios de la Corona, muchos de aquellos trabajos jesuíticos que recogían el conocimiento indígena americano fueron compuestos o publicados en Italia.

Desde mediados del siglo XVIII y hasta 1810 se da el momento más esplendoroso de la investigación sobre las ciencias naturales americanas, con expediciones y aportaciones científicas tan importantes como la de Celestino Mutis. La Ilustración, el ambiente científico español y el mecenazgo de Carlos III animaron en esa época importantes proyectos

³⁴² Por ejemplo, Acuña Sandoval (1998), Quiroa (2002) o Woodruff (2011).

³⁴³ Se ha denominado así al núcleo de medio centenar de intelectuales ilustrados, cristianos y españoles. En su mayoría se trata de jesuitas expulsos en 1767 por el gobierno de Carlos III, que produjeron una parte sustancial de su obra en Italia y, a menudo, en italiano. Entre otros, destacan el alicantino Juan Andrés, exponente de la literatura comparada universal, el conense Lorenzo Hervás y Panduro, padre de la lingüística comparada, y el polígrafo valenciano Antonio Eximeno.

científicos en los territorios del Imperio hispánico. El impulso intelectual apunta, en vez de al pasado, hacia el futuro. Se pretende avivar una inquietud sobre el porvenir de unas personas y unas regiones recónditas, advirtiendo su ignorancia o abandono por parte de la sociedad y las autoridades, pero a la vez mostrando sus posibilidades.³⁴⁴ Los escritos misioneros, especialmente las historias naturales, proponen una nueva política de población, de utilización de los recursos naturales, de eficacia transformadora, etc. Esta es la idea que impregna el sentido promotor del movimiento ilustrado, en el que, por ejemplo, se inserta perfectamente *El Orinoco ilustrado y defendido* (1741-1745), del mencionado José Gumilla, cuyo capítulo XXV de la primera parte constituye casi en su totalidad un auténtico manifiesto programático en este sentido.³⁴⁵

Aunque el objetivo de los científicos era eminentemente naturalista, por lo general eran conscientes de la importancia de conocer las lenguas y culturas autóctonas para completar con éxito su empresa. Así, por ejemplo, cuando en 1787 se encomendó a Martín Sessé dirigir una expedición a Nueva España, este médico y botánico comenzó sus trabajos precisamente por el estudio de la lengua de los naturales, la cual «con gran sagacidad creyó fundamental para realizar la obra que se proponía, pues de ellos y directamente habría de obtener los detalles necesarios para llegar al conocimiento de la naturaleza del país, que sólo en múltiples excursiones y conviviendo con los indios lograría plenamente».³⁴⁶ Por tanto, si bien es cierto que la traducción se encuentra más velada en este tipo de trabajos, no por ello es menos predominante, pues sigue siendo el vehículo principal que permite trasladar las realidades y los saberes indígenas al resto del mundo.

7.1.2. Independencia y repúblicas (siglo XIX)

Hasta este momento, la evangelización y la traducción, como medio de aquella, han corrido parejas en mayor o menor medida a los intereses de la Corona española. En esta época se impone, hablando siempre en términos generales, la expulsión de religiosos españoles peninsulares, se confiscan o destruyen conventos y bibliotecas, cesa la labor de las misiones vivas y, con ellas, su producción traductográfica. Las revoluciones de independencia,

³⁴⁴ Ramos Pérez (1963: XXXIII y s.).

³⁴⁵ Por ejemplo, en su epígrafe segundo se lee: «Estas noticias [...] prueban eficazmente y evidencian el inmenso tesoro que el Nuevo Reino tiene patente en sus minas abiertas y desiertas; y por lo que desperdician las crecientes de los ríos y arroyos, indican lo mucho que aquellos países retienen oculto y cuán imponderables riquezas darán, si Su Majestad se digna repartir en aquellos terrenos tantas familias como en Cataluña, Galicia y Canarias están en la última pobreza, por no tener tierras propias en que emplear su trabajo» (Gumilla, 1963 [1745]: 263).

³⁴⁶ De Hoyos Sainz (1949: 29-30).

no contentándose con suspender las misiones evangelizadoras y las operaciones científicas, devastaron casi todos los frutos conseguidos hasta entonces.³⁴⁷ No obstante, la fe católica era entonces un elemento importante en la vida y en la identidad americana. Como en la época virreinal, también ahora seguirá siendo notable la influencia católica en la configuración de las sociedades hispanoamericanas del siglo XIX: la tarea de formación cívica, intelectual y espiritual recae mayormente en manos de eclesiásticos, y su labor traductográfica, siempre presta a conocer y defender la singularidad de los territorios que habitan, también deja ver su provecho y su afinidad ideológica con los postulados de los gobiernos libertadores. No solo el nutrido conocimiento que aportaban los trabajos de marchamo misionero (históricos, geográficos, botánicos, etc.) colmaba la avidez identitaria y abonaba el orgullo patrio, sino que también la traducción realizada por esos otros evangelizadores urbanitas hizo llegar un aluvión de ideas y corrientes de pensamiento, antiguas y modernas, a las universidades y al pueblo llano, a menudo a través de medios tan pujantes a la sazón como la prensa.

Los misioneros naturales del continente unas veces se posicionaron por la tradición, como en el caso del dominico panameño Vicente M.^a Cornejo Sánchez, enfrentado a los liberales colombianos en defensa de la misión y sus valores.³⁴⁸ Otras veces, a menudo, abrazaron la causa independentista con un férreo compromiso cultural, social y político, como en el caso del dominico Matías de Córdova,³⁴⁹ que proclamó la independencia de Chiapas, del sacerdote y prócer peruano Justo Sahuaraura Inca, autor del *Códice Sahuaraura* (1838), o del franciscano ilustrado Vicente Solano, que tuvo un gran protagonismo en la defensa de los valores católicos y patrióticos tanto en la prensa ecuatoriana como en su labor traductora. La traducción del latín al español que este último realizó en *La conjuración de Catilina* (1851) constituye un excelente paradigma de la traducción franciscana en la América de las independencias.³⁵⁰ En la «Advertencia», Solano expresa la intención que le mueve a traducir este clásico de Salustio: «Al contemplar la triste situación de las repúblicas hispano-americanas, deseaba yo una obra capaz de poner a la vista la naturaleza de un buen gobierno, los peligros que le amenazan, y los medios de conservarlo tranquilo y floreciente».³⁵¹ Así pues, no deja de aprovechar el aparato crítico, especialmente sus notas del traductor, para tratar con amplia erudición temas como la educación de la juventud, los

³⁴⁷ Cf. Vezga (1936 [1860], cap. 1).

³⁴⁸ Sobre este interesante traductor misionero, véase Serra Pfennig (2016).

³⁴⁹ Cf. Gordillo y Ortiz (1996: 48-52).

³⁵⁰ Cf. Bueno García (2012: 241-242).

³⁵¹ En Borrero Cortázar, Antonio (1892: tomo 2, p. 139), *Obras de fray Vicente Solano de la Orden de menores en la República del Ecuador* (4 tomos), Barcelona, est. tipográfico de «La Hormiga de Oro», apud Bueno García (2012: 242).

grandes dispendios públicos, la reforma de la sociedad ecuatoriana desde una perspectiva política y religiosa, el patriotismo, los diputados malvados, los enemigos de la república, la pena de muerte, el espíritu supersticioso y temerario, etc.

Incluso si nos ceñimos a los escritos misioneros que estudian el medio indígena, se observa una actitud similar. Puede exponerse el caso de José de Calasanz Vela, quien con motivo de la exclaustración colombiana de 1861 pasó buena parte de su vida y destierro catequizando y explorando los Llanos Orientales (ríos Orinoco, Ariari, Guaviare y Vichada). Los trabajos de exploración debidos a este dominico colombiano recabaron la atención de la Sociedad Geográfica de Colombia, que reconocía la «obra patriótica y cristiana» de los misioneros. Pero lo interesante es la explícita y recurrente alusión a la utilidad de sus observaciones geográficas, naturales y humanas para la república, para la fundación de colonias y misiones, núcleos de futuros pueblos. Con ellas pone de manifiesto la importancia de la colonización de esos territorios, la enseñanza de las tribus salvajes y la demarcación clara de las líneas fronterizas, aspectos progresistas que recuerdan al mencionado programa ilustrado.

El fraile había ido reconociendo el terreno palmo a palmo, tomando nota de sus producciones naturales y de las diferentes tribus que pueblan tan bastas comarcas: la fragosidad o suavidad orográfica; la medida y fertilidad de sus riberas; la riqueza de productos; las cualidades de sus gentes, vistas unas veces como inteligentes y otras como dóciles o de poca civilización, etc.³⁵² Estudió a fondo las costumbres de los mitúas, piapocos, piaroas, guaranúos y otros pueblos indígenas, cuyas poblaciones también calculó. Sus estudios iban apareciendo en forma de cartas, que dirigía a *El Telegrama* de Bogotá. La Sociedad Geográfica propuso que se diera publicidad en forma de libro a esos relatos «bajo los auspicios del Gobierno [...], para salvar así del olvido y tener á la vista datos que más tarde nos pueden ser de utilidad».³⁵³

Son, en definitiva, ejemplos de cómo el contexto, las circunstancias históricas y los avatares de los tiempos determinan un comportamiento —siempre activo entre los evangelizadores— y unas decisiones traductoras; pero es también un ejemplo de cómo los misioneros traductores de todas las épocas son hijos de su tiempo, preocupados por cuestiones políticas y sociales, de las que no pueden sustraerse y ante las que actúan espoleados por sus profundas convicciones éticas. Bien bajo las consignas de la Corona y la autoridad de la

³⁵² Cf. Rosales (1905).

³⁵³ Rosales (1905: 391).

orden, o bien con el beneplácito de los gobiernos nacionalistas y las sociedades científicas, resulta manifiesto que la labor traductora de los religiosos ha servido de forma insustituible al desarrollo social, económico e intelectual de las sociedades americanas.

En paralelo a la actividad política de muchos religiosos y al mandato de acercar el Evangelio a todos los pueblos, especialmente a los más alejados física y culturalmente, a los indígenas, hay detrás de sus trabajos una motivación intelectual e investigadora. Una inquietud que seguirá dando frutos traductográficos, por ejemplo, de la pluma de dos personalidades del Uruguay, los presbíteros lexicógrafos José Manuel Pérez Castellano (1743-1815), estudioso del araucano, y Dámaso Antonio Larrañaga (1771-1848), autor de un *Compendio del idioma de la nación chaná*, lengua que entonces ya se encontraba en vías de extinción. Uno y otro, en sus registros, notas, cartas y diarios, incorporaron nuevas voces, en su mayoría de origen indígena, que describen la aún novedosa (a finales del XVIII y principios del XIX) geografía, la flora, la fauna y las costumbres de la sociedad que estaba conformándose en la época, con el fin de conocer y conservar el patrimonio nacional aborigen.³⁵⁴

7.1.3. *Época contemporánea (siglos XX y XXI)*

La vuelta de los misioneros católicos europeos a los territorios de misión americanos trae aparejada una vigorosa actividad traductográfica, que se va a concentrar mayormente en la Amazonía, donde restan los últimos pueblos indígenas por evangelizar. Como se ha visto, los misioneros diocesanos irían sustituyendo paulatinamente a los regulares. A su vez, los escritos misioneros se van adaptando a nuevas formas de edición, como las publicaciones periódicas, que incorporan diferentes secciones (cartas, reportajes, entrevistas, etc.) y, desde los años veinte, también fotografías. Medios escritos como las revistas *El Oriente Dominicano*, en Ecuador, *Almas y Ethnia*, en Colombia, o *Misiones Dominicanas del Perú*, además de ofrecer una prueba fehaciente del «sacrificio y heroísmo» de la actividad apostólica,³⁵⁵ dieron voz y visibilidad durante décadas a los habitantes de la selva por medio de la escritura misionera. En *Misiones Dominicanas del Perú*, en la que leemos los prime-

³⁵⁴ Cf. Coll (2013 y 2017).

³⁵⁵ Cf. Plasencia Soto (2021).

ros escritos de misioneras dominicas, se publicaron importantes trabajos etnográficos y lingüísticos firmados por Pío Aza, Secundino García y Vicente Cenitagoya, entre otros.³⁵⁶

La salida de las misioneras de los conventos urbanos para internarse en las selvas, entre los indígenas, deja magníficos testimonios traductores —aunque todavía poco comunes y nada estudiados—, como el de Laura Montoya Upegui (1874-1949) en el suroeste antioqueño. Primera santa colombiana, fundadora en 1914 de las Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena (lauritas) y autora de 25 libros, Montoya trabajó sobre todo con el pueblo emberá katío, respecto del cual dejó escritos *Mitos y leyendas de los indígenas katío*, así como una *Gramática* y un *Catecismo* en su lengua. Esta misionera rompió los paradigmas femeninos de su época (el cambio de siglo) al proyectar a la mujer como misionera en la vanguardia de la evangelización en Hispanoamérica.³⁵⁷ Son varias las lauritas que, siguiendo el ejemplo de su fundadora, se han distinguido en el campo que nos ocupa. Podemos citar, entre otras, a Alicia Arango, que entre 1965 y 1980 publicó varios trabajos sobre etnografía, mitos y leyendas de los katíos, así como una gramática katía; Amanda Peláez Arango, que registró sus impresiones sobre los zenúes (1976) y los katíos (1980); Evangelina de Cristo (¿Carmen Benito?), que estudió las *Tradiciones katías* (1962); Estefanía Martínez, que escribió una cartilla en quechua y estudió la genealogía de los indios de Dabeiba, o María de Betania, autora de *Mitos, leyendas y costumbres de las tribus suramericanas* (1964).

Mientras que los órganos y boletines de los distintos institutos misioneros ofrecen una clara visión apologética, los trabajos de tema principalmente etnográfico y lingüístico se van desprendiendo gradualmente del lenguaje religioso tradicional y se ciñen a los estándares y los fines científicos y sociales, conscientes de la difusión de su obra en una sociedad más diversa. Podemos ver un ejemplo del prestigio científico que alcanzó el trabajo intelectual misionero, que es inseparable de la traducción, en el caso del historiador, etnólogo y lingüista agustino Pedro Fabo (1873-1933). Este polígrafo navarro, autor de la reconocida obra *Idiomas y etnografía* (Barcelona, 1911), fundó la Academia de la Lengua de Panamá (1926) por delegación de la Real Academia Española. En realidad, fue miembro de multitud de academias: académico correspondiente de la Academia Nacional de Bogotá de la Poesía colombiana, de la Academia de Historia Nacional de Bogotá, de la Real Academia de la Historia (1914); miembro de la Academia Nacional de la Historia de Venezuela;

³⁵⁶ En la web del Centro Cultural José Pío Aza, véase <<https://selvasperu.org/revistas/>>.

³⁵⁷ Cf. Moreno Cárdenas (2021: 51-52), Matacea (2022) y la web de la congregación <<https://madrelaura.org/>>.

de la Academia Colombiana de la Lengua; de la Sociedad de Americanistas de París, de la Real Academia Hispanoamericana de Ciencias y Artes de Cádiz; de la Academia de Declamación y Buenas Letras de Málaga; de la Academia de Bellas Artes de San Luis de Zaragoza; de la Sociedad Antropológica de París, etc.

En las últimas décadas del siglo XX y primeras del XXI es palpable el calado de las teorías de la nueva evangelización, así como de la antropología y la lingüística modernas en la producción intelectual misionera: por ejemplo, del salesiano Luigi Cocco (1919-1980) entre los yanomami de Venezuela; del capuchino Julio Lavandero Pérez (1930-2020) entre los warao del mismo país; del dominico Ramón Álvarez Lobo (1925-2013) en la Amazonía peruana; de los jesuitas Bartomeu Melià (1932-2019) y Xavier Albó³⁵⁸ (1934-2023) en Paraguay y Bolivia, respectivamente, etc. Todos trabajaron por la supervivencia de los pueblos y las lenguas indígenas, con tal compromiso que en algunos casos, como ocurrió con Melià en 1976, supuso la expulsión del país.

Otro exponente de la traducción misionera del siglo XX es, sin duda, Ángel María Garibay Kintana (1892-1967),³⁵⁹ párroco de varias comunidades indígenas, cuyas lenguas aprendió. Sin embargo, su importancia radica no tanto en la escritura sobre los territorios de misión como en su labor traductográfica y traductológica, de la que da razón su obra crítica por medio de numerosas referencias a los problemas de la traducción. A Garibay, que acabaría ocupando un sillón en la Academia Mexicana de la Historia, se debe ante todo la primera exploración científica y traducción de los textos coloniales en náhuatl, lengua sobre la que, además, compuso una gramática y un vocabulario. Su labor de traducción y divulgación de las literaturas y culturas prehispánicas debe situarse en el contexto de la construcción del nacionalismo mexicano del siglo XX, ligado a los descubrimientos arqueológicos y a la naciente antropología, que alimentará la política indigenista del Estado. Las líneas de investigación históricas y filológicas iniciadas por Garibay fueron continuadas por su discípulo, también traductor y reconocido especialista, Miguel León Portilla.

En otras ciencias, ligadas a la lingüística y la antropología en el marco de la misión, se podría citar al capuchino Ernesto Wilhelm de Mösbach (1882-1963), en especial por su *Botánica indígena de Chile* (1986), obra póstuma preparada pacientemente durante dos décadas de convivencia con el pueblo mapuche. Este tratado, en su momento el «herbario

³⁵⁸ Sobre los estudios de Albó sobre los aimara, véase Serra Pfennig (2019).

³⁵⁹ Tomamos las siguientes notas biográficas de la reseña elaborada por Gertrudis Payàs para Lafarga Maduell y Pegenaute Rodríguez (2013: 209-211).

indígena más completo de Chile»,³⁶⁰ constituye un verdadero tesoro etnobotánico, que reúne más de seiscientas denominaciones indígenas de la flora araucana, identificadas con sus nombres vernáculos y científicos, al tiempo que detalla los usos alimenticios, utilitarios y medicinales.

Este recorrido espacial y cronológico da cuenta de la historicidad del fenómeno traductor en América. Como puede observarse, la polivalente labor de traducción se ha desarrollado inmersa en los avatares de cada momento y atenta al sentir de la sociedad, en tensión con aquellos acontecimientos sociales y políticos que afectan a la evangelización y marcan las pautas de actuación traductográfica, y sin cejar en su empeño de reivindicar ante el mundo occidental la existencia de las sociedades originarias americanas.

7.2. Factores condicionantes de la traducción misionera

Para explicar el carácter mutable de la traducción misionera es preciso considerar los fenómenos que le afectan tanto de forma intrínseca como extrínseca. En capítulos anteriores se ha señalado la importancia de profundizar en la compleja mentalidad de los misioneros, al objeto de entender cabalmente su labor de mediación interlingüística e intercultural. Como ha comprobado Lu (2021) en su estudio sobre los traductores dominicos en China, las estrategias que guían la traducción varían en función de la motivación y la actitud, aspectos que son diversos y dependen a su vez de varios factores:

de ninguna manera deberíamos hacer una interpretación unívoca sobre la motivación o actitud detrás de cierto tipo de estrategia traductora. La clave en la consideración de estas cuestiones reside en la consideración comprensiva de la mentalidad de los dominicos, teniendo en cuenta no solo sus presupuestos teológicos, sino también la posible tensión entre éstos, sus otras ideologías culturales, y el papel que jugaban en la estructura eclesial y en la sociedad colonizadora.³⁶¹

Por supuesto, el traductor misionero es hijo de su religión, pero también es producto de su tiempo y esclavo de sus circunstancias. Su formación intelectual no es ajena a las corrientes teológico-filosóficas y culturales del momento. Escolástica medieval, aristotelismo, milenarismo, tomismo, humanismo renacentista, barroquismo, racionalismo ilustrado, nacionalismo romántico, cientifismo, positivismo, liberacionismo, etc. ejercen influjo en la mentalidad del traductor misionero de cada época, una influencia que puede rastrearse en su producción escrita. Pero, además, la concepción teológica del evangelizador, por más

³⁶⁰ Mora Pernoz (1992: 21).

³⁶¹ Lu (2021: 321-322).

que en lo general coincida con la de su orden y su momento histórico, responde y se proyecta de forma genuina ante nuevas circunstancias. Por tanto, tiene sentido atender también a aquellos otros factores, más particulares y diversos, que en cada caso pueden determinar el fenómeno traductor.

Entre los aspectos que consideramos de mayor relevancia a la hora de condicionar la labor traductográfica, trataremos a continuación los que tienen que ver con las circunstancias del misionero, con las normas en materia lingüística y con el impacto de la imprenta y la censura.

7.2.1. Factores personales, sociales y ambientales

La personalidad del traductor es, sin lugar a dudas, un factor tan complejo como decisivo. La personalidad es la forma de ser de cada persona. Actualmente se considera que tiene una parte genética, que es el temperamento; una parte adquirida, que es el carácter, y una parte histórica, que es la biografía. En la personalidad entran en juego un conjunto de elementos psicológicos: la percepción, la inteligencia, la memoria, el pensamiento, la conciencia, la afectividad, etc. Se trata de categorías cuyo análisis riguroso normalmente escapa a la competencia del investigador por carecer de la debida formación psicológica. No obstante, dado el potencial para explicar ciertos aspectos de la traducción, no podemos dejar de advertir la necesidad de asomarse a este ámbito —aun de forma temerariamente inexperta— a la hora de llevar a cabo el estudio de casos individuales, siempre y cuando ello sea posible.

Donde mejor pueden explorarse las facetas personales, tratándose de traductores no contemporáneos, es en su propia obra, en sus semblanzas, biografías (p. ej., en casos eximios como los de los dominicos Bartolomé de las Casas o José Álvarez «Apaktone») o incluso autobiografías (como la de la misionera Laura Montoya Upegui o la del jesuita Xavier Albó),³⁶² así como en las historias y demás documentos de las órdenes o de las misiones a las que pertenecieron (p. ej., a un historiador jesuita meridianamente conocido como Agustín de Vega, en la correspondencia interna de José Gumilla y en un informe de Ángel María Manca).³⁶³

³⁶² Albó Corrons y Beatriz Ruiz (2017).

³⁶³ Cf. Del Rey Fajardo (2020).

Junto con la personalidad, también influyen poderosamente los condicionantes sociales y culturales. De hecho, al analizar los distintos niveles textuales (microtextual, macrotextual, paratextual, intertextual), es común observar ese tipo de factores, como son los filosóficos-teológicos, los políticos, los institucionales, los religiosos, etc., que pueden justificar o someter a tensión la toma de decisiones de los traductores y aun la existencia de un trabajo. De hecho, los escritos misioneros coloniales que nos han llegado —al menos los consultados— se identifican en su mayoría con la ideología representada por las autoridades eclesiásticas y civiles de la Corona. La mera convicción, pero también el voto de obediencia o el deseo de sortear la censura pueden estar detrás de esta característica. La obediencia se daba, sobre todo, ante las normas de los superiores eclesiásticos, visto que los misioneros no siempre acataron las leyes de la Corona, como es el caso de los jesuitas respecto del famoso diezmo o de la inobservancia más o menos generalizada de la política lingüística en determinados momentos.

Entre los factores culturales, sociales e institucionales se encuentran principalmente los de carácter confesional y los normativos. Los confesionales, de los que hemos hablado parcialmente en los capítulos anteriores, se refieren a la formación, la autocensura motivada por el compromiso del traductor con su fe o con el carisma de la orden, la necesidad de información para poder evangelizar, etc. Por su parte, los de carácter normativo tienen que ver con, entre otros aspectos, la censura eclesiástica, el encargo de una autoridad que solicita información y, por supuesto, las políticas lingüísticas, que abordaremos en el siguiente apartado. Se sabe, por ejemplo, que buena parte de las crónicas susceptibles de tener una lectura milenarista —Motolinía, Mendieta, Zorita— fueron confiscadas. Incluso que la autocensura, con respecto a esa afinidad milenarista, podría haber llevado a un autor como Motolinía a callar o disimular sus posibles convicciones escatológicas en su *Historia de los indios de la Nueva España* por miedo a que sus escritos fuesen considerados heréticos o heterodoxos.³⁶⁴ También se ha visto un caso de autocensura jesuita en el exitoso tratado misional de José de Acosta, *De procuranda indorum salute* (1577), en lo referente a episodios de la conquista, a determinadas calificaciones sobre el trato de los indígenas o a las costumbres de algunos doctrineros y encomenderos.³⁶⁵ Recuérdese que Acosta participó como consultor teológico con la Inquisición en el juicio desarrollado entre 1575 y 1578 que llevó a la hoguera al dominico Francisco de la Cruz, famoso teólogo y rector de la Universidad de San Marcos de Lima, acusado de herejía y rebelión política.

³⁶⁴ Cf. Serna Arnaiz y Castany Prado (2014: 75-76).

³⁶⁵ Lopetegui *apud* Del Pino Díaz (2019).

Asimismo, en esta suerte de condicionantes son reseñables dos fenómenos concretos. Por un lado, la promoción o la contención de ciertas directrices traductoras en los concilios provinciales de México y Lima,³⁶⁶ que recogían varias de las prácticas que los misioneros venían adoptando, y por otro lado, el espaldarazo legal que Felipe II les dio en 1578, al refrendar esas directrices. Juntos derivaron en la creación de cátedras y estudios indígenas, estimulando enormemente la producción de materiales doctrinales traducidos o directamente elaborados en las lenguas vernáculas americanas.

Por su parte, los factores ambientales aluden a los distintos contextos en los que tienen que vivir y traducir los misioneros: incluso en pleno siglo XX, no es lo mismo hacerlo en un convento urbano, con escritorio, biblioteca y constante comunicación con los hermanos de orden, que en misión itinerante por las sabanas o por las profundidades de la selva. Los múltiples obstáculos de la naturaleza —geográficos (manglares, junglas, cordilleras), climáticos (la humedad tropical, el frío de las punas andinas) y biológicos (depredadores, serpientes, mosquitos, parásitos)—, sumados al carácter belicoso de algunas tribus, a su dispersión demográfica o a su forma de vida rudimentaria y desprovista de comodidades, en la que se integra el misionero, configuran un ambiente que dista mucho de las circunstancias ideales para la escritura reflexiva. Está claro que la hostilidad de ciertos hábitats no favorece la labor intelectual, como es la traductográfica, por más que esos lugares reúnan las condiciones óptimas para la observación y adquisición de ciertos conocimientos nativos (naturalistas, etnográficos, orográficos, etc.).³⁶⁷

La selva tropical, último reducto donde aún se conservan las etnias más alejadas culturalmente de la civilización occidental, se ha convertido en un tópico misionero: unas veces descrita como un «paraíso adánico», otras como un «infierno verde». La capacidad de este biotopo para configurar las condiciones de vida y de trabajo ha quedado plasmada en un testimonio epistolar de 1931 del misionero dominico José Álvarez «Apaktone», destinado en la selva peruana:

Mi alimento es la suculenta patarashca de suri (un gusano de las palmeras asado dentro de unas cañas), fariña de yuca y algún rabito de mono asado. Nuestra base es la divina Providencia y no nos falta. No les escribo más a menudo porque el cansancio es abrumador. Me es absolutamente necesario acompañar a mis hijos de la selva todos los días en los trabajos de la chacra para no morirnos todos de hambre, y esto hace sudar y rinde tanto que quita las fuerzas para todo.

Para que no se enfríe el cariño entre nosotros hemos de comer todos en la olla y mesa común, que suele ser el santo suelo. Comiendo, trabajando y orando con ellos, gozando y sufriendo siempre al lado de ellos se ahonda

³⁶⁶ Cf. Fernández de Zamora (2008).

³⁶⁷ A las constricciones del biotopo misionero se han referido Borges Morán (1992: 457-458) y Vega Cernuda (2016).

nuestro cariño mutuo, además de ser la única forma de conocer sus costumbres y creencias a fin de poder acertar en el modo de aconsejarles.³⁶⁸

Los factores ambientales atienden, además, al ambiente psicosocial del momento. Descendiendo al plano de lo particular, podemos mencionar el tratado de José Gumilla, que destila la preocupación vivida en los pueblos asediados por los caribes, o las descripciones que ofrece Pío Aza sobre unas comunidades recelosas y agonizantes, que a principios del siglo XX aún sufren los estigmas de la explotación cauchera y que en otra época probablemente se hubiesen mostrado con otra cara.

En pocas palabras, la personalidad y el bagaje cultural que porta el evangelizador consigo, pero también la situación que encuentra en su destino, desde sus gentes hasta sus hábitats, pueden explicar con elocuencia el motivo, la metodología, los contenidos y, en definitiva, las características del poliforme escrito misionero, sea este un vocabulario rudimentario de uso doméstico o una documentada historia civil, natural y geográfica plagada de referencias bibliográficas en la que se rebate a científicos de fama internacional. Pero, ante todo, tales consideraciones sirven para ponderar una labor que, movida principalmente por la fe y sin necesidad de adoptar una perspectiva de cinco siglos, posee las dimensiones de una auténtica «gesta de comunicación». Como ha expresado Vega Cernuda (2016: 14) con respecto al factor ambiental,

importa tenerlo en cuenta para valorar en su justa proporción los rendimientos intelectuales del misionero. Si estos protagonistas de la misión no hubieran estado motivados por ideales de altruismo y filantropía y movidos por una fuerza interior obtenida de la reflexión, la meditación y, en su caso, la vida devota, difícilmente podrían haber soportado las penalidades que el mandato del *euntes predicate omnes gentes* les imponía.

7.2.2. Política lingüística y evangelización

Para llevar a cabo la misión evangelizadora y civilizatoria que la Corona había delegado en la Iglesia, los misioneros se vieron obligados a aprender las lenguas indígenas. Ya hemos visto que en los primeros momentos la comunicación era imposible. La cantidad de lenguas que los misioneros encontraban conforme avanzaba la conquista era abrumadora. El panorama era babélico. Se estima que los españoles se encontraron a su llegada a América con más de 2000 variedades dialectales integradas en unas 170 familias lingüísticas.³⁶⁹ De nada servían los intérpretes de lengua latina, griega, hebrea, árabe y aramea que Colón llevó consigo. Los gestos y señas eran insuficientes para evangelizar, y los intérpretes im-

³⁶⁸ *Apud* Barriales (2017: 13).

³⁶⁹ *Cf.* Tovar (1984).

provisados tampoco eran eficaces. La solución tenía que pasar por la comunicación verbal directa entre el misionero y el misionado, cuestión en la que, *grosso modo*, se plantearon tres posibilidades: a) la enseñanza del español o *castellanización* de los indígenas, b) el aprendizaje de las lenguas amerindias o *amerindianización* de los evangelizadores, y c) la reducción de ese estudio a solo unas cuantas *linguas generales*.

En este punto cabe recordar que, si bien la Corona nunca concibió una política específica de castellanización, esta parecía ser la tendencia normal en un momento en que el idioma español se hallaba en una tesitura excepcionalmente favorable. Los Reyes Católicos habían culminado la Reconquista, acababan de someter al reino nazarí de Granada, que representaba el último reducto que impedía la unidad política, religiosa y lingüística. Se entendería, pues, que quisieran seguir estampando su marchamo identitario en las nuevas conquistas ultramarinas. Al mismo tiempo, a fines del siglo XV, Antonio de Nebrija, con su *Gramática castellana* (1492), confería carta de naturaleza al español como lengua de cultura, a la vez que expresaba la extendida idea renacentista de la lengua como «compañera del imperio».³⁷⁰ Podría decirse, en pocas palabras, que la consecuencia lógica era imponer la castellanización, y de hecho en 1550 Carlos I hizo obligatoria la enseñanza del castellano a los indígenas.

En lo tocante a la evangelización, sin embargo, no siempre hubo una postura unánime a favor o en contra de la castellanización, ni por parte de la Corona ni por parte de las órdenes religiosas. En varias ocasiones, particularmente en la primera mitad del siglo XVI, la Corona dio respuestas ambiguas, dando carta blanca a las autoridades religiosas para «que vean lo susodicho y provean lo que parezca más conveniente en la reducción de las lenguas de dichos indios».³⁷¹ La abrumadora atomización lingüística antillana favorecía la imposición del español. Sus partidarios también contemplaban la posibilidad de que cualquier encomendero pudiera explicar la doctrina en español ante la carencia de suficiente personal religioso. Además, la lengua conlleva el conocimiento de una cultura y una mentalidad, y castellanizar suponía en cierto modo compartirlas. Es decir, la castellanización sería una forma de asimilación por la que el indígena perdería algunos elementos de su propia cultu-

³⁷⁰ La cita completa, cuya transcripción actualizamos, reza: «una cosa hallo y saco por conclusión muy cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio, y de tal manera lo siguió, que juntamente comenzaron, crecieron y florecieron, y después junta fue la caída de entrambos» (Nebrija, 1992, «Prólogo», fol. 1r). Con ella, el nebrisense habría pasado por analogía del principio *cuius regio, eius religio* al de *cuius regio, eius lingua*, ofreciendo a la Corona una herramienta lingüística con la que sus nuevos súbditos aprendieran la lengua castellana.

³⁷¹ Citado en López Morales (1998: 63-64).

ra (o sea, se aculturaría) para integrarse en la nueva sociedad occidental hispanoamericana que estaba formándose principalmente en los núcleos urbanos.

Por lo común, los misioneros no se negaron frontalmente a la castellanización, pero tenían una visión distinta e insistían en la conveniencia de aprender la lengua de los naturales. Su cometido esencial era trasladar la palabra de Dios allá donde no se tuviera noticia, dar a conocer los misterios de la fe católica y garantizar que se comprendieran, para que la adhesión a ella se realizase no de forma superficial, sino mediando una profunda convicción. Conociendo mejor su lengua, su cultura y sus costumbres, sería más fácil aproximarse a los evangelizados, establecer con ellos una relación de empatía, afinidad y confianza, y de ese modo sabrían cómo llevar a cabo la evangelización de una forma más eficaz. Por eso entendían que lo ideal era que el evangelizador se acercase a los naturales en su lengua. A pesar de las serias dudas que se albergaban con respecto a la capacidad de las lenguas indígenas para expresar los conceptos del cristianismo, la postura que primó en el ámbito evangelizador fue la del estudio de sus lenguas, fuesen o no mayoritarias. Esta fue la tónica general de las órdenes religiosas en la América española, y desde esta óptica de aproximación y empatía hacia los pueblos originarios debe entenderse el grueso de la producción bibliográfica misionera.

Al mismo tiempo, ante la problemática disyuntiva de evangelizar en las incontables lenguas amerindias o en castellano, lengua de cultura que gozaba de su máximo esplendor, los religiosos también propusieron una solución intermedia, el sistema de *lenguas generales*. Estas lenguas no eran sino las lenguas dominantes a la llegada de los españoles, las que se hallaban más extendidas, como primera o segunda lengua, por haberlas impuesto los imperios prehispánicos a los pueblos conquistados: en el Perú, el quechua, el aimara y el puquina; en México, el náhuatl y las lenguas mayas-quiché; en Paraguay, el tupí-guaraní; en Colombia, el chibcha, y en Chile, el mapudungún, etc.

Con el ascenso de Felipe II al trono en 1556 empezó a cambiar la tendencia castellanizadora mantenida durante los primeros años de conquista. Las expansiones imperiales requerían eficiencia, y el aprovechamiento de las lenguas francas facilitaba la comunicación en las relaciones políticas, comerciales y religiosas. De modo que el monarca hizo suya la propuesta de los religiosos de evangelizar en esas lenguas y accedió a patrocinarlas, normalizándolas, reconociéndolas de forma oficial y ordenando su especial protección y cultivo, particularmente en las zonas con mayor población. Una de las más importantes accio-

nes destinadas a tal fin fue el establecimiento de cátedras para la enseñanza de las lenguas generales en las universidades de las grandes ciudades, empezando por Lima y México,³⁷² que se conservarían hasta el siglo XIX.³⁷³ Además, cualquier sacerdote que pasase a América para desempeñar labores apostólicas en una determinada zona debía aprender antes la correspondiente lengua general, examinarse y obtener de la universidad una licencia para predicar. Este contexto de normalización lingüística estimuló sobremanera la difusión y el conocimiento sistematizado de esas lenguas, así como la preparación de infinidad de materiales lingüísticos y doctrinales destinados a los futuros misioneros, quienes a menudo disponían de estos recursos didácticos incluso antes de zarpar,³⁷⁴ con el consiguiente ahorro de tiempo y esfuerzo de aprendizaje.

El sistema, que en general fue bien acogido y funcionó satisfactoriamente en el ámbito de los organismos civiles y eclesiásticos, expandió varias de las lenguas generales más allá de donde se hablaban en la época precolombina. No obstante, hubo cierta resistencia por parte de algunos pueblos, que preferían aprender el castellano antes que la lengua del imperio que los había tiranizado previamente. Así y todo, la evangelización de algunas comunidades en un idioma distinto al suyo, como sucedió con los puquinahablantes, contribuyó a cierto mantenimiento de sus tradiciones y al «arrinconamiento» de su lengua, relegada a un uso doméstico y a su paulatina desaparición, con respecto a otras más normalizadas.³⁷⁵ En el plano social, el fomento de determinadas lenguas aborígenes en detrimento de muchas otras, convirtiendo a aquellas en lenguas de prestigio junto con el castellano, contribuyó a la asimilación cultural tanto de la población urbana como de las capas sociales privilegiadas de los territorios periféricos.³⁷⁶

Para los misioneros, por supuesto, fueron lenguas auxiliares, provechosas para entenderse en todas partes, pero no por ello desistieron de conocer las demás lenguas tribales, las propias de los naturales con los que convivían y a los que a diario predicaban los conceptos del cristianismo. La mirada de trabajos en o sobre las lenguas más desconocidas —

³⁷² La Real cédula del 19 de septiembre de 1580 ordenó la creación de cátedras de lengua general en las universidades de México y Lima, así como en las ciudades donde hubiera audiencias y chancillerías (documento consultado en Solano, 1991: 80-84).

³⁷³ Por ejemplo, en la Real Universidad de San Carlos de Guatemala, fundada en 1676, existieron dos cátedras de lenguas, una de pipil y otra de cakchiquel: la primera únicamente fue leída durante los primeros años, mientras que la segunda sobreviviría hasta el siglo XIX (Álvarez Sánchez, 2015).

³⁷⁴ Conocido es el caso del lingüista y traductor jesuita Alonso de Barzana (1530-1597). Empezó a estudiar el quechua en Sevilla en 1567, mientras esperaba embarcarse para el Perú, con una gramática y unos vocabularios publicados en Valladolid en 1560. Partió para las Américas en 1569, enviado por Francisco de Borja. Continuó sus estudios de quechua durante el viaje y más tarde en Lima.

³⁷⁵ Cf. Bouysse-Cassagne (2010: 285).

³⁷⁶ Cf. Martinell Gifre (1992: 171-172).

algunos de los cuales recogidos en catálogos como los de Viñaza (1892), Tovar (1984) o Esparza Torres *et al.* (2022)— que desde hace unas décadas vienen abonando los campos de la lingüística y la traducción misioneras, da sobrada cuenta de que el estudio de las lenguas autóctonas por parte de los misioneros ha sido una constante desde el principio y de que en absoluto se redujo a las generales. Este modo de proceder favoreció el estudio de otras grandes lenguas, aunque no se considerasen generales.³⁷⁷

La fluctuación en las políticas lingüísticas terminó provocando una disrupción entre las modernas sociedades urbanas, cada vez más cosmopolitas e hispanoparlantes, y las tradicionales indígenas de las zonas rurales, que mantuvieron su lengua originaria. Las repercusiones de esta diferencia sociolingüística, que llegan hasta la actualidad, fueron más perceptibles en los siglos XVII y XVIII. Los misioneros centraron sus esfuerzos en disolver ese hiato, en paliar la dificultad comunicativa entre la ciudad y el campo, para lo cual la acción de enseñanza del castellano era fundamental, pero en un segundo momento evangelizador. Los religiosos no se negaban rotundamente a la castellanización, pero consideraban que primero debían aproximarse al natural en su lengua y que, más tarde, aprendiera el castellano quien quisiera.³⁷⁸

La expulsión de los jesuitas vino a coincidir con el fin del periodo próspero para las lenguas indígenas. Durante el siglo XVII, las disposiciones reales que exigían el fomento del castellano³⁷⁹ a las autoridades religiosas y civiles se fueron intercalando con las que, siguiendo la tónica amerindianizadora del siglo anterior, dotaban la creación de cátedras y requerían a los misioneros el dominio de las lenguas nativas. Ahora bien, a finales de la centuria se acentuó la normativa castellanizadora y empezaron a esgrimirse con insistencia

³⁷⁷ Por supuesto, cuanto mayor alcance tuviese una lengua, mayores eran las necesidades y las oportunidades de estudiarla. Por brindar un ejemplo concreto, puede citarse el caso del cakchiquel, lengua de Guatemala —no está claro si fue o no general—, para la que García Aranda (2013) ha reportado: un *Vocabulario* de fr. Juan Alonso (siglo XVI), un *Vocabulario* de Juan Álvarez (s. XVI), un posible *Arte y Vocabulario* de fr. Ángel (s. XVIII), un *Arte y Vocabulario* de fr. Domingo de Basseta (s. XVII), un posible *Arte y Vocabulario* de fr. Alonso de Betancurt (s. XVI), un *Vocabulario, arte y doctrina cristiana*, perdido, de fr. Pedro de Betanzos; la mención de un *Vocabulario* de fr. Esteban de Castañeda (s. XVII), el *Vocabulario* de fr. Tomás de Coto (s. XVII), un posible *Vocabulario y Teología* de fr. Tomás de la Cruz (s. XVII), un *Arte* de fr. José Ildefonso Flores (s. XVIII), un *Compendio* de fr. Pantaleón Guzmán (principios del s. XVIII), la referencia a fr. Juan Lázaro (s. XVII), la referencia a un *Vocabulario* y un *Arte, pronunciación y ortografía* de fr. Francisco Parra (s. XVI), la mención de un *Arte y Vocabulario* de fr. Juan Rodríguez (s. XVII), una *Gramática* de fr. Carlos Joseph Rosales (mediados del s. XVIII), la mención del *Arte y Vocabulario* de fr. Felipe Ruiz del Corral (s. XVII), un *Vocabulario* de fr. Tomás de Santo Domingo (s. XVII), un *Arte* de fr. Antonio del Saz (s. XVII), un supuesto *Arte, Vocabulario y Sermones* de fr. Pedro de Sotomayor (s. XVIII), un *Arte* de fr. Esteban Torresano (mediados del s. XVIII), un *Calepino* de Francisco Varea o Vereá (finales del s. XVII), un *Vocabulario* de fr. Domingo de Vico (mediados del s. XVI), y un *Tesoro*, un *Arte* y un *Vocabulario* de fr. Francisco Ximénez (primera mitad del s. XVIII), además de unas cuantas referencias a manuscritos anónimos.

³⁷⁸ Cf. Cuadros Muñoz y Bravo García (2012).

³⁷⁹ Así, la real cédula de 1634, dirigida al arzobispo de Lima; la de 1636, dirigida al obispo de Quito; la de 1685, dirigida al virrey del Perú; la de 1686, a las altas autoridades civiles y eclesiásticas; la de 1689, dirigida al obispo de Puebla, etc., ordenando que se potencie la enseñanza del español, se creen escuelas para los indígenas para que lo aprendan y dejen de depender de los intérpretes en los contextos religiosos y civiles (cf. Solano, 1991).

razones sobre la torpeza lingüística de los misioneros, las limitaciones de los intérpretes y las ventajas de la castellanización del indio. Llegado el XVIII, parte de la Iglesia americana acabó asumiendo el argumentario político y social de la Corona que fomentaba la enseñanza del español y lo convertía en la única lengua de relación entre los indígenas.³⁸⁰

En 1770, una real cédula de Carlos III ordenó que de forma definitiva se erradicaran los idiomas aborígenes y únicamente se hablara el castellano, tal como los monarcas predecesores llevaban reivindicando a virreyes y prelados diocesanos desde hacía más de dos siglos

a fin de que se instruya a los indios en los dogmas de nuestra religión en castellano y se les enseñe a leer y escribir en este idioma que se debe extender y hacer único y universal en los mismos dominios, por ser el propio de los monarcas y conquistadores, para facilitar la administración y pasto espiritual a los naturales y que estos puedan ser entendidos de los superiores, tomen amor a la nación conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato y el comercio; y con mucha diversidad de lenguas no se confundan los hombres como en la torre de Babel, a cuyos fines ha ordenado tantas veces a todas las jerarquías que se establezcan escuelas en castellano en todos los pueblos, y que los obispos y párrocos velen por su observancia.³⁸¹

El siglo XVIII termina, pues, con la contundente declaración del rey borbónico de imponer la castellanización, tras ver que a esas alturas la conservación de las lenguas indígenas no había traído grandes ventajas al proyecto imperialista, sino dificultades y sublevaciones debidas, según entendía, a que el indio todavía permanecía en su mundo y en su lengua, circunstancia que no se hubiera producido de haberse integrado en la sociedad castellana y de la que en buena medida tenían la «culpa» los misioneros.

Este decreto lleva de la mano a los procesos de independencia, que constituyen un momento relevante para entender la expansión del español en América. Como en todo proceso de esa naturaleza, los movimientos insurgentes procuraron diferenciarse de la metrópoli. Las ciudades americanas se decantaron por la influencia francesa e inglesa en busca de modernidad, intentando distanciarse de la vieja España, que representaba lo anticuado y rancio. Sin embargo, las jóvenes naciones hispanoamericanas podían distinguirse en muchos aspectos, pero no en la lengua, dado que las principales ciudades americanas hablaban español. Los tres millones de hispanohablantes de esa época se concentraban en los núcleos urbanos, que eran los centros desde donde se irradiaban las ideas de la independencia.

³⁸⁰ Dan testimonio de ello las pastorales del arzobispo de México Lorenzana, del obispo de Puebla Fabián y Fuero o del obispo de Oaxaca Álvarez de Abreu, fechadas todas en 1769. Lorenzana, por ejemplo, retomaría el adagio renacentista que identificaba el imperio con una única lengua, aduciendo que no había existido nación culta en el mundo, salvo la española, que cuando extendía sus conquistas, no procurara hacer lo mismo con su lengua (según el documento recopilado en Solano, 1991: 241).

³⁸¹ Real cédula de 10 de mayo de 1770, en Solano (1991: 257).

Aunque a partir de aquí cada nación americana iba a tener su propia política lingüística, se seguía la máxima de incorporar al indígena a la vida nacional, pero esa vida nacional se hacía en español. Es decir, el español se convierte en el vehículo de comunicación de los procesos de independencia, pese a que algunos líderes independentistas fuesen hablantes de lenguas nativas y otros tuviesen que dirigirse en determinados momentos a los pueblos en su lengua, como cuando hacia 1810 el general Manuel Belgrano dirigía proclamas y cartas en guaraní a las autoridades del Paraguay y a sus pueblos, a las comunidades indígenas que habían pertenecido al régimen jesuita y a aquellas que no conocían el castellano. Por lo general, la sociedad que surge de los procesos de independencia se creó en español³⁸² e incluso adoptó medidas contra algunas lenguas indígenas, como en Uruguay.

En resumen, las políticas virreinales de castellanización tuvieron efecto en el ámbito urbano. Las grandes ciudades y los focos de población hablaban y vivían en español, siendo su referente la cultura peninsular trasladada durante siglos a América; pero no ocurría así en buena parte de la periferia, en el ámbito rural alejado de los centros virreinales (Lima y México) o en las zonas más inaccesibles, donde los habitantes mantuvieron —con mayor o menor influencia castellana— buena parte de sus rasgos culturales originarios, en muchos casos hasta la actualidad.

Los procesos de independencia supusieron, en definitiva, el refuerzo de la castellanización, lo que no debe extrañar si se observa que fue un levantamiento mayormente criollo. Se crearon escuelas rurales para defender la pervivencia de las lenguas indígenas, pero la enseñanza superior seguía impartándose en castellano, de modo que el progreso en las modernas sociedades republicanas pasaba por el aprendizaje del español. Las dinámicas políticas y sociales que han ido sucediéndose desde el siglo XIX han conllevado la desaparición de multitud de lenguas indígenas minoritarias, algunas extintas en fechas recientes, como el chiapaneco (1950) y el cuitlateco (1960). En la actualidad existe una importante conciencia social sobre la fragilidad de las lenguas indígenas, que se consideran reposito-

³⁸² Un español que, pese a las propuestas lingüísticas diferenciadoras, se sabía purista frente a la influencia de las lenguas indígenas y de los barbarismos introducidos con las nuevas traducciones del inglés y del francés, y que además reconocía su referente en la lengua importada desde la península Ibérica. El intelectual Andrés Bello, prócer de las patrias venezolana y chilena, expresó el respeto por el idioma heredado en el prólogo a su *Gramática de la lengua castellana destinada a los americanos* (Bello, 1988 [1847]: 159), diciendo: «No tengo la presunción de escribir para los castellanos. Mis lecciones se dirigen a mis hermanos, los habitantes de Hispano-América. Juzgo importante la conservación de la lengua de nuestros padres en su posible pureza, como un medio providencial de comunicación y un vínculo de fraternidad entre las varias naciones de origen español derramadas sobre los dos continentes. Pero no es un purismo supersticioso lo que me atrevo a recomendarles». El hecho es que, tras los procesos de independencia, la mayoría de las nuevas naciones hispanoamericanas adoptaron el español como lengua oficial y crearon sus propias academias de la lengua. En 1851 la Real Academia de la Lengua, en Madrid, designaba miembro honorario al gramático venezolano Andrés Bello. Veinte años después, en 1871, se fundaba la Academia Colombiana de la Lengua, la primera de las veinte corporaciones existentes en el continente americano.

rios culturales y gozan de cierta protección institucional. No obstante, aunque hoy se observa una tendencia al reconocimiento político de las culturas autóctonas, el panorama general de la diversidad lingüística de Hispanoamérica muestra unas lenguas indígenas en proceso de minorización.

A menudo se responsabiliza a la misión del maltrato de las lenguas amerindias por haber predicado el evangelio en castellano, maltrato que en general no es cierto, por muchos matices que quieran aducirse. Es verdad que en determinados lugares y momentos de la historia del cristianismo se prohibió la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas, como lo fue en la América hispánica desde el I Concilio de México de 1555, para evitar interpretaciones heterodoxas y, posteriormente, como reacción al protestantismo, que fomentaba lo contrario; pero no ocurría lo mismo con la predicación. De hecho, el III Concilio de Lima (1583) obligó a adoctrinar a los indios en su propia lengua, ratificando lo que ya se venía haciendo. Por esa razón se fueron creando en las universidades de distintas ciudades virreinales cátedras de las lenguas generales, lo que tal vez operó en detrimento de las minoritarias; una oposición que podría ser falsa, visto que las lenguas vehiculares no atentan necesariamente contra la diversidad lingüística. Desde el siglo XVI han desaparecido multitud de lenguas y de hablantes de lenguas nativas, en parte por las políticas lingüísticas de la Corona española, pero especialmente por las de los modernos Estados independientes, si se reconoce que la mayoría de las lenguas indígenas se han extinguido en el último siglo.³⁸³

Porque, en efecto, si algo se ha achacado a la acción misionera sobre las lenguas, es precisamente lo contrario, la conservación de esas lenguas. Históricamente, desde la Corona española se le ha reprochado al evangelizador que haya favorecido la pervivencia del mundo indígena; se le ha recriminado la obstaculización que ello ha supuesto a las políticas normalizadoras del Imperio y las repúblicas, el haber sorteado los dictados de las autorida-

³⁸³ Para la lingüista de origen mixe Yásnaya Aguilar Gil, la pérdida de lenguas indígenas mesoamericanas no comienza con la conquista española, sino que es resultado de un proyecto de nación que surge después de la Independencia y se ha agudizado después de la Revolución. Según la autora, en México las lenguas indígenas se han combatido con la castellanización forzada desde la época de José Vasconcelos, en el siglo XX. Después de tres siglos de colonialismo español, en 1820 aproximadamente entre el 65 % y el 70 % de la población hablaba una lengua indígena; el náhuatl era la lengua franca. En la actualidad, después de 200 años de vida como país independiente, tan solo habla lenguas indígenas el 6,5 % de la población. Lo que la Corona española no pudo erradicar en 300 años el Estado mexicano lo eliminó en 200 (en Karina Almaraz, 10 de agosto de 2018, «Así desaparecen las lenguas indígenas en México: “Me daban golpes en la mano por no hablar castellano en la escuela”», en <https://www.eldiario.es/desalambre/indignacion-mexico-racismo-aprender-indigena_1_1983401.html>. También en Carlos Heras, 16 de abril de 2019, «Más allá del español: 500 lenguas corren peligro en América Latina», en <https://elpais.com/elpais/2019/03/29/planeta_futuro/1553860893_490810.html>). Ofrece una opinión distinta Moreno Fernández (2006), para quien, tras contrastar las cifras de lenguas vivas de Viñaza (más de 800 a finales del siglo XIX) y de Moreno Cabrera (725 hacia 2003), la muerte de lenguas indígenas no ha sido tan galopante a lo largo del último siglo, a pesar de reconocer que los pueblos autóctonos, en líneas generales, han vivido en la marginación cultural, socioeconómica y política.

des y aun haber cuestionado su actitud ante el indígena, etc. En fin, todo aquello que los misioneros creyeron necesario para poder cristianizar de forma genuina, conforme a la interpretación que hacían de su credo, respetando y aun promoviendo aquellos elementos de las culturas originarias que no atentaban contra la fe cristiana.

También en la actualidad, cuando el conocimiento del español representa un techo de cristal para la promoción social, a menudo se les hace responsables de la marginalidad y pobreza de los pueblos originarios, por su paternalismo y por no haberlos asimilado suficientemente a la cultura occidental contemporánea. Juicio que parece poco justo si se considera que la promoción humana es parte constitutiva de la evangelización y que sus operarios siempre han sido los primeros en preocuparse por el bienestar material de los naturales, dotándolos de herramientas físicas e intelectuales —cribadas con criterios religiosos, eso sí— para que emprendan su desarrollo.

7.2.3. *Imprenta, control y censura*

La imprenta llegó de la mano de la misión. Las necesidades de la evangelización estimularon de forma decisiva el establecimiento de los primeros talleres de impresores en el Nuevo Mundo, si bien fueron relativamente escasos hasta el siglo XIX.³⁸⁴ Y pese a que el libro y las prensas ultramarinas no estuvieron al servicio exclusivo de la conquista espiritual,³⁸⁵ basta con remitirse a las cuatro primeras imprentas americanas para reconocer su manifiesta vinculación genética a la causa apostólica y a la política lingüística indianizante.

En 1539 se fundó en México la primera imprenta del continente. Es significativo que una de sus primeras publicaciones fuese un texto doctrinal y bilingüe, la *Breve y más compendiosa doctrina christiana en lengua castellana y mexicana*, de Juan de Zumárraga. También el primer gran impreso peruano, que vio la luz en Lima en 1584, fue un texto evangelizador, la mencionada *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios...*, cuyo texto trilingüe en español, quechua y aimara acababa de establecerse en el Tercer Concilio limense. Por su parte, la introducción de la imprenta en Puebla en 1640 está vinculada al proyecto cultural del obispo Juan de Palafox y Mendoza. El primer libro que dio a la estampa fue el *Sumario de las indulgencias y perdones concedidas a los co-*

³⁸⁴ Toribio Medina Zabala (1958) registró el establecimiento de 66 imprentas en los dominios españoles de América y Oceanía entre 1539 y 1825: 4 en el siglo XVI, 2 en el s. XVII, 15 en el s. XVIII y 45 en el s. XIX, debiéndose el mayor número en este último siglo a las imprentas de los ejércitos patriotas y realistas durante las campañas de la independencia.

³⁸⁵ Cf. Olmedo Ramos (2022: 84-85).

frades del Santísimo Sacramento: Visitando la Iglesia donde está instituida la dicha Cofradía (1642). La cuarta imprenta americana fue establecida en Guatemala en 1660 por el obispo agustino Payo Enríquez de Ribera. El primer texto allí impreso data de ese mismo año y fue un sermón predicado en el convento de San Francisco por fray Francisco Quiñones y Escovedo, mientras que el primer libro se publicó en 1663 en latín y fue un tratado teológico del mismo Enríquez de Rivera, conocido como *Explicatio apologetica*, sobre el dogma de la Inmaculada Concepción. En este sentido, la traducción impresa tuvo un papel destacado en la actividad educativa de los colegios y universidades, acercando el pensamiento occidental a los estudiantes indígenas.

Pero la imprenta hispanoamericana no solo constituyó un factor clave para la educación y conversión de los naturales (cartillas de lectoescritura, manuales catequéticos, etc.), sino que también tuvo un gran impacto en la difusión de las lenguas y culturas amerindias. De sus prensas salió un sinnúmero de materiales misioneros de tema o lengua indígena, muchos de los cuales se han conservado hasta hoy, como el *Vocabulario en lengua zapoteca* (1578), del dominico Juan de Córdoba.³⁸⁶ Por supuesto, también las bibliotecas conventuales y universitarias —como la del jesuítico Colegio Máximo de San Pablo de Lima, abierta en 1568—, funcionaron como grandes depositarias y difusoras de los saberes y conocimientos locales y foráneos, bien hasta la expulsión de los jesuitas en 1767, bien hasta las guerras de emancipación y la instauración de las políticas liberales del siglo XIX.³⁸⁷

Un elemento determinante para que se produjera la impresión y difusión de los escritos misioneros era la autorización por parte de los órganos de censura. La legislación y documentación al respecto es copiosa.³⁸⁸ Si bien se suele señalar en primer lugar a la Inquisición,³⁸⁹ cabe tener presente que la censura también ha operado desde fuera del ámbito de la

³⁸⁶ Hoy incluso podemos consultar en línea esta obra (original y transcripción) gracias al proyecto digitalización iniciado por el lingüista adscrito a El Colegio de México Thomas Smith Stark: <<https://www.iifilologicas.unam.mx/cordova/index.php>>.

³⁸⁷ Son varios los historiadores que han lamentado la desaparición de gran cantidad de manuscritos en basureros, hogueras y librerías de lance a raíz de dichas políticas liberales y sus leyes de desamortización, como Castro y Castro (1990) en relación con la producción bibliográfica amerindianista de la orden franciscana. Sobre el expolio y destrucción de propiedades eclesiásticas en el ámbito mexicano resultan ilustrativos los análisis aportados por Guillermo Tovar de Teresa (*La ciudad de los palacios. Crónica de un patrimonio perdido*, 1992: 14-15) y Manuel Ramírez Aparicio (*Los conventos suprimidos en México*, 1862).

³⁸⁸ Sobre la censura de libros en la América española, véase el documentado trabajo de De los Reyes Gómez (2000).

³⁸⁹ Como se sabe, el Concilio de Trento (1545-1563) había prohibido traducir la Biblia a lengua vulgar. También el Consejo General de la Inquisición se encargó de ello, por ejemplo, cuando en 1576 envió desde su sede en Sevilla una carta a Nueva España prohibiendo que los libros de la Biblia se tengan en la lengua de los indios, y que exista cualquier otra escritura en dicha lengua o en otra lengua vulgar (cf. Vicente Castro y Rodríguez Molinero, 1986: 152).

Iglesia a partir de la Pragmática de 8 de julio de 1502.³⁹⁰ Por ejemplo, recordemos que hacia 1570 se produjo un giro en la política de la Corona con respecto a los indígenas. Desde 1566, el Consejo de Indias había impuesto grandes restricciones a la difusión de informaciones relativas a los naturales. Las autoridades virreinales «no debían consentir que sean impresas ni vendidas las obras referentes a los indios, sin autorización expresa de su Majestad».³⁹¹ De hecho, una de las razones para crear en 1571 la figura del cronista mayor de Indias, encargado de redactar la *historia oficial* de América, fue la necesidad de controlar de forma eficaz la información proveniente de ultramar.³⁹²

En la otra dirección, esto es, con respecto al control de los libros europeos que pasaban hacia América, sucedía algo similar. Los primeros hitos legales podrían bastar para hacernos una idea de la situación, siempre y cuando no se olvide que se dieron en un contexto proclive a este tipo regulaciones editoriales en toda Europa, empezando por Alemania. Así, en 1531 la reina Isabel la Católica ordenó por real cédula a los oficiales reales de la Casa de Contratación que «de aquí adelante no consintáis ni deis lugar a persona alguna pasar a las Indias libros ningunos de historias y cosas profanas, salvo tocante a la religión cristiana [...] por que este es mal ejercicio para los Indios y cosa en que no es bien que se ocupen ni lean». Como al parecer los oficiales hicieron oídos sordos, Felipe II tuvo que recordarles en 1543 que «de llevarse a las Indias libros de romance y materias profanas y fábulas [...] y de mentirosas historias, siguen muchos inconvenientes».³⁹³ Aunque este tipo de normas no resultaron ser muy eficaces, su carácter disuasorio debió de influir en que se diera una tardía traducción de literatura profana a las lenguas nativas.

Durante la América española, la censura oficial funcionó, en efecto, como un mecanismo de ejecución de las directrices políticas y teológicas de cada momento y lugar. Los censores civiles y eclesiásticos controlaron directamente el tráfico de libros que cruzaban el Atlántico en ambas direcciones. La prohibición de escritos que tuvieran que ver con la antigüedad y las costumbres indígenas se debía al temor a la resistencia de las culturas autóctonas americanas y a la amenaza que podría suponer para el sistema imperial. Para historiadores como Pagden (1991: 34-44), la razón radicaría en la voluntad de la Corona de ocultar el avanzado estado de desarrollo de ciertas culturas aborígenes, de tal modo que

³⁹⁰ Esta pragmática de los Reyes Católicos, dirigida a impresores y libreros, constituye la primera regulación sobre introducción de libros extranjeros en los reinos de la Monarquía. En ella se estableció por primera vez en el ámbito hispánico la obligación de someter los originales a censura previa por parte de las autoridades religiosas y civiles.

³⁹¹ *Gobernación espiritual y temporal de las Indias*, libro I, título XII, núm. 38, *apud* Duverger (1990: 38).

³⁹² Gargatagli Brusa (2021: 82).

³⁹³ *Apud* Rodríguez Alonso (1974: 26).

podiera perpetuar su dominación. Al mostrar únicamente su estado de salvajismo, se evidenciaba la necesidad de evangelización, único argumento que justificaba la presencia española en América según las bulas alejandrinas. Sin duda, el comportamiento se puede tachar de sesgado y tendencioso, pero no de totalmente falsario, visto que aún hoy existen comunidades humanas que subsisten aisladas con formas de vida propias de la Edad de Piedra.

Esa fue la tónica durante la época colonial. La nómina de obras publicadas trescientos años después de su escritura es extensa.³⁹⁴ La censura afectó a grandes monumentos etnográficos, como la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, de Bernardino de Sahagún.³⁹⁵ Tampoco se editaron las obras de Olmos y Motolinía, ni las crónicas de Juan de Tovar (1579) y Diego Durán (1581), que desaparecieron tras su envío a España. También la obra de Luis de Bolaños hubo de sufrir los recelos doctrinales tridentinos al traducir al guaraní cuatro términos fundamentales de la teología. A Jerónimo de Mendieta se le mandó en 1573 retornar a Nueva España con el encargo de redactar su famosa *Historia eclesiástica indiana*, tarea que le ocupó desde 1573 hasta 1597. Cumplido el encargo, envió su obra a España, pero su publicación no se llevaría a cabo hasta 264 años después, en 1870. El Consejo de Indias no había autorizado su publicación por la visión apocalíptica que presentaba del reinado de Felipe II y por la crítica contenida acerca de los conquistadores españoles, ávidos de riqueza y carentes de comportamiento cristiano.³⁹⁶

Muchos de esos escritos misioneros, considerados «perdidos», se han conocido gracias al trabajo de historiadores y bibliógrafos del siglo XIX como Joaquín García Icazbalceta, quien exhumó el manuscrito de la mencionada *Historia* de Mendieta, publicada en 1870. La *Historia de los indios de la Nueva España* (1536-1541) de Motolinía se dio a la imprenta en 1858, y de igual modo, el *Coloquio de los Doce* de Sahagún no se ha publicado sino hasta el siglo XX.³⁹⁷ La misma *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (1498) de Ramón Pané, primera etnografía de América, fue editada por primera vez en 1932. La *Historia* de Francisco Ximénez empezó a escribirse en 1715, pero, como se ha indicado más arriba, no fue publicada hasta 1857 por el austriaco Karl von Scherzer. La *Historia antigua*

³⁹⁴ Cf. Gargatagli Brusa (2021: 82 y ss.).

³⁹⁵ La real cédula de 22 de abril de 1577 remitida por Felipe II al virrey de Nueva España Martín Enríquez, en la que se prohibía su publicación, establecía: «aunque se entiende que el celo del dicho fray Bernardino había sido bueno, y con deseo que su trabajo sea fruto, a parecido que no conviene que este libro se imprima ni ande de ninguna manera en esas partes, por algunas causas de consideración» (Archivo de Indias en Sevilla, Patronato real, tomo II, minutas de reales cédulas, ramo 79).

³⁹⁶ Martinell Gifre (1992: 37-38).

³⁹⁷ Cf. Duverger (1990).

de México del jesuita criollo Francisco Javier Clavijero, aunque fue publicada en 1780-1781 y muy difundida en Europa, fue censurada por la Compañía de Jesús por su carácter antiespañol.

Con todo, algo habría que objetar sobre la eficacia de la censura virreinal que se instauró hacia 1570, puesto que los religiosos no solamente continuaron como antes elaborando muchas crónicas sobre los naturales, sino que entre fines del siglo XVI y principios del XVII se vio nacer, a despecho de las prohibiciones que llegaban de la península Ibérica, toda una bibliografía criolla, mestiza o indígena orientada esencialmente hacia la herencia prehispánica e incluso, en Nueva España, redactada indistintamente en español y en náhuatl. Aun sin pasar por las prensas, los escritos circulaban entre los misioneros y hasta se replicaban fragmentos de obras censuradas. Así, el *Coloquio de los Doce*, aquel manuscrito de Sahagún que narraba las conversaciones mantenidas durante las entrevistas iniciales entre los doce primeros franciscanos y los representantes del poder indígena, fue utilizado e incluso extractado por Mendieta y luego por Juan de Torquemada.

Los procedimientos de control tras la época virreinal, aunque no tan explícitos ni tan estudiados, siguieron operando a favor del gobierno de turno, promocionando unas obras frente a otras en función de su utilidad para la patria. Y aun posteriormente, la ideología dominante en el ámbito académico (lingüístico, antropológico) ha desplazado con sutileza los escritos de misioneros católicos, priorizando los de anglosajones.

7.3. El carácter polimorfo y bidireccional de la traducción misionera

Es común, al clasificar las prácticas de trasvase interlingüístico e intercultural en general, distinguir entre traducción e interpretación según intervenga un determinado tipo de canal (oral o escrito). Hasta hace poco, también los fenómenos de mediación cultural en el marco de la misión se han observado desde la concepción lingüística tradicional de la traducción y la interpretación. Esta concepción partía de que una y otra operaban en canales simétricos, es decir, el mensaje se debía transmitir (primero hasta el traductor como receptor y luego desde él como emisor) a través de un mismo medio: se reconocía como traducción el paso de un texto escrito en lengua *X* a un texto escrito en lengua *Y*, y se hablaba de interpretación cuando se trasvasaba oralmente a la lengua *Y* lo expresado oralmente en lengua *X*.

Como se ha visto, tanto la comunicación como la mediación lingüística y cultural se han llevado a cabo de diferentes formas en el marco de la evangelización. La *versatilidad* es, quizá, la principal característica de la traducción misionera americana y nace como consecuencia de la diversidad de circunstancias en las que culturas distintas entran en contacto. La traducción tuvo que dar respuesta a la necesidad de comunicación entre personas que vivían, pensaban y hablaban de forma muy diferente. Los diversos contextos comunicativos, fundamentalmente aquellas situaciones en las que se requería que europeos e indioamericanos se entendieran, han dado lugar a diversas modalidades de comunicación intercultural: lenguaje de signos, traducción intersemiótica, autotraducción, interpretación consecutiva, traducción escrita interlingüística, traducción cultural, etc. La multiforme práctica traductora se genera a partir de tres fenómenos: la voluntad o necesidad de establecer una comunicación, la asimetría cultural y la capacidad de adaptación a las circunstancias para conseguir una comunicación eficaz.

La mediación lingüística y cultural desempeñada por los misioneros se ha servido de todo el ingenio posible para que la comunicación funcionase, principalmente: de gestos y señas en los primeros contactos;³⁹⁸ de la incommensurable interpretación, desde el momento en que el misionero domina el idioma de los interlocutores;³⁹⁹ de medios en soporte escrito y de medios visuales. Cada una de estas categorías de traducción —y no solo la formulada en soporte escrito, es decir, esas producciones expresadas con escritura alfabética a partir de la traducción (que aquí denominamos *escritos misioneros* y de las que nos ocuparemos en el siguiente capítulo)— ha dado diversas variantes y géneros.

Ante la idea convencional que relaciona la traducción (misionera) solo con la escritura, podría llamar la atención el uso de sistemas de comunicación que utilizan lenguajes visuales, sonoros o audiovisuales. Estas prácticas, sin embargo, han formado parte de la evangelización desde el principio. Se refieren a las composiciones musicales, los catecismos testerianos y en jeroglíficos, los murales y lienzos como los pintados por el dominico Gonzalo Lucero, el teatro y las «marmotas» o, desde hace un siglo, la fotografía, el cine, los documentales, etc., que a su vez se combinan con otros medios y códigos: libros escritos que incluyen imágenes explicativas, como la *Relación de Michoacán*, de Alcalá, o el *Saggio di storia americana*, de Gilij; códigos pictográficos con glosas, o incluso reportajes escritos

³⁹⁸ Cf. Martinell Gifre (1992).

³⁹⁹ Pese al poco rastro que deja la interpretación, fueron muchos los misioneros a quienes la historiografía indiana ha reconocido su destacada labor como intérpretes. Solo en relación con la Orden de Predicadores y limitándose a los siglos XVI y XVII, el catálogo de Bueno García y Jiménez García (2018) identifica a más de cuarenta «lenguas» dominicos.

acompañados de fotografías, como las que empezó a utilizar allá por 1920 la citada *Revista Misiones Dominicadas del Perú*, o las que documentan tratados etnohistóricos modernos, como *Tsla*, de Ricardo Álvarez Lobo (1984).

El cine es otra prueba de la adaptación a los géneros en boga. El moderno soporte filmográfico ha tenido cabida prácticamente desde que se socializó su consumo. En junio de 1927, por ejemplo, los dominicos del Perú estrenaron en el teatro Forero de Lima una «película misional», según anotaría el diario *El Comercio*. La película «sirvió de propaganda y sensibilización ante un público ubicado en las antípodas de la realidad amazónica. También tenía como objetivo recabar fondos entre la mayoría católica de la Lima de entonces».⁴⁰⁰ Entre otras muestras del séptimo arte misionero, podríamos mencionar *La Gran Sabana* (1939), trabajo en blanco y negro que el capuchino Baltasar de Matallana realizó en las selvas de Venezuela en a partir de las fotografías tomadas por el Gobierno de Venezuela en 1934, e *Indios guaraos y pemones* (1947), realizada en tecnicolor a partir de las escenas filmadas por Álvaro de Espinosa, misionero del Caroní. En ambas cintas, que fueron arregladas en laboratorios cinematográficos de Nueva York, Matallana se encargó de los comentarios.⁴⁰¹

Junto con la versatilidad que da lugar a las diversas prácticas traductoras, el otro gran rasgo de la traducción misionera es la *bidireccionalidad* de la comunicación. Más allá de los cotidianos actos de interpretación,⁴⁰² los procesos de comunicación intercultural tienen como destinatarios tanto a las culturas americanas (indígenas y occidentalizadas) como a las europeas. Este fenómeno se observa en todas las épocas, incluso en la primera evangelización. Recordemos, por un lado, que la vertiente pastoral no se llevaba a cabo en español, sino principalmente en la lengua del misionado. Para que la predicación, la liturgia, la confesión, etc. se hiciesen en la lengua de los naturales, se requería que el párroco dominase su idioma, lo cual normalmente significaba una formación lingüística previa. La competencia se obtenía con la ayuda de unos materiales lingüísticos y doctrinales, que alguien se había esforzado en componer mediante la traducción. Los materiales eran bilingües o bien se ponían directamente en lengua indígena. Unas veces, el texto traducido estaba destinado a la lectura por parte de neófitos y catecúmenos alfabetizados, mientras que otras el desti-

⁴⁰⁰ Plasencia Soto (2021: 132).

⁴⁰¹ Cf. Blanco García (2015).

⁴⁰² Con sus distintos escenarios de intervención misionera: la predicación, los tribunales en la época colonial, la mediación entre tribus enfrentadas o bien entre los nativos y las conquistadores, exploradores, autoridades, hacendados, empresarios u organismos públicos, etc. Con respecto a los misioneros como mediadores entre los siglos XVIII y XX, cf. Lema Garrett (2016).

natario solía ser el cura que oficiaba misa y explicaba en lengua amerindia los misterios del cristianismo católico. En cualquier caso, se trata de un mensaje de difícil transmisión, sobre todo por estar radicado en una sociedad que se expresa en términos, conceptos y referentes mediterráneos y occidentales.⁴⁰³

Pero el sacerdote católico no solo debía hablar de Dios monológicamente a sus feligreses, sino que además debía escucharlos y comprenderlos. Para ello, tanto o más importante que saber el idioma era conocer la mentalidad del indígena, algo que se aprendía con años de convivencia, pero también con la ayuda de los tratados que otros misioneros habían compuesto sobre su historia, costumbres, medio ambiente, etc. El interés (espurio o legítimo, de todo hubo) por estas nociones sobre el mundo americano trascendía el ámbito evangelizador, como demuestran los encargos que de tales obras hacían las autoridades civiles a los misioneros. La temprana *Relación* de Pané se solicitó al religioso por reunir dos cualidades: ser un experto en el mundo prehispánico y ser capaz de componer un mensaje inteligible para los españoles; es decir, porque era el más indicado para traducir eficazmente la cultura indígena. Y lo mismo puede decirse de tantos otros cronistas indios, como Jerónimo de Alcalá, cuyo trabajo analizaremos más adelante.

7.4. Impacto científico y social de la traducción misionera

En un ensayo sobre los «momentos estelares» de la traducción en Hispanoamérica, Vega Cernuda (2013) lamentaba la ausencia de la imagen del traductor en la historiografía general, a la vez que ponía de manifiesto cómo la actividad de mediación en Hispanoamérica había sido determinante tanto en el decurso de la historia de la región como en la configuración de la sociedad hispana. Determinante, decía, por protagonizar una serie de cuadros históricos que van desde el episodio de Cajamarca, con Pizarro, Atahualpa y el dominico Valverde, hasta la traducción que hizo Antonio Nariño de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, nacida de la Revolución francesa; pero también por explicar cuestiones como el particular catolicismo sociológico de las naciones hispanoamericanas, su conciencia indigenista o su realidad republicana.

En efecto, la historia ayuda a poner en contexto las prácticas traductorales y estas, a su vez, constituyen fenómenos potencialmente explicativos de la historia, pues, como indica

⁴⁰³ Vega Cernuda (2016: 12).

Pym (1992: 6-7), las traducciones son en realidad actos históricos (*historical acts*): introducen nuevos elementos para cambiar por lo menos una de las culturas, así como la percepción de la otra, y de ese modo modifican las relaciones interculturales existentes. Las traducciones son transferencias activas de conocimiento y, por consiguiente, son también causa parcial de cambios históricos de gran magnitud.

Fueron muchos los eclesiásticos que, gracias a su vinculación directa o indirectamente con la tarea evangelizadora *ad gentes*, contribuyeron durante la época imperial hispánica al desarrollo de ciencias inéditas hasta entonces, aportando un conocimiento capital en cuestiones de gran trascendencia.⁴⁰⁴ Por ejemplo, en el derecho internacional, las mencionadas reflexiones de Francisco de Vitoria introdujeron el concepto de «comunidad universal», que apela a la sociabilidad de todos los hombres como condición anterior y superior a la división de estos en naciones diferentes, y que está regida por los principios del derecho natural y del derecho de gentes. Vitoria se alejaba así de los planteamientos medievales que daban primacía al emperador o pontífice, para atenerse a planteamientos racionales de estricta modernidad. Asimismo, en el campo de la economía política cabría mencionar la *Suma de tratos y contratos* (1571) de fray Tomás de Mercado, trasunto de su preocupación por las implicaciones morales y sociales de la economía. Este teórico, que misionó en México, y otros teólogos de la Escuela de Salamanca (Martín de Azpilicueta, Domingo de Soto, Bartolomé Medina) desarrollarían el cuantitativismo económico y pondrían las bases de la disciplina.

Hubo importantes aportaciones en ámbitos estrechamente relacionados con el medio americano, como la arquitectura y el urbanismo, la geografía, la zoología o la botánica, disciplina en la que destacó, entre otros, el sacerdote Celestino Mutis (1732-1808), cuya labor científica en el Nuevo Mundo sería muy apreciada por Linneo y por Alexander von Humboldt. Mutis introdujo, además, la enseñanza de las matemáticas y de la física newtoniana en Bogotá, donde también impulsó la creación del Observatorio de Santa Fe.

La presencia eclesiástica en las Indias, en América y Asia, en efecto, no fue solo una mera presencia institucional, sino que también provocó el desarrollo de varias ciencias profanas. Los misioneros de todas las épocas han convivido de forma activa con las comunidades indígenas. Sirviéndose de lo que hoy la moderna antropología social y cultural

⁴⁰⁴ Para un análisis más amplio sobre la aportación de los eclesiásticos, véanse los trabajos de varios autores sobre las ciencias, la educación, la literatura, la geografía, el arte, etc., recopilados en la edición de Borges Morán (1992a: 633-854).

llama *observación participante*, estudiaron a los naturales desde dentro, desde el seno de sus sociedades y sus biotopos, para saber cómo debían proceder con ellos: Toribio de Benavente, Pedro de Gante, Bernardino de Sahagún, Jerónimo de Alcalá, pero también religiosos más recientes, como Pío Aza, José Álvarez «Apaktone» o Ricardo Álvarez Lobo, son ejemplo de ello. A su inquietud y esfuerzo intelectual se debe gran parte de lo que hoy conocemos sobre las culturas originarias, sobre su cosmovisión, su historia, sus lenguas, sus costumbres, sus valores, su forma de vida o su ambiente físico.

Entre las ciencias más desarrolladas destacan, desde luego, las dos que de forma más directa necesitan de la traducción: la etnografía y la lingüística amerindias. Se trata de las dos ciencias más profusamente cultivadas por desentrañar los conocimientos que primeramente necesitaban los misioneros para evangelizar. En el campo de la antropología cultural, el conocimiento del indígena fue una preocupación central, ante todo para saber cómo debían diseñar su predicación. Muestra de ello podrían ser los escritos nacidos de la mencionada antropología utópica de Vasco de Quiroga, Las Casas o los jesuitas en Paraguay, que atribuían al indio las mejores condiciones físicas, naturales y espirituales y que pusieron las bases para el mito del buen salvaje. También son representativos los trabajos de Diego Durán, Cieza de León, Diego de Landa, Toribio de Benavente y especialmente Bernardino de Sahagún, que en su monumental *Historia de las cosas de Nueva España*, de doce volúmenes, realiza una investigación completa de la mitología, la estructura social y la concepción del mundo de los indígenas mexicanos. Imprescindibles desde el punto de vista histórico son trabajos como, por ejemplo, la *Relación de Michoacán*, de Jerónimo de Alcalá. Y más importante desde un punto de vista filosófico es la obra de José de Acosta *Historia natural y moral de las Indias*, que constituye un hito en la idea de la humanidad como un todo indiviso.

De forma paralela, la complejidad y la importancia de expresar debidamente los conceptos predicados exigió de los evangelizadores un gran dominio de las lenguas amerindias. Llevaron a cabo un trabajo ímprobo de elaboración de gramáticas y vocabularios de lenguas aborígenes, antes incluso que varios países europeos respecto de sus propias lenguas.⁴⁰⁵ Desempeñaron una notable labor de fijación ortográfica, sintáctica y lexicográfica

⁴⁰⁵ La *Gramática de la lengua castellana* de Antonio de Nebrija fue la primera gramática de una lengua vulgar impresa en Europa en 1492. El ejemplo nebrisense, que elevó el castellano a lengua culta, fue seguido en el año 1529 por la gramática italiana de Trissino; en 1536, por la portuguesa de Fernando de Oliveira, y en 1550, por la francesa de Louis Meigret. Ahora bien, antes de que Francia publicara en 1550 su primera gramática, ya se habían compuesto en México, en 1547, las gramáticas de las lenguas totonaca y náhuatl (Andrés de Olmos). Y de igual modo, antes de que Inglaterra publicara su primera gramática del inglés en 1586 (William Bullokar), los misioneros ya habían puesto por escrito las

de las lenguas amerindias, que eran mayormente ágrafas, convirtiéndose de esta manera en importantes transmisores de unas culturas que han llegado hasta nosotros gracias a sus esfuerzos y desvelos.⁴⁰⁶ De hecho, el enorme trabajo lingüístico y filológico que realizaron en el marco de la evangelización no conoce precedentes. Fue tan asombroso que llevó a decir a Wilhelm von Humboldt que solo a los misioneros debíamos todo lo que se sabía acerca de las lenguas del Nuevo Mundo.⁴⁰⁷ Un aserto que no sorprende ante la existencia de figuras como un Andrés de Olmos, primer gramático de tres lenguas indígenas (náhuatl, huasteco y totonaco), o un Hervás y Panduro, cuya monumental *Idea dell'Universo* (1778-1787), de veintidós tomos, constituye una aportación definitiva en la fundación de la filología comparada.⁴⁰⁸

En suma, la consideración sintética de todos estos rendimientos deja ver que la historia de la traducción misionera es, quizá más que ninguna otra, la historia de una transformación cultural no solo al nivel de América, sino de todo el orbe occidental.

gramáticas del purépecha (Maturino Gilberti, 1558) y del quechua (Domingo de Santo Tomás, 1560). A finales del siglo XVI ya se habían compuesto, solo en México, más de un centenar de trabajos lingüísticos sobre lenguas amerindias. Antes de que se estandarizaran las gramáticas de lenguas como el alemán o el ruso, los misioneros españoles compendiarían las gramáticas del mapudungun y el allentiac (Luis de Valdivia, en 1606 y 1607, respectivamente), el aimara (Ludovico Bertonio, 1612), el muisca (Bernardo de Lugo, 1619), el mochica (Fernando de la Carrera, 1644), el maya (Gabriel de San Buenaventura, 1684) o el chiapaneco (Juan de Albornoz, 1690). Para hacerse una idea de la producción lingüística misionera amerindia pueden consultarse los catálogos de Viñaza (1892) y Tovar (1984). Se ha expuesto la contribución misionera a los estudios de traducción en relación con el aprendizaje de lenguas en Zwartjes (2014).

⁴⁰⁶ Cf. Castro y Castro (1990).

⁴⁰⁷ *Apud* Zimmermann (1996: 74).

⁴⁰⁸ Más allá de su valor enciclopédico al tratar la historia antropológica, cosmológica y mundial, la obra sentaría en los tomos XVII-XXI las bases del famoso *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas y enumeración, división y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos* (1800-1805; 6 vol.), nutrida fundamentalmente por las aportaciones lingüísticas de los misioneros.

8. El escrito misionero

En la revisión bibliográfica hemos mostrado cómo la traducción misionera hispanoamericana se ha venido identificando ante todo con la traducción escrita de textos religiosos hacia las lenguas amerindias. De ese modo, a partir de esa identificación monotemática y unidireccional, compartida por buena parte de la historiografía, se ha interpretado la actividad mediadora del evangelizador y se ha construido una imagen parcial, cuando no sesgada, de su legado traductográfico. Es bien sabido que ya en el seno de las órdenes mendicantes y monásticas medievales existía una fuerte tradición traductora, ocupada no solo en la traducción de textos religiosos hacia las lenguas vernáculas, sino también en la transmisión de conocimientos profanos de otras culturas (especialmente musulmanas y de Asia Oriental) hacia las europeas. Y en este último sentido, tal como venimos aduciendo, la traducción en Hispanoamérica no ha sido una excepción.

Por su parte, en los capítulos precedentes se han planteado las características del sujeto traductor y de su contexto misional, principales factores determinantes de su trabajo de mediación, y se han señalado algunas características generales de la traducción misionera hispanoamericana. Siguiendo la progresión argumental, se abordará ahora la vertiente traductográfica, es decir, el *escrito misionero*, primero apelando a su conceptualización y luego poniendo énfasis tanto en las distintas fuentes de las que parte como en su propia tipología. Para exponer esta última cuestión de forma clara y ordenada, se propondrá una clasificación esquemática y general tanto de los «textos» de origen como de los textos de destino.

En primer lugar, se debe advertir que los escritos misioneros a que nos referimos entrañan una traducción realizada en el contexto de la misión *ad gentes* entre las culturas misionadas (principalmente, las originarias americanas) y las misioneras (sobre todo, las occidentales), y donde o bien el tema es culturalmente europeo y el destinatario es el pueblo indígena misionado (p. ej., la doctrina cristiana), o bien el tema es culturalmente amerindio y el destinatario es de cultura occidental (p. ej., una crónica indiana). Por lo tanto, no deben relacionarse con la prolífica actividad traductora tradicional entre lenguas europeas (clási-

cas o modernas)⁴⁰⁹ ni con aquella literatura puramente creativa o mística realizada por los eclesiásticos, salvo en los casos en que efectivamente opera un trasvase intercultural.

Como producto textual, los escritos misioneros suponen en su conjunto un diálogo, un intercambio cultural, en la medida en que implican un trasvase de significaciones entre comunidades humanas distintas, unas veces en una dirección y otras veces en otra. Porque a menudo se trata de grupos muy alejados tanto en lo cultural como en lo lingüístico —en particular, porque las circunstancias comunicativas en América son diferentes a las convencionales en el espacio occidental—, la traducción ha tenido que adoptar formas des-acostumbradas, más complejas si cabe que las meramente intertextuales e interlingüísticas. Pero es precisamente en los primeros encuentros entre sociedades ignotas, ante una distancia lingüística y cultural insalvable, cuando la traducción muestra todo su potencial y su carácter más genuino (lat. *traductio* ‘acción de hacer pasar de un lugar a otro’). Es entonces cuando la voluntad de comunicación despliega toda su inventiva y se sirve de los recursos a su alcance para poder trasladar un ítem (un mensaje, una información, un hecho, una realidad, un ambiente) más allá de las barreras que se interponen entre la mentalidad de origen y la de destino.

Como se ha indicado, por más que el estudio traductológico del escrito misionero se aborde en el siglo XXI, los orígenes de este subgénero se remontan al medievo. Para M. Á. Vega Cernuda y Gambini (2019), la primitiva misión cristiana no dejó mayormente testimonios de este tipo de escritos, más allá de algunas traducciones, como las de Meshrob en Armenia, Ulfilas entre los godos, y Cirilio y Metodio en Moravia.⁴¹⁰ Habría que retroceder hasta la Edad Media para encontrar los primeros documentos «paramisionales» de trascendencia cultural que comportan la tarea de traducción e informan sobre los grupos étnicos que se misionaban. Así, referidos al traslado a texto de realidades expresadas oralmente en una lengua distinta, cabría mencionar los escritos sobre Oriente legados por los frailes Giovanni da Pian del Carpine, Guillermo de Rubruquis, Giovanni da Montecorvino, Ricol-do da Montecroce, Jacques de Vitry y Odorico de Pordenone, entre otros.

⁴⁰⁹ Por ejemplo, de las letras clásicas al español, como la que realizó el criollo limeño fray Francisco del Castillo (1716-1770). Autor prolífico de poemas y comedias, este hermano lego de la orden mercedaria vertió en octavas reales el *Beatus ille* de Horacio (cf. Reverte Bernal, 1995).

⁴¹⁰ Los investigadores se refieren, en particular, a la traducción de la Biblia y la creación del alfabeto armenio por el santo nacional Meshrob Mashtóts, a la versión al gótico (el *Codex Argenteus* de Upsala) y la creación del alfabeto gótico (mezcla de caracteres griegos y runas germánicas) por parte del obispo arriano Ulfilas, y la desaparecida traducción de la Biblia al antiguo eslavo y la creación del alfabeto glagolítico por parte de los hermanos Cirilio y Metodio.

Cuando desde la disciplina de la traductología se empezaron a oír voces que defendían esas formas menos ortodoxas de traducción, precisamente hacia las lenguas europeas, la aproximación fue por lo general tímida, aunque testimonial. Así, Vega Cernuda (1997: 75) mencionaba respecto de la traducción en el Renacimiento:

En todo caso hay que notar que quizás la mayor gesta de traducción de la época se haya escrito en la América hispana. Ni el encuentro de los dos mundos ni la conquista militar y espiritual habrían sido lo que fueron, con sus soles y sombras, sin el esfuerzo traductor y de interpretación que hicieron o realizaron personas que en su vida habían pensado ejercer como profesionales de la comunicación. [...] Fray Jerónimo Saavedra y muchos otros misioneros, sobre todo franciscanos, rescataron para la posteridad y la memoria literaria la oralidad de los indígenas que demostraba que, aunque no había logrado el desarrollo formal de los europeos, poseía una gran capacidad expresiva y literaria.

Poco después Bastin (1998: 509) apuntaría: «Many other valuable translations were made of European Works, but perhaps even more important were the translations of texts from the disappearing Native American cultures». Y aduciendo las traducciones de Juan Badiano,⁴¹¹ del franciscano Bernardino de Sahagún y del dominico Diego Durán, concluiría: «Such translations provide Americanists with material as valuable as the Rosetta stone because they facilitate the reconstruction of an almost completely obliterated past».

Con el salto al siglo XXI, esta forma de traducción de fuentes no escritas irá calando entre los investigadores que han abordado la traducción hispanoamericana con una perspectiva temática y diacrónica más amplia. Así y todo, pese a la conciencia algo más clara de la bidireccionalidad y la multimodalidad traductorales misioneras, Otto Zwartjes (2014: 1), uno de los autores de referencia en lingüística misionera hispanoamericana, seguiría estableciendo tiempo después:

Missionaries [...] composed grammars (*artes*), dictionaries (*vocabularios, diccionarios*) and religious texts such as catechisms (*catecismos, confesionarios, doctrinas, sermonarios*). They translated existing texts from Latino or Spanish (L1) to the indigenous language (L2), or they composed monolingual texts directly in L2 or bilingual texts, starting with L2, accompanied with a translation into L1 for didactic purposes.

Es decir, según el autor, la producción traductográfica de los misioneros se reduciría a la elaboración de materiales lingüísticos y doctrinales; se limitaría a lo que Durston (2007: 12) denomina la «‘exogenous translation’, where the translators are members of the source culture [*la europea*] and seek to introduce their own texts and textual tradition into a foreign culture [*la americana*]». Ciertamente, la traducción misionera es eso; pero también es lo contrario y mucho más, incluso si solo nos ceñimos a la producción escrita.

⁴¹¹ Nos hemos referido a él páginas atrás. Fue el alumno nativo del Real Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, a quien los franciscanos (probablemente, Jacobo de Grado) encargaron la traducción al latín de un tratado sobre hierbas medicinales indígenas elaborado en náhuatl por Martín de la Cruz, nativo vinculado también al famoso colegio.

Como se ha visto, la traducción misionera y, en general, la americana en los primeros contactos interculturales se caracterizan por haberse desarrollado en diversas formas, algunas de ellas poco exploradas hasta ahora por la asimetría de canales y códigos. Partiendo de este axioma, el presente estudio se interesa por una práctica traductora en particular: la traducción puesta por escrito (el escrito misionero) y, dentro de ella, la que no parte de un texto de origen escrito alfabético (la traducción sin original textualizado o TSOT, que analizaremos en el apartado 8.4). Se trata de una modalidad traductográfica muy común en el ámbito hispanoamericano que, sin embargo, la historiografía traductológica no considera en toda su extensión. Como se ha adelantado en el capítulo 1, el término *escrito misionero* fue acuñado por Vega Cernuda (2014: i y 2015: 1), quien lo definió del siguiente modo (2015: 1):

El escrito misionero, bien de carácter filológico (en forma de gramáticas o “artes”, vocabularios o diccionarios, etc.), antropológico (en forma de “relaciones” o “historias naturales y morales”), cartográfico, historiográfico o estrictamente traductográfico (confesionarios, doctrinarios, sermonarios, etc., bilingües o monolingües) es producto del esfuerzo que el misionero realiza para poner en comunicación dos sociedades, dos grupos humanos divergentes cuya respectiva marca de identidad es un elemento muy concreto de su cosmovisión, de su mentalidad —determinada, naturalmente, por el medio físico, por las formas de comportamiento social y por el desarrollo conceptual—, a saber, las creencias religiosas.

De esta definición, que adoptamos por entero, se puede inferir, de un lado, que se trata del *producto escrito de mediación cultural* realizado por un misionero, a quien tradicionalmente se ha considerado autor en lugar de traductor, y, de otro lado, que ese producto escrito se ha obtenido en buena medida por medio de la TSOT, que sería una especificidad más entre las que integran la traducción misionera (oral, escrita, intersemiótica, etc.). En la misma línea, otros autores se han servido de términos análogos para referirse a lo mismo, es decir, para dar entidad y poder abordar esta forma común y problemática de producto traductor misionero. Así, por ejemplo, Hernández (2014: 258) habla de *textos misioneros*, describiéndolos por el género, pero caracterizándolos especialmente por la cualidad de su autor y su destinatario (misioneros) y por su finalidad (evangelizadora).

8.1. Tipología del «texto» de origen

A fin de incidir en que la traducción misionera también se dio desde el Nuevo hacia el Viejo Mundo, en este subapartado dejaremos de lado los textos del acervo cultural europeo que se volcaron a las lenguas indígenas (principalmente textos religiosos, como doctrinas, catecismos, confesionarios, devocionarios, sermones, etc., pero también literarios y cientí-

ficos), para centrarnos solo en aquellas fuentes amerindias que se pusieron por escrito en alguna lengua europea. En este sentido puede afirmarse que las fuentes o «textos de origen» de las traducciones misioneras son de diversa naturaleza, según se basen en la semiótica de las *lenguas* naturales o en la del *mundo* natural.⁴¹² Como veremos a continuación, en general representan fuentes complejas o, cuando menos, desacostumbradas para la historiografía de la traducción.

De la diversa índole de las fuentes amerindias que utilizaron los misioneros para producir sus escritos se da testimonio desde antiguo. Por ejemplo, José de Acosta, tras leer la *Historia de los antiguos mexicanos* del también jesuita Juan de Tovar, le preguntaba en 1587 en una carta a su autor:

¿qué certidumbre y autoridad tienen esta relación o historia? [...] ¿cómo pudieron los indios sin escritura, pues no la usaron, conservar por tanto tiempo la memoria de tantas y tan variadas cosas? [...] ¿cómo se puede creer que las oraciones (o arengas) que se refieren en esta *Historia* las hayan hecho los antiguos retóricos que en ellas se refieren? Pues sin letras no parece posible conservarse oraciones largas y en su género elegantes.⁴¹³

Como puede verse, hacia finales del siglo XVI todavía se dudaba de la posibilidad de conservar «la memoria de tantas y tan variadas cosas» con otros medios que no fuesen los textos escritos tal como los conocían los europeos a la sazón. La respuesta de Juan de Tovar, sin embargo, ilustra claramente cuáles fueron el método de trabajo y las fuentes de información más comunes de que dispusieron los misioneros en Mesoamérica.⁴¹⁴ En resu-

⁴¹² Se utilizan estos términos en el sentido dado por Greimas y Courtés (1990), a quienes volveremos a referirnos en el punto 8.4. Con respecto al *mundo natural*, los autores entienden que no debe ser considerado como una semiótica particular, sino, más bien, como el lugar de elaboración y de ejercicio de muchas semióticas. Dentro de esta macrosemiótica sugieren distinguir entre las «visiones significativas» y las «prácticas significantes». A las primeras pertenecerían las etnotaxonomías, las «semióticas de los objetos», la semiótica de los procesos naturales (p. ej., la nube anuncia lluvia, el mal olor señala la presencia del diablo, etc.) y la semiótica del espacio. En cuanto al segundo grupo, remitiría a la gestualidad, la proxémica y las prácticas semióticas, como los comportamientos humanos analizables como discursos del mundo natural (p. 271).

⁴¹³ Citamos según Pastrana (2002: 32).

⁴¹⁴ Transcribimos la reveladora y detallada respuesta del padre Joan de Tovar (*apud* Pastrana, 2002: 33 y 34): «Aunque podía responder luego que recibí la de Vuestra Reverencia y dar solución a lo que por ella me pregunta, pero consoléme tanto de que Vuestra Reverencia gustase tanto de esa *Historia* que quise con más diligencia refrescar la memoria, comunicándome con unos indios de *Tulla*, ancianos y principales, sabios en esto y muy ladinos en este lenguaje, y conforman mucho con principales ancianos de México y Tezcuco, con los cuales hice la *Historia* en esta forma.

El virrey don Martín Enríquez, teniendo deseo de saber estas antiguallas de esta gente con certidumbre, mandó juntar las librerías que ellos tenían de estas cosas y los de México, Tezcuco y *Tulla* se las traxeron, porque eran los historiadores y sabios en estas cosas. Envióme el virrey estos papeles y libros con el doctor Portillo, provisor que fue de este Arzobispado, encargándome las viesse y averiguase, haciendo alguna relación para enviar el rey. Vi entonces toda esta historia con caracteres y hieroglíficas que yo no entendía, y así fue necesario que los sabios de México, Tezcuco y *Tulla* se viesen conmigo por mandato del mismo virrey, y con ellos yéndome diciendo y narrando las cosas en particular, hice una *Historia* bien cumplida, la cual acabada llevó el mismo doctor Portillo, prometiendo de hacer dos traslados de muy ricas pinturas, uno para el rey y otro para nosotros. En esta coyuntura le sucedió el ir a España y nunca pudo cumplir su palabra, ni nosotros cobrar la *Historia*. Pero como entonces lo averigüé y traté muy de espacio, quedóseme mucho en la memoria, demás de que vi un libro que hizo un fraile dominico, deudo mío, que estaba él más conforme a la librería antigua que yo he visto, que me ayudó a refrescar la memoria para hacer esa *Historia* que Vuestra Merced agora ha leído, poniendo lo que era más cierto y dejando otras cosillas dudosas que eran de poco fundamento. Y ésta es la autoridad que eso tiene, que para mí es mucha, porque demás de que lo vi en sus mismos libros, lo traté antes del cocoliste con todos los ancianos que supe sabían de eso, y ninguno discrepaba, como cosa muy notoria entre ellos; y esto es lo que respondo a la primera pregunta de Vuestra Merced, en cuanto a la autoridad que tiene esta *Historia*.

men, quienes en aquella época quisieron conocer el pasado indígena tuvieron que recurrir a un doble trabajo: uno de índole documental, consultando los documentos pictográficos mesoamericanos (los códices), y otro interlocutivo, recabando pesquisas de testimonios orales que explicaran y ampliaran lo contenido en los códices, y que además le proporcionasen información adicional. Además, cuanto fue posible, contrastaron su trabajo con los precedentes, como es el caso de Tovar con respecto al del dominico Diego Durán, o el de Acosta con respecto al de Tovar.

Así pues, podemos distinguir entre las fuentes *lingüísticas* y las relacionadas con el *mundo natural*, en el sentido especificado. Entre los sistemas semióticos basados en las lenguas naturales, tenemos los propiamente textuales (con texto alfabético escrito) y los discursivos (es decir, fonéticos). Puede tratarse de textos al uso con escritura alfabética latina, pero también de otros tipos de fuentes lingüísticas que ni siquiera utilizan la escritura o un soporte físico para expresarse. Los primeros pueden ser *textos* indígenas cuya lengua haya sido puesta por escrito en caracteres latinos. Esto sucedió, por ejemplo, con el texto del que posiblemente partió Francisco Ximénez para copiar y traducir el *Popol Vuh*, un texto alfabético en maya quiché que a su vez partía de un relato oral, transcrito después de que se dotase de grafía a esta lengua.

A la segunda pregunta, cómo podían los indios sin escritura, conservar memoria de tantas cosas, digo, como queda referido, que tenían sus figuras y hieroglíficas con que pintaban las cosas en esta forma, que las cosas que tenían figuras las ponían con sus propias imágenes, y que las cosas que no imagen propia, tenían otros caracteres significativos de aquello y con estas cosas figuraban cuanto querían, y para memoria del tiempo en que acaeció cada cosa, ya ha visto Vuestra Reverencia lo que ahí está escrito del cómputo que éstos usaban, haciendo cada cincuenta y dos años una rueda de que ahí hago mención, que era como un siglo y con estas ruedas tenían memoria de los tiempos en que acaecían las cosas y casos memorables, pintábanlo a los lados de las ruedas con los caracteres que queda referido. Las ruedas y círculos de años que vi en las historias eran cuatro, porque éstos no tenían otra cuenta sino desde que salieron de las siete cuevas de que al principio de esa *Historia* se hace mención, y desde entonces hasta que vinieron los españoles habían corrido tres ruedas cumplidas e iba en la cuarta, y en estas ruedas estaban señalados todos los casos y cosas memorables que tenían en sus historias, como Vuestra Reverencia verá en la rueda que va al cabo de ese calendario que va con ésta, donde ponen un español con un sombrero y sayo colorado, poniéndolo por señal del tiempo en que los españoles entraron en esta tierra, que fue en la cuarta rueda, corriendo el signo que llamaban caña, que pintaban en la forma que Vuestra Reverencia verá.

Pero es de advertir que aunque tenían diversas figuras y caracteres con que escribían las cosas, no era tan suficientemente como nuestra escritura, que sin discrepar por las mismas palabras referirse cada uno lo que estaba escrito; sólo concordaban en los conceptos. Pero para tener memoria entera de las palabras y traza de los parlamentos que habían los oradores y de los muchos cantares que tenían, que todos sabían sin discrepar palabra, cuales componían los mismos oradores, aunque los figuraban con sus caracteres, pero para conservarlos por las mismas palabras que los dijeron sus oradores y poetas, había cada día ejercicio de ello en los colegios de los mozos principales que habían de ser sucesores a éstos, y con la continua repetición se les quedaba en la memoria sin discrepar palabra, tomando las oraciones más famosas que en cada tiempo se habían por método, para imponer a los mozos que habían de ser retóricos; y de esta suerte se conservaron muchos parlamentos sin discrepar palabra, de gente en gente, hasta que vinieron los españoles que en nuestra letra escribieron muchas oraciones y cantares que yo vi y así se han conservado. Y con esto queda respondido a la última pregunta de cómo era posible tener éstos memoria de la palabra, etcétera...

Y para más satisfacción de lo que aquí he dicho, envió a Vuestra Reverencia las oraciones del *Pater Noster*, etcétera... y la confesión general y otras cosas de nuestra fe como las escribieron y depredieron los antiguos por sus caracteres, las cuales me enviaron los ancianos de Tezcuco y de Tulla y esto bastará para colegir en qué manera escribían los antiguos sus historias y oraciones. También envió *ultra* del calendario de los indios, otro de los mismos, y muy curioso, en que juntamente va declarado lo que pertenece a sus meses y días y fiestas y juntamente concordado con las fiestas y meses y año de nuestro calendario eclesiástico, que cierto pone admiración ver que estos indios alcanzasen tanto con su ingenio y habilidad, como Vuestra Reverencia verá por esos papeles que ahí envió.»

El fenómeno primigenio de la *oralidad* constituye el segundo subgrupo de fuentes lingüísticas. La discursividad oral suscita especial interés no solo por representar el principal canal de comunicación local que encontraron los misioneros a su llegada, sino porque se repetirá una y otra vez —hasta la actualidad— al contactar con pueblos indígenas que carecen de cualquier tipo de escritura. Por lo general, las fuentes orales constituyen la información revelada en las entrevistas con informantes indígenas, normalmente ancianos sabios indígenas (como refieren Bernardino de Sahagún, Juan de Tovar o Jerónimo de Alcalá), pero también niños (como en Jerónimo de Mendieta y en Pérez Castellano, entre tantos otros).

Por lo que respecta a las fuentes de la vasta macrosemiótica que supone el *mundo sensorial*, podríamos clasificarlas en tres tipos. En primer lugar, cabría mencionar los artefactos y soportes físicos de comunicación humana, utilizados por las culturas precolombinas para conservar y transmitir el conocimiento. Quizá el ejemplo más conocido lo constituyan los códigos pictográficos mesoamericanos, que pudieron traducirse, unas veces, luego de ser leídos por tlacuilos en su lengua local a los misioneros (como Juan de Tovar), y otras, después de ser trasvasados al náhuatl en alfabeto latino.⁴¹⁵ Otras expresiones de esta clase serían: los murales y las esculturas prehispánicas, la cerámica incaica decorada con pintura narrativa, los geométricos *tocapus* de los que nos habló Guamán Poma de Ayala, petroglifos como el integrado en el convento franciscano de Santa Ana en Tzintzuntzan o el que intentó descifrar Vicente de Cenitagoya en Pusharo, o los crípticos quipus, sobre los que volveremos más abajo para tratarlos más detenidamente junto con la oralidad y los códigos.

Por otro lado, tenemos las fuentes humanas no lingüísticas, cuyos comportamientos, gestualidad, lenguaje no verbal,⁴¹⁶ costumbres, ritos, vestuario y pintura corporal (para la guerra, la caza, el luto, la celebración, etc.), etc. son objeto de observación e interpretación y hacen parte de la antropología, por ejemplo, en las crónicas clásicas de Diego de Landa y José de Acosta.

Y por último, dentro de las fuentes semióticas ambientales debemos referirnos a los elementos de la naturaleza propiamente dicha, como la flora, la fauna, la geografía, los fenómenos climáticos, etc., con los que interactúan las culturas locales, tal como vemos en

⁴¹⁵ Cf. varios ejemplos en León Portilla (2017) y Máynez Vidal (2019).

⁴¹⁶ Sobre la concepción de la (des)cortesía como «sistema semiótico de comportamiento verbal y no verbal» que requiere traducción, véase Álvarez Muro (2010). Según la autora, en estos comportamientos se da una traducción cultural o incluso situacional, puesto que se trata no solamente de la traducción del contenido lingüístico de alguna frase protocolaria, sino del hecho de transportar una idea de un mundo de pensamientos a otro. El traductor es el vehículo que interpreta o le da un sentido al comportamiento para que pueda recibirlo y entenderlo el receptor.

los tratados ilustrados de Pedro Lozano sobre el Chaco y de José Gumilla acerca del Orinoco, por ejemplo.

A continuación, analizaremos brevemente tres de esas fuentes americanas. En primer lugar, debemos referirnos a la discursividad oral indígena, principal base documental de buena parte de la cronística indiana y forma expresiva más cercana a la concepción tradicional de la traducción, por el interlingüismo que implica. Además de en la oralidad, nos detendremos en dos de esos sistemas «escriturarios» que se utilizaban para dejar constancia de los sucesos históricos, como son los códices mesoamericanos y los quipus incaicos. Al margen de que son representativos de los dos grandes imperios precolombinos, nos interesa explicarlos aquí, de un lado, porque su cualidad para ser textos de partida de una traducción suele pasar desapercibida por no tratarse de fuentes convencionales en la cultura europea, y de otro lado, porque la imagen que permanece en la sociedad, respecto de la relación entre misioneros y quipus/códices, es de antagonismo y destrucción, un sesgo que nos parece conveniente cuestionar si en verdad queremos arrojar algo de luz sobre la historia traductora americana.

a) Los testimonios orales de informantes indígenas

En este punto debe mencionarse el destacado papel de los *informantes*, es decir, de los indígenas que informan o explican al misionero todos los tópicos referentes a su cultura material y espiritual. Considerados autores de las fuentes orales aborígenes de las que parten muchos escritos misioneros, la historiografía suele presentarlos como ancianos, sabios y personas principales, representantes de su etnia, portadores de saberes ancestrales. A ellos se han dirigido los evangelizadores de todas las épocas en su afán de investigar; de ellos han recogido unos valiosísimos testimonios, que han ayudado a reconstruir la historia y el pensamiento indígena. Como ha mostrado repetidas veces León Portilla acerca de la cultura nahua, «interrogando a los indios viejos», los misioneros «conocieron y pusieron por escrito los discursos y arengas clásicas, los cantares que decían a honra de sus dioses, las antiguas sentencias dadas por los jueces, los dichos y refranes aprendidos en las escuelas: en el *Calmécac* o en el *Telpochcalli*». ⁴¹⁷

⁴¹⁷ León Portilla (2017: 20).

Como ejemplo paradigmático de este método, podemos referirnos a la información nahua recogida por Sahagún a partir de 1547 en Tlatelolco, de labios de los indios viejos que repetían lo que habían aprendido de memoria en aquellas escuelas prehispánicas. La forma en que el fraile llevó a cabo la recolección de este material la ha descrito concisamente Luis Nicolau D’Olwer:

Después de madura reflexión y análisis minucioso, Sahagún formula un cuestionario “minuta” —como él dice— de todos los tópicos referentes a la cultura material y espiritual del pueblo náhuatl, como base de la encuesta que se propone realizar. Selecciona luego a los más seguros informadores: ancianos que se formaron bajo el antiguo imperio y vivieron en él sus mejores años —capacitados, por tanto, para conocer la tradición— y hombres probos, para no desfigurarla. Les pide sus respuestas en la forma para ellos más fácil y asequible, a la que están acostumbrados: con sus pinturas indígenas; se esfuerza en provocar una repetición de los mismos conceptos, pero con diferentes giros y vocablos. Por fin, contrasta y depura las informaciones, de una parte con los tres cedazos de Tepepulco, Tlatelolco y México; de otra, con los “trilingües” del Colegio de Santa Cruz, que fijan por escrito en náhuatl el significado de las pinturas y que, en romance o en latín, lo pueden precisar. De esta manera nuestro autor, como observa Jiménez Moreno, “seguía, sin saberlo, el más riguroso y exigente método de la ciencia antropológica”.⁴¹⁸

El prominente carácter intelectual del informante no es una cuestión baladí. De los *tlamatinimeh* o sabios nahuas⁴¹⁹ que ilustraron a Bernardino de Sahagún, sabemos por el mismo fraile que su intervención también fue relevante en el estilo de la escritura nahua. Por ejemplo, respecto de la composición de los *Colloquios y doctrina crhistiana... en lengua mexicana y española*, su propósito fue ordenar y poner «en lengua mexicana bien congrua y pulida» los textos de esas pláticas que habían sostenido los doce con los sabios mexicanos, una especie de transcripción hallada «en papeles y memorias», temprano testimonio del encuentro de indígenas y franciscanos. Para ello dirá haberse valido de «los colegiales más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en la lengua latina» del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Pero, además, «[I]móse asimismo con cuatro viejos muy prácticos [¿pláticos?], entendidos así en su lengua como en todas sus antigüedades».⁴²⁰

La intervención de los misioneros fue decisiva para que la tradición oral indígena prehispánica y virreinal quedase immortalizada, bien mediante su fijación alfabética y posterior traducción intertextual, bien directamente mediante su traducción transcriptiva desde la oralidad. Algunos ejemplos de literatura oral americana que hemos llegado a conocer por su traducción escrita son: el drama *Ollantay* en la región incaica (de origen incierto, pero recuperado por el cura Antonio Valdez hacia 1770); los *Libros de Chilam Balam*

⁴¹⁸ Luis Nicolau D’Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1952, p. 136-137 (Colección de Historiadores de América), *apud* León Portilla (2017: 27). Sobre la cuestión de la veracidad de las informaciones ofrecidas por los indígenas y el método de cotejo y revisión de Sahagún, *ibidem*, pp. 29 y ss.

⁴¹⁹ Cf. León Portilla (2003: 42). Con respecto a la sabiduría de estos ancianos y a sus aportaciones filosóficas, recogidas en la obra de Sahagún, el académico mexicano establecerá un paralelismo con los antiguos pensadores griegos. Un estudio imprescindible al respecto es León Portilla (2017).

⁴²⁰ *Apud* León Portilla (1985: 25-26).

(transcritos a petición de los frailes por sacerdotes yucatecos alfabetizados, cuando no por aquellos mismos),⁴²¹ el mencionado *Popol Vuh* (versión del dominico Ximénez al español del manuscrito en el que un nativo habría registrado las fuentes orales) y el baile-drama dinástico *Rabinal Achí* en el ámbito maya (cuyos diálogos transcribió en 1850 Bartolo Sis, descendiente achí, y tradujo al francés en 1855 el célebre misionero Brasseur de Bourbourg, entonces cura de Rabinal); probablemente, también el drama satírico *Güegüense* o baile del *Macho Ratón* en Nicaragua, y la leyenda colombiana *Yuruparý*, oralidad de los pueblos amazónicos del Vaupés, en cuya traducción íntegra a un idioma europeo (al italiano, en 1890) algo tuvieron que ver tres misioneros franciscanos italianos con los que Stradelli convivió algún tiempo.⁴²²

Nótese que en estos casos rara vez se va a hablar de autor, sino más propiamente de *informante*, el que porta una información. Cuando se trata de tradiciones orales, oratura⁴²³ o memoria colectiva, la autoría es plural. Puede ser patrimonio común, en sus distintas variantes, incluso de diferentes etnias. Además, la narración oral, con carácter histórico o estético-literario (cantos, mitos, leyendas), contiene la cosmovisión de unos pueblos transmitida de generación en generación, su conocimiento del mundo, creencias cosmogónicas, normas morales, modelos heroicos y comportamientos. Un contenido que hace de ese discurso oral un testimonio de la mentalidad de esos pueblos y de su concepción de la realidad en que viven; pero que a la vez le imprime una complejidad que, una vez traducida, dificulta su acomodo entre los géneros de la tradición escrita occidental. Vale traer aquí las palabras de M. Á. Vega Cernuda (2012b: 6) a propósito del *Yuruparý*, para problematizar la naturaleza de estas fuentes:

el poema amazónico es sedimento de muchas «individualidades colectivas» que han hecho del relato algo poliédrico, polivalente, oscuro a veces y en ocasiones farragoso; de su contenido, algo polisémico y multidimensional y de su trascendencia, algo ambiguo (¿quién lo reivindica: Colombia, Brasil; una cultura, la aborigen, que no tiene voz; la literatura nacional, la universal?; ¿en qué sistema se recogerá: en el literario, en el mitológico, en el científico?) pero, en todo caso, considerable y enormemente sugerente, pues el relato representa las variaciones cosmovisivas que en un ámbito más o menos homogéneo aportan las individualidades colectivas.

⁴²¹ Cf. Barrera Vásquez (1969: 9-10).

⁴²² Las primeras noticias sobre este mito fueron del misionero Juan Rivero (1733) y del padre José Gumilla (1745). Cf. Osorio (2006: 105 y 108).

⁴²³ Voz acuñada por el lingüista ugandés Pio Zirimu para referirse a la tradición oral africana. En el mismo sentido, se han creado otros términos como la *oralitura* (Yoro Fall, Jorge Cocom Pech, Alexis Díaz Pimienta, Elicura Chihuailaf) o la *oralidad primaria*, concepto propuesto por Walter J. Ong (2004: 20) para las culturas sin escritura alfabética, ante la impropiedad del término *literatura oral*, dado que la raíz latina *littera* remite a la letra, a la escritura.

b) *Los códices*

Los diversos medios o soportes para almacenar y comunicar cuanto pertenece al universo del conocimiento indígena⁴²⁴ de la región mesoamericana han sido estudiados ampliamente por Miguel L. León Portilla (p. ej., en 1996, 1997 y 2017). Tanto la memorización de cantares y su transmisión oral, como el registro de acontecimientos de toda índole en cualquier tipo de soporte han sido atributos comunes a todas las culturas. Aún hoy se conservan numerosos textos jeroglíficos pintados en piezas de cerámica; otros, grabados en piedra o en estuco,⁴²⁵ otros, representados en la ropa, en soportes de madera, de hueso, etc. Se sabe que las grandes civilizaciones precolombinas, sobre todo las mesoamericanas, contaban con libros que componían en diversos formatos (tira, lienzo, libro, etc.) y sobre diferentes tipos de soporte material, como el papel de amate, la piel de venado, la tela de algodón o el papel de maguey. Se trata de *códices*, volúmenes de pinturas y peculiares caracteres que, según León Portilla, constituían el soporte para la elocución de cantares y rituales sagrados, y permitían la preservación de sus historias, genealogías y cómputos calendáricos. Los códices mixtecos, por ejemplo, contienen el recuento de luchas, matrimonios y muertes, acompañados del correspondiente registro del lugar y del momento en que transcurrieron tales episodios.

Según los define el etnólogo Joaquín Galarza (1997: 6), otra de las autoridades en este campo, los *códices* (del latín *codex* ‘libro manuscrito’) son los «documentos pictóricos o de imágenes realizados como productos culturales de las grandes civilizaciones maya, azteca, mixteca, zapoteca, otomí, purépecha, etc., que surgieron y se desarrollaron en Mesoamérica». Según este autor, desde épocas muy remotas, se fijaron en esos manuscritos los conocimientos alcanzados por los antiguos pueblos, motivo por el que la información registrada en los códices cobra la mayor relevancia:

⁴²⁴ En general, el *conocimiento indígena* remite al «entendimiento local del entorno, clima, plantas y animales» (Miller, 2011: 89). Una definición actualizada y más detallada es la que ofrece una autoridad experta como la Unesco, según la cual los conocimientos indígenas y locales se refieren «a los saberes, a las habilidades y filosofías que han sido desarrollados por sociedades a través de una larga historia de interacción con su medio ambiente. Para los pueblos indígenas y las comunidades locales y rurales, el conocimiento local establece la base para la toma de decisiones en aspectos fundamentales de la vida cotidiana. Este conocimiento forma parte integral de un sistema que combina la lengua, los sistemas de clasificación, las prácticas de utilización de recursos, las interacciones sociales, los rituales y la espiritualidad. Estos sistemas únicos de conocimiento son elementos importantes de la diversidad biológica y cultural mundial y son la base de un desarrollo sostenible adaptado al modo de vida local». En la web de Unesco, *Sistemas de conocimientos locales e indígenas* (*LINKS*, por sus siglas en inglés): <<https://es.unesco.org/links>>.

⁴²⁵ Los relatos escritos sobre piedra o estuco, las inscripciones en este tipo de material son tan importantes en la Mesoamérica prehispánica que hoy no podría entenderse la cultura maya sin ellas. Los más de 4000 textos que se conservan, junto con cuatro de sus códices precolombinos —en cuyo estudio tuvo especial protagonismo el franciscano Diego de Landa—, nos han permitido acercarnos a los conocimientos que los mayas tenían sobre el calendario, astronomía, astrología, medicina, historia, modos de subsistencia, etc. (cf. Batalla Rosado, 2008: 203).

gracias a sus múltiples contenidos temáticos, podemos saber directamente acerca de sus logros y avances culturales y científicos, creencias religiosas, ritos y ceremonias, historia, genealogías y alianzas de los señores, nociones geográficas, sistema económico, cronología, etc. En ellos se encuentran plasmados todos los antiguos temas derivados de la tradición indígena, antes de la llegada de los españoles, y los nuevos temas aportados por estos últimos, como la religión cristiana, los problemas económicos y sociales originados por el contacto y la vida indígena en el periodo de la Colonia. Los códices se siguieron produciendo hasta el siglo XVIII, después de la Conquista.⁴²⁶

La confección de los códices o *amoxtli* estaba reservada a los *tlacuilos*, que se dedicaban a fijar el saber y a perpetuarlo mediante la escritura pictográfica, es decir, escribían pintando. Estos escribanos formaban parte de una clase superior y tenían un papel muy importante en las sociedades mesoamericanas, pues eran los poseedores de la escritura, solo ellos escribían. Los *tlacuilos*, hombres o mujeres con cualidades de pintores o dibujantes y conocimientos profundos de su propia lengua, desempeñaban el oficio según su especialidad en las instituciones civiles, económicas o religiosas, en las que se custodiaban los manuscritos. Su producción pertenecía a la colectividad, aunque no todo el pueblo sabía leer los signos o inscripciones en que se expresaban. Tal como explica Galarza (1997: 8), la «posesión y manejo de los códices por la clase dirigente, señores y sacerdotes, aseguraba la conservación y el control exclusivo de todo el saber alcanzado, lo cual contribuía a su afirmación en el poder».

Si bien fueron masivamente destruidos en los autos de fe —por ejemplo, con Diego de Landa y Juan de Zumárraga, tal como se ha comentado— por ver en ellos cierta inspiración diabólica, en cuanto se conoció mejor su contenido,⁴²⁷ estos «libros de pinturas» acapearon todo el interés de los europeos: durante la Colonia, con fines de gobierno y evangelización; posteriormente, como exóticos objetos de coleccionista. Varios frailes, conocidos cronistas de Indias, como Acosta, Durán, Mendieta, Motolinía, Olmos, Sahagún, Torquemada o Valdés, apreciaron y transmitieron en sus escritos, mediante traducción, la riqueza informativa de estos testimonios, hoy naturalmente protegidos como patrimonio cultural, antaño utilizados o quemados —con igual naturalidad en la época— con el fin último de salvar ánimas.⁴²⁸ Gracias a ese ulterior celo por conservar los códices, no solo se

⁴²⁶ Galarza (1997: 7).

⁴²⁷ El contenido temático, casi siempre variado, suele referirse a los siguientes ítems: 1) calendarios rituales, almanaques, ruedas; 2) historia; 3) genealogías; 4) cartografía, lienzos, mapas y planos; 5) economía, catastros, censos, registros financieros, planos de propiedades, tributos; 6) etnografía; 7) temas misceláneos, de litigios, de historia natural; 8) catecismos indígenas, etc.

⁴²⁸ Que la quema de códices entrase dentro de los parámetros mentales de la época no fue óbice para que los religiosos lamentasen su pérdida. José de Acosta (1954 [1590]: 188) en su *Historia moral...* expresó bien ese sentir: «Parecióle a un doctrinero que todo aquello debía de ser hechizos y arte mágica, y porfió que se habían de quemar, y quemáronse aquellos libros, lo cual sintieron después no sólo los indios, sino españoles curiosos que deseaban saber secretos de aquella tierra.

Lo mismo ha acaecido en otras cosas, que pensando los nuestros que todo es superstición, ha perdido muchas memorias de cosas antiguas y ocultas, que pudieran no poco aprovechar. Esto sucede de un celo necio, que sin saber, ni aun querer saber las cosas de los indios, a carga cerrada dicen, que todas son hechicerías, y que estos son todos unos borra-

recuperaron algunos que los indígenas habían ocultado, sino que se hicieron copias de muchos de ellos que estaban deteriorados. Los autores del siglo XVI, además de recabar información oral de los ancianos, se preocuparon por transcribir parte de los testimonios recogidos en libros pintados, valiéndose de pinturas realizadas por los escribas indígenas, y así actualmente podemos gozar con la contemplación de los *Códices Matritenses* y *Florentino* de Sahagún, del *Atlas* de Diego Durán o del *Manuscrito Tovar*, entre otros.⁴²⁹

Entre los códices coloniales llaman la atención los de formato de «libro europeo», que a menudo solicitaban administradores y frailes. En la mayor parte de estas obras se exigía a los *tlacuiloque* que plasmasen su iconografía y escritura logosilábica de modo que quedase el suficiente espacio en blanco para permitir el comentario o glosa por escrito de las pinturas. Suponen una adaptación a los sistemas convencionales de comunicación indígena y a la vez una transición hacia el libro occidental, tal como lo concebimos hoy. Como ha observado Batalla Rosado (2008: 212), de los más de 500 códices que conservamos en la actualidad, más del 90 % presentan el formato de libro europeo, lo cual

da una idea de la pervivencia del sistema de representación indígena y cómo los europeos fueron conscientes de la inconveniencia de introducir inmediatamente la escritura alfabética europea, permitiendo al indígena comunicarse mediante su propia tradición. De este modo, hay muchos documentos que contienen la información expresada de las dos maneras, logosilábica y alfabética.

En definitiva, los códices, tanto prehispánicos como coloniales, han sido sin lugar a dudas una de las fuentes primarias más importantes para el conocimiento del mundo amerindio por su valor histórico, social y cultural. Con todo, pese a reconocerse como fuente de multitud de antiguos escritos misioneros o de modernos tratados históricos y antropológicos, estos manuscritos pictóricos apenas han sido considerados por la historiografía de la traducción, tal vez por formar «un todo que escapa a la división dicotómica europea de la imagen independiente del texto», pues estas composiciones mexicanas son una «compleja y curiosa combinación de expresión pictórica mezclada con la transcripción fonética de las palabras de la lengua».⁴³⁰

chos, que ¿qué pueden saber, ni entender? Los que han querido con buen modo informarse de ellos, han hallado muchas cosas dignas de consideración». En el siglo XVIII se pronunció con igual talante otro jesuita, Francisco Javier Clavijero, gran estudioso de la cultura mexicana. Y así, en adelante y hasta nuestros días han seguido condenándose aquellos hechos, sin ceder el mínimo espacio a su comprensión.

⁴²⁹ Batalla Rosado (2008: 201).

⁴³⁰ Galarza (1980: 26).

c) *Los quipus*

Con respecto a la región andina, son tres las principales formas indígenas de registrar la historia del incario: los *quipu*, a los que ahora nos referiremos; la tradición oral en forma de cantares que narraban los sucesos de antaño y, por último, las pinturas representadas en tablas o *kero*, vasos de madera de uso ceremonial en los que artistas anónimos representaban no solo las hazañas de sus reyes, sino también sus formas de vida cotidianas, formas de trabajo, rituales festivos, etc.⁴³¹

Los quipus se utilizaron principalmente en la región andina, pero sin ser exclusivos de ella.⁴³² Se usaban para contabilizar registros, información sobre personas, gobiernos, mensajes entre ciudades, pero también para conservar la historia. Según José de Acosta (1954 [1590]: 189-190), los pueblos originarios peruanos

suplían la falta de escritura y letras, parte con pinturas, como los de Méjico, aunque las del Perú eran muy groseras y toscas; parte, y lo más, con *quipos*. Son quipos unos memoriales o registros hechos de ramales, en que diversos ñudos y diversos colores significan diversas cosas. Es increíble lo que en este modo alcanzaron, porque cuanto los libros pueden decir de historias, y leyes, y ceremonias y cuentas de negocios, todo eso suplen los quipos tan puntualmente, que admiran. Había para tener estos quipos o memoriales oficiales diputados, que se llaman hoy día *Quipocamayo*, los cuales eran obligados a dar cuenta de cada cosa, como los escribanos públicos acá, y así se les había de dar entero crédito; porque para diversos géneros, como de guerra, de gobierno, de tributos, de ceremonias, de tierras, había diversos quipos o ramales; y en cada manajo de estos ñudos y ñudicos y hilillos atados, unos colorados, otros verdes, otros azules, otros blancos, y finalmente tantas diferencias, que así como nosotros de veinte y cuatro letras, guisándolas en diferentes maneras, sacamos tanta infinidad de vocablos, así éstos de sus ñños y colores sacaban innumerables significaciones de cosas.

En otras palabras, los *quipucamayos* eran los funcionarios encargados de elaborar e interpretar los quipus en el Imperio incaico, de conservar la historia de sus pueblos, las leyes y las disposiciones administrativas, así como las fórmulas o datos relativos al cumplimiento de los ritos y demás ceremonias religiosas. Venían a ser como cronistas oficiales del imperio, según los califica el también cronista jesuita Anello Oliva:

Los Reyes Incas tuvieron cuidado que hubiese quipucamayocs los cuales con sus quipus iban como escribiendo y anotando las cosas más memorables que sucedían, dejándolas y enseñándolas los padres a los hijos, con tan gran distinción y claridad como si estuvieran escritas en historia, que han durado y duran hasta nuestros días y los tales eran como cronistas e historiadores nombrados por los reyes y señores del Perú que tenían repartidos en diversas partes del reino.⁴³³

Por tanto, entre las interpretaciones que se les dan (tener un valor numérico, ser un instrumento nemotécnico, etc.), también se sustenta la tesis de que «los quipus son verdadera

⁴³¹ Pérez Galán *et al.* (2008: 253).

⁴³² Cf. Radicati di Primeglio (2006: 95-98).

⁴³³ Citado según Radicati di Primeglio (2006: 137).

escritura, o sea, sirven para expresar toda clase de ideas mediante signos convencionales». ⁴³⁴

Además de los mencionados jesuitas Acosta y Oliva, fueron varios los cronistas que hablaron detenidamente de ellos, entre otros: el presbítero Fernando Montesinos, los agustinos Antonio de la Calancha y Baltasar de Salas, los clérigos Cristóbal de Molina el Cuzqueño y Cristóbal de Molina el Almagrista, Hernando de Santillán, el mercedario Martín de Murúa, el padre José Guevara, el jesuita Pedro Lozano, Lorenzo Boturini Benaducci, los clérigos Juan Pérez Bocanegra y Cabello de Balboa, Cieza de León, Hernando Pizarro, Guamán Poma, el Inca Garcilaso, Agustín de Zárate, Samiento de Gamboa, Polo de Ondegardo y Pedro Pizarro. La mayoría de ellos no solo los mencionaron, sino que también emplearon la información que contenían, normalmente interpretada y proporcionada por los *quipucamayos*. Pero el mero hecho de presentarlos en sus crónicas ya implica, por un lado, una traducción previa, coloquial, mediante la que el misionero habría inquirido a los naturales sobre la existencia y función de este artilugio, y, por otro lado, una traducción cultural, en la que pone en conocimiento de los europeos un elemento de las culturas originarias que de otro modo difícilmente hubiese conocido el mundo occidental.

Se sabe que el Concilio de Lima de 1583 (tercera sesión, cap. 37) mandó quemar los quipus de las huacas provinciales. En realidad, la destrucción de los quipus, dejando al margen su deterioro natural, fue iniciada a fines del incario por los generales de Atahualpa y continuada después en el virreinato por los españoles. Ahora bien, los generales de Atahualpa se limitaron a destruir los quipus históricos y los españoles los de las huacas que se referían a asuntos de idolatrías, ⁴³⁵ por lo que se conservaron cientos de ellos. Durante la época colonial eran frecuentemente utilizados y aun incentivado su uso tanto en el ámbito administrativo como en el eclesiástico. Entre 1570 y 1581 el virrey Francisco de Toledo incorporó el quipu al sistema administrativo del virreinato, si bien ordenaba hacer copias escritas en papel de lo que contenían. Por su parte, en el culto católico servía a los feligreses nativos para memorizar las oraciones y para recordar los pecados en la confesión. El

⁴³⁴ Radicati di Primeglio (2006: 100). El mismo autor señala más adelante (pág. 116): «La existencia de los llamados quipus históricos está probada por las rotundas afirmaciones de los cronistas de más crédito, muchos de los cuales insisten en el hecho de que sus narraciones relativas a la historia de los Incas, se basan precisamente en la consulta de los quipus, descifrados por quipucamayocs que sobrevivieron a la caída del imperio. Estos escritores no hicieron sino imitar el ejemplo de muchos gobernantes españoles en el Perú, como Vaca de Castro, Gasca, Cañete y Toledo, quienes consiguieron información sobre el pasado de los reyes Incas, convocando a los viejos quipucamayocs premunidos de sus quipus. Esta simple referencia, dice Porras, basta para demostrar que, además de quipus numéricos, había quipus históricos o de recordación de hechos pasados».

⁴³⁵ Cf. Radicati di Primeglio (2006: 68).

mismo III Concilio Limense que los prohibía ordenaba a su vez que los indígenas anotaran sus pecados en quipus para poder confesarlos.

En efecto, como ha observado Radicati di Primeglio (2006: 105-106), la orden de destruirlos se basaba más bien en el hecho de que, mediante ellos, los indios «conservaban la memoria de sus ritos, ceremonias e inicuas leyes»; o sea, no porque los quipus fuesen instrumentos mágicos, sino porque los que eran conservados en las huacas u adoratorios contenían las indicaciones acerca de la manera como debían cumplirse los ritos y demás ceremonias gentílicas. Esta afirmación adquiere todavía mayor fuerza por el hecho de que ningún extirpador de idolatrías señalaba el quipu como «huaca», sino que todos aconsejaban a los indios hacer quipus, precisamente, para confesarse mejor o emplearlos en vez de los rosarios. Según Radicati, la costumbre de anudar cuerdas estaba tan arraigada, que los españoles no trataron de desterrarla; antes bien, permitieron a los indios servirse de sus quipus para muchos menesteres, como el de prepararse a una buena confesión:

Podemos decir que todos los doctrineros de indios aconsejaban, como el padre Arriaga, que los naturales «hagan quipus, pues muchos se confiesan muy bien con ellos». Sostienen, además, que para averiguar las idolatrías que esconden «se les debe dar algún término para que lo piensen y hagan sus quipus».⁴³⁶

Recoge otro esclarecedor testimonio en este sentido el *Ritual formulario e institución de curas* (1631), del clérigo cuzqueño afín a los franciscanos Juan Pérez Bocanegra (2012 [1631]). En esta obra de «gran importancia lingüística y etnohistórica»,⁴³⁷ Bocanegra trata el quipu confesional y describe cómo los indígenas iban a confesarse con quipus que registraban sus pecados.⁴³⁸

Finalmente, aunque el uso de los quipus fue cayendo con la alfabetización y el deterioro de las instituciones tradicionales incas, el sistema siguió empleándose hasta el fin de la época virreinal, al menos hasta el siglo XIX, según pudo observar el viajero Stevenson en Riobamba en 1823.⁴³⁹ De hecho, de los 700 —o casi 900, según autores— que se conservan, la mayoría datan de la época colonial.

⁴³⁶ Radicati di Primeglio (2006: 98).

⁴³⁷ Cf. Haimovich (2017). Pérez Bocanegra compuso su *Ritual formulario...* en quechua (cuzqueño y altiplánico) y lo tradujo al español, distanciándose en varios aspectos de lo recomendado en el III Concilio Limense, de notable influencia ignaciana. Este cura cuzqueño hacía el esfuerzo de entender las prácticas paganas y de «formular la doctrina cristiana a través de imágenes religiosas nativas, el resultado del cual es una integración sincrética de imágenes andinas y europeas, sincrética no en el sentido en que las formas europeas “disfracen” las prácticas autóctonas sino en que las prácticas religiosas recomendadas por Pérez Bocanegra se presten a ser interpretadas a la vez desde perspectivas distintas culturales y religiosas» (Mannheim, 2012: XXIV).

⁴³⁸ Cf. Harrison (2013) y Huamanchumo de la Cuba (2019).

⁴³⁹ Cf. Radicati di Primeglio (2006: 98-99).

8.2. Tipología del texto meta

Con el término *texto meta* nos referimos aquí a la traductografía, al producto escrito de la traducción, a la traducción puesta en texto alfabético por un misionero, es decir, al escrito misionero. M. Á. Vega Cernuda (2012: 269) se ha referido a la traductografía misionera como «trabajo de formación integral», toda vez que por medio de ella se alfabetizaba y se formaba en el multilingüismo, se cristianizaba, se creaba un canon litúrgico y textual en las lenguas indígenas y se fijaba la idiosincrasia cultural del misionado, todo lo cual daría lugar a tres tipos de *corpora* diferenciados: el lingüístico, el antropográfico e histórico y el traductográfico propiamente dicho. En otro lugar, el mismo autor (Vega Cernuda, 2014: iv) ha propuesto un ensayo tipológico algo más amplio del escrito misionero, clasificando las diversas aportaciones por los epígrafes disciplinares que les dieron cobijo: 1) lingüística, 2) traductografía y teoría de la traducción, 3) etnografía, 4) cartografía, 5) odepórica o literatura de viajes, 6) historiografía (en relaciones y crónicas mayormente), 7) musicografía, 8) doctrina jurídica sobre los «indios» y 9) historia natural.

No obstante, en la clasificación general que aquí proponemos —aun conscientes de los matices que provoca toda clasificación— se ha preferido agrupar la producción traductográfica de los misioneros en dos grandes bloques con el objeto de destacar determinados fenómenos. Los textos meta se han ordenado atendiendo primordialmente al tema (católico/amerindio) de las traducciones. Cabe advertir que, tratándose de misioneros, es común que concurren ambas temáticas, religiosa y profana, en una misma obra.⁴⁴⁰ Al organizarlos de este modo se pretende poner de manifiesto la correspondencia —siempre en términos generales— de determinados soportes (textual/no textual) y géneros con la direccionalidad de la traducción (desde la cultura europea/amerindia).

⁴⁴⁰ Pongamos por caso la famosa *Doctrina christiana, y catecismo para instruccion de los indios...* (1584), nacida del III Concilio Limense y elaborada con la ostensible participación de José de Acosta, donde el contenido religioso se intercala con materia lingüística y etnográfica. Esta *Doctrina* se compone de tres catecismos (breve, mayor y sermonario o «Tercero Catecismo») y un «Confesionario» en español, quechua y aimara, además de decretos conciliares en latín y varios complementos pastorales en español con información lingüística y antropológica para ayuda de los sacerdotes y doctores: anotaciones o escolios sobre la traducción, silabario, anotaciones generales de la lengua aimara, vocabulario breve de aimara, explicación de vocablos dificultosos de la lengua quechua, descripción de los ritos prehispánicos, supersticiones, orden del año y tiempos, fiestas, hechicerías y sortilegios, médicos, sacrificios, etc.

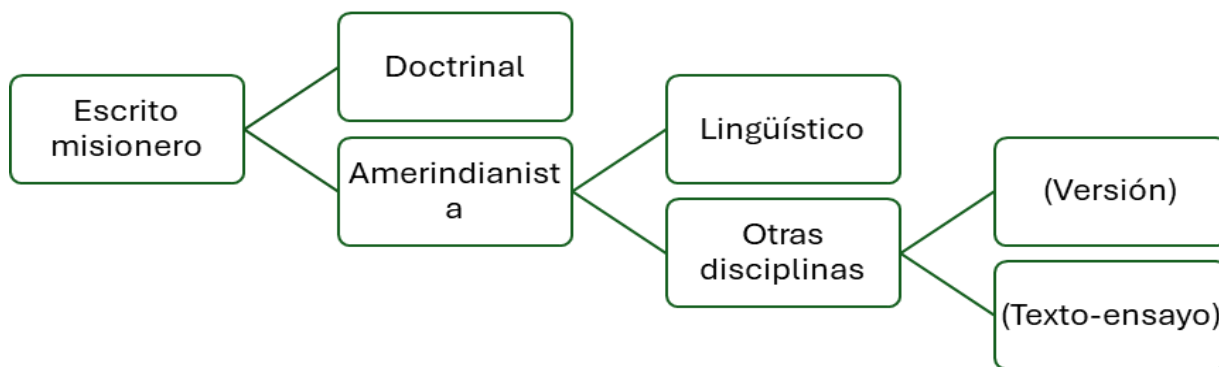


Figura 8. Propuesta de esquema clasificatorio del escrito misionero con la subdivisión de Vega Cernuda (2012) entre la versión y el texto-ensayo.

8.2.1. Escritos doctrinales

Traducción de fuentes textuales sobre temas religiosos católicos, hacia las lenguas amerindias (TO alfabético europeo > TM alfabético indígena)

En esta dirección y entre este tipo de textos terminales, que hasta ahora han sido aquellos con los que más se ha identificado la traducción misionera en el discurso traductológico, encontramos producciones *textuales* alfabéticas en forma de traducciones parciales de la Biblia,⁴⁴¹ de cartillas (Bartolomé Roldán), confesionarios (Bernardo de Lugo), catecismos, devocionarios, doctrinas, sermonarios, cantos, oraciones, homilías, vidas de santos, autos sacramentales (Andrés de Olmos), etc. Este tipo de escritos vierte a las lenguas indígenas textos redactados originalmente en español o latín, o bien produce directamente textos en la lengua amerindia. Esta última modalidad constituye una práctica discursiva común entre misioneros y doctrineros, por la que se traduce interiorizadamente al discurso de las sociedades nativas, aplicando las oportunas adaptaciones y procedimientos traductivos. De ese modo se producía no tanto una interdiscursividad, cuanto una «translocución» o traslación, cuyo efecto era, «además de la creación de documentos textuales anteriormente inexistentes, el ahormamiento de las lenguas aborígenes para que recibieran conceptos y

⁴⁴¹ Recordemos que desde el Concilio de Trento (1545-1563) la Iglesia católica prohibía taxativamente la traducción de la Sagrada Escritura a la lengua vulgar. Fueron sobre todo los evangelizadores protestantes quienes han llevado a cabo esta labor desde el siglo XIX, empezando por la versión aimara del Evangelio de Lucas realizada en 1828 por el exsacerdote Vicente Pazos Kanki en colaboración con el pastor bautista escocés James Thompson, de quienes ya hemos hablado en otra nota. La traducción íntegra de la Biblia a los idiomas indígenas no se dio hasta bien entrado el siglo XX: al quechua y al aimara en 1986, al guaraní en 1996, al tzotzil en 2015, etc. Entre las traducciones católicas pueden citarse, por ejemplo, la de Arnaldo Bassacio y Bernardino de Sahagún del latín al náhuatl (1545), la del redentorista peruano Florencio Coronado Romaní en quechua y castellano (2002, en colaboración con Demetrio Molloy) o la del sacerdote francés Bernardo Guos al quiché (2011, junto con la antropóloga nativa Isabel Sucuquí). Otros traductores católicos de textos litúrgicos en otras regiones del mundo serían: Gabriele Maria Allegra, autor de la primera traducción de la Biblia al chino (1968), Antonio Michelan al gisiga de Camerún, Giuseppe Frizzi al xirima de Mozambique, Carlo Calanchi al santal de Bangladés, Luigi Scantanburlo al felupe de Guinea Bisáu, Giovanni de Franceschi al baulé de Costa de Marfil, etc.

formas lingüísticas extrañas». ⁴⁴² Un par de los innumerables ejemplos de este tipo serían las *Pláticas* en cachiquel del franciscano guatemalteco Antonio del Saz, o el sermonario compuesto por su paisano y correligionario Francisco de Salcedo en tres lenguas mayas (cachiquel, quiché y zutuhil), ⁴⁴³ en los que recogían la práctica más o menos fija de las pláticas de los doctrineros.

A la promoción de este tipo de traducciones contribuyeron de forma decisiva el I y II Concilios de México en 1555 y 1565, que recomendaban el empleo intensivo de las lenguas aborígenes y ordenaban la publicación de dos doctrinas («una breve y sin glosa [...] y otra con declaración sustancial») ⁴⁴⁴ en las lenguas más habladas, y especialmente el III Concilio de Lima (1583), en el que, avalando esa práctica habitual desde varias décadas atrás, se decidió que los indios aprendieran el catecismo y las oraciones en su propio idioma o en una lengua indígena mayoritaria, pero no en latín ni en castellano. ⁴⁴⁵ Cuestión aparte eran los conceptos cardinales del catolicismo (Cristo, Dios, Virgen, etc.). En América se optó finalmente por la intraducibilidad de esos términos, como se desprende del capítulo VI de las actas del III Concilio Limense (1583) y su *Doctrina* en quechua y aimara, así como de los delineamientos del influyente José de Acosta en *De procuranda indorum salute* (1577), donde se insiste en que las lenguas indígenas no poseían la capacidad de abstracción necesaria para entender los conceptos cristianos, por lo que esos términos debían introducirse en castellano:

Mas en su inculca barbarie [los indígenas] tienen unos modos de decir tan bellos y elegantes, y unas expresiones que en concisión admirable encierran muchas cosas, que da gran deleite; y quien quisiere expresar en latín o castellano toda la fuerza de una palabra gastará muchas y apenas podrá.

⁴⁴² M. Á. Vega Cernuda (2012: 270).

⁴⁴³ Cf. García Añoveros (1991: 907) y Gordillo y Ortiz (1996: 38-39).

⁴⁴⁴ *Apud* Solano (1991: LI).

⁴⁴⁵ Esta postura lingüística y traductora de la Iglesia católica, relativa a la región andina durante el último tercio del siglo XVI, queda patente en la «Epístola sobre la traducción» publicada en los prolegómenos de la *Doctrina christiana, y catecismo para instruccion de los indios...* (1584) compuesta por orden del III Concilio Limense, en la que se explica: «Y siendo las cosas de nuestra sancta fé catholica tan nuevas para los naturales de estas partes, y tan remotas de su uso, y entendimiento, que aun los muy diestros en la lengua sienten gran dificultad en hallarles lenguaje con que sufficientemente se les puedan declarar: cierta cosa es, que los q[ue] son ygnorantes del todo en su ignora[n]cia, o (lo que es aun peor) si pretenden enseñar lo que no saben, les han de hazer formar conceptos errados, y agenos de la verdad de nuestra fé. Y aunque ay algunos expertos en la lengua, ay empero pocos que lo séan juntamente en letras sagradas. Y dado que lo sea[n] en ambas cosas, auiendo diuersidad de interpretaciones, siguese mucha confusion, y aun ocasion a que estos Indios juzguen ser diuersa doctrina la que por diferentes terminos les enseñan. A esta causa hemos tenido por necessario [...] hacerse por nuestra orden y comision una traduccion autentica del Catecismo y Doctrina christiana que todos siga[n]. Para lo qual se diputaron personas doctas, y habiles en la le[n]gua, q[ue] hiziessen la dicha traduccion, la qual se hizo con no pequeño trabajo, por la mucha dificultad que ay en declarar cosas tan difficiles y desusadas a los Indios y despues de auer mucho conferido, uiendo diuersos papeles, y todo lo que podia ayudar a la buena traduccion, y visto y aprobado por los mejores maestros de la lengua que se han podido juntar, parecio a este sancto Concilio Prouincial, proueer y ma[n]dar co[n] rigor que ninguno vse otra traduccion, ni enmiende ni añada en esta, cosa alguna. [...] Y no por esto se quita, que los que tuuieren talento, no ayuden con su lengua y predicacio[n] a la doctrina de los Indios, pues siendo este como vn breve texto y fundamento, queda a la facultad, y zelo de cada vno, que sus palabras y le[n]guaje explique, y persuada la misma doctrina».

Al contrario, de cosas espirituales y puntos filosóficos tienen gran penuria de palabras, porque como bárbaros carecían del conocimiento de estos conceptos. Pero el uso ha introducido en el idioma índico las voces españolas necesarias. Pues como tratándose de caballos, bueyes, trigo, aceite y otras cosas que no conocían, recibieron de los españoles no sólo las cosas, sino sus nombres, a cambio de las cuales hemos tomado también nosotros de ellos otros de animales o frutos desconocidos en Europa, así pienso que no hay que preocuparse demasiado si los vocablos de fe, cruz, ángel, virginidad, matrimonio y muchos otros no se pueden traducir bien ni hallar su correspondiente en idioma índico; pues se podrá introducirlos del castellano y hacerlos propios, enriqueciendo la lengua con el uso, como lo hicieron siempre todas las naciones y de modo especial la española, que se enriquecieron con la abundancia ajena, lo cual todo prudente simiyachac, que así llaman al maestro de idioma índico, suele ya usar con frecuencia.⁴⁴⁶

Por lo común, este tipo de traducciones que llamamos doctrinales tenía varias finalidades: primero, ayudar al evangelizador, religioso o clérigo, no muy docto en la lengua;⁴⁴⁷ segundo, para remediar o suplir la carencia de curas doctrineros. A este fin se publicaron distintas doctrinas en lenguas indígenas para que el fiscal o un encargado por el sacerdote⁴⁴⁸ leyese un sermón cada domingo o festivo a los fieles del pueblo, de forma que estos pudiesen aprender la doctrina con la repetición constante de estos sermones.

Muchas de estas obras eran bilingües, de modo que servían para la evangelización y para las escuelas. Por ejemplo, una de las primeras doctrinas impresas, la *Doctrina christiana* del dominico Pedro de Córdoba (compuesta originalmente en 1521, aunque adaptada para Nueva España y publicada en 1544), era bilingüe y perseguía tres objetivos: aportar un instrumento para que los indígenas se afianzaran en la doctrina cristiana; enseñar a los que quisieran aprender el náhuatl o a los mexicas que desearan aprender el castellano y, finalmente, posibilitar un instrumento para que los encomenderos pudiesen cumplir con su obligación de enseñar a los indígenas si no había sacerdotes en su encomienda. Tal fue la popularidad y aceptación de esta doctrina, que tuvo que ser reimpressa dos veces en 1550.

Junto a los textos teológicos y espirituales, como los *Tratados teologales en mejicano*, de Bernardino de Sahagún, se produjeron también textos literarios que revisten importancia, más allá de su calidad estética, por su capacidad para introducir formatos y estructuras europeas en tierras americanas.⁴⁴⁹ Tal es el caso de los *Versos religiosos*, de Toribio de Benavente, obra escrita en náhuatl; las *Comedias en lenguas mejicanas*, del también franciscano Juan de Torquemada, teólogo e historiador misionero y tío del famoso inquisidor,

⁴⁴⁶ Acosta (1954 [1590]: 518-519).

⁴⁴⁷ A este respecto, dirá Bernardo de Lugo (1619: 140r) en su *Confesionario*: «Aduertira el que quisiere entender el orden deste Confesionario, que todas las preguntas que estan en el romance Castellano, estan tambien en la lengua del Indio por sus numeros, y guarismo en cada mandamiento: y assi no ay mas trabajo ni cuydado que mirar, que mandamiento, y que pregunta es en el romance, y en esse mismo lugar se hallará en la lengua».

⁴⁴⁸ Por ejemplo, el dominico Francisco de Saravia, autor de una doctrina y un homiliario en lengua chinanteca, instituyó entre los fieles de este pueblo un grupo de responsables de la comunidad, que con él habían aprendido a leer y escribir. Cuando el fraile se ausentaba para ir a otros pueblos, estos responsables (fiscales) reunían a sus hermanos los domingos para celebrar la liturgia. Tocaban la campana y dirigían la comunidad; en la celebración leían el Evangelio y la homilía correspondientes a dicho domingo o fiesta, que ya tenían traducida en su propia lengua (Medina Escudero, 1992: 103).

⁴⁴⁹ Cf. Bueno García (2014b: 538).

o la obra titulada *Vida y Milagros de Nuestro Señor Jesucristo* (1612) en aymara y en romance castellano, del jesuita italiano Ludovico Bertonio.⁴⁵⁰

Entre el gran número de obras de corte pastoralista o piadoso escritas en lenguas autóctonas adquiere relieve la literatura que cada orden dedicaba a hacer florecer sus devociones. Por ejemplo, a la dominica del Rosario, que fructificó en cantidad de cofradías de esta advocación en México, tributaron los trabajos de Álvaro Grijalva (*Sermones y milagros del Rosario en lengua zapoteca*), Jacinto Vilchis (*Método de rezar con fruto del rosario de la Virgen y meditaciones de sus misterios y Nuevo rosario en verso zapoteco por el sufragio de las almas del Purgatorio*) o Marcos Benito (*Devocionario manual de los misterios del rosario en lengua mixe*), entre muchísimos otros dados en prácticamente todas las grandes lenguas indoamericanas.

Para dar más vivacidad a los rituales católicos, los religiosos compusieron quintillas en la lengua de los naturales, que estos cantaban en sus procesiones. Recuérdese que, cuando los misioneros se toparon con las expresiones culturales y religiosas de los naturales, podían intentar persuadirlos y destruir, con o sin su aprobación, los ídolos; pero, como apunta Medina Escudero (1992: 105), eran conscientes de que lo importante era convencer y dar una nueva vida a las expresiones que salían del corazón. De modo que trasladaron el sentido lúdico y festivo de las fiestas tradicionales a las festividades cristianas, una práctica común en la primitiva evangelización europea. Para adherir a los naturales a la nueva religión, nada mejor que aprovechar el sentido musical y ceremonioso de los indígenas:

al mismo tiempo que edificaban espléndidas iglesias, interesaron a los indígenas en el culto, formaron grupos de cantores, les enseñaron el canto llano y a tocar instrumentos con los que solemnizar los oficios litúrgicos. Muy pronto los mismos indígenas se convirtieron en compositores de músicas, canciones y villancicos, formaron los coros y dieron vida a su nueva fe.⁴⁵¹

Ciertamente, entre los distintos géneros literarios que cultivaron los misioneros en idiomas amerindios, el teatral es quizá el que mayor interés ha suscitado por sus «resultados interculturales y mestizos». El *teatro de evangelización* fue una manera alternativa, práctica y visual, de transmitir la doctrina cristiana al indígena a través de las representaciones de diversos episodios bíblicos. La dramatización, ejecutada por los mismos indígenas, conseguía que estos comprendieran algunos de los misterios por medio de imágenes y

⁴⁵⁰ La obra fue compuesta a partir de la vida de Cristo que escribiera el licenciado Alonso de Villegas y traducida primero al aimara y luego retraducida al español con la ayuda de Martín de Santa Cruz, indio ladino educado en los jesuitas. De la doble finalidad y destinatario de esta obra diría su examinador, el lingüista jesuita Diego de Torres Rubio, lo siguiente: «muy necesaria [...] para explicar los sagrados misterios de nuestra Santa Fe a los Indios y útil para aprender la lengua aymara» (citado según Seibold, 1993: 87 y s.).

⁴⁵¹ Medina Escudero (1992: 105).

en su propia lengua.⁴⁵² Frente a las campañas de extirpación de idolatrías, que resultaban poco eficaces,⁴⁵³ el teatro se convirtió en una manera de evangelización más próxima al nativo y, en especial, a su cultura de la palabra. Este método evangelizador suponía durante su máximo esplendor, en los siglos XVI y XVII, un cauce de promoción de la Sagrada Escritura más atractivo para el misionado,⁴⁵⁴ a la vez que concedía a la lengua indígena un protagonismo que tácitamente se le había negado en las traducciones escritas del texto bíblico a raíz de la Pragmática de 8 de julio de 1502. Una de las mejores expresiones del teatro criollo barroco se encuentra, en pleno siglo XVII, en la producción literaria en español y náhuatl de la jerónima novohispana sor Juana Inés de la Cruz, autora de dos comedias, tres autos sacramentales, villancicos y versos sacros y profanos.

Como ha observado Bueno García (2012 y 2014b: 538), «el drama, organizado muchas veces con fines religiosos y a la imagen y semejanza del auto sacramental, ha servido muy bien para catalizar las costumbres y creencias del grupo a quien iba dirigido». En este sentido, algunos autores, como De León Azcárate (2015: 223), denuncian que «su uso no fue inocente porque sirvió hábilmente para deconstruir y decodificar los viejos patrones culturales y religiosos de los indios», algo que, naturalmente, era consustancial a la empresa evangelizadora de los primeros siglos.

Con todo, el peso cuantitativo de los escritos de temática católica se aprecia particularmente en las traducciones que recogen la actividad catequética y de preparación eucarística. En este sentido encontramos trabajos firmados por Alonso de Molina (*Aparejo para recibir la Sagrada Comunión, en mejicano*), Francisco de Ávila (*Arte de la lengua mexicana y breves pláticas de los misterios de Nuestra Santa Fe católica y otros para exhortación de su obligación a los indios*), Ángel Serra (*Arte, Diccionario y Confesionario en tarasco*), Juan Coronel (*Discursos predicables, con otras diversas materias espirituales con la doctrina xpna y los artículos de la fe [en lengua maya]*) o Baltasar del Castillo (*Modo de*

⁴⁵² Entre sus primeros y más célebres cultivadores en América se encuentran sin duda aquellos primeros doce frailes de México, que compusieron autos o misterios con un objetivo evangelizador. Según Gómez Canedo (1988: 115), el teatro religioso novohispano, del que los franciscanos fueron «los principales, o casi únicos, en valerse», no solo continuaba una larga tradición española de teatro religioso, sino que además entroncaba con las prácticas prehispánicas de los naturales mexicanos.

⁴⁵³ Véanse, por ejemplo, las interpretaciones de Gareis (2004: 280) con respecto al virreinato del Perú: «Las campañas de extirpación de las idolatrías tuvieron un éxito parcial al fraccionar los grandes cultos regionales, pero no lograron destruir ni hacer desaparecer totalmente las religiones andinas. Éstas, según parece, más bien se acomodaron en el nicho que les había quedado».

⁴⁵⁴ Son múltiples los testimonios que de ello dan los historiadores. Así, el mencionado Toribio de Benavente, «Motolinía», aludía en su *Historia de los indios de la Nueva España* (1541) a diversos autos de temática bíblica representados en Nueva España. Otro historiador franciscano, Jerónimo de Mendieta (1604: libro IV, cap. 19) comentaría incluso su efectividad: «Y en algunas partes hay representaciones de pasos de la Escritura Sagrada, que todo ayuda para edificación del pueblo y aumento de solemnidad a la fiesta».

ayudar a bien morir a los indios, y las preguntas de la Doctrina Cristiana en lengua mejicana), por citar solo algunos ejemplos franciscanos de la época colonial.

Todas estas traducciones fueron posibles una vez que se dotó de grafía alfabética latina a las lenguas amerindias, mediante los artes y vocabularios. Pero si bien al inicio hemos indicado que nos referiríamos a las producciones «textuales» alfabéticas, también cabría considerar de forma complementaria las traducciones intersemióticas, principalmente hacia formas pictóricas, como los *códices testerianos* del siglo XVI. Estos códices, que deben su nombre al franciscano Jacobo de Testera, parten de un texto alfabético europeo para expresar en pequeños cuadernos la doctrina y el catecismo cristiano mediante la escritura pictográfica prehispánica de los pueblos mesoamericanos. Para ello los frailes, o estos en colaboración con *tlacuiloque* cristianizados,⁴⁵⁵ plasmaban oraciones, mandamientos, dogmas, bienaventuranzas, rosarios y sacramentos religiosos en imágenes con pictogramas semejantes a la escritura de los códices indígenas. Una vez llegado el religioso a un pueblo solicitaba que los símbolos que representaban las oraciones fueran trasladados a grandes paneles, para así, mediante el uso de largas varas, ir leyendo a los indígenas las oraciones señalando al mismo tiempo los dibujos.⁴⁵⁶ Ejemplos de estos peculiares códices, clara muestra de imitación y adaptación a lo indígena, son los atribuidos a Pedro de Gante y a Bartolomé Castaño.

Con el tiempo, los temas de estas «sargas didácticas» sobre papel de amate pasaron a los muros de iglesias y capillas, en los que plasmaron la vida de Cristo, la Virgen y los santos y las escenas del infierno y sus demonios.⁴⁵⁷ Ciertamente, la arquitectura es pródiga a la hora de mostrar el eclecticismo traductor, tal como puede contemplarse en los elementos arquitectónicos de, por ejemplo, la iglesia de San Pedro en Andahuaylillas (Perú). Estructurado cuidadosamente para servir como vehículo pedagógico y mapa de etapas de la devoción cristiana, este templo posee además en el baptisterio antiguo la fórmula bautismal inscrita en cinco idiomas: latín, castellano, quechua, aimara y puquina. Pero esto ya queda fuera de los documentos escritos que tratamos.

⁴⁵⁵ Los *tlacuiloque* o *tlacuilos* eran indígenas novohispanos conocedores de las dos convenciones plásticas y los dos sistemas de transcripción de sus lenguas. No está clara su participación en la elaboración de los códices testerianos. Sobre la discusión sobre si la manufactura era *tequitqui* (indígena) o hispana, véase *Tesoros de papel: documentos del Centro de Estudios de Historia de México Condumex* (Archivo Histórico, Museo Soumaya, 2006).

⁴⁵⁶ Cf. Batalla Rosado (2008: 223).

⁴⁵⁷ Sobre importancia de lo pictórico y su relación con la evangelización y con otras artes, como la literatura dramática, véase Chang-Rodríguez (1992: 361 y ss.).

8.2.2. Escritos amerindianistas

Traducción de fuentes no textuales indígenas sobre temas amerindios hacia el español, el latín o, en menor medida, otras lenguas europeas, especialmente el italiano (TO no alfabético indígena > TM alfabético europeo)

Dentro de estos textos podemos distinguir dos grandes grupos de escrito traductográfico: los lingüísticos y los que se refieren a las demás ciencias profanas. Aunque en todos se mezclan los trasvases interlingüísticos e interculturales, los lingüísticos conforman un corpus bastante diferenciado y, en gran medida, posibilitan la elaboración de los demás. Por su parte, los escritos traductográficos relativos a otras ciencias, tanto físicas como humanísticas, son textos orientados al registro de las culturas aborígenes para su difusión entre las culturas europeas u occidentalizadas. En buena medida son producto de la *traducción cultural*, en la que un ambiente cultural, los modos de vida y la mentalidad de un grupo humano se condensan en un texto terminal, originando una traducción intercultural asimétrica. Para M. Á. Vega Cernuda (2012: 270-271), estos textos serían a su vez de dos tipos: por un lado, los que recogen la oralidad, más o menos fijada, de las culturas indígenas (como las tradiciones orales comentadas más arriba: el *Popol Vuh*, el *Rabinal Achí*, los *Chilam Balam* o el *Yuruparí*, etc.) realizados en el sentido de «versión», y, por otro lado, el «texto-ensayo» que describe no tanto un discurso cultural, cuanto una realidad contextual de ese discurso y que constituye una mentalidad más que un discurso. Bajo este último sentido (texto-ensayo) concurrirían los tratados sobre farmacopea, botánica, lingüística, geografía, historia, etc., en los que se comunican elementos de una cultura a otra.

Con todo, en la siguiente clasificación nos limitaremos a desglosar los escritos por su temática principal:

1) *Lingüística*. Se trata, quizá, del primer y más importante tipo de traducción misionera, dado que sirvió como base de estudio para iniciar el diálogo entre ambos mundos.⁴⁵⁸ A los llamados *misioneros lingüistas* se les debe la fijación alfabética de las lenguas indoamericanas, que por lo general eran ágrafas, pero también su estudio metódico en forma de artes y vocabularios, así como la enseñanza tanto de las primeras letras a los naturales, como de

⁴⁵⁸ Gracias al portal web dedicado a la *Historia visual de la lingüística misionera española* (Esparza Torres *et al.*, 2022), hoy pueden visualizarse fácilmente, partiendo de una lengua o del mapa interactivo, cientos de registros de trabajos lingüísticos realizados en el contexto misionero hispánico.

las lenguas indígenas a los religiosos recién llegados. Nos parece importante recalcar que la gramatización sistemática de las lenguas amerindias, esto es, la «reducción» de esas lenguas a artes o gramáticas, fue tan temprana que precedió en algunos casos a la de varias lenguas europeas. Otra particularidad, que abona el carácter misceláneo y utilitario del escrito misionero, reside en que los diccionarios, calepinos, lexicones y vocabularios, incluso las cartillas, abecedarios y silabarios para aprender leer y escribir (p. ej., los Pedro de Ganthe y Pedro de Córdoba, etc.), a menudo aparecen publicados junto con algún texto de doctrina cristiana en un mismo volumen.

Comprobamos que existe producción de materiales gramaticales y lexicográficos en cada uno de los cinco siglos abordados. Desde Olmos en el XVI hasta Melià en el XXI, la misión ha contado con gramáticos como Maturino Gilberti, Luis de Valdivia, Bernardo de Lugo, etc., o lexicógrafos como Martín de Taradell, Andrés Febrés, José Álvarez «Apak-tone», Ignacio Chomé, Xabier Albó, etc., entre tantísimos otros cuyo trabajo a menudo han quedado en el anonimato. Sin embargo, por el momento resulta complicado establecer su intensidad en cada época debido a las cifras dispares que aporta cada investigador, en consonancia con sus distintos criterios de selección. Al comparar el volumen de trabajos en Viñaza (1892), Tovar (1984) y Castro y Castro (1982 y 1990), observamos que, por ejemplo, para este último, el «siglo de oro» de la lingüística amerindia franciscana fue el siglo XVI, mientras que en el XVII hubo un acusado descenso de la actividad. En cambio, para Viñaza las centurias más prolíficas fueron el XVI y el XVII con respecto a la lingüística misionera amerindia en general, y para Tovar, en ese mismo sentido, lo fue el XX.⁴⁵⁹ La disminución de materiales lingüísticos en determinada época o región está relacionada con la diversidad lingüística, con el uso de lenguas generales, con la paulatina castellanización,

⁴⁵⁹ Pese a que los elaborados en los siglos XVI y XVII son más difíciles de rastrear, disponemos de centenares de ejemplos. Algunos de los más representativos: Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana* (1547); Domingo de Vico, *Vocabulario en lengua cakchiquel, quiché y zutuhil* (1555); Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (1555) y *Arte de la lengua mexicana* (1571); Maturino Gilberti, *Arte de la lengua de Michuacan* (1558) y *Vocabulario en lengua de Mechuacan* (1559); Domingo de Santo Tomás, *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* y *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú* (1560); Alonso Urbano, *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe* (1571) y *Vocabulario en lengua tzeltal según el orden de Copanabastla* (1571); Juan de la Cruz, *Doctrina christiana en lengua huasteca* (1571); Juan de Córdoba, *Arte en lengua zapoteca* (1578); Alonso Bárcena, *Arte y vocabulario de la lengua Toba* (1585); Antonio de los Reyes, *Arte en lengua mixteca* (1593); Antonio del Rincón, *Arte Mexicana* (náhuatl, 1595); José de Anchieta, *Arte de grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil* (tupí, 1595); Ludovico Bertonio, *Arte y grammática muy copiosa de la lengua aymara* (1603) y *Vocabulario de la lengua aymara* (1612); Diego González Holguín, *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca* (1607); Luis de Valdivia, *Doctrina cristiana y catecismo con un confesionario, Arte y vocabulario breves en lengua Allentiac* (1607), *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile* (mapuche, 1608) y *Sermón en lengua de Chile* (1621); Antonio de Ciudad Real, *Diccionario de Motul maya-español* (1613); Bernardo de Lugo, *Gramática en la lengua general del nuevo reyno llamada Mosca* (muisca, 1619); Diego de Torres Rubio, *Arte de la lengua Quichua* (1619); Antonio Ruiz de Montoya, *Tesoro de la lengua guaraní* (1639) y *Arte de la lengua guaraní* (1639), o Fernando de la Carrera, *Arte de la lengua Yunga de los Valles del obispado de Trujillo* (mochica, 1644).

con las distintas políticas lingüísticas de cada momento y lugar; pero el hecho de que su producción sea una constante da idea de la importancia fundamental que la Iglesia ha dado al uso de la lengua indígena como herramienta de comunicación desde los inicios de la evangelización americana hasta nuestros días.

2) *Literatura*. La tradición oral de las culturas originarias, relacionada a menudo con los cantos, las representaciones teatrales, los mitos y las leyendas, comparte elementos que pueden estudiarse desde otras perspectivas, como la antropología, la música o la historia. Aunque poco traducida, los europeos pudieron conocerla tempranamente entre gracias a misioneros traductores como el clérigo baezano Cristóbal de Molina «el Cuzqueño» (1529-1585). En su *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (1575-1576), este mestizo cultural tradujo algunos relatos aborígenes, además de verter varios de los himnos dedicados *Al Hacedor*. Al margen de su enorme valor religioso e histórico, la relación reviste importancia por preservar «los textos más antiguos de poesía quechua de la literatura peruana».⁴⁶⁰ Sin necesidad de salir del ámbito peruano, podrían mencionarse varios ejemplos de «versiones» interlingüísticas de textos orales fijados por los pueblos originarios: el drama quechua *Ollantay* conservado por escrito por el clérigo Antonio Valdez (s. XVIII); la importante labor de rescate de textos quechuas antiguos y modernos, de poesía y narrativa folclórica, realizada por el padre Jorge A. Lira (1908-1984), cuya publicación incluía la versión española en *Himnos quechuas católicos cuzqueños* (1955), *Canto de amor* (1956) y *Cuentos del Alto Urubamba* (1990); el volumen *Los piros: leyendas, mitos y cuentos* (1960), cuyas narraciones recopiló y vertió al español el dominico Ricardo Álvarez Lobo (1925-2013), así como el trabajo del jesuita José María Guallart Martínez (1915-2002), que tradujo la literatura de otro rincón de la selva peruana en *Mitos y leyendas de los aguarunas del Alto Marañón* (1958) y *Poesía lírica aguaruna* (1974).

3) *Historia*. A menudo desde la historiografía eclesiástica indiana, son cientos los escritos misioneros adscritos a este género mayor. En él concurren crónicas, historias, códices, relaciones, noticias, cartas anuas, memoriales, informes, apuntes, diarios, epistolarios, etc. que permiten la reconstrucción del pasado americano, incluido el precolombino, y que poseen un gran interés traductológico, bien por servirse ellos mismos de la traducción, bien

⁴⁶⁰ Silva-Santisteban Ubillús (2013).

por testimoniar y explicar la actividad.⁴⁶¹ Tributan en este género, por ejemplo, los *Memo-riales* y la *Historia de los indios de Nueva España* (1541), de Toribio de Benavente; *Relación de las cosas de Yucatán* (1566), de Diego de Landa; la *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme* (1579), de Diego Durán; la *Historia de la venida de los indios* (1585) de Juan de Tovar; la *Relación de Michoacán* (1539-1541), de Jerónimo de Alcalá; las *Cartas anuas* de Pedro Lozano, y la *Noticia del principio y progresos del establecimiento de las misiones de gentiles en el río Orinoco*, de Agustín de Vega, ambos textos jesuitas del siglo XVIII, etc.

Ciertamente, los cronistas de Indias han ofrecido la principal materia prima a los posteriores historiadores de América. Varios de aquellos primeros cronistas fueron testigos, al menos en parte, de lo que narraron. Entre ellos había sobre todo soldados, como Bernal Díaz del Castillo, pero también muchos religiosos que acompañaban a esos soldados en sus expediciones, como el franciscano Diego de Landa. Por lo general, las crónicas escritas por los religiosos cuentan mucho más acerca de los indígenas que las de los conquistadores.

Si se toma conciencia de la capacidad tanto de la historia como de la traducción para generar la imagen de una sociedad, en el caso de la Conquista americana cabría matizar la afirmación de que la historia la escriben los vencedores. En el caso hispanoamericano podría afirmarse que la historia también la escribieron los vencidos,⁴⁶² los pueblos originarios a los que dio voz la traducción de factura, en buen número de casos, misionera. Dan muestra de ello los relatos recopilados por Garibay Kintana (1954) y León-Portilla (2013). Co-

⁴⁶¹ Piénsese en la *Historia de los indios de Nueva España*, donde Toribio de Benavente «Motolinía» (2014 [1541]: 4) ilustra las fuentes históricas que utilizaban en sus traducciones: «[...] según los libros antiguos que estos naturales tenían de caracteres y figuras, que ésta era su escritura a causa de no tener letras, sino caracteres, y la memoria de sus hombres ser débil y flaca. Los viejos de esta tierra son varios en declarar las antigüedades y cosas notables de esta tierra, aunque algunas cosas se han colegido y entendido por sus figuras, cuanto a la antigüedad y sucesión de los señores que señorearon y gobernaron esta tan grande tierra [...]».

⁴⁶² Respecto de «la visión de los vencidos» en el contexto americano, convendría tener presente que, cuando llegaron los europeos, el continente estaba sumido en multitud de guerras intestinas, donde unos pueblos sometían a otros, como el mexica con respecto al totonaca, tlaxcalteca, purépecha, yope y algunos señoríos mixtecas, o como el inca respecto del lupaca, colla, huanca y tarma. Recuérdese que la conquista se produjo, entre otros motivos, por las alianzas de los españoles con aquellos pueblos nativos que se hallaban sometidos por los grandes imperios. (No en vano se dice que la conquista la hicieron los indios, y la independencia los españoles). Por tanto, cabría reparar en la ambigüedad que encierra el término «vencidos» para referirse a los naturales en general. Téngase en cuenta que, tras el paso de los españoles, los vencedores fueron precisamente las anteriores víctimas y vencidos, es decir, los pueblos oprimidos por los imperios maya, mexica e inca, y que la narrativa de estos imperios ahora vencidos por los españoles era la misma que antes legitimaba su poder y la cultura frente a los adversarios. Por ejemplo, pese a estar constituido el Impero azteca por la triple alianza de Tenochtitlan, Texcoco y Tacuba, los distintos pueblos rivalizaban por el poder. Así, es comprensible que la versión texcocana prohispanica de la conquista del *Códice Ramírez* (fragmento II) o de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, descendiente de la realeza texcocana, contraste con la versión de Hernando de Alvarado Tezozómoc, autor de ascendencia tenochca cuya obra ofrece una visión más cercana a los mexicas de Tenochtitlan, o con las posteriores *Relaciones* del noble chalca Chimalpahin, escritas en el siglo XVII, que tanto sirvieron a las autoridades virreinales en los procesos para otorgar privilegios a la nobleza indígena. Esto complica, en cualquier caso, el argumento de la invalidez sistemática de la historia oficial y de nuevo reclama prudencia constante en la lectura de las narraciones del pasado, con independencia de quién las haya escrito.

mo explica este último (p. 259), en el contexto mexicano hubo al menos dos frailes, Toribio de Benavente «Motolinía» y Juan de Torquemada, uno del siglo XVI y el otro de principios del XVII, que anotaron expresamente la existencia de testimonios debidos a indígenas sobre las confrontaciones con los españoles. De hecho, Juan de Torquemada, en su *Monarquía indiana* (1615), tomó en cuenta tales relatos al escribir sobre «la conquista de México».

Ante la cuestión de cómo fue posible transmitir aquellos testimonios que representan la «visión de los vencidos», León Portilla (2013: 261-262) reconoce tácitamente a los misioneros un manifiesto protagonismo traductor. Según conjetura el autor, la transmisión se llevó a cabo en gran medida gracias a la intervención directa o indirecta de los religiosos, bien porque algunos indígenas se valieron del alfabeto latino enseñado por los misioneros para escribir en su lengua, o bien porque fungieron como informantes para frailes que trajeron por escrito su relato oral:

Consta que algunos indígenas que los expresaron fueron testigos y aun, en varios casos, tomaron parte en los enfrentamientos. Mantuvieron vivo el recuerdo de lo que habían contemplado. Algunos, sobre todo de lengua náhuatl, se preocuparon por registrar esos recuerdos valiéndose de su antiguo sistema de pinturas y signos glíficos. [...] Otra forma adoptaron también varios sabios nahuas para transmitir sus recuerdos. Habiendo aprendido a escribir en su propia lengua valiéndose del alfabeto latino, adaptado por los franciscanos para representar los fonemas del náhuatl, consignaron sus testimonios en forma independiente y libre, es decir, sin intervención de otros. Tal fue el caso de quienes escribieron el texto que se conoce como *Códice de Tlatelolco* o *Anales de la Nación Mexicana*. Y algo semejante ocurrió entre los mayas de Yucatán. Ejemplos de esto son la *Crónica de Chac-Xulub-Chen* y algunos fragmentos de los libros de Chilam Balam. También entre los mayas de Guatemala hubo quienes escribieron sobre su resistencia a los hombres de Castilla. Sus testimonios se hallan en sus correspondientes Anales. En el mundo andino del Perú se debe a Guamán Poma de Ayala una *Nueva Crónica* con dibujos y texto en español salpicado de quechuismos.

Paralelamente se desarrolló otro modo de proceder. Consistió él en comunicar oralmente los testimonios — sobre todo por parte de ancianos y hombres maduros— a otros indígenas que colaboraron con algún fraile, de modo especial con fray Bernardino de Sahagún, en el caso de México. [...] El extenso testimonio así obtenido se halla incluido en náhuatl con algunas pinturas en el que se conoce como *Códice Florentino*. Entre los quechuas del Perú, el Inca Titu Cusi Yupanqui dictó a fray Marcos García su versión de lo ocurrido. Ello lo hizo estando en su refugio de Vilcabamba.

Así, actuando unas veces de manera independiente, algunos indígenas escribieron en su lengua acerca del enfrentamiento con los españoles, o entrevistados por algún fraile, se llevó a cabo la transmisión de la que llamamos "visión de los vencidos". Su existencia es prueba de que no sólo los vencedores escriben la historia.

Y otro tanto podría decirse respecto de la historia prehispánica⁴⁶³ y aun de los mitos y las leyendas de los primeros americanos. Análogas conjeturas metodológicas se confirman con los relatos orales sobre la cosmogonía y etnohistoria indígenas que ininterrumpidamente se han venido recogiendo por escrito mediante traducción: desde el franciscano Sahagún en el siglo XVI hasta la laurita María de Betania (*Mitos, leyendas y costumbres de las tribus suramericanas*, 1964) o el claretiano Constancio Pinto (*La cultura katía, su len-*

⁴⁶³ Sobre las crónicas de las culturas precolombinas, cf. Nicolau d'Olwer (2012).

gua y su cultura mitológica, 1978) en pleno siglo XX, pasando por el jesuita Diego de Rosales (*Historia general del Reino de Chile, Flandes indiano*, 1674) en el XVII.

4) *Antropología*. El conocimiento del ser humano es otro de los pilares de la evangelización. No en vano, hemos indicado que el primer escrito misionero, la *Relación* (1498) de Ramón Pané, se ha considerado el documento fundacional de la etnografía americana. Como se habrá notado desde el comienzo de este trabajo, la riqueza de aspectos culturales que aborda el escrito misionero hace que cualquier género de ellos se preste a una lectura antropológica. Sucede por supuesto con los de tema amerindianista, por ejemplo, en la *Historia* de Sahagún⁴⁶⁴ o el *Vocabulario español-huarayo* (1928) de Pío Aza; pero también las composiciones destinadas a la predicación cristiana, como la *Doctrina* (1544) de Pedro de Córdoba. Solo a partir del siglo XX, con la disciplina bien asentada, aparecerán títulos destinados ex profeso a ella, como *Sepahua VIII: hacia una antropología y misión dinámicas* (2001) de Ricardo Álvarez Lobo o la obra completa del capuchino Marcelino de Castellví, desarrollo del método panantropológico o pancientífico, que aboga por la aplicación de todas las ciencias para el conocimiento del hombre.

Trabajos como el *Memorial* (1630-1634) del franciscano portugués Alonso de Benavides, que documentó por primera vez el etnónimo navajo, *Los Machiguengas. Tribu selvática del Sur-Oriente peruano* (1966) del dominico Andrés Ferrero Manjón, que ya incluye multitud de fotografías del autor, o el *Estudio de la costa colombiana del Pacífico* (1921) del agustino Bernardo Merizalde, que la Universidad del Valle reeditó en 2008 por su vigente valor científico, han plasmado la realidad humana de las distintas regiones del continente americano, los más diversos aspectos biológicos, culturales y sociales de sus habitantes: modos de vida, costumbres, formas de subsistencia, ritos y fiestas, cosmologías, mitos y leyendas, ambiente físico, dialectos, etc. Una información que hoy permite entablar un diálogo entre las antiguas culturas originarias y las actuales, gracias al procesamiento traductor realizado por sus autores.

5) *Geografía*. Los escritos coloniales con un marcado carácter geográfico han dado lugar al subgénero cronístico de las *relaciones geográficas de Indias*. Inicialmente, este género de

⁴⁶⁴ Sobre el carácter etnográfico de los escritos franciscanos del siglo XVI, cf. Baudot (1997).

informes respondía a diversos cuestionarios elaborados por mandato de Felipe II.⁴⁶⁵ Como explican Pedrote Romero y Bravo García (2019: 124), se solicitaban

con la finalidad de obtener una información completa y comparable de todo el territorio y, en función de ella, tomar decisiones de gobierno. Aunque el objetivo principal no es obtener una información etnográfica, estos documentos revelan datos contrastados sobre la realidad, la naturaleza y las costumbres autóctonas. [...] A través de estos materiales se desarrolla un discurso caracterizado por el grado de conocimiento de los redactores sobre la realidad americana, así como por el importante número de informantes que participaron en el proceso de redacción.

Esa destacada participación de indígenas en calidad de informantes, es decir, la recopilación de información a través de fuentes orales, da idea de la igualmente necesaria y destacada intervención traductora en el momento de redactar los documentos. Coloniales o contemporáneos, con finalidad administrativa, evangelizadora o meramente intelectual, los escritos misioneros de tema geográfico también constituyen un valioso corpus documental tanto para conocer los mecanismos de transmisión del mundo indígena como para constatar el tratamiento traductológico y la influencia social del léxico americano, por ejemplo, de la toponimia y la etnonimia mediante préstamos léxicos.

Más allá de las mencionadas relaciones geográficas, como la carta de Alonso de Barzana a su provincial (1594), valdría citar otros ejemplos, como: la *Descripción del Nuevo Reino de Granada* (c. 1600) de Alonso Medrano; la *Descripción corográfica del Chaco* (1733) de Pedro Lozano; *El Orinoco ilustrado y defendido* (1745) de José Gumilla; el *Rudo ensayo: tentativas de una provisional descripción geográfica de la Provincia de Sonora, sus términos y confines* (1764) de Manuel Aguirre; la *Historia corographica natural y evangelica de la Nueva Andalucia provincias de Cumaná, Guayana y vertientes del Rio Orinoco* (1779) de Antonio Caulín; la *Historia geográfica, civil y natural de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico* (1788), de Íñigo Abbad y Lasierra; la *Descripción historial de la provincia y archipiélago de Chiloé* (1791) de Pedro González de Agüeros, etc.

6) *Ciencias naturales*. Repertorios como el de Nicolás León (1895), acerca de la producción científica botánica mexicana, el de López Austin (1993), relativo a la medicina náhuatl, o el de Del Rey Fajardo y Gómez Gutiérrez (2020), sobre las misiones jesuíticas neogranadinas, dan muestra de una actividad científica misionera preocupada en todas las

⁴⁶⁵ Cf. Jiménez de la Espada (1965 [1881-1897]). Entre estos escritos destaca, en efecto, un tipo de fuente documental que responde a un cuestionario de 50 preguntas ordenadas por Felipe II en la Real Cédula de 25 de mayo de 1577: la *Instrucción y Memoria de las relaciones que se han de hazer para la descripción de las Indias, que su Magestad manda hazer para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*. Puede encontrarse una recopilación de los diversos formularios e instrucciones en Solano (1988).

épocas por la salud y por las posibilidades de la naturaleza. A menudo, los misioneros se ven impelidos a componer tratados sobre la naturaleza y la medicina locales por ser este tipo de obras «muy útil para todo género de gentes que viven en estancias do no hay médicos, ni Botica», tal como lo indicaba el dominico Francisco Ximénez en el título de su trabajo hacia 1615.⁴⁶⁶

En medicina, vale recordar el *Tratado breve de medicina y de todas las enfermedades* (1592) de Agustín Farfán, ya comentado, y el curioso *Tesoro de medicina*, del venerable eremita Gregorio López, herbario compuesto a base de curiosa observación de las plantas de su huerto y de las «noticias» que le daban los indios chichimecas.⁴⁶⁷ La traducción de farmacopea indígena tiene uno de sus máximos exponentes en el mencionado *Códice De la Cruz-Badiano*. De interés traductológico en cuestiones de la naturaleza son, entre muchos otros, la *Historia natural y moral de las Indias* (1589), de José de Acosta, obra de gran difusión, primero escrita en latín y rápidamente traducida al español, alemán, inglés, holandés, francés e italiano;⁴⁶⁸ el tratado «De la fertilidad y riqueza en común de este Nuevo Mundo» del *Teatro mexicano* (1698) de Agustín de Vetancurt;⁴⁶⁹ la *Historia de muchas plantas que crecen en la Provincia de Oaxaca* y la *Dendrología natural y botaneología americana o Tractado de los árboles y hierbas de la América*, obras de la segunda mitad del siglo XVIII del dominico Juan Caballero, que también elaboraría una colección de dibujos de plantas con los nombres en zapoteco, o los múltiples escritos que Celestino Mutis nos legó sobre medicina, botánica u ornitología neogranadina,⁴⁷⁰ al margen de su recopilación de artes y vocabularios misioneros de los siglos XVII y XVIII. Es de notar que, si bien Mutis, parangón de rigorismo científico, se valía muchas veces de las informaciones que le daban los naturales del país y, en particular, los indígenas, redactaba a su vez muchas de sus abundantísimas notas, descripciones y observaciones en latín, cosa corriente entre los

⁴⁶⁶ El título completo: *Quatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas, y animales que están receuidos en el uso de Medicina en la Nueva España, y methodo, y corrección, preparación, que para administrallas se requiere con lo que el Doctor Francisco Hernández escriuio en lengua Latina. Muy útil para todo género de gentes que viven en estancias do no hay médicos, ni Botica. Traducido, y aumentados muchos simples, y compuestos y otros muchos secretos curatiuos*. Cf. León (1895: 265-266).

⁴⁶⁷ Huerga Teruelo (2018).

⁴⁶⁸ Cf. León (1895) y Albaladejo Martínez (2014).

⁴⁶⁹ Comas Camps (1968) despeja las sospechas de copia de otros autores, como Torquemada. Con respecto a la originalidad de las aportaciones y de las fuentes utilizadas por Vetancurt, el investigador demuestra, con Beristáin, que su conocimiento del idioma de los indígenas y su largo trato con ellos le facilitaron no solo ilustrar y confirmar las noticias que tomaba de otros autores, sino también aumentar el número de especies registradas. Se trata de una confrontación de fuentes hecha en aras de la verdad que puede extrapolarse a otros tratadistas misioneros, como por ejemplo Gumilla.

⁴⁷⁰ Cf. De Hoyos Sainz (1949: 98 y ss.).

botánicos de la época, puesto que les permitía darles carácter internacional y facilitaba las comunicaciones y el intercambio de información de unos con otros.⁴⁷¹

Huelga recordar que, aunque en menor medida, también se tradujeron textos literarios y de ciencias profanas europeas a las lenguas indígenas. Ejemplo manifiesto de ello es el tratado de botánica medicinal *Dioscórides en la lengua de Yucatán, con adiciones*, compuesto por el misionero franciscano Bernardino de Valladolid durante el siglo XVII. Su obra ilustra pictóricamente los elementos tratados, los nombra en latín, castellano y yucateco y añade en esta lengua amerindia lo que de ellos decía Dioscórides sobre las virtudes curativas y usos domésticos e industriales de cada planta o elemento.⁴⁷²

Dentro de este epígrafe podría hablarse de las *historias naturales* como un subgénero ampliamente cultivado sobre todo por los jesuitas e inaugurado por la *Historia natural y moral de las Indias* (1589) de José de Acosta.⁴⁷³ Los primeros escritos indianos se centraron en la divulgación del conocimiento de nuevas especies botánicas y zoológicas, así como en su valor comercial y utilitario; en el siglo XVII, sin embargo, el desaliento económico y social puso en duda la idea del Nuevo Mundo como tierra de riqueza, y hubo que promover otros valores, más allá de los referidos a la exuberancia de los recursos coloniales. De ahí que los tratados americanistas de ese siglo, escritos varios en Europa y carentes del fundamento de la observación y la experiencia, empezasen a buscar en la naturaleza valores espirituales que se suponían cifrados en sus secretos y misterios, subrayando en su narración lo simbólico, lo imaginativo y lo fantástico:

Además de destacar con especial atención los valores simbólicos y emblemáticos de la flora y fauna de las nuevas regiones descubiertas, estas obras actualizaban el tema del conocimiento del mundo natural americano para comprenderlo y asimilarlo en un contexto simbólico eminentemente europeo, marcado por una visión religiosa providencialista y por tendencias filosóficas idealistas.⁴⁷⁴

En el siglo XVIII, incluso antes, las historias naturales fueron adoptando una perspectiva diferente, una «visión desencantada».⁴⁷⁵ Este paradigma partía de la observación directa de la naturaleza que hacían los misioneros; estaba más centrado en la anatomía y descripción, por lo que se alejaba de la anterior proyección emblemática del mundo y se aproximaba al pragmatismo primigenio. Un ejemplo de este viraje sería *El Orinoco ilustrado y defendido* (1745) de Gumilla, del que nos ocuparemos más adelante. En cualquier caso, aunque algu-

⁴⁷¹ De Hoyos Sainz (1949: 80 y 82).

⁴⁷² A esta obra se han referido Nicolás León (1895), Menéndez Pelayo (1953) y especialmente Castro y Castro (1990).

⁴⁷³ Cf. Del Pino Díaz (2000).

⁴⁷⁴ Ledezma (2005: 54).

⁴⁷⁵ Cf. Morgado García (2016).

nas obras se convirtieron en modelos a seguir, como la *Historia natural y moral* de Acosta, no limitaban a los futuros escritores; las experiencias de cada misionero eran muy distintas y variaban en función del biotopo que se debiera presentar.

Estos serían los temas más recurrentes en los escritos elaborados por los misioneros mediante la traducción puesta en escritura alfabética. Por supuesto, el espectro comunicativo de la misión no se agota con la lengua. Insistimos en que no debe olvidarse la traducción realizada por otros medios, canales y códigos. En este sentido, al margen de los productos intersemióticos mencionados en el capítulo anterior, no podemos dejar de referirnos, aunque sea brevemente, a la música y a la cartografía, por su notable protagonismo en los procesos de evangelización y por su plasmación escrita.

El ámbito de la *cartografía*, el elemento determinante es, sin duda, el trazado de mapas geográficos, es decir, el dibujo, que adquiere naturaleza de significante de un referente del mundo físico.⁴⁷⁶ Es decir, los mapas trasladan al papel y en un código propio de la cultura meta (colores, escalas, ideogramas, etc.)⁴⁷⁷ un elemento configurador de la cultura originaria. Además, la creación cartográfica *ex novo* o la adaptación de las cartas existentes a las tradiciones cartográficas mediterráneas incluyó la notación toponímica alfabética, cuyo tratamiento endonímico o exonímico no debe escapar a los intereses de la traductología de raigambre lingüística.

En la elaboración de cartografía destacan los trabajos de los jesuitas, por ejemplo: Eusebio Kühn (padre Kino), autor de más de treinta mapas, en su mayoría de California y la Pimería Alta; José Antonio Alzate y Ramírez, por su cartografía novohispana; Antonio Machoni, que publicó uno de sus mapas en la *Descripción corográfica* de Pedro Lozano; José Gumilla, que elaboró varios mapas de la Orinoquia, los cuales resultaron trascendentales para establecer la cartografía de Guayana;⁴⁷⁸ Joaquín Camaño, que realizó planos cartográficos y etnográficos de los indígenas de la región chaqueña, o Pedro Murillo Velarde, que si bien fue misionero en Filipinas, dejó tras de sí una obra geográfica monumental.

⁴⁷⁶ Monsalve Vera (2015) ofrece una reflexión al respecto, a propósito del franciscano colombiano Luis Carlos Mantilla Ruiz.

⁴⁷⁷ No debe entenderse que la cartografía fuese un invento europeo. Se sabe que las cartas geográficas ya eran comunes en los pueblos prehispánicos antes la llegada de Colón. Según relata Hernán Cortés, los dirigentes mexicas disponían de mapas confeccionados en papel de maguey y pieles, así como en tejidos de algodón, henequén y palma, en los que se dibujaba con colores vegetales. Los europeos se valieron de los mapas existentes y añadieron notas escritas y nuevas simbologías icónicas (templos católicos, fuentes, canales, etc.).

⁴⁷⁸ Cf. Donís Ríos (1986).

Por lo que respecta a la *musicografía* misionera, aun basándose en la notación musical, comparte con los anteriores ejemplos el hecho de trasladar los sonidos a un lenguaje escrito propio de la cultura meta (el musical occidental de la partitura). Y si además se incluyen sonidos articulados, de nuevo entra en juego el factor lingüístico, bien al transcribir al papel no solo el ritmo, la melodía o la armonía, sino también la letra musical indígena cuando esta existe, o bien al adaptar oraciones católicas para cantar en la lengua aborígen. Al margen de esas especificidades lingüísticas, Daniel S. Vega Cernuda (2011: 777-780) se ha referido a la música como un «eficaz medio de comunicación». La música sería un sistema de signos «comunicativo» que funciona como elemento de relación evangélica con el pueblo. Como todo sistema semiótico, su intelección requiere una traducción: de la partitura o la ejecución a los movimientos que produce en la mente del oyente. Como traducción intersemiótica (tránsito de un sistema de signos a otro; aquí, el paso de la palabra y el concepto al signo musical) es un hecho fundamental de la fenomenología musical. Según el musicólogo,

[e]l compositor plasma en su idioma no articulado la inspiración artística que va aflorando en él y que ha de ser “trans-ducida” [llevada a través de sonidos] a sonidos [...]. Solo así se cumple el tercer estadio (tras la ideación y la creación) de la acción creadora: la comunicabilidad, sin la cual no existe.⁴⁷⁹

De la importancia de la música en la evangelización dejan clara constancia el III Concilio Limense y el desarrollo experimentado como metodología misionera jesuítica, con casos como el de Luis de Valdivia. Conocidos ejemplos de misioneros que se valieron de la música durante el Imperio hispánico son, entre muchos otros, los franciscanos Bernardino de Sahagún, Francisco Solano y Luis Jerónimo de Oré.⁴⁸⁰ En el siglo XX podría citarse a Cesáreo de Armellada, que adaptó cánticos e incluso un himno a la Sabana; Baltasar de Matallana, que publicó en 1945 un ensayo titulado «La Música indígena taurepán, tribu de la Gran Sabana (Venezuela)», un estudio previo para traducir cantos religiosos a su lengua y música; Basilio M.^a de Barral, que recogió y estudió canciones del pueblo warao en *Los indios guaraúños y su cancionero. Historia, religión y alma lírica* (1964); Julio Lavandero, que transcribió y tradujo todo un cancionero sagrado de ese mismo pueblo, publicado en *Venezuela Misionera* entre 1968 y 1988; Florencio Coronado Romaní, en cuyo devocionario catequético *Janacc-pacha Nan* (2012, 15.^a ed.) recopila cantos populares en quechua transmitidos, muchos de ellos, en forma oral por varias generaciones.

⁴⁷⁹ D. S. Vega Cernuda (2011: 761).

⁴⁸⁰ Para Daniel S. Vega Cernuda (2011: 761), resulta llamativo que los músicos franciscanos españoles hayan dejado huella en la historia más como tratadistas y teóricos que como compositores, a lo cual hace notar que es imposible enseñar oficio alguno si antes no se ha dominado. Según el autor, la proverbial humildad franciscana estuvo detrás de la no publicación de sus obras.

8.3. Características generales del escrito misionero

Como es natural, este apartado no puede exponer más que generalidades. Un estudio riguroso que desentrañe las características del poliédrico escrito misionero excede las posibilidades de esta tesis doctoral. No obstante la imposibilidad de realizar aquí una revisión exhaustiva, proponemos ofrecer una aproximación sobre las características generales del escrito misionero a partir del análisis de diversos textos de todas las épocas. Si al caracterizar antes la traducción misionera en general hemos destacado su condición multimodal y bidireccional, al centrarnos ahora en el escrito misionero incidiremos en los fenómenos de asimetría de los elementos del acto de comunicación y de heterogeneidad e incluso hibrididad de formas y contenidos, para luego tratar otros aspectos específicos, como la autotraducción, la autoría, la finalidad, el destinatario, el método y el estilo.

8.3.1. Géneros y temas

En el apartado anterior hemos destacado la distinta temática y los distintos géneros utilizados según la lengua de destino. La diversidad de géneros textuales y temas tratados en una misma obra podría explicarse por la coherencia con la finalidad (catequética, propéutica, apologética, práctica, científica, etc.), el destinatario (misioneros, autoridades civiles, catecúmenos, público general, etc.) y la querencia discursiva del escrito misionero en cada época (las relaciones del siglo XVI, las historias naturales del XVII, las descripciones geográficas del XVIII, las revistas en el XX, etc.).

En efecto, desde las cartas de relación en los primeros tiempos hasta la revista electrónica de nuestros días, pasando por las historias naturales y las descripciones corográficas, puede apreciarse una evolución en los géneros y en los formatos. Una evolución lógica, debida al intento de adaptarse a los gustos de los lectores e incluso, en los últimos tiempos, a las ventajas técnicas que ofrecen las nuevas tecnologías: en el siglo XX eran comunes las revistas de misioneros, en las que se incluían fotografías y otros elementos editoriales; en el siglo XXI, la presencia y publicación en Internet es inevitable. Ejemplo de esa transfor-

mación digital lo hallamos en la mencionada revista *Misiones Dominicanas del Perú*⁴⁸¹ y en la revista *Los Ríos*.⁴⁸²

Por otro lado, la traducción escrita misionera hacia las lenguas indígenas tradicionalmente utilizaba ante todo unos géneros y tenía una finalidad evangelizadores (catecismos, doctrinas, sermonarios, confesionarios, etc.), destinados al misionero, al catecúmeno y al neófito. Al fin y al cabo, ese era el cometido último y específico del misionero: la conversión de los misionados, sin la cual no hallarían la salvación. En cambio, los escritos traductores hacia las lenguas europeas constituían, en buen número de casos, un compendio de saberes diversos sobre la comunidad misionada: historia, costumbres, ritos, lengua, literatura, hábitat, medicina, etc., junto con los que, hasta mediados del siglo XX, era común —pero no imprescindible— que se expusieran las características de la recepción del Evangelio y razonamientos apologeticos. Esta última información propiamente misionera en los ensayos americanistas, la referencia a las dificultades y a la necesidad de la evangelización, ha ido difuminándose conforme se secularizaba la sociedad, se estandarizaban los criterios científicos y se buscaba la divulgación entre un público más amplio. Por su parte, el género que hacía de gozne entre una y otra dirección lingüística, entre unos temas y otros, lo pone en todas las épocas la cantidad ingente de materiales lingüísticos.

Un caso ilustrativo del carácter misceláneo de los géneros y contenidos es la *Doctrina cristiana* del dominico Pedro de Córdoba publicada en 1548 (no confundir con la edición de 1544). En ella, entre el prólogo y el catecismo y demás contenido doctrinal, se incluye una pequeña cartilla con el abecedario y un silabario, útiles tanto para aprender a leer en castellano como en náhuatl, pues incorpora sílabas y fonemas del náhuatl.⁴⁸³ Otro, el de la *Gramática de la lengua general del Nuevo Reino de Granada, llamada mosca* (1619), del también dominico Bernardo de Lugo, que se publicó junto con un confesionario bilingüe y que además debería haber venido acompañada de un catecismo y un vocabulario, que no nos han llegado.

Cabe notar que, al traducir para los occidentales (misioneros, autoridades, público general), sí se recrearon explicando en detalle las características naturales, geográficas, históri-

⁴⁸¹ Hoy se edita como *Selvas Amazónicas*, en <<https://www.selvasamazonicas.org/informate/boletines-y-revistas/>>.

⁴⁸² En <<https://misioak.org/>>. El origen de este órgano informativo de las Misiones Diocesanas Vascas se remonta a los inicios de la organización, allá por 1948. Los primeros ejemplares fueron obra del misionero Luis Alberdi, que contaba en forma de carta lo que iban viviendo en la misión de Los Ríos, en Ecuador. Más tarde se empezó a publicar en formato de revista con el objetivo de dar a conocer en las diócesis vascas la tarea misionera de Ecuador, y actualmente ya es posible leer todos sus contenidos en línea, referidos a todas las regiones que misionan en los distintos continentes.

⁴⁸³ Véase el estudio de esta obra realizado por Medina Escudero (1987).

cas y culturales de América, mientras que cuando lo hicieron hacia los naturales no se molestaron en componer obras en lengua indígena que compendiasen aquellas mismas realidades europeas, sino mayormente lo relacionado con la religión católica. Quizá sucedió así no solo porque lo ordenase la Corona, cuyos preceptos no siempre observaron los misioneros, sino porque pensaban que ese tipo de conocimientos no iba a ser útil a los indígenas o porque podrían acceder a ellos en las escuelas y universidades a través del español, entendiéndose que la tarea más urgente de la misión no era españolizar, sino persuadirlos de la nueva fe, lo cual se hacía en la lengua de los naturales y parecía ocupar todos los esfuerzos, a la vista de las constantes quejas por la escasez de operarios.

8.3.2. *Asimetría*

En cuanto a la *asimetría*, podemos explicarla a partir de los elementos del esquema convencional de la traducción, basado en el modelo de comunicación jakobsoniano,⁴⁸⁴ Conforme a este modelo, en la traducción se darían básicamente dos actos de comunicación, en los que el traductor, como receptor primero y emisor después, replica los factores del acto comunicativo (mensaje, canal, contexto), pero cambiando el código, es decir, el idioma. En el caso del escrito misionero se observa, sin embargo, que a menudo no se repiten las características de ciertos elementos (sobre todo, el canal y el código), e incluso puede darse la circunstancia de que se carezca de un acto de comunicación verbal previo, de tal forma que el misionero se convierta en el único canalizador y codificador lingüístico de la información transferida.

Pongamos como ejemplo de *asimetría* de elementos comunicativos la información botánica que conocemos por algunas crónicas de Indias de factura misionera. El indígena da al misionero una información sobre una planta y las pautas para preparar un veneno. La información está codificada en la lengua indígena y el canal es oral. Por su convivencia durante largo tiempo, el misionero conoce (y, por tanto, comparte con el emisor) el *contexto* en el que se le da y al que se refiere la información original. Decodifica esa información, la comprende y vuelve a codificarla por escrito en español, aportando las aclaraciones ne-

⁴⁸⁴ Recordemos brevemente cómo se relacionan los seis elementos constitutivos del acto de comunicación verbal según Roman Jakobson (1985: 32): el emisor o hablante (*addresser*) envía un mensaje (*message*) al receptor u oyente (*addressee*). Para que sea operativo, ese mensaje requiere: un contexto o referente (*context*) al que referirse, susceptible de ser captado por el oyente y con capacidad de ser verbalizado; un código (*code*), común a emisor y receptor, si no total, al menos parcialmente, y, por último, un contacto (*contact*), un canal de transmisión (*a physical channel*) y una conexión psicológica entre emisor y receptor, que permita a ambos establecer y mantener la comunicación.

cesarias para poner en situación al lector occidental, que en principio carece de los conocimientos contextuales necesarios.

Este tipo de transferencia de elementos culturales no siempre ofrece un claro deslinde entre la discursividad indígena y la vivencia del misionero. La descripción del célebre *curare* en la historia natural de José Gumilla, por ejemplo, es amalgama de observación e indagación verbal. Aun si se hubiese tratado del relato íntegro de un informante identificado, el conocimiento indígena, local o tradicional, como este del *curare*, sería ya de por sí difícilmente conciliable con las ideas occidentales de autoría y propiedad intelectual, por su carácter colectivo. Pero cuando se traduce ese tipo de conocimiento, también sucede que ni siquiera se menciona el origen indígena de las fuentes, quizá porque hiciera mucho tiempo que el misionero lo asimiló. Aparentemente no existe un informante, un emisor al uso, sino que la información que le llega al lector occidental procede directamente de la experiencia misionera obtenida en el ambiente nativo, sin que se tengan en cuenta todas las situaciones e interacciones que necesariamente supone esa convivencia. Se da entonces otro fenómeno: la traducción adquiere la forma de una *descripción*. De un modo u otro, el resultado en el caso de Gumilla fue un libro, una obra autoral, un medio de comunicación occidental acorde con su tiempo, que de inmediato se puso en circulación y se tradujo a varias lenguas europeas.

Cuanto más distintas son las culturas que se pretende conectar, más diferentes o asimétricos son también los sistemas de comunicación y almacenamiento de la información utilizada. De ahí que se requiera un mayor grado de transformación —que no necesariamente de manipulación en el sentido tendencioso sugerido por Hermans (1985) o Lefevre (1997)— para trasvasar un «texto» de un idioma a otro, para adaptar la información de la cultura original al polisistema de llegada. Las estrategias adoptadas por los traductores van más allá de las equivalencias interlingüísticas; entrañan un tratamiento, una intervención profunda, una manipulación (también con connotación positiva) por parte del traductor, que, al margen de las relaciones de mecenazgo/obediencia, bien puede analizarse desde los postulados descriptivistas.

Como explica Tymoczko (1999: 23), el traductor debe decidir cómo manejar aquellos aspectos de la cultura de partida que no son familiares a la cultura de llegada, de modo que se sirva de la adaptación o la modificación del texto de partida como estrategias en el proceso traductor. De igual modo, para Hermans (1991: 166) el acto de traducir consiste en

ajustar y manipular un texto original de tal forma que el texto meta coincida con un modelo particular y, por lo tanto, con una noción particular de corrección, garantizando así la aceptación social e incluso el éxito. Santoyo (2020: 25) ha observado también que esas necesarias transformaciones equivalen en ocasiones a adaptaciones a la lengua, al medio o al vehículo de la información traducida, o a su destinatario final. Y en cierto modo, esa transformación a menudo coincide, según explica el autor, con la *localización*, entendida esta como el proceso por el que un contenido se adapta a las necesidades de un país o de un público determinado, teniendo en cuenta diferentes factores culturales específicos de ese público objetivo. Pero no solo eso, sino que esa transformación también puede estar al servicio de una técnica particular, como pueden ser hoy las del doblaje y la subtitulación, la de los videojuegos o las letras de las canciones. Es esta adecuación una característica que, por lo demás, podría entenderse ya recogida en el concepto mismo de traducción.

8.3.3. Autotraducción

Otra práctica paradigmática que diluye los esquemas tradicionales es la autotraducción. El fenómeno de la autotraducción se produce por lo común de forma interiorizada, por ejemplo, cuando el misionero habla o escribe directamente en otro idioma. Los casos de misioneros que compusieron textos monolingües en una lengua extranjera indígena son abundantísimos entre los de temática doctrinal. Pero también es muy frecuente encontrar la autotraducción plasmada de forma bilingüe —y aun trilingüe— en multitud de materiales lingüísticos y doctrinales. Ejemplos en este último sentido serían el *Confessionario en la lengua mosca* (1619) de Bernardo de Lugo, compuesto en español y chibcha, o el *Confessionario en lengua mixe* (1733) de Agustín de Quintana, en mixe y español.⁴⁸⁵ Otro ejemplo sería el *Symbolo catholico indiano* (1598), en castellano, latín, quechua y aimara, del franciscano Luis Jerónimo de Oré, o su manual políglota en las lenguas quechua, aimara y puquina para clérigos que trabajaran en las Indias, que publicó en Nápoles bajo el título *Rituale, seu Manuale Peruanum* (1607).

Autoría

⁴⁸⁵ Sobre los aspectos traductológicos del *Confessionario* de Quintana, véase Albaladejo Martínez (2018 y 2019).

Sin menoscabo de lo explicado en el capítulo 5 en torno a las distintas cualidades del traductor misionero, cabe señalar ahora dos fenómenos propios y comunes de los escritos misioneros de la América hispánica: el anonimato y la autoría múltiple. Es, desde luego, un rasgo nada infrecuente de estos escritos el que se refiere a los problemas de autoría, debidos al aprovechamiento plaguario, a la variación antroponímica o sencillamente a la idiosincrasia humilde de las órdenes mendicantes como la franciscana, que restaba importancia a la firma de sus trabajos. En el mejor de los casos, «los manuscritos misionales se guardaban como propiedad común, se iban copiando y ampliando, y tal vez el que al fin los publica utilizaba trabajo de anónimos operarios».⁴⁸⁶ Así, ocurrió, por ejemplo, con determinados escritos motolinianos, que fueron utilizados por Mendieta y Torquemada y aun plagiados por Las Casas.

Por su parte, la autoría colectiva puede entenderse de varias formas. De la traducción hecha de forma conjunta puede dar cuenta la célebre *Doctrina cristiana* dominica de Pedro de Córdoba, de la que él sería el autor principal, pero en la que intervinieron otros doctos hermanos de hábito, tanto en su primera elaboración antillana (hacia 1511) como en las posteriores revisiones y adaptaciones mexicanas de 1544 y 1548.⁴⁸⁷ En cambio, a menudo la traducción está inserta en un proyecto editorial complejo, en el que la autoría es de naturaleza «heterogénica»,⁴⁸⁸ es decir, que intervienen varias personas con distintos roles. Cuando la autoría se refiere a la obra, no propiamente al proceso de traducción, puede decirse que en el caso de los códices hay una acción combinada: un tlacuilo (pintor, escriba, sabio indígena) dibuja símbolos y un escribano se encarga de aclarar al lado en castellano el significado de estos símbolos. De igual modo, en las relaciones geográficas y las historias naturales, podemos encontrar, por un lado, al informante y, por otro, al intérprete y al redactor, que entre los misioneros suelen ser la misma persona. Como veremos en el caso de la *Relación de Michoacán*, en ocasiones la historiografía se ha percatado del problema, cuestionando el título de autoría de aquellos escritos misioneros en los que concurren el saber y aun la voz del informante indígena —para más inri, normalmente anónimo— con la letra y el saber del traductor. Por tanto, también los conceptos de autor y traductor de un «original», por denominarlo de forma convencional, se desdibujan y confunden en muchas de estas obras americanistas, formadas a base de traducciones que carecen de un original al uso.

⁴⁸⁶ Tovar (1984: 12).

⁴⁸⁷ Cf. Medina Escudero (1987).

⁴⁸⁸ Según el término utilizado por Pedrote Romero y Bravo García (2019).

8.3.4. *Paratexto*

Dentro del escrito misionero, el *paratexto* —sobre todo los prólogos, las introducciones, las dedicatorias, las autorizaciones, etc.— reviste importancia capital por establecer los parámetros contextuales sobre los que debe entenderse la obra.⁴⁸⁹ El paratexto suele recoger información que permite reconstruir lo que la traductología funcionalista denomina *encargo de traducción*, factor determinante para comprender las soluciones traductológicas del misionero. Conjugada con el conocimiento del autor, la valiosa información que aporta el paratexto sobre quién encarga el trabajo, para qué, a quién va destinado, cómo ha procedido el autor o por qué, confieren coherencia al escrito. También pone de manifiesto las posturas e intereses de los diversos actores que participan en el acto de comunicación que es la traducción, puesto que servían para justificarse ante la posible censura, de cara a conseguir las autorizaciones necesarias para publicar su trabajo. Pero, además, el estudio del paratexto nos sirve para constatar algo tan relevante como que el autor ha sido consciente de su labor traductora.

8.3.5. *Destinatario y difusión*

Por medio del prólogo, el autor suele indicar para quién y con qué finalidad ha compuesto la obra, pero naturalmente no puede saber quién terminará leyéndola. Ya se ha dicho: en los escritos coloniales, cuando en relaciones, tratados, historias, etc. se traducían hacia lenguas europeas, el *destinatario* a menudo era la orden a la que pertenecía el traductor o las autoridades civiles o eclesiásticas; cuando se traducían hacia las lenguas aborígenes, los trabajos se dirigían principalmente a los miembros de la orden como material de ayuda e incluso a los mismos catecúmenos indígenas. Esta sería una de las razones por las que la obra lingüística de los misioneros no fuese apenas conocida en el Viejo Mundo hasta el siglo XIX.⁴⁹⁰

Pero que sus escritos, especialmente los ensayos americanistas, se destinasen en primera instancia a estos ámbitos no significa que su lectura quedase restringida necesariamente a ese público objetivo. De hecho, el cronista criollo Suárez de Peralta (1990: 125), que nada

⁴⁸⁹ Cf. Behiels (2018).

⁴⁹⁰ Cf. Hernández (2013: 232).

tenía que ver con la misión, puso de manifiesto en su *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista* (1589) que no expondría todo lo que habían hecho los españoles, «porque ya deben estar muy sauidas de otros que las an escrito, como fue vno Fray Bernardo de Saagúm, de la orden del señor Sant Françisco, y Fray Turiuio de Motolinea, de la misma orden, y el obispo de Chiapa Fray Bartolomé de las Casas, y otros que yo no sé». Esta suposición viene a probar el conocimiento generalizado que existía de los escritos misioneros, además del crédito de que gozaban en el siglo XVI al menos los cronistas mencionados. Muestra del alcance de los escritos americanistas —más allá del impacto general, del que ya hemos hablado, y de las continuas citas que reciben de otros escritores laicos—, puede verse también en José de Acosta, cuya obra gozó de numerosas ediciones y traducciones en Europa.⁴⁹¹ El mismo Acosta, por cierto, también habría dejado constancia del interés internacional que se auguraba al trabajo de Juan de Tovar, en una carta dirigida a este hacia 1587: «Holgado he de ver y pasar la *Historia mexicana* que Vuestra Reverencia escribió y pienso holgarán también en Europa con ella, por la curiosidad que tienen cerca del gobierno y sucesión y ceremonias de los indios mexicanos».⁴⁹²

Durante toda la época virreinal, la producción intelectual de los religiosos fue copiosa, tanto si se trataba de obras teológicas o piadosas católicas, como si se refería a aspectos naturales, humanos o cosmológicos de los pueblos originarios. No obstante, la mayoría de lo publicado en los siglos XVI y XVII se hizo en forma manuscrita. Como hemos visto, las imprentas fueron introduciéndose en América muy lentamente entre los siglos XVI y XVIII, y además no era fácil editar los originales por lo costoso de su impresión. La mayoría de las obras manuscritas y no pocas de las impresas han desaparecido, por lo que actualmente no queda más remedio que confiar en las noticias que nos han llegado de ellas. Chávez Fajardo (2015) apunta en este mismo sentido al referirse a los trabajos lingüísticos del siglo XVI:

Por los sistemas de las órdenes y su tipo de labor, era de esperar que estas gramatizaciones tuvieran una difusión limitada y, por lo general, no se hacía uso de la reproducción impresa, de manera que un número considerable de documentos se ha perdido o resulta inaccesible, lo que responde a la lógica usual en estos casos, por la cual un manuscrito se copiaba entre los sacerdotes de una misma orden al dictado, permaneciendo la obra inédita y sin difusión más que dentro de la orden misma.

⁴⁹¹ Su *Historia natural y moral de las Indias* se publicó inicialmente en latín con el título de *De natura novi orbis...* (1588), junto con el tratado *De Procuranda Indorum Salute*; posteriormente sería incluida en las *Collectiones peregrinationum in Indiam Orientalem et Indiam occidentalem* de Teodor de Bry (1590-1634). La versión en castellano se publicó en Sevilla, en 1590. Rápidamente aparecieron varias traducciones al francés, inglés, italiano, alemán y neerlandés. Acosta reconocería haber hallado gran ayuda en el trabajo del mencionado jesuita Juan de Tovar.

⁴⁹² *Apud* Pastrana (2002: 32).

Operan, además, otros fenómenos que han dificultado su conservación. Mientras que, por un lado, la finalidad formadora y la especificidad de muchos de los escritos es causa de que su circulación se restrinja al seno de la comunidad religiosa de una región específica, por otro lado, su carácter eminentemente pragmático y cotidiano, especialmente en los escritos doctrinales y lexicográficos, va a ser causa de un desgaste extintivo. Es difícil calcular cuántos de esos materiales se han perdido; sobre todo los manuscritos, ya que eran obras confeccionadas específicamente para evangelizar en un contexto particular. Se trata muchas veces de apuntes y cuadernillos «de bolsillo» que el religioso solía llevar consigo y que sacaba en un momento dado para confesar, predicar, charlar, etc. Unas veces engullidos por el río, otras disueltos en la lluvia, otras inutilizados por el mero desgaste y otras olvidados por dejar de ser necesarios a alguna generación de predicadores, no siempre ha sido posible reponerlos.

Por supuesto, la apertura hacia el público general se iría dando progresivamente en paralelo a la demanda cultural por parte de la sociedad, al interés por los temas americanos y al desarrollo mismo del mundo editorial y científico. Pues es este un ámbito en el que los religiosos participaban muy activamente desde academias, universidades y sociedades científicas, sobre todo en el siglo XVIII, a partir de que entrasen en circulación periódicos, gacetas y boletines de orientación científica o cultural, como el *Mercurio Peruano*, donde también escribían eclesiásticos sobre los más diversos temas: naturaleza, historia, etc.

8.3.6. *Finalidad*

Sin duda, la finalidad evangelizadora y de control administrativo hace de piedra angular en la producción misionera americanista sobre todo durante la Colonia, según suele colegirse de los prólogos y demás paratextos. Diríase que el propósito evangelizador casi tenía que explicitarse protocolariamente en la obra, por ser la única justificación de la presencia española en el Nuevo Mundo, de forma análoga a como Colón declamaba su discurso ante notario cada vez que tomaba tierra en una nueva isla.

La finalidad última de la mayoría de las traducciones misioneras es, en efecto, evangelizar. Recuérdese que en los primeros momentos se entendía que para evangelizar primero había que civilizar, y para civilizar había que enseñar una cultura, la de los invasores. Pronto se vio que para cumplir con el propósito cristianizador era necesario estudiar las lenguas

de los naturales, lo mismo que sus ritos y comportamientos, de tal forma que se pudieran reconocer y extirpar aquellas conductas y creencias contrarias al cristianismo. En los siglos XIX y XX, sin una autoridad civil o militar coactiva que respaldase la labor apostólica como en el pasado y con una actitud misionera cada vez más abierta y respetuosa hacia las culturas originarias, coherente con la mentalidad de su tiempo, ya no se pretende aculturar sino simplemente predicar, llamando a la puerta de las tribus, invitándolas a conocer los valores cristianos.

De un modo u otro, lo cierto es que la finalidad principal de conversión acaba por desgranarse en múltiples finalidades, subordinadas todas a lo que se entendiera por evangelizar en cada momento: el propósito didáctico de los materiales lingüísticos y doctrinales para catecúmenos y futuros misioneros; el de afianzamiento de la fe entre los neófitos mediante los sermones; el utilitario para la praxis misionera; el informativo de las relaciones que debían presentar a las autoridades; el persuasivo tanto para despertar vocaciones misioneras como para solicitar de la Corona recursos apostólicos o normas que acaben con los atropellos contra los naturales; el divulgador de los más recientes tratados científicos entre el público especializado y el general, etc.

Estas y otras intenciones más o menos ancilares, que sirven al cometido principal de la misión evangelizadora, aparecen plasmadas en los textos paramisionales que tratamos. En ellos siempre opera una voluntad de conocimiento y comprensión. Como ha descrito Hernández (2013: 227), «siempre subyace una motivación de entendimiento interlingüístico, como es el fin de comunicarse adecuadamente con los hablantes de otras lenguas y, en consecuencia, de conseguir un mayor éxito en la misión». Y, como sabemos, para lograr ese «entendimiento interlingüístico» es esencial conocer no solo las palabras de un vocabulario, sino las realidades culturales y físicas a las que se refieren. Es innegable que en esos textos americanistas, junto al afecto paternal y la apuesta por el misionado, también existe una inquietud intelectual, una seria vocación científica, una admiración por los saberes indígenas, un sincero afán de conocimiento y un decidido compromiso de enriquecer el acervo cultural de la humanidad.

Si descendemos al plano de lo particular, constataremos que, más allá de la recurrente propedéutica misionológica, el propósito es a menudo la divulgación científica, haciendo extensivo el conocimiento indígena al público general. Se trata de una divulgación que no está reñida con otros intereses. Tal es el caso, por ejemplo, de la *Conversión de Píritu*

(1690), de Matías Ruiz Blanco.⁴⁹³ En el «Prólogo al lector» el autor franciscano confiesa haber escrito su obra con la intención de paliar la carencia documental existente sobre aquella región sudamericana y con la esperanza de despertar vocaciones: «Me dediqué a escribirla obligado de la indigencia que nuestra España tiene de noticias de esta nueva conversión, con las cuales espero se excitarán muchos a su prosecución con fervoroso empeño».⁴⁹⁴

El jesuita veracruzano Francisco Javier Clavijero, por su parte, expresó en el «Prólogo» de la *Historia antigua de México* (1780-1781, p. XXI) los tres motivos que le impulsaron a escribir la historia prehispánica durante su exilio italiano: en primer lugar, «para evitar la fastidiosa y reprensible ociosidad a que me hallo condenado» por circunstancias personales; en segundo, «para servir del mejor modo posible a mi patria», y finalmente, «para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores modernos de la América». Unas declaraciones que entroncan con las de José Gumilla, también jesuita ilustrado que, al igual que él, combatió con la visión distorsionada que personalidades europeas como Cornelius de Pauw tenían sobre la naturaleza y los moradores americanos.⁴⁹⁵

Entre los escritos modernos también observamos una multiplicidad de finalidades específicas, por ejemplo, en la revista *Misiones Dominicanas del Perú* (1919-1968). En las publicaciones de esta revista que aparecieron durante la primera mitad del siglo XX se han señalado varios objetivos a primera vista mundanos:⁴⁹⁶ informar al público y al gobierno sobre el avance de la actividad misional, financiarse mediante la inclusión de anuncios comerciales, hacerse propaganda exaltando el heroísmo de los misioneros, demostrar la importancia de la acción evangelizadora, influenciar en el lector para obtener ventajas institucionales con las que continuar su labor, etc.; pero, incluso así, entre estos propósitos también se encuentra el de sensibilizar a un público ubicado en las antípodas de la realidad amazónica. Una sensibilización filantrópica que se valía de unos artículos de alta calidad científica (Vicente de Cenitagoya, Pío Aza, Secundino García) para significar la existencia de los pueblos originarios.

⁴⁹³ Es, además, otro claro ejemplo del carácter misceláneo de que venimos hablando, un «texto híbrido, típico producto de la múltiple actividad del misionero y, en cuanto tal, característico de la ciencia y la literatura de la Misión» (M. Á. Vega Cernuda, 2015b: 147).

⁴⁹⁴ *Apud* M. Á. Vega Cernuda (2015b: 150).

⁴⁹⁵ *El Orinoco ilustrado* de Gumilla fue objeto de crítica por parte de Cornelius de Pauw, quien a su vez sería criticado por Clavijero (1826, tomo II, «Al lector» de las *Disertaciones*, p. 193 y ss.). La crítica a Pauw, filósofo, geógrafo y diplomático holandés al servicio de Federico II de Prusia, la desató el retrato denigrante que había realizado de los habitantes del Nuevo Mundo en sus *Recherches Philosophiques sur les Américains* (1768-1774).

⁴⁹⁶ *Cf.* Plasencia Soto (2021).

De hecho, para qué investigar tan minuciosamente, por ejemplo, sobre la flora y fauna americanas, sobre la astronomía nativa, por qué exponer estos conocimientos con un tipo de traducción cuya única o principal finalidad era, según algunos investigadores, extirpar idolatrías. La respuesta sigue descansando en lo que se entiende por evangelización, que, como hemos visto, siempre ha sido mucho más que extirpar idolatrías. Ciertamente que muchos de los escritos se han elaborado como respuesta a la solicitud de información por parte de las autoridades, al objeto de ejercer de forma más eficaz el control administrativo del territorio y la integración de sus sociedades. Y cierto que ello entraña una colaboración que ocurre tanto en la América española como en la de las repúblicas, y que promueve una «policía» —es decir, un orden cívico y social— en la que, hasta cierto punto, los misioneros no vieron inconveniente. Pero la mayor razón —que incluso engloba la anterior— de tan gran esfuerzo epistemológico se da porque lo exige el mismo mensaje cristiano, en la medida que la evangelización se concibe como un proyecto filantrópico integral de dignificación del ser humano que incumbe no solo a la esfera de lo espiritual, sino también a la de lo terrenal.

8.3.6. Motivación

Otro de los elementos que comúnmente se expone en el paratexto es la *motivación*, en estrecha relación con la finalidad. El misionero explica si compuso su escrito por iniciativa propia, por obligación en virtud del cargo ostentado (p. ej., cronista de la orden) o por el mandato expreso de alguna autoridad militar, civil o eclesiástica. Dado que cada escrito es producto de un acto de comunicación concreto, conocer la motivación de ese acto puede facilitar la identificación de las actitudes ideológicas que subyacen tras cada texto. Como observa Martinell Gifre (1992: 49),

es diferente lo producido por el soldado convertido espontáneamente en escritor, que no se detuvo tanto en la descripción y el análisis como en la narración, de lo producido por la persona que estaba alentada por el incentivo de la evangelización, y de lo producido por el que pretendía organizar el aprovechamiento de las tierras y de las gentes.

En efecto, una característica definitoria de los textos analizados en este estudio reside en que han sido elaborados por misioneros en el contexto de la evangelización; sin embargo, aun compartiendo esa misma finalidad última del apostolado, difieren las motivaciones de su realización. Son recurrentes los ejemplos de encargos realizados por *mandato* de alguna autoridad civil —normalmente española, pero también indígena, como ocurrió en dos oca-

siones a Jerónimo de Mendieta—, de sus superiores eclesiásticos o por iniciativa propia, pero constreñido por el compromiso moral con su orden. Hay multitud de ejemplos: la *Relación* de Ramón Pané, escrita por encargo de Cristóbal Colón; la *Historia de los indios de Nueva España*, de Toribio de Benavente «Motolinía», por encargo de su orden;⁴⁹⁷ la *Relación de Michoacán*, de Jerónimo de Alcalá, a petición del virrey novohispano Antonio de Mendoza; la *Historia eclesiástica indiana*, de Jerónimo de Mendieta, por orden del ministro general franciscano; la *Monarquía indiana*, de Juan de Torquemada, por mandato de las autoridades de la orden; la *Relación* de «El Cuzqueño», por encargo del obispo del Cuzco, Sebastián de Lartaun; también las gramáticas y vocabularios que debían presentar los candidatos a las cátedras de lenguas generales, como Bernardo de Lugo respecto del chibcha, o incluso alguno de los múltiples trabajos científicos que elaboró José de Alzate y Ramírez a petición de instituciones o sociedades científicas novohispanas. El hecho de que fuesen encargos personales también puede explicar que muchos de estos trabajos no salieran a la luz pública hasta siglos más tarde.

Con el correr de los tiempos, con la democratización y la secularización de las sociedades, es común que la publicación de los escritos misioneros sea cada vez más *voluntaria*, ya no por mandato de una autoridad, y que responda cada vez menos a criterios apologéticos o proselitistas, y más a fines puramente científicos o filantrópicos. Así, en una época más reciente, el dominico Álvarez Lobo (1960: 9-10) explicaba las razones que le habían llevado a recopilar leyendas de una etnia amazónica:

En la actualidad, después de múltiples vicisitudes históricas, los piros han disminuido notablemente. [...] De aquí que hayamos considerado oportuno acometer el presente trabajo y presentar al público, antes de que sea demasiado tarde, pequeños jirones de una cultura que está llamada a desaparecer.

Como podemos comprobar, en los escritos modernos el proselitismo, la defensa de las misiones y el elogio de los mártires están cada vez más velados, hasta el punto de ser

⁴⁹⁷ La motivación de Motolinía ha llenado muchas páginas. Aunque el autor dice con cierta ambigüedad haber realizado el encargo por «obediencia» —es decir, entendemos, sin descartar la iniciativa propia, que lo hizo por mandato de sus superiores para dar cuenta y defender apologéticamente la labor evangelizadora de su orden, exaltando sus logros e informando de los impedimentos y ataques que sufrieron (censuras, bulas, persecuciones) por parte de las autoridades coloniales y de la Corona—, los motivos de su obra podrían ser en realidad más controvertidos. Por ejemplo, entre otras hipótesis: se ha señalado su carácter testimonial y autobiográfico, se han interpretado algunos pasajes como una apología de la imposición de tributos a los indígenas, o directamente se ha descartado que tuviese una finalidad principalmente etnográfica o historiográfica, pese a su relevante aportación documental en estos campos. Buena parte de la crítica (entre otros, Baudot y O’Gorman) especula con que su intención fue eminentemente política, habiéndose escrito para evitar la aprobación de las Leyes Nuevas, cuya promulgación, que finalmente tuvo lugar en 1542, era considerada por una parte de los franciscanos —aun habiendo promovido también ellos su formulación, como hicieron Jacobo de Testera o Juan de Zumárraga— desastrosa tanto para la incipiente sociedad novohispana como para sus proyectos evangelizadores. Esta hipótesis ha sido contundentemente rebatida (p. ej., Gómez Canedo, 1988). Y al igual que el debate sobre la intencionalidad política sigue abierto, lo mismo puede decirse de la discusión que concierne a la finalidad teológica o a su posible influencia milenarista (cf. Serna Arnaiz y Castany Prado, 2014: 66-79).

inexistentes. La recopilación de mitos puros de Álvarez Lobo en absoluto busca indagar en la idolatría indígena para destruir su pasado, sino todo lo contrario: para conservarlo, para manifestar la singularidad y riqueza cultural de estas tribus, poner en valor su historia, para entender su pensamiento y darlo a conocer al mundo entero, para que se les tenga en cuenta en el mundo occidental, para mostrar que estos pueblos existen y deben protegerse, para defender su dignidad. Unos valores humanos que, en última instancia, entroncan con los postulados teológicos del misionero cristiano de todos los tiempos. Por esa razón, no cabe presumir que la traducción misionera posea carácter apologético por el mero hecho de provenir de alguien comprometido con el deber de predicación que imponen sus creencias religiosas. El texto misionero no siempre es una apologética, ni siquiera durante la época colonial.

8.3.7. Método

Los procedimientos, estrategias, métodos y técnicas traductores obedecen a las particularidades de cada obra y autor, si bien uno de los patrones procedimentales más destacables (y lógicos) incluye contar con la intervención informativa del natural.

Para conocer cómo compusieron sus obras los traductores misioneros se suele recurrir a lo que los biógrafos, cronistas e historiadores de las órdenes escribieron sobre ellos: Jerónimo de Mendieta respecto de los franciscanos Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún; Francisco Vázquez sobre Pedro de Betanzos; Antonio de Remesal sobre los dominicos, etc. Por ejemplo, a propósito del arte y vocabulario de la lengua de Guatemala de Pedro de Betanzos, el cronista franciscano Francisco Vázquez de Herrera (1714) aprovecha para explicar cómo procedían sus predecesores lingüistas del siglo XVI: «poniendo cuidado y solicitud en percibir de los mismos indios las voces, escribirlas (muchas veces en la mano), tomarlas de memoria, hoy un poco, mañana otro poco, preguntar los significados a quien más sabía, conferenciar entre sí mismos y rumiar cada uno entre sí, el modo, el sonido, el gesto».⁴⁹⁸ Incluso proporciona información más detallada sobre la técnica de composición de los vocabularios (*ibid.*):

su estilo es, en la una columna poner por orden alfabético, las cosas en idioma castellano y a la parte correspondiente, no verbos, ni nombres, sino oraciones enteras, muy prolijas para explicar lo que se pide; que sin duda, guiándose de los vocabularios latinos, escribían el romance, y andaban preguntando lo que le correspondía en el idioma de los indios.

⁴⁹⁸ Vázquez (1944, tomo I, p. 125).

De igual modo, por el jesuita Pedro Lozano (1733) sabemos cómo Alonso Bárcena (o de Barzana),⁴⁹⁹ otro personaje fundamental de la misión y la traducción hispanoamericanas que llegó a dominar once lenguas amerindias, se ayudaba de una intérprete indígena para mayor fidelidad de sus traducciones escritas. Junto con el registro de los historiadores, también la apreciación de los misioneros contemporáneos ha dejado testimonio de los esfuerzos que sus colegas tuvieron que hacer para compilar los vocabularios de las distintas lenguas o recoger información del mundo indígena. Así, en el prólogo de una obra de Juan Bautista puede leerse que su coetáneo Alonso de Molina estuvo asistido por un nahuatlato, un indígena bilingüe llamado Hernando de Ribas que le ayudaría en la confección de su *Arte y Vocabulario mexicano*, lo cual es un fenómeno constante en ámbito específico de la lingüística misionera.⁵⁰⁰

En efecto, fuentes secundarias y paratextos prologales como el anterior de Bautista ofrecen ilustrativas pinceladas sobre cómo se enfrentaban los religiosos a la tarea de traducción, pero sin duda esas descripciones cobran más valor cuando se trata de fuentes primarias. A menudo es el mismo traductor quien, al prologar su ensayo, revela las pautas de trabajo o, al menos, alguna clave metodológica que, puesta en relación con muchas otras, permite recomponer el *modus operandi* de la traducción en América. Así ocurre, como veremos, en dos de los modelos analizados, la *Relación de Michoacán* y *El Orinoco ilustrado y defendido*, donde el testimonio oral de los indígenas se convierte en la materia prima de estos escritos.

Algunos fenómenos traductores han quedado documentados y han sido bien estudiados debido a la polémica teologal que desataron en determinados momentos de la historia. Es conocida la disputa entre franciscanos y dominicos por la traducción de la palabra *Dios*,⁵⁰¹ o la adaptación cultural de los conceptos católicos por los jesuitas en sus inicios. La distinta naturaleza e intención de cada tipo de escrito (doctrinal/americanista), incluso el carácter mismo de lo que se pretende traducir (verbal/no verbal), van a propiciar el uso de distintas estrategias, métodos y técnicas de traducción. Tanto o más reveladoras que las técnicas de nivel sintáctico o gramatical (trasposición, traducción literal, etc.), son las que tienen que ver con la transferencia cultural y la denominación de las nuevas realidades que los misioneros encuentran en América.

⁴⁹⁹ La bibliografía más completa de este jesuita, conocido como el Javier de las Indias Occidentales, la ofrece Soto Artuñedo (2018).

⁵⁰⁰ Cf. Hernández (2013: 236 y 238).

⁵⁰¹ Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, apud Solano (1991: 56-57).

Desde esta perspectiva, en el plano textual del escrito misionero cobran protagonismo aquellos métodos caracterizados por traducir realidades que no tienen equivalente en la cultura/lengua de destino: sustitución cultural (adaptación, equivalente dinámico), paráfrasis explicativa, equivalencia descriptiva, adición, amplificación, generalización, modulación, alteración, nota a pie de página, ilustración gráfica, etc., propuestos sobre todo por Vinay y Darbelnet, Margot, Nida y Taber. En cuanto a la forma de traducir el léxico, se observan dos estrategias enfrentadas. Unas veces la tendencia es más exotizante (manteniendo los nombres españoles en las traducciones hacia lenguas indígenas: *Dios, Santísimo Sacramento, Santa Iglesia*, etc., o a la inversa, sirviéndose de los términos amerindios para expresar sus referentes culturales al traducir al español: *canoa, cacique, mohán*, etc., mediante préstamos, calcos y adaptaciones), y otras veces más domesticadora (utilizando equivalentes dinámicos). En el primero de los casos, en los escritos doctrinales, habría que buscar la razón en el pragmatismo lingüístico, pero también en el peligro teológico que en cierta época suponía la suplantación lingüística y en el control por parte de la ortodoxia católica.⁵⁰² Por su parte, la introducción de un americanismo para designar al nuevo referente es, como señala Frago Gracia (1992), «un claro exponente de la adaptación del español al medio indiano y, por consiguiente, constituye un fiel reflejo de la tendencia criollizadora de la lengua, en el sentido más ampliamente cultural del término».⁵⁰³

8.3.8. *Estilo*

Como se ha visto, los misioneros eran dados a buscar en la historia de su religión modelos de evangelizadores. No resulta difícil imaginar que, siendo estudiosos expertos en la oratoria, también tuvieran sus gustos y sus autores predilectos a la hora de escribir. Zwartjes (2014: 4 y ss.) ha identificado los modelos traductológicos seguidos por algunos traductores coloniales: Quintiliano, san Agustín y san Jerónimo. En efecto, el rastreo de modelos e influencias podría resultar muy productivo, debido a la formación intelectual de los escritores misioneros: Aristóteles, Plinio y su *Historia natural*, el tomismo, el nomina-

⁵⁰² Cf. Bueno García (2007: 32).

⁵⁰³ Con respecto a la forma con que ciertos autores adoptan el indigenismo, Frago Gracia (1992) explica: «Se sabe, pues, que en su empleo las primeras crónicas abusan de los dobles sinonímicos, de las definiciones y de las explicaciones fraseológicas, a menudo con el apoyo de la referencia hispánica, y ello ocurre cuando el escritor aún no se siente familiarizado con el exótico vocabulario, quizá tampoco con la realidad objeto de su designación, y cuando asimismo tal vez teme que esas extrañas palabras no serán comprendidas por sus lectores. Pronto, sin embargo, un fray Diego Durán en México (1570-1580) o el jesuita Alonso de Sandoval en Cartagena de Indias (poco antes de 1627) recurrirán a términos amerindios con toda naturalidad porque los vivían como propios, asimilados como estaban al español de cada una de estas zonas indianas».

lismo, el Humanismo, Nebrija, etc. Los religiosos incorporaron y asimilaron los estilos, ideas y métodos de su época, sin que ello supusiera un rechazo de la tradición, tal como muestra José Gumilla en *El Orinoco ilustrado y defendido*, obra conceptualmente vinculada al movimiento ilustrado, pero con claras reminiscencias a la retórica humanística.

Aunque la lógica dicte que las traducciones no deben ser muy distintas de las de su tiempo, consideramos que, hoy por hoy, es aventurado adscribir un estilo característico a un determinado tipo de traducción misionera, incluso dentro de una misma orden y en unas mismas coordenadas espaciotemporales. Aún hace falta poner en común multitud de estudios individuales. Eso no quita para que, a grandes rasgos, algunos escritos misioneros puedan mostrar ciertas semejanzas estilísticas en su redacción, tal vez relacionables con la orden religiosa a la que pertenecían los autores, tal como señalaremos a continuación. Ahora bien, aunque las asociaciones en ese sentido sean tentadoras e incluso posean cierta base, conviene tener presente que, naturalmente, cada misionero tenía su particular forma de escribir; no se escribía de la misma manera por el mero hecho de pertenecer a una misma orden.

En el caso de los franciscanos, se ha querido ver un estilo sencillo y directo, que refleja su predilección por la predicación oral y la comunicación con las poblaciones indígenas. En sus escritos a menudo se reconoce un tono emotivo, con gran fuerza poética, que busca transmitir el mensaje religioso de una manera cercana y conmovedora. Notamos la sencillez de estilo en la *Historia* de Motolinía⁵⁰⁴ o en la *Relación* de Jerónimo de Alcalá. Incluso al hablar del mundo natural, la actitud ante la escritura no pierde humildad, como vemos en Agustín de Vetancurt, cuyo estilo literario no era «el más limado y elegante» porque más bien quiso «ser reprehendido de los gramáticos que ignorado de los rudos».⁵⁰⁵

Por otro lado, los jesuitas, conocidos por sus desarrollos en la educación, podrían tender hacia un estilo más funcional y académico en sus escritos. Del rigor intelectual, la observación detallada y la precisión en las descripciones, así como de la documentación metódica de los aspectos etnográficos, históricos y científicos de las comunidades indígenas da buena cuenta la pléthora de historias naturales que produjeron entre los siglos XVII y XVIII. Así lo muestran, por ejemplo, los tratados de Gumilla o Gilij.

⁵⁰⁴ Cf. Serna Arnaiz y Castany Prado (2014: 81).

⁵⁰⁵ *Apud* Comas Camps (1968: 130).

En cuanto a los dominicos, tal vez se podría atisbar cierta relación entre la rigurosidad de sus contribuciones científicas o la querencia filosófica-teológica con el talante estudioso y el lema *Veritas*. Pero es difícil establecer un estilo dominicano distintivo en la misma medida que con los franciscanos o los jesuitas, generalidades que en cualquier caso no dejan de ser simplificaciones y pueden desembocar en prejuicios. La escritura de los misioneros está influenciada por condicionantes de todo tipo (contexto histórico, cultural y lingüístico, cuestiones personales, etc.), que conviene observar individualmente, tal como hemos explicado en el capítulo anterior.

La variación del estilo general es, sin embargo, más perceptible en el correr de los siglos que en la sincronía de las órdenes. En un estudio sobre la revista *Misiones Dominicanas del Perú*, que empezó a publicarse en 1919, Plasencia Soto (2021) advierte un cambio en el estilo narrativo utilizado por los misioneros dominicos hacia mediados del siglo XX. Según el autor, hasta 1940 sería visible una narrativa consistente y semejante. Pero en las décadas de 1950 y 1960, coincidiendo con los cambios en la percepción de las comunidades indígenas, los textos fueron adquiriendo un cariz más laico, en tanto que la mirada desarrollista y tecnocrática volvía casi invisible la antigua textualidad. Según el autor, los años de crecimiento económico y las vigorosas políticas de Estado habían ido disolviendo el concepto tradicional de las misiones.⁵⁰⁶

En efecto, el paso de un estilo que aquí podríamos denominar *tradicional* hacia otro *moderno* se correspondería con el cambio de paradigma misionológico que hemos expuesto más arriba. No nos parece que haya ningún hallazgo en esto, sino simplemente el reconocimiento de la secularización de la sociedad y la lógica evolución pareja al sentir intelectual del momento. Algo natural si se concede que la Iglesia, dejando al margen su parecer, siempre ha estado atenta a la ciencia y a las vanguardias culturales, si es que no las ha protagonizado. Más allá de la forma de escribir de cada época, en el estilo misionero *tradicional* utilizado hasta mediados del siglo XX podríamos mencionar algunos rasgos recurrentes, convencionales en la prosa católica, por ejemplo: el estilo hagiográfico y las expresiones encomiásticas, las metáforas y parábolas, las citas bíblicas y la referencia a sus teólogos, así como el léxico característico de los textos católicos para hablar de la heroicidad y del sacrificio del misionero (enviado de Dios), poniendo de manifiesto las dificultades de la empresa americana, debidas a la diversidad de lenguas, la diferencia de costumbres y mentalidades, a la conducta poco ejemplar de los colonizadores, a la hostilidad del paisaje o de

⁵⁰⁶ Plasencia Soto (2021: 126, nota 8).

los indígenas, etc. Además, son comunes las valoraciones culturales gradativas (etnias con menor o mayor desarrollo, también mayor que el europeo, según cronistas) y los juicios de valor paternalistas referidos al indígena (pobres, miserables, salvajes), que justificarían la intervención civilizatoria. Por supuesto, la calificación subjetiva, la valoración personal, el juicio moral a menudo tienen lugar en el contexto comunicativo interno de la orden o en documentos personales como la correspondencia entre correligionarios, y naturalmente no son privativos de los misioneros, sino que los encontramos en cualquier escrito de los cronistas, viajeros, exploradores, etnólogos no misioneros o incluso en misioneros protestantes de la misma época que se han referido al mismo asunto.⁵⁰⁷

Por su parte, el estilo que llamamos *moderno* estaría marcado, de igual modo, por el espíritu de los tiempos. La literatura misionera se ve influenciada por el lenguaje antropológico moderno y hace más explícitos los postulados científicos, como la objetividad, la sistematicidad o el rigor documental. La lingüística y la etnografía misioneras ya no son tanto herramientas destinadas a la evangelización (como en los primeros tiempos), cuanto al conocimiento y preservación de los valores y las identidades locales. Así se observa, por ejemplo, en los múltiples trabajos antropológicos del dominico Ramón Álvarez Lobo o en los lingüísticos del jesuita Bartomeu Melià Lliteres.

8.4. Valencia traductológica: la traducción sin original textualizado (TSOT)

Son los *escritos misioneros* americanistas, los agrupados en el anterior apartado 8.2.2, los que en esta investigación interesa poner de relieve especialmente por su complejidad, por su omisión en la historiografía traductora y por las perspectivas que ofrecen para entender mejor la traducción hispanoamericana. Estos escritos misioneros son producto de una *traducción realizada sin original escrito o textualizado (TSOT)*, concepto nuclear de este trabajo.

Como se ha indicado, estos dos conceptos parten de las teorías de M. Á. Vega Cernuda, quien define el escrito misionero a partir del concepto de *traducción sin original textualizado o escrito (TSOT)* y basa, a su vez, esta modalidad de traducción principalmente en la

⁵⁰⁷ Cf. Plasencia Soto (2021: 126).

discursividad oral.⁵⁰⁸ Cuando el autor emplea el concepto de *discursividad* en el sentido dado por Calderón (2003: 49),⁵⁰⁹ está remitiendo a la característica particular que define la comunicación social como actividad humana de tipo semiótico y de naturaleza verbal, o sea, lingüística. Es decir, la esencia de estos escritos sería una traducción interlingüística de la oralidad puesta por escrito.

Cierto que en algún otro momento, para comprender la dimensión de la fijación por escrito de discursos orales llevada a cabo, entre otros, por los misioneros, Vega Cernuda (2012b: 5) ha sugerido calibrar el fenómeno a partir del concepto de *traducción cultural*:

El acto de fijar en la escritura de una lengua concreta una tradición oral y sus versiones (el caso de *Rabinal Achi*, *Chilaam* o *Popol Vuh*) o una tradición cosmovisiva (= de mentalidad o comportamiento) que la escritura trasciende, integra y refunde proyectándolas unitariamente tanto hacia la colectividad in-documentada (= sin documentos) en la que han nacido, como hacia la lengua/cultura que las recibe es lo que denominamos «traducción cultural». No parte necesariamente de un texto (original) ni necesariamente produce otro (terminal).

En el amplio espectro de la *traducción cultural* es donde el autor ubica la «versión sin “texto original”» (*ibid.*), preludio terminológico de la TSOT, que será la formulación con mayor acogida entre quienes más han investigado esta modalidad. Los posteriores desarrollos han ido en la misma línea. Para Vega Cernuda, cuyas ideas han nutrido de forma determinante esta investigación, la TSOT sería un proceso inverso al que se realiza en la traducción a la vista: «un género mixto de mediación lingüístico-cultural (interpretación + traducción), en la que el discurso oral, en vez de transmitirse al destinatario final vocalmente (por interpretación) se entrega a la labor de un traductor amanuense».⁵¹⁰ O, dicho de otro modo, los textos producidos mediante TSOT constituyen «la puesta por escrito en una lengua/cultura terminal [...] de oralidades procedentes de lenguas/culturas [...] distintas de aquellas en las que se textualizaron» (*ibid.*). Es decir, el paso de la oralidad indígena a la escritura alfabética, a veces previa transcripción al idioma indígena en caracteres latinos, como en el caso de Bernardino de Sahagún, es lo que Vega Cernuda denomina TSOT.

En un intento de dar a ese fenómeno de la traducción un nombre que recogiera su particularidad, se han referido a él en el contexto misionero como *oralidad inscrita* (Carrasco, 1990: 21-22), al hablar de la traducción realizada por los jesuitas entre los mapuches. En el mismo marco evangelizador, Cuesta (1992: 29) se valía de los términos *traducción implícita* y *explícita*. Estos términos, cuya validez sancionó García Yebra a su manera,⁵¹¹ los utili-

⁵⁰⁸ Vega Cernuda (2014: 21).

⁵⁰⁹ Vega Cernuda (2012: 264; 2013: 29; 2014: xiii; 2016: 69; 2021: 80).

⁵¹⁰ M. Á. Vega Cernuda y Gambini (2019: 15).

⁵¹¹ «Llamo traducción explícita a lo que normalmente se entiende por traducción: la expresión del contenido de un texto escrito en lengua extranjera en un nuevo texto escrito en la lengua del traductor; “traducción implícita”, a la que se prac-

zarían otros autores, como por ejemplo Bueno García (2014: 479), quien también apuntará en otros casos a la *traducción intersemiótica* (transmutación para Jakobson, 1959), considerando otros sistemas de signos, otros códigos, más allá de los verbales, para posteriormente proponer, por sus posibilidades extensivas, el término *trasvase cultural implícito (TCI)*.⁵¹²

Algunos de los actuales historiadores de la traducción hispanoamericana —es decir, de la traducción no propiamente misionera, pero de la que los misioneros son parte esencial—, han reconocido en cierto momento la variedad de fenómenos de mediación intercultural y han intentado referirse a ellos a menudo proponiendo la creación de un término. Así, por ejemplo, Viereck Salinas (2003) habla de *traducciones-transcripciones*, y Payàs Puigarnau (2006: 20) las denomina *traductions originaires* (traducciones originarias) cuando problematiza la forma de historiar a partir de las traducciones de códices y otros documentos «originales» hechas por los propios historiadores. Igualmente, Clara Foz (2012: 71), al comentar el carácter ecléctico de los fenómenos de mediación lingüística del periodo colonial, se refiere a «textos híbridos que combinan lo que es traducido y lo que no lo es, como traducciones y gramáticas, diccionarios, manuales de confesión, salterios, cartas, cosmografías, crónicas, relatos de viajes, etc.», mientras que otros autores se valen tanto de los hiperónimos *mediación lingüística* o *lingüístico-cultural* (Payàs Puigarnau y Zavala, 2012) como de términos más específicos, como *transwriting* o *transcritura* (Payàs Puigarnau, 2005: 4 y 2010: 26, respectivamente), *oraliture* (Bastin, 2006: 121) o, aun refiriéndose a esa misma interpretación transcriptiva, *reescritura* (Vidal Claramonte, 2019).

Ya en el plano de la traducción en general, más allá de lo misionero o americano, se darían otras denominaciones, como la de traducción encubierta (*covert translation*), en contraposición a traducción explícita o patente (*overt translation*), utilizada por Juliane House,⁵¹³ etcétera.

Lo que, en definitiva, viene a demostrar este repertorio terminológico es la problemática indefinición que todavía encierran fenómenos como este, y ello pese a haber consenso en que se trata de traducción. Porque, efectivamente, en el continuo de las prácticas traductoras simétricas-asimétricas, esta modalidad de traducción escrita que parte del discurso oral

tica mentalmente al leer un texto en lengua extranjera para utilizar de algún modo su contenido» (García Yebra, 1995: 629).

⁵¹² Bueno García (2024; en prensa).

⁵¹³ Según Marcos Cánovas, «Consumimos traducciones sin darnos cuenta», *El Trujamán*, 6 de junio de 2013. (<https://cvc.cervantes.es/trujaman/antiores/junio_13/06062013.htm>).

es fácilmente identificable con la concepción tradicional de la traducción (la intertextual e interlingüística), debido a que el mensaje de origen y el de destino comparten el mismo tipo de código (lingüístico), por supuesto en distinto idioma. Esa identificación resulta tanto más nítida cuanto menor es la intervención del traductor, como sucede claramente en la *Relación de Michoacán* de Alcalá, donde nos encontramos ante una transverbalización cruda de los discursos nativos. Es así porque dentro del ámbito propiamente interlingüístico pueden darse distintos grados de «literalidad» traductora. Desde los escritos de carácter convencionalmente traductográfico como vocabularios, catecismos y confesionarios bilingües, hasta obras en las que la traducción interlingüística es menos explícita, más opaca y oblicua. Y no es extraño que esta gradación se dé incluso en un mismo escrito, como veremos en *El Orinoco ilustrado* de José Gumilla.

Ahora bien, existen otros casos más difusos, traducciones veladas en las que la identificación de la materia traducible con la traducida no parece tan obvia, por más que en su transferencia hayan existido igualmente procesos semasiológicos y onomasiológicos llevados a cabo por un mediador entre dos culturas. Ya no nos referimos al trueque de palabras por palabras. Se trata de traducciones que, por la gran asimetría entre los factores comunicativos de partida y de destino, están más mediadas, en el sentido de que el traductor ha tenido que intervenir en mayor medida, llevando a cabo un proceso de transformación o adaptación más complejo con el propósito de que el texto terminal funcione eficazmente en la cultura meta.

Si partimos de que existen dos grandes conjuntos significantes (las lenguas y el mundo natural),⁵¹⁴ notaremos que las anteriores soluciones conceptuales siguen dejando de lado una de esas macrosemióticas por centrarse solo en la oralidad, menos problemática por compartir código (lingüístico) con el texto de destino. Sin embargo, al margen de la discursividad, es decir, de la macrosemiótica lingüística, también debe considerarse la semiótica paralingüística y no lingüística como fuente de significación de una cultura originaria que el traductor trasvasa a una cultura occidental. Tal como proponen las tesis culturalistas, la unidad de traducción ya no solo es el discurso oral o escrito, sino toda una cultura.

Tal vez traducir consista en repetir, pero no solamente repetir un acto de comunicación previo. Como los antropólogos, los misioneros textualizan actos orales y símbolos, plasman por escrito la semiosis indígena; pero, además, *transforman* en texto sus observacio-

⁵¹⁴ Cf. Greimas y Courtés (1990: 250).

nes y averiguaciones sobre ambientes, ritos, comportamientos, etc. La *descripción hermenéutica de la realidad* —es decir, la que se acompaña de investigación, de explicación, de interpretación—, también codifica lingüísticamente elementos propios de las culturas misionadas (gestualidad, cerámica con escenas narrativas, huacas, escultura, música, danza, vestimenta, maquillaje, fauna, flora, artefactos, construcciones, elaboraciones gastronómicas, etc.) de forma que un occidental pueda entenderlos, por lo que cabría considerarla traducción.

Por ejemplo, entre los yanomamis de la Amazonía venezolana⁵¹⁵ es posible observar a una mujer con las mejillas negras. Es preciso un conocimiento previo para entender que se trata de una señal de luto, que se trata de una viuda que ha mezclado sus lágrimas con la ceniza del hogar y que no se lavará la cara, sino que dejará que la sombra se desprenda por sí sola. Para poder explicar esa interpretación de las mejillas negras, detrás ha de haber un estudio antropológico realizado mediante la observación y el diálogo (comunicación, traducción) con los nativos en el marco de una convivencia participante. Los misioneros etnógrafos buscan saber, y para ello indagan en las fuentes, se acercan a los indígenas para que les expliquen sus costumbres. Los movimientos definatorios de la traducción: entender y reexpresar —o, dicho de otro modo, las acciones semasiológica y onomasiológica—, pueden apreciarse igualmente aquí.

Se debe incidir en que también el ambiente físico, como la naturaleza circundante, es objeto de traducción si se pone en relación con el sentido particular que le confiere cada cultura. No en vano, los semiólogos Greimas y Courtés (1990: 270) entienden por *mundo natural*

el «fenómeno» según el cual el universo se presenta al hombre como un conjunto de cualidades sensibles, dotado de cierta organización que permite designarlo, a veces como «mundo del sentido común». [...] [El mundo natural] es una estructura «discursiva», pues se presenta en el marco de la relación sujeto / objeto y es el «enunciado» construido por el sujeto humano y descifrable por él.

⁵¹⁵ Sobre este pueblo, que se extiende por la Amazonía venezolana y brasileña, ha escrito el misionero salesiano Luigi Cocco (1972). Por medio de su escrito etnográfico, que es producto de una experiencia misionera de quince años y ofrece «una visión clara, sincera, sencilla y objetiva de la vida y cultura» de los yanomamis, se inicia un diálogo entre el indígena y el occidental. Durante los 23 años que finalmente convivió con ellos, Cocco adoptó un estilo de vida en el que compartía toda la cotidianidad de este pueblo: el trabajo, las fiestas, los problemas, etc. En el marco de su cometido evangelizador fundó varias misiones e introdujo la instrucción básica y los sistemas modernos de trabajo. Las informaciones precisas y objetivas que aportó el misionero merecieron el reconocimiento de las autoridades venezolanas y de varios científicos, entre otros, el antropólogo y lingüista francés Jacques Lizot, uno de los máximos expertos de la cultura yanomami y autor del *Diccionario enciclopédico de la lengua yanomami* (2004), obra cumbre sobre esta lengua. Al presentar el libro del salesiano, Lizot dirá: «Por eso se comprende que el respeto y amor que el autor profesa a los indígenas a su cargo tiene raíces profundas. En el curso de esta lectura lo que descubrimos es la pluralidad de las civilizaciones, y la diversidad de los mensajes que en cada una de ellas transmite. Ojalá logremos no caer en la tentación de hacerlos callar» (en Cocco, 1972).

Para estos autores, el individuo se inscribe desde su nacimiento —y se integra progresivamente con el aprendizaje— en un mundo significativo hecho, a la vez, de «naturaleza» y de «cultura». De modo que la naturaleza no es un referente neutro; está fuertemente culturizada. El mundo natural es el lugar de elaboración de una vasta semiótica de las culturas,⁵¹⁶ con independencia de que exista una muy estrecha relación entre los mundos naturales y las lenguas. Y, a la inversa, dentro de la cultura hay que considerar el importante rol del medio natural por su capacidad conformadora y depositaria de significaciones.

Podemos tomar prestadas las palabras del antropólogo Ricardo Álvarez Lobo, misionero durante 60 años en las selvas del Perú, para expresar cómo un elemento hidrográfico, la cuenca fluvial del Bajo Urubamba, puede trascender hasta constituir una fuente de significado en la traducción intercultural:

La cuenca es un elemento importante de la identidad de las comunidades nativas del Bajo Urubamba. En la vida de los nativos de la cuenca, “el río abajo”, “el río arriba”, ha constituido siempre y constituye hoy un elemento de unión. Los nativos asumen el concepto de cuenca en el intercambio cultural, social, económico y de integración familiar. La cuenca funciona como un símbolo que trasciende a la geografía, a la sociedad y a todo lo que se planifica desde el exterior y al margen de las comunidades.⁵¹⁷

Cada sociedad interpreta el mundo, le da significado. Ríos, animales, fenómenos naturales, conductas humanas, artefactos, construcciones, etc. son elementos que tienen un sentido para los pueblos originarios, un sentido específico al que no puede acceder la cultura occidental si no es por medio de un traductor. El misionero accede a la comprensión de esa semiosis indígena y de su estructura de pensamiento conviviendo con los nativos, naturalizándose con ellos durante años. En sus escritos el traductor necesita recrear ese contexto externo para la correcta comprensión del mensaje, para compensar el desconocimiento referencial del lector. Es la razón por la que el escritor misionero verbaliza aquellos elementos físicos que permiten formar una imagen de una región ignota y de sus sociedades, ya que el conocimiento de ese contexto —a menudo, tan disímil del occidental— es indispensable para comprender los modos de vida amerindios. Sin esa información contextual, la comunicación no sería completa. Por tanto, la mera descripción de las realidades americanas, la explicación del contexto referencial de un conocimiento indígena que el misionero pone por escrito en el código propio de otra cultura, constituye por sí misma una traducción. El recorrido generativo del sentido —es decir, la actividad de significación indígena, primero, y la de enunciación occidental, después— es ya una operación de traducción. No

⁵¹⁶ Cf. Greimas y Courtés (1990: 270-271).

⁵¹⁷ Álvarez Lobo (2001, contraportada).

resulta descabellado, pues, pensar que el contexto en el que se desarrolla la mentalidad indígena también forma parte del mensaje traducido.

El misionero traductor ha obtenido esa información y sentido culturales sobre todo de forma vivencial, a través del contacto con los integrantes de la comunidad originaria, en una mezcla de observación y conversación indagadora, sea esta interlingüística o por señas. En la elaboración de los escritos americanistas, el traductor misionero está obligado a partir directamente de la *oralidad* y de la *observación* de la realidad circundante. Debe hacerlo así para comprender el sentido, porque los ítems ambientales a los que se refiere pertenecen a una cultura que no tiene escritura ni otro modo más que, a lo sumo, la oralidad para registrarlos. Pero también debe recurrir a la observación, a la interpretación y descripción, poniendo letra a lo percibido por otros sentidos, cuando nadie ha verbalizado antes esa materia que pretende dar a conocer entre los occidentales. Frente a realidades y fenómenos desconocidos, la observación y la comunicación son indisociables, toda vez que la percepción de las semióticas no lingüísticas resulta imprescindible para comprender las semióticas lingüísticas. Por tanto, la oralidad y la observación se complementan: el misionero observa y pregunta, escucha, mira, prueba, relaciona, interpreta. La traducción transcriptiva de la oralidad y la descripción de la realidad forman un tándem hermenéutico que puede llegar a ser indisociable en el escrito misionero.

Esta forma de mediación misionera entre dos culturas distantes y distintas es coherente y tiene explicación desde la traducción antropológica y la traducción cultural, pues, no en vano, el misionero actúa como el moderno antropólogo, que

[v]ive durante algunos meses o años entre un pueblo primitivo, y lo hace tan íntimamente como puede, llegando a hablar su lengua, a pensar de acuerdo con sus categorías conceptuales y a juzgar con sus valores. Al mismo tiempo revive las experiencias crítica e interpretativamente de acuerdo con las categorías y valores de su propia cultura y con el cuerpo general de conocimientos de su disciplina. En otras palabras, traduce una cultura a otra.⁵¹⁸

Los misioneros, como los etnógrafos, aprenden a vivenciar otra vida, adoptan una visión del mundo distinta, otra cultura, es decir, un sistema de símbolos diferente; deben aprenderlo para poder establecer equivalencias, aproximaciones, traducciones culturales, en las que cada verbalización del misionero es un movimiento de una visión del mundo a otra.

En definitiva, la escritura misionera representa un acto de mediación capaz de poner en contacto a dos culturas distantes y distintas. Es común que en este ámbito traductográfico

⁵¹⁸ Evans-Pritchard (1990: 15).

la transferencia de significado parta de la transcripción de la oralidad, pero también de la descripción de otras fuentes semióticas. Por ello, el término TSOT puede conceptualizarse de forma extensiva (más allá de la discursividad oral) y aplicarse perfectamente a todas esas producciones escritas de carácter intercultural en las que se trasvasa el universo natural o espiritual de una cultura, haciéndolo visible y comprensible para otra. De ese modo, el concepto de la TSOT resulta pertinente y útil para explicar estos fenómenos de mediación cultural que son comunes en el contacto con grupos que carecen de tradición escrita alfabética. El concepto es compatible y afín a la traducción antropológica y cultural, pero más preciso que estas en la descripción del fenómeno traductográfico americano por cuanto explicita en su formulación la ausencia de un original escrito, rompiendo con la excluyente concepción eurocentrista de la traducción.

III. BLOQUE ANALÍTICO: ESTUDIO DE CASOS

En este bloque recurrimos al estudio de tres casos, dedicándoles sendos capítulos, con el objeto de mostrar cómo se manifiestan los factores teóricos expuestos. Para ello, se han seleccionado tres traductores con condicionantes diferentes: cada uno se adscribe a un lugar, a una época y a una orden religiosa distintos. El principal objeto de análisis es en cada caso uno de sus escritos misioneros, en cuya selección se ha procurado ofrecer, asimismo, muestras de géneros diferentes. El estudio se centrará básicamente en tres partes: el traductor en su contexto, la obra elegida y las características de interés traductológico.

9. Primer caso: *Relación de Michoacán* (c. 1540), de Jerónimo de Alcalá (OFM)

La primera de las muestras seleccionadas se refiere a la *Relación de Michoacán* de Jerónimo de Alcalá (1508-1545). Aunque en la actualidad diversas disciplinas reconocen su importancia trascendental, la obra permaneció en el anonimato, sin ser publicada hasta mediados del siglo XIX. Desde entonces han sido numerosos y renombrados autores los que se han interesado por la *Relación* alentando su difusión y análisis, como el polígrafo mexicano Nicolás León, el americanista alemán Eduard Seler, el noble francés Le Clézio y los investigadores del Centro de Estudios de El Colegio de Michoacán. Entre esas contribuciones fue decisivo el trabajo de Paul Kirchhoff (1956), quien destacó la importancia de los contenidos aportados por Alcalá para el estudio de la historia y cultura michoacana (también denominada tarasca o purépecha), haciendo patente la necesidad de aquilatar y divulgar la obra.

El propósito de Kirchhoff es extensible al ámbito de la traducción por el valor que este escrito misionero aporta también al conocimiento histórico de este campo. Pese a ser una de las primeras y más destacadas fuentes de información etnohistórica referidas a la Mesoamérica antigua, es común que la historiografía traductora hispanoamericana pase por alto el hito traductográfico que supone la traducción asimétrica realizada por Jerónimo de Alcalá hacia el año 1540.⁵¹⁹ Por ello, en las siguientes páginas se aborda la labor de este franciscano como ejemplo de varios fenómenos característicos de la traducción misionera del siglo XVI. Se comienza poniendo en contexto al autor para, a continuación, presentar su escrito, analizando determinadas cualidades relacionadas con la producción traductográfica misionera. Se pretende poner de manifiesto cómo su obra —a la vez científica y filantrópica— ha sido crucial para transmitir a la sociedad occidental elementos constitutivos de una cultura indoamericana.

⁵¹⁹ La reivindicación científica y traductográfica de Alcalá se ha tratado en Pérez Blázquez (2015, reed. en 2016), trabajo del que necesariamente retomamos algunas ideas.

9.1. Fray Jerónimo de Alcalá (1508-1545)

Es poco lo que se sabe de este misionero franciscano a quien se atribuye la autoría de la *Relación*. Los datos más significativos con los que esbozar su biografía se los debemos al historiador Benedict Warren.⁵²⁰ Según el investigador estadounidense, Jerónimo de Alcalá habría nacido en Vizcaya hacia el año 1508 y habría llegado a Nueva España entre 1530 y 1532, ya ordenado sacerdote. Para 1539, fecha aproximada en que compuso la *Relación*, ya habría residido un tiempo considerable en Michoacán. Entre finales de 1539 y 1541 habría vivido en el barrio de Pátzcuaro, en la ciudad michoacana de Tzintzuntzan. Según Warren, es posible que hubiera asistido a Vasco de Quiroga en 1533, cuando este desempeñaba el cargo de oidor de la Real Audiencia. Además, podría haber sido consejero espiritual del virrey Antonio de Mendoza en otoño de 1541, durante la guerra del Mixtón. Alcalá habría muerto hacia 1545, con apenas 37 años. Su vivencia americana transcurre, pues, en los primeros años de presencia española en lo que hoy es México, en la época en que se despliega el protagonismo misionero franciscano iniciado por los Doce Apóstoles, impulsores de una evangelización sistemática e indigenizante, basada en la comprensión de la cultura del misionado y en la inserción del mensaje cristiano en sus esquemas conceptuales.

En cuanto a su adscripción intelectual, Warren (2000: 45) sitúa a Alcalá en el Renacimiento humanístico europeo. La postura intelectual del misionero —su disposición para el estudio, su inquietud por investigar la antigüedad, su método investigador y su voluntad de presentar la historia michoacana de forma rigurosa, fidedigna y objetiva, procurando no emitir juicios de valor— podría estar influida por la corriente renacentista que se había instalado en Salamanca y, especialmente, en la Universidad Complutense. El posible vínculo con este marco cultural sería significativo. De esta universidad fundada por Cisneros en Alcalá de Henares podría haber tomado nuestro misionero su nombre religioso y, en todo caso, allí fue donde se compuso la *Biblia polígota complutense* (1520), con la que, remontándose a los orígenes del cristianismo, se pretendía ofrecer en nuevas traducciones los textos más fiables de las Sagradas Escrituras y de los padres apostólicos.

Jerónimo de Alcalá destacó entre sus hermanos de religión por el conocimiento que poseía sobre la cultura y la lengua purépechas, también denominadas michoacanas o tarascas. Se le atribuye una *Doctrina cristiana* escrita en lengua tarasca, autorizada mediante dos

⁵²⁰ Cf. Warren (2000).

cédulas reales fechadas el 22 y el 25 de octubre de 1538.⁵²¹ Además, son varios testimonios los que dan noticia de que «compuso la lengua tarasca», es decir, que habría puesto letra latina a los fonemas de esta lengua. Uno de esos testimonios sería un informe del padre Diego Muñoz, según el cual Alcalá fue «el primero que escribió y supo la lengua de Michoacán».⁵²² Se trataría, pues, de la primera persona que plasmó el tarasco por escrito, extendiendo a esta lengua todas las posibilidades comunicativas que ofrece la escritura alfabética, un logro común —según hemos comprobado antes— entre tantos otros misioneros de todas las épocas. Más allá de la *Doctrina* y la *Relación*, no se le conocen otros trabajos, sean en castellano o en purépecha. Así y todo, considerando la relación de Alcalá con las autoridades civiles, sus conocimientos indígenas y su inquietud intelectual por el pasado de la región, no sorprende que el virrey Antonio de Mendoza se dirigiera a él para encomendarle un estudio sobre la cultura y la historia michoacanas.

9.2. La *Relación de Michoacán* (c. 1540)

Se cree que el original fue escrito entre 1539 y 1541 en la Ciudad de Michoacán (Tzintzuntzan), en Nueva España, el mismo lugar donde Maturino Gilberti compondría unos años después su *Arte de la lengua de Michoacán* (1558). Se han documentado varias copias manuscritas de la *Relación*,⁵²³ localizadas en bibliotecas de España, Francia, Italia y Estados Unidos. La copia más antigua y estudiada, probablemente la primigenia,⁵²⁴ se halla en la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Esta copia anónima, manuscrita, incompleta y mutilada, lleva por título *Relaçión de las çerimonias y rricitos y poblaçión y governaçión de los yndios de la provinçia de Mechuacan hecha al Yllustrísimo señor don Antonio de Mendoça, virrey y governador desta Nueva España por su Magestad, ecétera*, si bien la denominación más común en la actualidad es la de *Relación de Michoacán*.

⁵²¹ Warren (2000: 48).

⁵²² *Apud* Warren (2000: 41).

⁵²³ *Cf.* Sánchez Díaz (2004: 18-20). Las copias se habrían realizado entre fines del siglo XVIII y mediados del XIX con diferentes objetivos, generalmente para el uso de coleccionistas e historiadores como Muñoz Bautista, Brasseur de Bourbourg, Del Paso y Troncoso, Peter Force o Gómez de Orozco y Alfonso Caso.

⁵²⁴ Una parte de la comunidad científica considera que el manuscrito escorialense no es el original. Se ha especulado con la posibilidad de que la obra se entregase escrita en lengua tarasca y que lo que conocemos sea una traducción al castellano, con lo cual cabría pensar en un resumen del texto original y, por tanto, también del número de imágenes originales (Batalla Rosado, 2001: 152, nota 73). Por su parte, Sánchez Díaz (2004: 18) afirma que «se hicieron varias copias, sin que podamos precisar si todas fueron realizadas a partir del documento que se conserva en El Escorial o alguna sirvió de base para otras».

Fue publicada por primera vez en 1869 por Florencio Janer, en Madrid, en la *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*. Entre la docena de ediciones que le han seguido son reseñables la facsimilar de Tudela de la Orden (Alcalá, 1956), la de Miranda Godínez (Alcalá, 1980) y, recientemente, las de Franco Mendoza (Alcalá, 2000) y Escobar Olmedo (Alcalá, 2001, reeditada en 2007), salvando cada una las carencias de las anteriores y ofreciendo novedosas aportaciones. En el último tercio del siglo XX, conforme se va acrecentando su importancia histórica y antropológica, aparecen las primeras traducciones: al inglés en 1970, por los profesores estadounidenses Eugene R. Craine y Reginald C. Reindorp; al francés en 1984, por Jean-Marie G. Le Clézio, y al japonés en 1987, a partir de la edición francesa, por Mochizuki Yoshiro.⁵²⁵ Hasta el momento no hemos encontrado evidencia de que el relato se haya retrotraducido al purépecha, su lengua originaria.

La prolífica autoría franciscana, por su actitud humilde, a menudo acaba siendo invisible. El caso que abordamos no es ajeno a este problema, a la vista de cuanto se ha especulado sobre su paternidad: en la primera edición impresa, Florencio Janer se la atribuyó a Toribio de Benavente; más tarde, José Tudela de la Orden consideró la posibilidad de que el autor fuese Maturino Gilberti o Martín de Jesús (o de la Coruña), candidato este último sobre el que también Georges Baudot (1983) haría recaer la autoría. Actualmente se acepta la tesis de Benedict Warren (2000, publicado originalmente en inglés en 1971) que despeja la incógnita sobre la identidad del autor, señalando a Jerónimo de Alcalá como artífice definitivo de la *Relación*.⁵²⁶

La obra se compone de un prólogo y de una narración dividida en tres partes, en cuyo transcurso aparecen intercaladas 44 ilustraciones. El prólogo, aun siendo conciso, resulta muy esclarecedor para nuestros intereses. Aporta algunas claves interpretativas de la obra, con declaraciones del misionero sobre la motivación, el propósito, la metodología, la estructura y los temas sobre los que quería inquirir: creencias, historia y gobierno de los purépechas. Según se desprende del prólogo, las razones particulares que llevaron a Alcalá a componer la *Relación* fueron tres: en primer lugar, para cumplir el encargo del primer virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza, consistente en extraer alguna información sobre la gobernación del pueblo michoacano; en segundo lugar, para satisfacer su propia inquietud personal de investigar acerca de la cultura y la historia de este pueblo, y por úl-

⁵²⁵ Sánchez Díaz (2004: 48).

⁵²⁶ Cf. Warren (1971).

timo, para ayudar a los misioneros a comprender a aquellas personas que vivían en una fe y una mentalidad diferentes.

Como se sabe, el propósito de la indagación etnográfica entre los misioneros suele relacionarse con la única o primordial necesidad, práctica y urgente, de conocer a los naturales en profundidad, al objeto de identificar aquellas creencias que convenía erradicar. Una postura rentable para el discurso poscolonialista, que enfatiza la aniquilación cultural y niega cualquier consideración filantrópica. Desde el punto de vista del escritor misionero, en cambio, el conocimiento del gentil es un requisito fundamental para la evangelización, que, por amor al ser humano, destina todos sus esfuerzos a la salvación física y espiritual del misionado.

Lo cierto es que la curiosidad natural y la predisposición al conocimiento chocan con la imagen fundamentalista que, según hemos visto en el capítulo 6, se atribuye a los evangelizadores del siglo XVI. No obstante, es de justicia poner de relieve la motivación intelectual del escritor misionero, por más que esta concorra con cualesquiera otras razones. La necesidad de conocer es innata en el ser humano. La admiración y la curiosidad que despiertan las nuevas realidades y la necesidad de entenderlas desde el primer momento van a derivar en un rasgo caracterizador del traductor misionero, como es el despliegue y la integración de conocimientos de diversas ramas del saber para descodificar, recodificar y transmitir esas nuevas realidades americanas. Según ha observado Vega Cernuda (2016: 15):

Precisamente, ese «querer saber por el saber mismo», impulso motor del renacentista *«uomo universale»* (concepto que a su vez traducía el *polymathés* griego) descrito por Castiglione, caracteriza al misionero, al capellán de expedición o al doctrinero en viaje catequético que quiere explicarse y explicar lo que percibe como condición previa para una comunicación expedita con el indígena.

Abonando esta tesis, Alberú Gómez (2012: 75) sostiene que la envergadura misma de trabajos monumentales como el de Sahagún o este mismo de Alcalá revela objetivos propiamente científicos que trascienden los más prácticos de la mera conversión a la fe cristiana. Pues de haber sido este el único propósito, no hubiera sido preciso recoger con tanta minuciosidad y esfuerzo la cultura de los pueblos originarios de América. Ciertamente, la *Historia* de Sahagún, la *Relación* de Gaspar de Carvajal sobre la expedición amazónica de Orellana o la información recogida en el Huarochiri peruano por Francisco de Ávila «eran más documentos para la antropología e historiografía venideras que un instrumento pastoral de uso inmediato».⁵²⁷ Además, la inquietud intelectual queda constatada por el mismo

⁵²⁷ Vega Cernuda (2016: 15).

Alcalá en el prólogo como uno de los motivos —en realidad, el primero que se menciona— por los que accedió a embarcarse en tan complejo proyecto:

Vínome, pues, un deseo natural como a los otros, de querer investigar entre estos nuevos cristianos: qué era la vida que tenían en su infidelidad, qué era su creencia, cuáles eran sus costumbres y su gobernación, de dónde vinieron. Y muchas veces lo pensé, entre mí, de preguntallo y inquirillo, y no me hallaba idóneo para ello ni había medios para venir al fin y intento que yo deseaba.⁵²⁸

Con independencia de la finalidad para la que se compuso, la *Relación* es, ciertamente, una fuente documental etnohistórica de corte científico. Veremos que el contenido y la metodología se corresponden con los de una etnografía histórica. Incluso su estilo apunta hacia el rigor científico en sentido moderno, en la medida que describe las creencias y el modo de vida del pueblo tarasco de forma aséptica, lo que llama la atención considerando la época y la adscripción ideológica del autor. Aunque las palabras prologales critican en algún momento la mentalidad indígena, Alcalá no se entrega a la apología ni subraya de manera especial las cuestiones idolátricas, sino que mayormente procura ser neutral, objetivo, y mostrar una acendrada conciencia científica. Esto lo diferencia de otros misioneros etnógrafos de la época, como Olmos, Landa, Durán o Sahagún, quienes tuvieron siempre en mente combatir las costumbres idolátricas por ver en ellas el mal más pernicioso que aquejaba a los indígenas.⁵²⁹ Con todo, aunque posean diferente estilo, la finalidad última debe considerarse en todos los casos igualmente humanística y filantrópica.

Por lo que respecta al contenido de la narración, hemos dicho que aparece estructurado en tres partes. La primera de ellas fue cercenada del manuscrito. Debía explicar «de dónde vinieron sus dioses más principales y las fiestas que les hacían», tratando las creencias, los ritos, las ceremonias y las festividades en honor a las deidades tarascas. Sin embargo, de esta parte se conservó un solo folio (10r-10v), en el que se describe la fiesta de Sicuíndiro. Georges Baudot (1983: 120) explica la amputación a partir de las políticas de censura:

El hecho de que el fragmento destruido daba pormenorizada cuenta de los dioses que adoraban los purépechas permite suponer una deliberada destrucción por parte de las autoridades españolas, quienes en 1557 prohibieron estrictamente “el estudio de las antiguallas de los indios”, confiscando todos los trabajos realizados hasta la fecha.

Desde esta perspectiva, la mutilación del manuscrito se descubre como un campo fértil para desarrollar las tesis de la Escuela de la Manipulación. Aunque no es el propósito de nuestro análisis, un estudio detallado con este enfoque descriptivista podría esclarecer otras cuestiones, como la alteración del orden de los contenidos del manuscrito escurialense con

⁵²⁸ Alcalá (2000: fol. 2r).

⁵²⁹ Cf. León Portilla (2000: 75).

respecto al orden inicial dado por Alcalá, o incluso el relato de los dibujos, donde la representación abusiva de la sangre quizá pretendiera dejar patente la barbarie en que vivían los grupos indígenas.⁵³⁰ Sea como fuere, estas características revelan la importancia de lo recopilado por Alcalá, así como la sensibilidad de esos contenidos ante los intereses políticos e ideológicos de ciertas épocas.

La segunda parte consta de 35 capítulos y trata de la historia del pueblo purépecha, en particular de «cómo poblaron y conquistaron esta provincia los antepasados del cazonci» (es decir, los antepasados del rey indígena). En esta parte se describe, entre otras cosas, la Equata Cónsquaro (fiesta de las flechas), en la que el petámuti (sacerdote mayor) narraba durante todo un día la historia de los antepasados michoacanos. Este episodio encierra una significación festiva, pero también religiosa y didáctica, toda vez que afianzaba la nacionalidad del pueblo tarasco mediante el aprendizaje de la memoria de sus antepasados.⁵³¹ Servía para que la comunidad purépecha conociera, además de sus orígenes, el panteón de divinidades a las que se rendía culto y las normas de vida derivadas de las relaciones de dependencia y homenaje entre los dioses y los humanos.⁵³²

La tercera parte comprende 29 capítulos, en los que se habla de «la gobernación que tenían entre sí hasta que vinieron los españoles a esta provincia y hace fin en la muerte del cazonci». Primero se describen los principales cargos civiles, militares, administrativos, religiosos; luego se informa sobre los ataques a los pueblos enemigos, las guerras y sus arengas, insertando las oraciones que los guerreros dirigían a sus dioses; a continuación, se habla de los funerales de los guerreros caídos, de las ceremonias a la muerte del cazonci y de los caciques, de su nombramiento, de su matrimonio, etc. Por último, se relatan los presagios que anunciaban el fin de su cultura, la llegada de los españoles, la embajada mexicana solicitando ayuda frente a los invasores y la negativa que recibió por parte del cazonci tarasco, la llegada de Nuño Beltrán de Guzmán y la muerte del cazonci en la hoguera. En este sentido, la *Relación* es otro ejemplo —como los de Sahagún y Durán— en los que la traducción misionera ha ofrecido la posibilidad de conocer la «visión de los vencidos», otra

⁵³⁰ Cf. Batalla Rosado (2001: 157-158).

⁵³¹ Cf. Escobar Olmedo (2001: 26). La importancia de la escenificación en las culturas prehispánicas es un fenómeno remarkable. En relación con los tarascos, la alocución del petámuti (sacerdote mayor) no era un aburrido monólogo, sino una puesta en escena en la que iban interviniendo distintos actores en distintos escenarios y en la que el hilo conductor lo llevaban el narrador principal —es decir, el petámuti— y otros sacerdotes menores, discípulos suyos, que recitaban la historia por los poblados del Michoacán prehispánico (Miranda Godínez, 2001: 104).

⁵³² Cortés Alonso (2001: 77).

versión indígena del encuentro con los españoles, de su enfrentamiento y de los hechos que le siguieron.

Según se ha visto en el capítulo anterior, la elaboración de códices etnohistóricos hunde sus raíces en una práctica misionera medieval que se remonta al siglo XIII.⁵³³ Es muy probable que Jerónimo de Alcalá conociese esos antecedentes en el momento de concebir su trabajo. En este sentido, Alberú Gómez (2012: 75 y ss.) ha advertido que la temática de la *Relación*, al igual que en el *Códice Florentino* de Sahagún, obedece a la estructura propia de la Edad Media, que organizaba jerárquicamente la información en tres categorías: primero, lo relacionado con la divinidad; luego, lo concerniente al hombre, y para terminar, lo relativo a la naturaleza, temática esta última a la que no se ajusta del todo el tratado alcalaíno. También podrían considerarse herencia del medievo otras cualidades de la *Relación*, como que el contenido se desarrolle en libros y estos se subdividan en capítulos, que el escritor misionero deje claro el carácter colectivo y aun anónimo de sus obras, o que elabore sus trabajos como manuscritos ilustrados pese a haberse introducido la imprenta en México en 1536.⁵³⁴

La información del prólogo es parca en cuanto a la metodología, pero resulta suficiente para advertir el rigor científico con que Alcalá cumplió su encargo, aspecto en el que vamos a insistir en adelante. En general, interesa notar cómo el misionero destaca la calidad de los informantes, la literalidad (entendida como fidelidad) al traducir sus dictados y la adición de aclaraciones para facilitar al lector europeo la comprensión.

Como sucede en la mayor parte de los escritos misioneros de todas las épocas, también aquí Jerónimo de Alcalá utilizó en su investigación métodos cualitativos propios de la etnografía —esto es, propuestos y ratificados por la moderna disciplina antropológica—,⁵³⁵

⁵³³ En el seno de la orden franciscana, en particular, esta práctica arrancarían con la *Historia Mongolorum* de Giovanni da Pian del Carpine, uno de los primeros discípulos de Francisco de Asís. En el marco del Primer Concilio de Lyon (1245), el papa Inocencio IV le encargó realizar una expedición por el kanato del Volga para evaluar la posibilidad de convertir a los mongoles al cristianismo. Durante su estancia en la corte mongola, Pian del Carpine recopiló información sobre el origen y genealogía de esta nación, la organización del imperio, la constitución del ejército, su armamento y tácticas guerreras, etc. Su obra proporcionó datos de gran valor antropológico, adelantándose a los afamados relatos de Marco Polo, que algo debe a los de estos viajeros cristianizadores. Otra muestra sobresaliente de la tradición etnográfica franciscana es el *Itinerarium ad partes orientales* de Willem van Ruysbroek (o Rubruquis), realizado a mediados del siglo XIII por encargo del rey Luis IX de Francia.

⁵³⁴ Cf. Alberú Gómez (2012).

⁵³⁵ Según los postulados de la disciplina, la investigación etnográfica pretende revelar los significados que sustentan las acciones e interacciones que constituyen la realidad social del grupo estudiado, lo cual se consigue mediante la participación directa del investigador. El investigador suele asumir un papel activo en sus actividades cotidianas, observando lo que ocurre y pidiendo explicaciones e interpretaciones sobre las decisiones, acciones y comportamientos. Los datos recopilados consisten en la descripción densa y detallada de sus costumbres, creencias, mitos, genealogías, historia, lenguaje, etc. (cf. Giddens y Griffiths, 1997).

tales como la observación participante y la entrevista. Mediante la *observación participante*, el investigador misionero habría compartido con el pueblo aborigen investigado su contexto, experiencia y vida cotidiana, para conocer directamente toda la información que poseían los sujetos de estudio sobre su propia realidad, es decir, para comprender la mentalidad y el modo de vida de la comunidad purépecha desde el interior de la misma, un requisito imprescindible para poder interpretar correctamente lo que ve. En cuanto a la *entrevista*, el investigador habría seleccionado a un conjunto de informantes de entre las personas más autorizadas, normalmente miembros pertenecientes a la elite, atendiendo al objeto sociopolítico y religioso que debían explicar las relaciones indígenas. Puesto que la entrevista o plática con los sabios de la comunidad indígena es, ostensiblemente, el principal método empleado en la recolección de materiales en la *Relación*,⁵³⁶ debemos detenernos en ella.

Nuestro misionero reconoce en el prólogo que para investigar «se consumen muchos años revolviendo libros y quemándose las cejas y andando muchas provincias, y deprendiendo muchas lenguas por inquirir y saber»; pero como la nación tarasca carecía de libros, no tiene más remedio que «investigar entre estos nuevos cristianos» y escribir su historia oral, o sea, realizar un trabajo de campo, preguntando directamente a los indígenas y traduciendo sus respuestas. Era el método acostumbrado por los evangelizadores en América. Así, al igual que Motolinía, Olmos, Sahagún, Durán o Landa, también Alcalá accedió a las fuentes de información más antiguas y fiables a su alcance para fundamentar la investigación, a saber, «a los viejos de esta ciudad de Mechuacán»: consultó al gobernador, al petámuti, a los ancianos nobles y a sacerdotes indígenas en su calidad de depositarios del saber del pueblo michoacano y de su memoria histórica.⁵³⁷ Y consciente de la *auctoritas* de sus informantes, el misionero mencionaría expresamente los nombres o dignidades de algunos de quienes toma sus palabras, como el del noble tarasco Pedro Pantze Cuinierángari, que fue uno de los que más contribuyó informando al fraile.

⁵³⁶ Cf. Pérez Martínez (2000: 83). Como ya se ha explicado, los informantes indígenas han sido imprescindibles desde los primeros trabajos de descripción etnográfica americana. Ejemplo temprano de ello es el mencionado cacique Juan Mateo (Guaticaba), primer natural bautizado en el Nuevo Mundo, que desempeñó un papel esencial en la pionera *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (1498) de Ramón Pané.

⁵³⁷ Son varios los autores que coinciden en destacar las relaciones de poder subyacentes en el relato (oficial) de la historia purépecha. Batalla Rosado (2001: 161), por ejemplo, explica lo siguiente: «al igual que la mayor parte de los documentos mesoamericanos de similares características que conservamos, como los códices Florentino, Durán, Mendoza, etc., su contenido sirve a unos intereses particulares y a un grupo social muy concreto, la clase indígena». De hecho, el petámuti o sacerdote mayor tenía, entre otras funciones, la de sacralizar la interpretación histórica de los orígenes del gobierno del cazonci o señor de Michoacán, explicando y justificando el dominio por parte de sus antepasados (Miranda Godínez, 2001: 104). Cf. también Roskamp (2000: 236).

Pero además de consultar a los sabios indígenas y de apelar a su experiencia vivencial, cabe la posibilidad de que el misionero hubiera recurrido a otro tipo de fuentes.⁵³⁸ Como se ha dicho, los tarascos carecían de libros, pero sí disponían de lienzos en los que transmitían conocimientos por medio de pinturas. Según Batalla Rosado (2001: 148), a falta de una escritura lógico-silábica, la cultura purépecha prehispánica se valía exclusivamente de la iconografía representada en sus imágenes para recordar la información que se transmitía de modo oral. El hecho de que la *Relación* incluya múltiples ilustraciones con rasgos indígenas precolombinos⁵³⁹ podría sugerir que el fraile accedió a tales lienzos.

En cualquier caso, no fue sino a partir de sus averiguaciones como el franciscano pudo componer la *Relación* para el virrey Mendoza. Durante el proceso de investigación, el misionero habría interactuado con los informantes sirviéndose de las pocas técnicas de que disponía a la sazón, como la entrevista en el idioma del nativo y probablemente también el cuaderno de notas, en el cual escribiría las impresiones sobre lo vivido, lo observado y, ante todo, lo escuchado, para poder organizarlas posteriormente.⁵⁴⁰ La forma de presentar los conocimientos obtenidos dio lugar a tres tipos de discurso,⁵⁴¹ en los que se observará una gradación traductora: *a*) el texto que Alcalá elabora en calidad de relator e informante del virrey, como el prólogo; *b*) el texto en que actúa como traductor y narrador omnisciente, traduciendo y resumiendo los datos proporcionados por sus informantes, reelaborándolos y formando con ellos un relato coherente que hilvana con sus propias voces; y *c*) el texto que constituye la traducción directa del discurso puramente michoacano, aunque igualmente adaptado a los fines de la relación.

9.3. Consideraciones traductológicas

El vínculo de la obra con la traducción se advierte desde la primera frase del prólogo. No es baladí que las primeras palabras con las que Alcalá inicia su trabajo se refieran a san

⁵³⁸ Cf. León Portilla (2000: 76).

⁵³⁹ Aun cuando la factura de los dibujos es eminentemente indígena, Batalla Rosado (2001) ha observado, asimismo, rasgos de influencia europea, como la aplicación de gamas de colores para figurar el paisaje, la representación abusiva de la sangre para incidir en la violencia de los tarascos, la presencia de un cometa entre los presagios que auguraban la llegada de los españoles o el árbol genealógico de los señores uacúsecha.

⁵⁴⁰ Es difícil conocer el procedimiento exacto que siguió Alcalá al registrar la información que obtenía de sus entrevistados. Pudo hacerlo de varias formas: transcribiendo en caracteres latinos la narración oral purépecha y luego traduciéndola al castellano, o traduciendo directamente la narración oral, o bien combinando ambas técnicas. Aunque se especula con la participación de varias personas en la escritura y en las ilustraciones del manuscrito escurialense, desconocemos si en sus investigaciones colaboraron otros traductores misioneros o indígenas, como en el caso de Sahagún.

⁵⁴¹ Cf. Pérez Martínez (2000: 83-84).

Jerónimo, hoy patrón de los traductores y en su día traductor y exégeta de la Biblia. Los modelos (misioneros, estilísticos, etc.) tomados de personalidades de la historia eclesiástica son recurrentes en los escritos misioneros de religiosos durante la época colonial. Su mención puede ser un argumento de autoridad para fundamentar los métodos empleados por el misionero, y ante todo deja ver una posible influencia intelectual. Aquí, sin embargo, nos interesa destacar otros aspectos, especialmente el uso de la traducción como método científico.

Cabría empezar, por ejemplo, reparando en que la *Relación* de Alcalá ilustra de forma ejemplar otro fenómeno frecuente en los escritos misioneros. Al margen de la enigmática identidad del misionero, se plantea la cuestión de su cualidad, del rol que tuvo en este escrito (¿autor, traductor?), según hemos problematizado en el capítulo anterior. Los investigadores se han referido de distintas maneras a la función que Alcalá desempeñó en la elaboración de la obra: recopilador, compilador, autor, transcriptor, redactor, intérprete, traductor, editor. Siendo ciertas todas esas funciones, es preciso advertir que Jerónimo de Alcalá manifestó claramente en varios lugares del prólogo cuál había sido su papel en la tarea que le había encomendado el virrey:

[...] esta escriptura y relación presentan a Vuestra Señoría los viejos desta cibdad de Mechuacan, y yo también en su nombre, no como autor, sino como **intérprete** dellos [...], mas como fiel **intérprete** no he querido mudar de su manera de decir [...]. A esto digo que yo sirvo de **intérprete** destes viejos, y haga cuenta que ellos lo cuentan a Vuestra Señoría Ilustrísima y lectores, dando relación de su vida y cerimonias y gobernación y tierra. [...] Vuestra Señoría haga pues enmendar y corregir y favorezca esta escriptura, pues se empezó en su nombre y por su mandamiento, porque esta lengua y estilo parezca bien a los lectores y no echen al rincón lo que con mucho trabajo se **tradujo** en la nuestra castellana.⁵⁴²

Naturalmente, la materialización de la obra requirió la sinergia de varias personas. Se necesitó, cuando menos, el encargo y el mecenazgo del virrey Mendoza, los conocimientos de los informantes indígenas, el saber hacer del fraile como mediador entre dos culturas y, al menos en el código escurialense, la habilidad de los ilustradores indígenas, los copistas amanuenses y los artesanos editores. Sin embargo, estas intervenciones no deberían mermar el protagonismo de quien consideramos el artífice de la obra, y menos para arrogárselo a los informantes, depositarios de la memoria histórica, de una narración y un saber colectivos transmitida oralmente de generación en generación.⁵⁴³ Por supuesto, el fraile no es el creador del conocimiento indígena, sino su traductor; del mismo modo como tampoco los informantes son los autores, sino meros transmisores de la tradición oral. Ahora bien, aun-

⁵⁴² Alcalá (2000 [c. 1540]): fol. 3v-4r). La negrita es nuestra.

⁵⁴³ No coincidir del todo con las opiniones rotundas de Le Clézio (2000: 111) o de Miranda Godínez (2001: 106) sobre la autoría de la *Relación*, que atribuyen sin ambages a los informantes.

que la humilde modestia obligue al franciscano a considerarse únicamente *intérprete* —por más que, ciertamente, el método investigador haya sido la traducción—, cabría considerar que también es el investigador principal y el *autor* de un proyecto etnográfico, ya que es el responsable de concebir, planificar y ejecutar según sus recursos y su buen criterio una obra de *divulgación científica*. Desde el punto de vista científico, no habría hecho otra cosa que desplegar el arte de comunicar un conocimiento generado por la ciencia (aquí, histórica y antropológica), de hacer accesible un conocimiento científico a la sociedad en general o a las personas interesadas, conforme a los parámetros de esa sociedad a la que se dirige.

Lo único que escapa al control del misionero, aquello de lo que no podría responder, es la veracidad de los datos aportados por sus fuentes, del discurso y las informaciones primigenias en purépecha que le sirven de materia prima. Y eso es lo que probablemente pretendía enmendar con su método, seleccionando cuidadosamente a los informantes, prestándoles su voz, dejando que fuesen ellos mismos quienes narrasen su historia, traduciendo literalmente sus parlamentos, añadiendo explicaciones e incluso citando el nombre de quien hablaba. Porque, así como la validez interna garantiza el rigor de la investigación cuantitativa, análogamente debe cumplirse en toda investigación empírica y cualitativa el criterio esencial de la credibilidad de lo expuesto.

Todo lo demás, cuanto podemos leer hoy, se lo debemos a su competencia científica y traductora, es decir, interlingüística e intercultural. Por tanto, es preciso aclarar que la *Relación de Michoacán* no consiste en la mera «transcripción de un relato». ⁵⁴⁴ A nuestro juicio, sería una consideración reduccionista que no hace justicia al complejo trabajo que debió acometer el misionero. La investigación, la recopilación y selección de información, la organización de los contenidos, la dirección de copistas e ilustradores y, sobre todo, la comprensión y traducción de la oralidad y de la realidad contextual, dentro de lo que aquí venimos denominando traducción sin original textualizado (TSOT), exceden en mucho a la mera transcripción interlingüística, que en rigor solo observaríamos en el préstamo de determinadas voces purépechas aisladas, mayormente topónimos, antropónimos y realias. ⁵⁴⁵

La mediación traductora y su distinto nivel de intervención se hacen patentes al fijarse en el carácter coral o «coloquial» conferido a la *Relación*. Atenta a las distintas voces que

⁵⁴⁴ Es frecuente que los investigadores se expresen en estos términos al describir la *Relación*. Se observa, entre otros, en Cortés Alonso (2001: 77), en Franco Mendoza (2000: 17), o en Le Clézio (2000: 116).

⁵⁴⁵ Así y todo los préstamos no son pocos, teniendo en cuenta que, según Espejel Carbajal (2008), a lo largo del texto se mencionan más de 300 lugares, cerca de 200 personajes, alrededor de 60 dioses y aproximadamente 300 términos que hacen referencia a la categoría social de las personas (cargos de gobierno, estatus social, linajes, gentilicios, etc.).

intervienen en la obra, la edición de Miranda Godínez (Alcalá, 1980) diferencia visualmente el texto, utilizando distintas tipografías según su emisor: *a*) el texto propio del cronista, es decir, las adiciones explicativas que introdujo para facilitar la comprensión de lo expresado por los informantes; *b*) lo que se considera que es traducción española de las aportaciones de los michoacanos, y *c*) la transcripción de las voces purépechas de que está salpicada la obra.

En efecto, existe una diferencia estilística entre el discurso de los naturales y los propios comentarios aclaratorios del misionero: un estilo genuino, elegante y cadencioso en el prólogo, frente a aquel de la narración, redactada de forma oscura, confusa y sin elegancia. Cabría entender esa tosquedad formal como una limitación que se habría impuesto el misionero por guardar *fidelidad* a la lengua de origen. La pretendida diacrisis estilística es consecuente con su preocupación científica por representar fielmente la forma y el contenido de la discursividad purépecha. Su intención no era hacer una obra de creación propia, sino transmitir la historia oral tarasca con exactitud científica, utilizando las mismas palabras con que lo hacía este pueblo.⁵⁴⁶ Consciente de la rudeza que ello originaba en su prosa, ya en el prólogo se apresuró a justificarla con un alegato por la fidelidad de la traducción:

Vuestra Señoría verá que las sentencias van sacadas al propio de su estilo de hablar, y yo pienso de ser notado mucho en esto, mas como fiel intérprete no he querido mudar de su manera de decir, por no corromper sus sentencias, y en toda esta interpretación he guardado esto, sino ha sido algunas sentencias y muy pocas que quedarían faltas y diminutas, si no se añadiese algo, y otras sentencias van declaradas, porque las entiendan mejor los lectores [...].⁵⁴⁷

Aunque algunos autores han arremetido contra ese rigor literalista en aras de la fidelidad,⁵⁴⁸ otros, como Franco Mendoza (2000: 25), han visto en ello una muestra de reconocimiento y respeto a la idiosincrasia de la lengua tarasca: desde la perspectiva indígena, Alcalá pretendía captar fielmente la visión purépecha de la realidad sirviéndose de la lengua propia de este pueblo, manteniendo al traducirla su estilo e incluso su sintaxis, por más que la prosa resultase «torpe».

La ecuación entre literalidad y fidelidad remite al debate traductológico renacentista y aun a la corriente humanista mencionada por Warren (2000: 45), en la que se volvía a los clásicos y a las fuentes grecolatinas para conocer y comprender mejor los orígenes huma-

⁵⁴⁶ Al contrario que sus contemporáneos Sahagún y Olmos, Alcalá no transcribió (o al menos no conservó) en lengua purépecha alfabetizada lo que le transmitieron sus informantes, tal vez por considerar que los destinatarios de su trabajo eran hispanohablantes (cf. León Portilla, 2000: 65).

⁵⁴⁷ Alcalá (2000: fol. 3v).

⁵⁴⁸ Por ejemplo, Tudela de la Orden (Alcalá, 1956) o Miranda Godínez (Alcalá, 1980).

nos de la cultura europea. En el «fiel intérprete» de Alcalá podría verse el trasunto del *fidus interpres* de Horacio que se contrapone a la forma libre de traducir, a la que es propia del orador, poeta o creador.⁵⁴⁹ También resonarían los ecos del escrupuloso respeto a los textos antiguos, a los originales, que exigía el cardenal Cisneros en la traducción de la *Biblia políglota complutense*. Para Herón Pérez Martínez (2000: 101), la postura traductológica en la que se alinea el misionero «expresa simplemente la percepción de un individuo formado en una teoría literaria, una retórica y una teoría de la traducción, como las del siglo XVI, sobre las autorías y las deudas de la obra». Ahora bien, la pretendida literalidad de la traducción no obsta para que también procediera «como orador», dado que en el vasto proceso traductor, redactor, exegético y sintético de la información purépecha, el franciscano empleó como herramienta teórica ese bagaje europeo. Esta apreciación lleva a Pérez Martínez a aquilatar la autoría del fraile y a afirmar que la *Relación* «no tiene las trazas de una traducción literal al español de originales en purépecha», sino que es una obra mestiza, teóricamente híbrida, en la que las tradiciones literarias, retóricas, poéticas, traductológicas, narrativas y demás de que hace gala la obra son en parte europeas y en parte purépechas.⁵⁵⁰

En efecto, Alcalá advierte en el prólogo que, si bien ha procurado no mudar la manera de decir indígena «por no corromper sus sentencias», tampoco ha renunciado a servirse de ciertas estrategias para conferir a su trabajo mayor eficacia y funcionalidad comunicativa, «porque las entiendan mejor los lectores». Las licencias frente a la literalidad pueden interpretarse igualmente en favor de la fidelidad, ya no a la palabra, sino al sentido. En el ámbito de la comunicación siempre ha sido común hacer ajustes deliberados para adecuar los contenidos a los diversos contextos de uso. Muestra de ello se da aquí, por ejemplo, cuando el misionero interviene a nivel macrotextual, adaptando la estructura mediante la segmentación en partes y en capítulos o con la inclusión de paratextos como títulos y dibujos ilustrativos; también cuando, al enfrentarse a los culturemas, recurre a técnicas intratextuales propias de la traducción, como paráfrasis o incisos explicativos, o bien conserva como préstamos de la lengua tarasca las voces onomásticas, los topónimos y otras realidades que carecían de equivalente en el contexto europeo. Su versión escrita atiende, en definitiva, a un público y a una finalidad concreta, a un *skopos*, que determinó las estrategias y técnicas de traducción.

⁵⁴⁹ Cf. Vega Cernuda (2004: 23).

⁵⁵⁰ Cf. Pérez Martínez (2000: 101-103).

En este punto cabría fijarse en esa otra forma de trasvase de información cultural representada por los elementos paratextuales, en la medida que contribuyen a la correcta comprensión y transmisión del mensaje escrito. Nos referimos, en particular, al uso de ilustraciones, tan poderosas, elocuentes y llamativas en las crónicas indianas del siglo XVI como las fotografías en los modernos estudios etnográficos del XXI. Además de constituir un ejemplo de la forma compleja que adopta el escrito misionero —hasta el punto de desdibujar su correspondencia como texto meta de una traducción—, las 44 láminas con dibujos coloreados son otra evidencia de que la fidelidad al relato debía ser lo más exacta posible.⁵⁵¹ Estas pinturas ilustran escenas expresadas por la palabra, pero también ofrecen información ambiental concreta, aportan los elementos etnográficos que eran desconocidos para los lectores y que la narración no daba: por ejemplo, sobre instrumentos musicales, armas, utensilios, objetos de culto, vestimentas, edificaciones, fauna y flora, rasgos faciales y corporales, etc. Representan una información complementaria, dirigida al público occidental para compensar su carencia de referentes contextuales; pero, naturalmente, inexistente e innecesaria en el relato verbal purépecha, puesto que sus destinatarios indígenas ya conocían ese medio descrito. Las ilustraciones, como las aclaraciones, enriquecen el mensaje original obrando a favor de la precisión y la comprensión.

Lejos de pensar que las civilizaciones prehispánicas carecían de historia o literatura por carecer de escritura alfabética, el misionero se esforzó en conservarlas y demostrarlas. Su aportación traductora no solo comprendió descripciones etnográficas y el relato histórico-mitológico de aquella cultura, sino también bellísimos testimonios literarios. Alcalá logró que la *Relación* conservase la inspiración purépecha y, mediante su composición, estilo y cualidades literarias, la convirtió, más que en una mera relación informativa, en el documento príncipe de la literatura del Michoacán prehispánico⁵⁵² e, incluso, en una obra de arte universal.⁵⁵³

La extrema fidelidad pretendida por Alcalá puede leerse, además, en clave de *compromiso*, un rasgo tan característico del traductor religioso, según señalase Bueno García (2007). Ese férreo compromiso se pone de manifiesto en la consideración y respeto del misionero hacia su lector occidental, hacia el pueblo tarasco y hacia la verdad de lo que refiere; también en la obediencia a las autoridades y el cumplimiento del encargo, por el

⁵⁵¹ Cf. Cortés Alonso (2001: 78-85).

⁵⁵² Miranda Godínez (2001: 104).

⁵⁵³ Le Clézio (2000: 109).

bien del proyecto evangelizador y de los habitantes de las naciones evangelizadas (al fin y al cabo, el misionero fue allí para salvar al gentil), e incluso en relación con el carisma humilde propio de su orden, visible en la invisibilidad de su autoría.

De resultas de estas cualidades, la *Relación* de Alcalá no solo constituye un magnífico testimonio misionero de cómo se traducía en el siglo XVI en el marco de una investigación americanista, sino que además posee el mérito de custodiar en sus líneas el imaginario colectivo tarasco como nunca antes había tenido lugar en el seno de esa comunidad, al utilizar un código que favoreció su transmisión intercultural y su conservación. Prueba de la difusión promovida por la escritura en español es el rotundo impacto que ha tenido en todos los estudios posteriores sobre la cultura purépecha prehispánica.⁵⁵⁴ En contra de lo que pudiera pensarse, el hecho de ser anónima y manuscrita o de estar destinada en primera instancia a la autoridad que la encargó y a la comunidad misionera, no limitó su circulación entre los cronistas coloniales de todas las épocas, que fueron reproduciendo esos conocimientos indígenas transmitidos por Alcalá. Pese a no haber pasado por la imprenta hasta 1869, consultaron la obra o sus borradores Sahagún, Landa, Motolinía y Mendieta en el siglo XVI. Algunos, como López de Gómara, Las Casas y Torquemada, incorporaron alguna parte del relato michoacano en sus propios trabajos. Accedieron al contenido de la *Relación* los cronistas franciscanos Alonso de Rea (1639), Isidro Félix Espinosa (1775) y Pablo Beaumont (1784). El rastro se pierde en el trasiego decimonónico de las independencias y resurge a las puertas del siglo XX, para volver a nutrir hasta hoy la investigación de una numerosa comunidad científica. Además de historiadores y antropólogos, se han interesado y servido de la traducción alcalaina arqueólogos, filólogos, juristas, politólogos, musicólogos, historiadores del urbanismo y la arquitectura, etc., lo cual viene a constatar igualmente el valor científico de este escrito misionero.

Finalmente, es posible extraer una serie de conclusiones a partir de todo lo expuesto. En primer lugar, que nos encontramos ante un producto traductográfico misionero paradigmático del siglo XVI, entre otras razones: por formar parte del corpus de relaciones elaboradas a instancia de una autoridad civil, tras reconocer la competencia lingüística y cultural del evangelizador; por haber sido obtenida en buena parte mediante la traducción de las pláticas mantenidas con los informantes indígenas; por contener la información escrita más temprana y abundante sobre la cultura precolombina de una determinada región; por com-

⁵⁵⁴ Cf. Escobar Olmedo (2001) y, especialmente, Sánchez Díaz (2004).

partir el destino de muchas de esas obras, que han permeado en la cultura de destino aun cuando han permanecido anónimas e inéditas durante tres siglos, y por haber sido preterida hasta prácticamente la actualidad por la historiografía de la traducción americanista pese a su importancia capital.

Jerónimo de Alcalá está inserto en la dinámica traductora bidireccional de la misión evangelizadora: por un lado, pudo elaborar materiales de doctrina cristiana destinados al purépecha y, por otro, trasladó la discursividad y el mundo purépecha componiendo un producto apto para el consumo occidental. Por lo que respecta a la *Relación* en particular, comparte determinadas características con los trabajos de otros escritores misioneros coetáneos o de su orden, pero, a la vez, tiene la entidad suficiente para distinguirse de ellos. Aun adscribiéndose a la tradición medieval franciscana y a la fidelidad traductora renacentista, en su trabajo concurren los métodos científicos fundamentales de la etnografía moderna, como la entrevista y la observación participante. El carácter servil de la obra solo puede empañar su cariz netamente humanista, su propósito científico y evangelizador, si no se repara en el espíritu de la época y en la mentalidad misionera en que se compuso. No puede negarse la curiosidad y la inquietud filantrópica, declarada expresamente por misioneros como Alcalá, que los empujaba a indagar, a entender y a compartir lo aprendido.

Dado que buena parte de lo que el misionero nos presenta en su *Relación* es la versión al castellano de lo que originalmente se había expresado en purépecha, podría pensarse que se trata de una mera transferencia interlingüística de conocimientos. Pero el escrito misionero va más allá, puesto que genera ciencia traduciendo. Su obra puede considerarse de creación científica en la medida en que primero extrae y organiza información indígena siguiendo un método (eminentemente traductor), y luego la divulga adaptándola a los parámetros occidentales. Alcalá pone en relación las perspectivas traductora y científica, con el objeto de conseguir la mayor fidelidad al transferir unos conocimientos de una forma lingüística y culturalmente comprensible. Cabe, pues, reconocer la dimensión traslativa de este tipo de escritos en una doble vertiente, tanto por su valor testimonial en la historia traductora como por su valor metodológico en la bibliografía científica americana; es decir, no solo como actividad intelectual sometida a método, sino como método mismo de la producción científica.

Por un lado, el protagonismo de Alcalá como mediador entre culturas es manifiesto, en general, al promover como misionero el entendimiento entre dos culturas desconocidas y

distintas; pero particularmente con su escrito, al acercar el mundo tarasco al occidental, y en última instancia como responsable de las soluciones traductoras que con mejor o peor tino legaron a la posteridad el pasado y el modo de vida del pueblo purépecha. Por otro lado, el interés científico de la *Relación* radica, precisamente, en que el misionero logró, valiéndose de la TSOT, que fuese la propia nación purépecha quien narrase su propia historia por medio de la voz que él mismo les prestó. Alcalá pretendió que se conservara la expresión indígena, el punto de vista del otro, del modo más puro. Esta particular modalidad de traducción, más o menos explícita, más o menos literal, ha funcionado como método para la composición de multitud de obras científicas amerindianistas (históricas, etnográficas y lingüísticas, mayormente). Se trata de un acto comunicativo que permite el acceso, la interpretación y la transferencia del pensamiento indígena y que hace que el producto de esa modalidad traductora, el escrito misionero, constituya asimismo una efectiva herramienta de mediación intercultural.

Debe ponerse de relieve, además, el valor del escrito misionero como instrumento de comunicación diatópica y diacrónica, en la medida que la *Relación* puso en circulación por el mundo el relato indígena que ha llegado hasta nuestros días. La extensa y literal traducción que Alcalá ofrece del purépecha al castellano, de la cultura americana a la europea, constituye un testimonio más de difusión comunicativa en la dirección inversa a la que suele asociarse a la producción traductora misionera. Por tanto, rompe con el tópico de que los evangelizadores prácticamente traducían documentos doctrinales hacia las lenguas amerindias. La traducción posibilitó el movimiento a la vez que la fijación del conocimiento indígena. Con su *Relación*, poniendo la palabra, la mentalidad y la realidad indígena por escrito, el franciscano permitió que se conservara la memoria colectiva purépecha de hace medio milenio, brindando a la humanidad la primera fuente historiográfica y etnográfica de esta antigua cultura americana.

En definitiva, se trata de un monumento etnográfico, histórico y literario, pero también de un caso más de recuperación y transmisión de la cosmovisión indígena prehispánica por medio de la traducción. Por la importancia científica y cultural del documento, pero sobre todo por tratarse propiamente de una traducción sin original textualizado y no de una mera transcripción o compilación, la *Relación* y su autor, como traductor, merecen un lugar entre las obras y los traductores más significativos de la historia de la traducción americana.

10. Segundo caso: *El Orinoco ilustrado y defendido* (1745), de José Gumilla (SJ)

El siguiente caso se refiere a otra crónica de Indias, realizada con las limitaciones, deficiencias y prejuicios de la época, pero también con espíritu científico, con sentido de exploración humana y de documentación directa para la obtención de conocimientos sobre una zona de la gran extensión americana. Se trata de una obra escrita en la primera mitad del siglo XVIII por el jesuita valenciano José Gumilla (1686-1750). El nombre completo del tratado en cuestión, según el extenso título que se acostumbraba a poner entonces, es *El Orinoco ilustrado y defendido: Historia natural, civil y geográfica de este gran río y de sus caudalosas vertientes: gobierno, usos y costumbres de los indios sus habitantes, con nuevas y útiles noticias de animales, árboles, frutos, aceites, resinas, yerbas y raíces medicinales; y sobre todo, se hallarán conversiones muy singulares a nuestra santa fe y casos de mucha edificación* (Madrid, 1741/1745).

Esta obra vino a sumarse a otros tratados notables compuestos por los jesuitas antes de su expulsión, como la *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590) de José de Acosta,⁵⁵⁵ el *Nuevo descubrimiento del gran río Amazonas* (Madrid, 1641) de Cristóbal de Acuña, la *Historia del Nuevo Mundo* de Bernabé Cobo (1657), o la *Descripción chorográfica del Chaco* (1733) de Pedro Lozano, entre tantos otros.⁵⁵⁶ Aunque varios permanecieron inéditos hasta mucho tiempo después —Bernabé Cobo, por ejemplo, culminó su *Historia* en 1657, pero no fue publicada hasta finales del siglo XIX, si bien el contenido de su obra sería referido someramente en los *Anales de Ciencias Naturales* (1801-1804)—, todos ellos se convirtieron en libros de referencia para el conocimiento de la naturaleza y la cultura de las Indias.

Conforme al método de análisis que seguimos, comenzaremos por retratar al autor y aportar algunas claves de su contexto misional, para a continuación abordar su escrito y destacar las cualidades traductológicas. De este modo, además de poner de relieve la cuali-

⁵⁵⁵ La obra de Acosta se ha considerado iniciadora del subgénero misionero de historias naturales y morales (cf. Del Pino Díaz, 2000).

⁵⁵⁶ Véase, por ejemplo, la relación de historiadores que ofrece Santos Hernández (1992: 339-349).

dad traductora de la obra, se pretende responder a varias preguntas en torno a los motivos que le confirieron sus características y al fenómeno comunicativo que supone.

10.1. El padre José Gumilla (1686-1750)

José Gumilla Moragues nació en Cárcer (Valencia, España) en 1686. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1704, y al año siguiente fue destinado a las misiones del Nuevo Reino de Granada. Ese año, Juan Martínez de Ripalda presentó al teniente alcalde de Sevilla un catálogo de 43 jesuitas para que les permitiera navegar en calidad de misioneros a la América Meridional. El número treinta correspondía al «Hermano José Gumilla, filósofo de primer año, natural de Cárcer, obispado de Orihuela, de dieciocho años, mediano de cuerpo, señales de viruelas, lunar pequeño junto al ojo derecho».

El joven Gumilla pasó diez años entre Tunja y Santafé de Bogotá, realizando los estudios eclesiásticos. En la Universidad Javeriana estudió Filosofía y Teología, profundizó en el estudio del dogma y la moral y acopió saberes de otras materias para capacitarse filológica y científicamente de cara a sus futuras investigaciones. Conforme explica Del Rey Fajardo, probablemente el mayor experto en misiones jesuíticas orinoquenses, la formación del misionero jesuita descansaba en tres pilares:⁵⁵⁷ 1) en el dominio de la cultura clásica — haciendo del latín una lengua común que facilitaba la presencia del pensamiento en los lugares más recónditos— y la asimilación de un humanismo nuevo, moral y profano, que debían conducir a una *educación integral* sintetizada en las dimensiones de la sabiduría, la ética y el comportamiento social; 2) en el método científico otorgado por la escolástica barroca, que permitirá abrirse a las tesis más modernas siempre que puedan fundarse en autoridades, y 3) en la ciencia espiritual o ejercicio de las virtudes (especialmente siguiendo los métodos establecidos en los *Ejercicios espirituales*), con la que el misionero adquiriría una convicción, una experiencia interior y un hábito que le motivaban para enfrentarse a todo tipo de dificultades y hasta de fracasos. Esos ideales espirituales permiten comprender el nivel de entrega del misionero, una entrega que debe entenderse como una respuesta individual a Dios y corporativa a los proyectos de la Compañía de Jesús.

En 1714 Gumilla se ordenó sacerdote, y al año siguiente el provincial Mateo Mimbela lo llamó al campo activo de las misiones, al que de un modo u otro dedicaría el resto de sus

⁵⁵⁷ Del Rey Fajardo (2019: 592 y ss.).

días. Desde entonces, su vida puede dividirse, a grandes trazos, en tres periodos fundamentales: primero, en las misiones vivas (1715-1737); luego, alejado de las misiones, ocupando cargos de responsabilidad entre América y Europa (1737-1743), y, por último, retirado en las misiones del Orinoco hasta su muerte (1743-1750).⁵⁵⁸

El primer periodo, el más dilatado, abarca de 1715 a 1737 y es íntegramente misional, dedicado a las reducciones en los Llanos y el Orinoco. Su experiencia evangelizadora comenzó en la fundación de Tame, en los Llanos Orientales, donde durante seis meses pudo conocer el panorama científico y apostólico al que se enfrentaba, bajo la tutela de Juan Capuel, misionero veterano y experto conocedor del medio orinoquense. Porque, si bien la universidad profesionalizaba para ser ciudadano de una comunidad cultural internacional, era en los espacios misionales donde el misionero adquiría «otra ciudadanía mental bien ajena en muchos aspectos a los arquetipos vividos y presentidos».⁵⁵⁹ Gumilla luego fue enviado a Tunja y de allí partió a incorporarse a la tribu de los betoyes en calidad de doctrinero. Llegados a este punto se deben explicar, aunque sea concisamente, las características de los territorios de misión a los que consagró su vida y su obra, lo que a menudo constituye la misma cosa en los escritores misioneros.

La extensa región de Orinoquia, también conocida como los Llanos Orientales, se encuentra en el actual oriente de Colombia y el occidente de Venezuela, delimitada hidrográficamente por los ríos Orinoco y Atabapo por el Este, el Arauca y Meta al Norte, y el Guaviare y el Inírida al Sur. La presencia de la Compañía de Jesús en la región fue de algo más de un siglo; su entrada tuvo lugar en 1661 y se prolongó hasta su expulsión en 1767.⁵⁶⁰ El territorio orinoquense que administraba la provincia jesuítica del Nuevo Reino de Granada se extendía entre los tramos fluviales del medio y alto Orinoco. Los jesuitas fundaron reducciones imitando las que habían organizado en Paraguay, si bien en Orinoquia encontraron más dificultades, sobre todo por el medio geográfico y por la condición de los nativos.

La mayor parte de los grupos indígenas que habitaban esta región eran estacionarios, es decir, habitaban en diferentes zonas de forma cíclica y rotativa, tanto a orillas de los ríos

⁵⁵⁸ Cf. Del Rey Fajardo (1995) y Rodríguez de la Torre (2018).

⁵⁵⁹ Del Rey Fajardo (2019: 595).

⁵⁶⁰ Los límites de este espacio misional se determinaron oficialmente en la junta eclesiástica que tuvo lugar en Santa Fe de Bogotá el 12 de julio de 1662, en la que a la Compañía se le asignó el territorio «junto al río de Pauto y de allí para abajo hasta la villa de San Cristóbal y ciudad de Barinas, y todos los llanos de Caracas, y corriendo línea imaginaria, desde el río Pauto hasta el Airico comprendiéndole» (*apud* Del Rey Fajardo, 1979: 7). La extensión geográfica de la Orinoquia jesuítica, tras los convenios y concordias misionales de 1662, 1732, 1734 y 1736, constituía un territorio equivalente a unos 800 000 km² (Del Rey Fajardo, 2019: 592).

como en el interior de la selva. Las primeras misiones orinoquenses se caracterizaban, de hecho, por ser en su mayoría ambulantes y esporádicas. En ellas se exploraban zonas incógnitas con el objeto de analizar las condiciones geográficas y climáticas de los lugares donde se podían establecer nuevas reducciones. Los cursos fluviales se revelaron de enorme importancia para la empresa evangelizadora jesuítica por facilitar la comunicación entre los pueblos.⁵⁶¹ Resultaban de gran utilidad para los misioneros porque les permitía viajar a través de los ríos principales en distintas épocas del año, salvando la impenetrable maleza de tan inmenso territorio. Pero si el sistema ribereño se convirtió en una estrategia misionera recurrente fue porque, después de todo, el establecimiento de pueblos en las orillas de los cursos fluviales permitía aprovechar las características ventajosas del entorno y, en definitiva, favorecía el progreso social y económico (por ejemplo, poblando lugares que facilitasen la producción agrícola y ganadera, con la que garantizar la subsistencia de la propia reducción). Por ese motivo, la práctica de las misiones exploratorias fue continuada incluso en el siglo XVIII, pese a la existencia de fundaciones más consolidadas.

La aproximación al indígena solía desarrollarse en cuatro pasos: primero, mediante el idioma; luego, mediante la búsqueda del nativo; a continuación, mediante el contacto cultural con este, que se iniciaba con el *mirray*, y finalmente, estableciendo el contacto definitivo a través del cabildo o municipio de las reducciones.⁵⁶² La sólida preparación intelectual de los jesuitas, educados según los planes de la *Ratio Studiorum* (1599), les capacitaba para abrirse a otras lenguas y culturas, en tanto que su formación espiritual, fundada en los *Ejercicios espirituales* ignacianos, les enseñaba a discernir y a actuar guiados por el *magis*, por la actitud de hacer las cosas de la mejor forma posible, dando lo mejor de sí ante cualquier adversidad.

Tal actitud, unida a la preocupación por el progreso social, sanitario y educativo, está en la base de las múltiples observaciones etnográficas, naturalistas o tecnológicas que los misioneros consignaban en sus escritos. Pues los evangelizadores eran conscientes de que el encuentro perdurable con el mundo indígena solo era posible con el estudio de sus numero-

⁵⁶¹ Cf. Jiménez Gómez (2022: 120).

⁵⁶² En la Orinoquia, como en tantas otras zonas remotas o «periféricas», había muchas lenguas repartidas en grupos muy pequeños y dispersos, algo que recuerda la situación babilónica que encontraron los primeros evangelizadores en las Antillas. Según explica Del Rey Fajardo (2015), el misionero orinoquense debía emprender expediciones para buscar a los indígenas e intentar atraerlos con ayuda de algunos naturales y caciques. El primer contacto con la población aborigen se realizaba con el denominado *mirray*, un acto ceremonial en el que el cacique declamaba una perorata, a la que solía responder el misionero. El encuentro se hacía definitivo con la instalación de las reducciones. Gumilla dedica todo un capítulo (XXIII) a explicar cómo debían llevarse a cabo los primeros contactos de un misionero con los pueblos autóctonos (Gumilla, 1963 [1745]: 236 y ss.).

sas naciones, misionadas primero en las selvas y luego en las reducciones. Solo así podían influir en ellas e introducir ciertas innovaciones que, según la mentalidad occidental del momento, debían promover el crecimiento humano. Algunos ejemplos de esas innovaciones serían: las escuelas, en las que se impartía una educación humana y cristiana, además de capacitar para ejercer artes y oficios; los animales domésticos y la roturación y cultivo de los campos, para asegurar el sustento de la comunidad; la cultura cívica, asentada en poblados con urbanismo, viviendas, edificios públicos y asistenciales, y gobernada en municipios que debían fomentar la convivencia social respetando a los antiguos caciques e instalando nuevas autoridades locales, etc. Todas las acciones e instituciones que imponía el sistema reduccional pretendían en última instancia favorecer el bienestar de los pueblos misionados.

Otra línea maestra para situar la actuación evangelizadora dentro de las coordenadas gumillanas tiene que ver con la función geopolítica de las misiones. En el contexto que tratamos, las reducciones servían de frontera. Las grandes regiones ribereñas del Orinoco eran espacios amenazados desde el Oeste por las incursiones de los caribes,⁵⁶³ aliados con europeos esclavistas de la costa (holandeses, franceses, ingleses y suecos), y desde el Sur por los ataques de los bandeirantes portugueses. Las guerrillas fluviales y selváticas contra la nación caribe, especialmente entre 1733 y 1744, causaron estragos en los puestos misionales del Orinoco, que tuvieron que retirarse a Casanare, donde se fortificaron. El sistema reduccional suponía también en este sentido una alternativa protectora de los indígenas, que, de otro modo, quedaban condenados a la inseguridad o a la esclavitud. Como contrapartida, habrían de lidiar con las epidemias, a las que alude Gumilla en repetidas ocasiones buscando siempre su remedio.

Es en esta tesitura cuando Gumilla realiza en 1731 su primera gran expedición. La situación de inseguridad le había empujado a recabar ayuda militar, escoltas que los protegiesen de la constante amenaza que suponían las razias de los caribes y los piratas protestantes, ávidos de mano de obra esclava.⁵⁶⁴ De otro modo, no podían fructificar las reduc-

⁵⁶³ La estabilidad y prosperidad inicial de las misiones jesuíticas del Orinoco medio se vio truncada el 7 de octubre de 1684, día en que tuvo lugar la gran invasión de indios caribes provenientes del Atlántico, que arrasaron con casi todas las reducciones y causaron multitud de muertes, martirizando, entre otros, a los misioneros jesuitas Gaspar Beck, Ignacio Teobast y Agustín de Campos.

⁵⁶⁴ Fruto de esa preocupación, se emitió hacia 1739 un *Informe que hace a Su Majestad en su Real y Supremo Consejo de Indias el P. Joseph Gumilla, de la Compañía de Jesús... sobre impedir a los indios caribes y a los holandeses las hostilidades que experimentan las colonias del gran río Orinoco y los medios más oportunos para este fin*. Aunque firmado por Gumilla, respondía al criterio del provincial de Santafé. Al parecer, Gumilla solo lo presentó por obediencia, ya que discrepaba, al menos en parte, de su contenido (cf. Gumilla, 1963: CXXXI).

ciones. Son recurrentes las alusiones al temor que infunden estos grupos, de los que continuamente deben defenderse de los moradores del Orinoco:

en este balcón o plan que ofrece la disforme peña formaron los misioneros una fuerza con tres baterías, cuarteles y casas para una parcialidad de indios salivas, que se han agregado a dicha fuerza. Esta fue más dirigida de la urgente necesidad que del arte, y fabricada por mano de los mismos Padres misioneros, soldados e indios, contra las continuas invasiones de los bárbaros caribes, año de 1736.⁵⁶⁵

La segunda etapa de su vida religiosa es breve, apenas un lustro entre 1737 y 1743, y se caracteriza por el desempeño de altos cargos institucionales y por la publicación de su trabajo más influyente, *El Orinoco ilustrado*. En el momento de dar a la estampa la obra (1741), Gumilla poseía las dignidades de rector del colegio de Cartagena, superior de las misiones del Orinoco, Meta y Casanare, calificador y consultor del Santo Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias y examinador sinodal del mismo obispado, superior provincial de Nueva Granada y procurador en Roma y Madrid entre 1739 y 1743. Puesta en sus manos la responsabilidad sobre las misiones de la región, no es de extrañar que incorporase a su libro una suerte de manual para el misionero.

La última etapa de su trayectoria vital, breve también, se inicia tras su estadía en Europa. En 1743 el superior general de los jesuitas, en atención a su salud quebrantada y a sus méritos, le propuso que escogiese el colegio que quisiera para descansar. Gumilla decidió regresar a sus misiones de los Llanos, a San Ignacio de Betoyes y a Casanare, y allí vivió entre indígenas ejerciendo su labor de misionero y de estudioso americanista hasta el final de sus días, el 16 de julio de 1750.

10.2. *El Orinoco ilustrado y defendido* (1745)

Aunque la mayor parte de las historias jesuitas de las Indias se publicaron a lo largo del siglo XVII,⁵⁶⁶ la producción de este tipo de textos se vio estimulada desde bien temprano gracias a las instrucciones de los superiores generales de la propia Compañía, como el mismo Ignacio de Loyola (en 1554) o Claudio Acquaviva (en 1598), y a la vasta red de información dentro de la orden. Esta red fue creada *ad hoc* para el intercambio de noticias, cartas e informes en los que los misioneros informaban sobre sus actividades y el progreso

⁵⁶⁵ Gumilla (1963 [1745]: 201).

⁵⁶⁶ En 1604 se publicó la primera relación jesuita sobre Filipinas; en 1634, sobre las misiones de Nueva Francia; en 1636, sobre las misiones de Chile; en 1639, sobre las provincias del Paraguay, Paraná y Uruguay; en 1645, sobre Nueva España; en 1653, sobre Asia; en 1660, sobre Japón; en 1663, sobre Brasil y China, etc.

de la misión en general, pero sobre todo sobre la cultura, naturaleza y cosmografía de los espacios aborígenes.⁵⁶⁷

Durante los siglos XVII y XVIII los jesuitas, a través de sus expediciones evangelizadoras por el Nuevo Reino de Granada, documentaron con detalle las características geográficas, medioambientales y antropológicas de las regiones donde se asentaban las misiones. Las historias misionales de la Orinoquia jesuítica, en particular, arrancan en el siglo XVII con los escritos de Pellepart, Mercado, Martínez Rubio y Beck, que ofreció la primera visión del mundo sáliva,⁵⁶⁸ y continúan en el XVIII con las aportaciones de Juan Rivero, José Casani, el propio José Gumilla y el hermano coadjutor Agustín de Vega. A estos seguirán, a partir de 1767, los escritores que padecieron la expulsión y el exilio, entre los que destaca el sabio lingüista italiano Felipe Salvador Gilij.⁵⁶⁹ Las investigaciones jesuitas trascendieron el ámbito misionero y gozaron de un impacto sensacional en sociedad. No en vano se ha considerado a José Gumilla, por *El Orinoco ilustrado*, y a Felipe Salvador Gilij, por su *Saggio di storia americana*, los «verdaderos descubridores de la Orinoquia en el mundo culto y científico de la Europa de la segunda mitad del siglo XVIII».⁵⁷⁰

Gumilla elaboró escritos de diversa índole,⁵⁷¹ como biografías de otros jesuitas que estudiaron la región (el historiador de las misiones Juan Rivero y el lingüista José Cavarte), memoriales, relaciones, informes, documentos sobre deslinde y demarcación de las misiones de los religiosos capuchinos y de los jesuitas (especialmente para la región de Guayana), índices y nominaciones de las naciones indígenas del Orinoco y unas *Apuntaciones históricas sobre la nación betoy y su reducción*. La preocupación por sus misionados y por la defensa de las reducciones se plasma en su epistolario y en el *Informe* mencionado más arriba. También se ocupó de la cartografía de la región, entre otros, en su *Missiones Planorum Societatis Jesu Novi Regni Granatensis* (1729). Elaboró un *Tratado medicinal*, además de algunos materiales lingüísticos o con implicaciones traductológicas manifiestas: *Gramática de la lengua betoy*, *Vocabulario de la lengua betoy*, *Catecismo en la lengua betoy* y *Pláticas en lengua betoy*.

⁵⁶⁷ Cf. Ledezma y Millones Figueroa (2005: 11-13).

⁵⁶⁸ Cf. Del Rey Fajardo (2007).

⁵⁶⁹ Véase la revisión de fuentes que ofrece el académico jesuita Del Rey Fajardo (2015) relativas a las aportaciones de la Compañía sobre la región.

⁵⁷⁰ Del Rey Fajardo (2019: 609).

⁵⁷¹ Cf. Del Rey Fajardo (2020: 771 y ss.) y la bibliografía preparada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Caracas) y Demetrio Ramos Pérez para la edición que seguimos (Gumilla, 1963: CXXXI-CXXXVIII).

Pero el escrito misionero por el que mayormente se conoce a Gumilla es, en efecto, *El Orinoco ilustrado...* La primera edición vio la luz en Madrid en el año 1741, impresa por Manuel Fernández, impresor de la Reverenda Cámara Apostólica, en su imprenta y librería, frente la Cruz de Puerta Cerrada. Fue este mismo impresor quien en 1745 sacó la segunda edición, que ya incluía las revisiones y ampliaciones introducidas por el autor y sumaba al título el epíteto «y defendido». La tercera edición se hizo en Barcelona (imprenta de Carlos Gilbert y Tutó) en 1791, pero antes, en 1758, se había publicado en Aviñón una edición en francés. El interés de Francia de traducirla rápidamente (1758) a su lengua podría deberse a su tradicional preocupación por el área del Orinoco y, en especial, por Guayana, donde estaban asentados los franceses.⁵⁷² Tras el parón decimonónico, en 1882 apareció una cuarta edición, también en Barcelona (impr. Viuda e hijos de J. Subirana), a la que han seguido múltiples ediciones y reediciones hasta la actualidad (1944 y 1955 en Bogotá; 1945 en Madrid; 1963, 1984 y 1999 en Caracas; 1988 en Valencia, etc.).⁵⁷³

La edición de 1745 apareció tras recabar la licencia de nueve autoridades eclesiales y civiles,⁵⁷⁴ cinco de ellas debidas a la primera edición, de 1741, en las que se pone el marchio explícito de que el libro «no contiene cosa que se oponga a nuestra santa fe católica, y buenas costumbres». La cantidad de autorizaciones solicitadas por Gumilla no solo da idea de las constricciones externas que podrían haber limitado la libertad intelectual del autor, sino que ante todo ilustran el procedimiento de control y adecuación al polisistema de la cultura de destino. Huelga (o tal vez no) decir que el uso de sistemas de censura para garantizar la perpetuación del canon era común en esa y otras épocas, en otras potencias y en otros credos: en todos ellos, una autoridad, no necesariamente científica, decide si el contenido es o no de interés, si debe o no expresarse como se ha hecho y, en definitiva, si puede imprimirse y difundirse.

⁵⁷² Ramos Pérez (1963: LII).

⁵⁷³ Aquí citamos por la edición de 1963, preparada por la Academia Nacional de la Historia de Venezuela a partir de la que se publicó en Madrid en 1944-1945 (M. Aguilar, *España Misionera*, vol. III).

⁵⁷⁴ Estas son: 1) Licencia de la Orden, 1745; 2) Aprobación del R. P. Antonio de Goyeneche, de la Compañía de Jesús, 1741; 3) Autorización del Rey, 1745; 4) Licencia del Real y Supremo Consejo de Indias, que incluye la censura del señor don José Borrul, fiscal de Su Majestad en el dicho Real Consejo por lo que mira a la Nueva España, etc., 1741; 5) Aprobación del Rvdo. Padre Tomás Nieto Polo, de la Compañía de Jesús, catedrático de Escritura de la Real Universidad de San Gregorio, de la Ciudad de Quito, y actual Procurador General de Entrambas Curias por dicha su provincia, etc., 1741; 6) Licencia del Ordinario, 1741; 7) Dictamen de don Dionisio de Alsedo y Herrera, gobernador y capitán general que fue de la provincia de Quito, y presidente de la Real Audiencia de dicha ciudad y actual de la de Panamá, en orden al contenido de esta Historia, 1741; 8) Aprobación del doctor don José Mateo Moreno, presbítero, doctor teólogo, abogado de los Reales Consejos, capellán de honor de Su Majestad, consultor y calificador del Santo Oficio de la Inquisición, y examinador sinodal del obispado de Badajoz, 1745; y 9) Licencia del Real y Supremo Consejo de Indias, que incluye la censura del señor don José Borrul, fiscal de Su Majestad en el dicho Real Consejo por lo que mira a la Nueva España, etc., 1745.

Como se ha visto en otro capítulo, los misioneros tenían en mente el testimonio de los grandes evangelizadores, en cuyas experiencias buscaban una guía, un estímulo, incluso un consuelo en el desempeño de su compleja tarea. Siguiendo la tradición hagiográfica cristiana, las historias jesuitas buscaban exaltar las virtudes y destacar los sacrificios de sus operarios, así como reclutar nuevos soldados de Cristo. Con este propósito apologético, se ponía de manifiesto su presencia en todo el orbe y se exhibía la labor apostólica realizada en las regiones más apartadas, entre culturas de las que hasta entonces no se había tenido noticias.⁵⁷⁵ Gumilla no fue una excepción, y por eso dedicó el libro «Al gran apóstol del Oriente san Francisco Javier y a los varones apostólicos» que siguieron su ejemplo. Además, el propósito inmediato de la obra es, en principio, la instrucción práctica de los misioneros sobre cómo han de dirigir sus misiones. Así, referirá Gumilla repetidas veces justificaciones del siguiente estilo:

por lo cual creí y creo que aquel indio me dijo cándida y sinceramente la verdad en la declaración que llevo referida. La cual, sin faltarle al secreto, sirvió y sirve grandemente a todos los misioneros, y se pone aquí para que sirva a los venideros.⁵⁷⁶

No obstante, desde la antropología de influencia foucaultiana se insiste en destacar cómo la «retórica colonial» de las misiones y, en particular, de Gumilla tenía una funcionalidad geopolítica e imperialista en los territorios de frontera, toda vez que construía una otredad *salvaje* sobre la que se trazaba un perfil territorial de carácter regional y se justificaba la acción civilizatoria misionera.⁵⁷⁷ En efecto, la historia de Gumilla obedece a la mentalidad de su tiempo tanto en la dimensión ética y misionológica como en la intelectual y política: justifica la necesidad de civilización-evangelización de los pueblos selváticos más apartados aduciendo su salvajismo; ilustra la realidad humana y ambiental orinoquense con cierto afán científico, y solicita ayuda a los monarcas españoles para mantener y defender las reducciones, desde las que pretende propagar la fe cristiana. Pero al margen de la conjunción de intereses y las sinergias políticas, nos parece importante no eludir una cuestión tan determinante y elocuente como es la motivación intelectual, espiritual y moral por la que una persona consagra su vida a la difusión del Evangelio entre los habitantes más remotos.

De hecho, en su historia geográfica, natural y civil, el jesuita ofrece una lección magistral para el entendimiento del medio natural y humano de esa región americana, con noti-

⁵⁷⁵ Cf. Ledezma y Millones Figueroa (2005: 14).

⁵⁷⁶ Gumilla (1963 [1745]: 371).

⁵⁷⁷ Cf. Del Cairo y Rozo Pabón (2006) y González Gómez (2015).

cias conducentes tanto a la salud corporal como espiritual de sus habitantes. Y lo hace así porque la preocupación última es el progreso del ser humano, de los indígenas a quienes, como decimos, desea procurar no solo la salud eterna del alma, sino también la temporal del cuerpo (p. 30). Ciertamente, el propósito evangelizador y social de Gumilla era bien claro; pero iba aún más allá, pues al ofrecer a los futuros misioneros del Orinoco un cuadro verídico del género de vida y costumbres de sus habitantes, también era consciente de que con ello sacaba a la luz pública un magnífico cuadro regional de geografía humana para que los pueblos del Orinoco «no perezcan en la soledad del olvido» (p. 31). Y, por supuesto, porque era necesario para conseguirlo, debía salir en defensa del territorio orinoquense frente a las incursiones e imposturas de los extranjeros.⁵⁷⁸

En cuanto al contenido, *El Orinoco ilustrado y defendido* consta de dos partes y un «Apóstrofe y carta de navegar». La primera parte se compone del prólogo, la introducción y 25 capítulos, que exponen las impresiones del autor acerca de la región del Orinoco. Gumilla empieza por describir la geografía física del lugar (situación, clima, relieve, paisajes y vegetación) y, a continuación, desarrolla sus observaciones sobre los indígenas y su vida cotidiana: sus «genios y usos inauditos», sus costumbres, los ritos, la desnudez, formas de subsistencia (caza, pesca y recolección), su dieta y sus técnicas médicas, etc.

En la segunda parte, dividida en 27 capítulos más su introducción, Gumilla comienza por cuestionar el origen de los indígenas orinoquenses y explica su relación con la religión católica. También realiza un breve estudio sobre los orígenes de las lenguas y de los hombres americanos. Describe, además, las tecnologías de armamento indígena, los motivos de sus guerras y otros aspectos como el cultivo de sus tierras, la fauna venenosa, el uso y curas para los venenos de la naturaleza. La selección de contenidos responde a la realidad y a las adversidades a las que deben enfrentarse las misiones y las sociedades indígenas del Orinoco en aquel momento.

Por último, el «Apóstrofe» y la «Carta de navegar en el peligroso mar de los indios gentiles»⁵⁷⁹ constituyen un compendio misionológico con instrucciones y consejos para el mi-

⁵⁷⁸ De hecho, son estas intenciones las que ponen título al libro: *El Orinoco ilustrado* (en la edición de 1741) y *defendido* (en la de 1745, ligeramente ampliada). Dice en el «Prólogo»: «referiré no pocos casos singulares, todo el cual conjunto y agregado de noticias dará motivo para que el gran río Orinoco, hasta ahora casi desconocido, renazca en este libro con el renombre de *ilustrado*, no por el lustre que de nuevo adquiere, sino por el caos del olvido de que sale a la luz pública» (p. 31). Cf. Ramos Pérez (1963: XXXIII y ss.). En la edición de 1745, aparte de añadir capítulos y comentarios, y extender ampliamente la bibliografía, se propuso defender el texto de las críticas que había recibido por la falta de rigor y método.

⁵⁷⁹ Sobre esta metáfora gumillana del espacio y su poder para crear sentido, véase Cuevas Quintero (2017).

sionero, a modo de guía práctica para la evangelización y el establecimiento de poblados misionales en la región.

El ánimo de universalidad ilustrada del autor se halla también en su escrito, partiendo de que en el cuerpo de una sola obra se recopilan, tal como señala el título, tres historias: natural, civil y geográfica, bien que con capítulos y noticias intercalados, sin una clara división en bloques. La historia *natural* incluye un sinnúmero de informaciones relativas a los tres reinos: mineral, vegetal y animal. Con ellas descubre al mundo occidental propiedades y usos medicinales antes ignorados o escondidos en las profundidades de la selva. Y a la inversa, también introduce elementos de la galénica europea en los remedios amerindios para favorecer su eficacia.

La preocupación *geográfica*, que atiende a diversas facetas de esta ciencia, constituye la médula del tratado gumillano. Como se ha señalado, Gumilla realizó varios trabajos en los que estudió meticulosamente la geografía de la región, confeccionando incluso varios mapas, uno de ellos para *El Orinoco ilustrado*. En las páginas de la *Historia* pueden distinguirse cuatro paisajes: el delta, los llanos, la selva y el mundo fluvial, en los que el jesuita valenciano estudia no solo las características hidrográficas y topográficas, sino también y muy especialmente la geografía humana, haciendo ciencia de la relación entre el medio y el ser humano. Como ya observara Ramos Pérez (1948: 242) al estudiar la obra:

las relaciones de los grupos humanos con el clima, el suelo, el relieve y los complejos vegetales y animales se traducen en hechos de distribución, en precipitados de reacción (casa, alimentación, etc.) y en formas de aprovechamiento o modos de vida, términos todos ellos sujetos a la capacidad valorativa o técnica de utilización que, como formas de cultura, explican las colonizaciones y se reflejan en la organización sobre el suelo de entidades políticas.

Por lo que se refiere a la historia *civil*, Gumilla alude a multitud de naciones⁵⁸⁰ que viven retiradas de los núcleos urbanos: caribe, sáliva, achagua, otomaca, mapoya, caberre, abene, arauca, guama, betoi, jirara, ayrica, etc., varias de ellas desaparecidas en la actualidad. La descripción que les dedica no está exenta de comparaciones y juicios valorativos, algo que podría molestar al lector actual, pero no tanto al de antaño, dado que las teorías del relativismo cultural aún tardarían casi dos siglos en desplegar plenamente sus efectos. En cualquier caso, el aporte del autor en cuestión etnográfica es cuantioso. Y, desde luego, extremadamente valioso. Por más que los misioneros atinen o no con la interpretación fiel

⁵⁸⁰ El término *nación*, muy común en el lenguaje misionero de la época, hacía referencia a un grupo de indígenas que se reconocen parientes, usan la misma lengua y guardan cierta unión, en paz y en guerra; a veces tropezaban con naciones de treinta almas. Fr. Jacinto de Carvajal pone en las riberas del Apure, Orinoco y Llanos 105 naciones, veintinueve de ellas caribes (cf. Gumilla, 1963: 107, nota 1).

de los hechos que la experiencia pone ante sus ojos, los datos que extraen a menudo son casi los únicos elementos sobre los que han trabajado los especialistas hasta hace relativamente poco; sobre todo, cuando muchas de las tribus descritas en el contexto de la evangelización han desaparecido sin dejar ya más rastro que el recogido en las historias misioneras.

Entre otros aspectos humanos, Gumilla (1963 [1745]: 295 y ss.) dedica los capítulos IV y V de la segunda parte a caracterizar los diversos idiomas aborígenes, conjeturando su origen, informando sobre sus lenguas generales y dialectos, así como sobre sus rasgos estructurales. Siendo la cuestión lingüística crucial para la evangelización, llama la atención que su mención sea compendiada y prácticamente testimonial en el conjunto de la obra. Esta decisión quizá podría explicarse por motivos prácticos, debido al número de lenguas que habría de tratar. En cualquier caso, es sabido que Gumilla estudió y tuvo nociones de las lenguas caribe, otomaca, jirara y entre otras, y el hecho de que hubiese dedicado sus esfuerzos a componer sendos estudios gramatical y lexicográfico sobre las lenguas betoyes, hoy consideradas extintas, es prueba manifiesta de su interés lingüístico.

Por lo que respecta al estilo de la obra, ya en 1741 algunos de sus censores habían observado que «su estilo es natural, sin afectación; claro, sin confusión; [fluido y corriente, sin tropiezo;] elegante, sin artificio, y familiar, sin bajeza» (Goyeneche, p. 9 [19]), y que Gumilla se expresa «con modestia y peso de razones, con un lenguaje castizo, puro y ameno» (Gutiérrez, p. 12). Por su parte, un comentarista del siglo XX comentaría:

En un estilo gracioso y cortado, en el que la idea se retuerce con reminiscencias gongorinas, va narrando Gumilla las costumbres de los indios que él mismo visitó, y las anécdotas que oyó, sin mucho cuidado [...]. Penetrante a lo Gracián, su hermano en religión, tiene la fina agudeza del meridional, la franqueza hispana y la tenacidad y curiosidad del norteño.⁵⁸¹

Quizá algo tuvo que ver con su depurado estilo, según han hecho notar los estudiosos del autor, el vínculo de amistad con José Cassani. Este jesuita, cofundador de la Real Academia Española, pudo haber intervenido puliendo el estilo del manuscrito, especialmente revisando la segunda edición (1745). Al margen de eso, entre las características formales se observa el uso de la retórica clásica de persuasión⁵⁸² y del léxico propio del lenguaje religioso católico de la época. Son comunes las referencias bíblicas, las analogías con pasajes de la Sagrada Escritura y la mención de multitud de casos edificantes. El texto está re-

⁵⁸¹ Arboleda (1944: XVIII).

⁵⁸² Puede verse un análisis de las estrategias literarias de persuasión clásicas y jesuitas utilizadas por Gumilla en Ewalt (2005: 310 y ss.).

pleto de juicios valorativos («incapaces», «bárbaros», «pobres ignorantes», etc.), referidos ante todo a los distintos pueblos originarios. El paternalismo, el etnocentrismo y aun el racismo que destila el escrito gumillano no deben confundirse con un sesgo ni con una particularidad exclusiva del misionero católico; son comunes en la época, observables en pensadores occidentales tan prominentes como Voltaire, Hume, Kant o Linneo.

Todo se proyecta, como es lógico, desde la mentalidad profundamente cristiana e ilustrada del autor. Una mentalidad que, si, por un lado, le hace preguntarse por el origen y la idiosincrasia de los pueblos amerindios, por otro, le lleva a reconocer en ellos unas cualidades (circuncisión, poligamia, unturas de óleos, aversión a la carne de cerdo, etc.) y aun un origen judaico, una atribución, por cierto, muy corriente entre autores antiguos. Contrasta su riguroso escepticismo, el atento espíritu crítico, el afán por comprobarlo y demostrarlo todo de forma empírica, con las remisiones al origen divino y a la causalidad providencial de ciertos fenómenos, misterios que suceden unas veces por obra del demonio y otras por obra de Dios, el «Autor de la Naturaleza».

En su momento le elogiaron los ejemplos edificantes y el hecho de que advierta errores ignorados o repetidos por incuria, pero también su capacidad para satisfacer la curiosidad. Palabras como «curioso», «inaudito», «admiración», «armonía» (en su acepción más curiosa), «asombro», «raro», etc. se repiten en el tratado con relativa frecuencia. Gumilla explica la naturaleza como evidencia de Dios, recurriendo a la retórica del asombro para ensalzar la abundancia de la región del Orinoco y los logros de las misiones jesuitas. De hecho, como observa Ewalt (2005: 304-306), la estética de lo sublime y de la maravilla (*admiratio*) tiene una función clave en *El Orinoco ilustrado*. Según esta autora, el uso que el misionero hace del asombro empírico y moral expande los ideales humanistas del Renacimiento y anticipa las celebraciones románticas de la curiosidad y la física sublime. El jesuita mezcla filosofía natural con filosofía moral, física y metafísica en un discurso científico y religioso de la admiración, donde la *scientia*, como conocimiento de la naturaleza, conduce a la *Scientia*, como conocimiento del Autor de la Naturaleza.

Gumilla, como otros escritores misioneros, incorporó ideas y métodos de la Ilustración, pero eso no significó un rechazo absoluto del estudio de la naturaleza inspirado por la maravilla y el asombro que infundían las complejidades y misterios del mundo natural americano. Según Ewalt (*ibid.*), la Ilustración no amortiguó el asombro de los humanistas católicos, familiarizados con el paradigma clásico *admiratio-scientia*, que había sido reiterado

desde los tiempos de Platón y Aristóteles a través de pensadores como Bacon, Hobbes, Descartes, Malebranche y Vico. En el caso de los filósofos jesuitas en particular, la era de la razón no acabó de racionalizar el fervor religioso. La ciencia misionera estaba supeditada a la fe y a la evangelización. Los misioneros y los naturalistas persuadían mediante la razón (*logos*) y la emoción (*pathos*), conscientes de la utilidad del asombro para inspirar la ciencia y promover la investigación de las causas de los fenómenos naturales más maravillosos.

Las historias naturales jesuitas buscan dirigir el placer y la admiración hacia la alabanza de Dios.⁵⁸³ Por eso, Gumilla se vale de tropos literarios y de una retórica persuasiva para resaltar sus descripciones de las regiones y los habitantes del Orinoco. Entre otras técnicas retóricas se observan la *prosopopoeia*, por la que se introducen personajes con cuya voz el autor se dirige a la audiencia, y la *sermocinatio* o dialogismo, que recrea una conversación con un personaje, por ejemplo, con algún indígena que le acompaña: «Preguntaba entonces a los indios compañeros de dónde salía aquel bellissimo olor, y la respuesta era: “¿Odi já, Babi? ¿Quién sabe, Padre?”» (p. 213). Intervenciones huera como la citada, con mera finalidad retórica, intensifican el misterio y la necesidad de conocer la maravillosa obra del Creador, que acto seguido pasa a describir el jesuita. Sean verídicas o simuladas, estas ligeras pláticas deben considerarse como lo que son, sin que su función retórica merme su capacidad para representar fidedignamente el día a día del misionero en el Orinoco, en constante relación con los nativos. Del uso consciente de esas figuras estilísticas no procede inferir que Gumilla recurra a la ficción para recrear aquellos pasajes y diálogos en los que intervienen los nativos. Después de todo, habiendo pasado la mayor parte de su vida entre indígenas y habiendo experimentado innumerables momentos impactantes, lo más coherente y fácil sería referir de memoria su propio anecdótico. En las narraciones jesuíticas del siglo XVIII las estrategias retóricas, al igual que las imágenes de los grabados,⁵⁸⁴ no pretendían sino desplazar la experiencia a fórmulas de comprensión.

En otro orden de cosas, se ha dicho que *El Orinoco ilustrado y defendido...* constituye una pequeña enciclopedia de Orinoquia. Es, ciertamente, una auténtica demostración del universo orinoquense, en la que Gumilla, hombre de acción y acucioso investigador, fue describiendo la región, consignando por escrito su medio ambiente, narrando las costumbres de los indígenas que visitó, las anécdotas que oyó y, en definitiva, todos aquellos sa-

⁵⁸³ Ledezma y Millones Figueroa (2005: 15).

⁵⁸⁴ Sobre la funcionalidad de las imágenes en Gumilla y Gilij, véase Rojas Cocoma (2021).

beres que pudo inquirir y comprobar. Podemos hacernos una idea de esos métodos gnoseológicos a partir de fragmentos como el siguiente, en el que habla del potente veneno *cura-re*:

mi reparo no era en que comiesen de aquella carne, ni por ser de mono, ni por ser muerta a veneno; lo que me admiraba era que aquellos cuajones de sangre envenenada, y que en sí contenían toda la actividad del veneno, también fueron a dar dentro de las ollas y después a los estómagos de los indios: híceles varias preguntas sobre la materia y quedé tan satisfecho de sus respuestas que ese día comí de una de sus ollas.⁵⁸⁵

El autor pudo componer su historia, sin duda, gracias a sus vivencias, a sus muchos años de observación y vida compartida con los nativos en calidad de misionero. De hecho, los censores de la obra aquilatan en varios lugares la autoridad que le confieren la «experiencia» y el hecho de que todo haya sido referido por un «testigo de vista». Tienen en cuenta que, para precaver el engaño de la fabulación, «el autor autoriza la verdad con la circunstancia de haber sido testigo de vista de cuanto escribe, si no es de uno u otro suceso que debió a informe de persona muy justificada, como él mismo lo advierte con aquella ingenuidad que no es la menor de sus religiosas prendas».⁵⁸⁶ No en vano, pero con pretensiones de una rigurosa metodología científica, Gumilla establece ya en el «Prólogo»: «apartaré [...] lo que hallare no ser conforme con la realidad de lo que tengo visto y experimentado» (p. 30), consignando tan solo «las cosas singulares que observé y noté» (p. 31), una advertencia que repetirá una y otra vez en su narración.

La cuestión de la *vivencia* no es baladí, ya que supone un cambio de paradigma en el naturalismo hispánico tradicional, el paso de la visión emblemática a lo que Morgado García (2016) denomina la visión «desencantada»,⁵⁸⁷ con la consiguiente reorganización de los modelos epistemológicos:

Las grandes aportaciones de los naturalistas españoles no hay que buscarlas en la fauna del Viejo Mundo, sino en el estudio de las especies americanas, que debían ser abordadas con un enfoque totalmente distinto al de las primeras. El afán por describir las nuevas criaturas provocaría un mayor énfasis en la observación, (...) protagonizándose un proceso de continua recopilación de informaciones, plantas, curiosidades y conocimientos indígenas. Las prácticas empíricas que encontramos entre los naturalistas que trabajaron en el continente americano se convertirían en el fundamento del trabajo científico a partir del siglo XVII, y esta fundamentación en la ex-

⁵⁸⁵ Gumilla (1963 [1745]: 363).

⁵⁸⁶ Aprobación de Antonio de Goyeneche para la primera edición, de 1741 (en Gumilla, 1963 [1745]: 9).

⁵⁸⁷ La visión emblemática de la naturaleza —clásica y libresca, alegórica y simbólica, bíblica y moralizante— fue común hasta el siglo XVII, con autores como el misionero dominico Andrés Ferrer de Valdecebro. Estaban imbuidos de la idea contrarreformista, de origen medieval, que consideraba a la naturaleza como un medio divino para mostrarnos todas sus verdades, por lo que su contemplación debía trascender lo sensible para poder acceder al conocimiento de Dios. Esta concepción valoraba más la cita de autoridades (Plinio y otros clásicos grecolatinos) que el análisis directo de la naturaleza. Según Morgado García (2016: 790-791), estos tratadistas españoles «no escriben con una intención naturalista [...], sino, dependiendo de los casos, para exponer un conjunto de símbolos y alegorías (Cortés), ofrecer ejemplos a los predicadores (Valdecebro), mostrar los aprovechamientos medicinales de las diferentes especies (Arciniega), recopilar un elenco de sentencias y moralejas (Carrión), o completar a Aristóteles, aunque muy a su modo (Funes)».

perencia se debía sobre todo al hecho de que los clásicos no hablaban de los nuevos animales, por lo que había que acudir a lo observado sobre el terreno.⁵⁸⁸

El argumento de la comprobación personal se relaciona directamente con el carácter dialéctico de la obra. Gumilla rebate creencias populares y afirmaciones de otros autores (p. ej., de Noblot en su *Geografía e historia universal*), advierte «errores» que han ido difundiéndose en repetitivas publicaciones, etc. Pero, al margen del recurso a la *auctoritas*, el escritor jesuita también le confiere un carácter dialógico, citando continuamente las palabras de indígenas y misioneros, anécdotas y casos que le ayudan a ilustrar la etnografía y el medio ambiente de los Llanos. De hecho, de no haber prestado oídos y voz a otras voces, difícilmente se le hubiera podido achacar tiempo después que fuese «algo crédulo» por no tamizar las folclóricas consejas que oía.⁵⁸⁹

Además, es común que complete su propia aportación con las noticias de otros autores, tejiendo así una red de conocimientos que sobrepasa la cuenca del Orinoco y que pone a esta en relación con otras geografías humanas. Sucede, por ejemplo, cuando describe en detalle las normas del juego de trinquete de pelota de los otomacos, sus apuestas y la función de los jueces, y acto seguido indica que ese juego también se da en otros puntos de América:

Y después de escrito esto hallo que en las Misiones de la Nueva España los indios acajeos en la serranía de Topia, que están a cargo de la Compañía de Jesús, tenían y aun usan el mismo juego de pelota [sigue una nota al pie con referencia al P. Rojas, *Histor. Cinaloa*, lib. VIII, cap. III, fol. 475].⁵⁹⁰

Su condición itinerante de misionero, de conocedor de varios espacios y culturas, le permite establecer comparaciones con otros pueblos indígenas, con sus compatriotas europeos e incluso, a partir de sus lecturas, con asiáticos y africanos. En este sentido, su escritura podría asimilarse a la odepórica del viajero o a la del explorador. Pero la mera descripción de un viajero, conocedor efímero y superficial del universo orinoquense, no podría ofrecer en su diario tan abundantes, detalladas y profundas informaciones. Raro es el explorador que haya convivido tan larga y familiarmente con los nativos, ni que haya observado mejor sus costumbres ni calado mejor su alma. El misionero, en cambio, vive entre dos mundos —como vemos hoy también en los corresponsales y los guías intérpretes de turismo— y puede seleccionar aquellos saberes indígenas que son necesarios para que el occidental pueda entender, adaptarse y desenvolverse en la región.

⁵⁸⁸ Morgado García (2016: 791).

⁵⁸⁹ Arboleda (1944: XVIII).

⁵⁹⁰ Gumilla (1963 [1745]: 147).

Por lo que respecta a la resonancia de la obra, *El Orinoco ilustrado* (Madrid, 1741/1745) de José Gumilla vino a sumarse a otros tratados notables compuestos por los jesuitas antes de su expulsión, como la *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590) de José de Acosta,⁵⁹¹ el *Nuevo descubrimiento del gran río Amazonas* (Madrid, 1641) de Cristóbal de Acuña, la *Historia del Nuevo Mundo* de Bernabé Cobo (1657), o la *Descripción chorográfica del Chaco* (1733) de Pedro Lozano, entre tantos otros.⁵⁹² Aunque varios permanecieron inéditos hasta mucho tiempo después —Bernabé Cobo, por ejemplo, culminó su *Historia* en 1657, pero no fue publicada hasta finales del siglo XIX, si bien el contenido de su obra sería referido someramente en los *Anales de Ciencias Naturales* (1801-1804)—, todos ellos se convirtieron en material de referencia para el conocimiento de la naturaleza y la cultura de las Indias. Se utilizaron dentro y fuera de la Compañía como fuente de estudio y debate en las cátedras académicas, generando conexiones y remisiones entre la ciencia misionera y la ciencia secular.

Es de notar que Gumilla fue uno de los iniciadores de la Escuela Universalista Española que mayor impacto tuvo en el ambiente ilustrado. Aunque descuidado entre los críticos e historiadores del siglo XX, las primeras ediciones de *El Orinoco ilustrado* gozaron de una buena recepción y fueron ampliamente citadas en el siglo XVIII. El escrito misionero de Gumilla se leyó a un lado y otro del Atlántico. Durante mucho tiempo fue una obra enciclopédica única, ampliamente utilizada por investigadores, viajeros y exploradores del Nuevo Mundo. De su rápida y amplia difusión europea deja constancia la temprana traducción al francés, que fue objeto de varias y elogiosas recensiones, como las publicadas en el *Journal Étranger* (1756) y en *L'Année Littéraire* (1758). Fue leída, entre otros, por Denis Diderot, e incluso detractores como el influyente filósofo holandés Cornelius de Pauw, siempre crítico y escéptico con las crónicas misioneras, reconocieron y utilizaron los conocimientos que había comunicado Gumilla.⁵⁹³ Tanto la versión española como la francesa formaron parte de la biblioteca personal de Thomas Jefferson, mientras que otro portento de la Ilustración, Benito Feijoo, que mantuvo correspondencia con Gumilla, lo mencionaría al menos cuatro veces entre 1750 y 1753 en sus *Cartas eruditas y curiosas*.⁵⁹⁴

⁵⁹¹ La obra de Acosta se ha considerado iniciadora del subgénero misionero de historias naturales y morales (véase Del Pino Díaz, 2000).

⁵⁹² Véase, por ejemplo, la relación de historiadores que ofrece Santos Hernández (1992: 339-349).

⁵⁹³ Cf. Castro Roldán (2011).

⁵⁹⁴ Sobre la recepción y circulación de la obra entre sus contemporáneos, véase Castro Roldán (2011). Este investigador ofrece información interesantísima acerca de la manipulación del original a través de la traducción francesa (pp. 58-60),

Suele destacarse la importancia de Gumilla en el orden de la geografía, principalmente por haberla reformado al advertir varios errores y por haberla cartografiado, componiendo un mapa de la actual región oriental de Venezuela. Al margen de eso, la presencia evangelizadora en la región fue determinante a la hora de establecer las fronteras entre las nuevas repúblicas. En la aplicación del principio *uti possidetis iuris* ('Como poseéis de acuerdo al derecho, así poseeréis') se tuvo en cuenta la procedencia neogranadina tanto de los jesuitas que habían penetrado en la cuenca del Orinoco (José Gumilla, Salvador Gilij, Bernardo Rotella, etc.) como de los capuchinos valencianos asentados en la península de la Guajira.

La aportación del jesuita no es menos importante en el campo de la botánica. De hecho, Gumilla constituye un hito en la historia botánica del Orinoco por aportar un valioso material de obligada consulta para futuros investigadores del Nuevo Mundo.⁵⁹⁵ Las notas que el jesuita proporcionó sobre la naturaleza del Orinoco fueron referencia para los naturalistas del siglo XVIII y del XIX interesados en la zona intertropical, como Buffon, Mutis y Alexander von Humboldt.⁵⁹⁶ Sus estudios sobre la vegetación en el Nuevo Mundo tuvieron tal resonancia que en 1798 los botánicos españoles Hipólito Ruiz y José Pavón describieron y dedicaron un género de plantas a su nombre: *Gumillea*.⁵⁹⁷ Asimismo, se debe a Gumilla el haber sembrado la primera mata de café en la región. En 1723 trajo al Orinoco las primeras semillas, procedentes de la Guayana, y las sembró en aquel territorio venezolano que hasta 1925 perteneció a Colombia.⁵⁹⁸

En la actualidad se conoce con su nombre a la Fundación Centro Gumilla, fundada en Caracas por Manuel Aguirre en 1968. Se trata del primer Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) de la Compañía de Jesús establecido en América. Lleva a cabo una importante labor cultural con varios programas de concienciación sociopolítica y de desarrollo sostenible, la edición de libros, revistas y folletos, etc.⁵⁹⁹

así como sobre la censura racionalista y de mercadotecnia editorial francesa, en la que se pone de relieve la importancia de las reseñas y la crítica en prensa.

⁵⁹⁵ Cárdenas Torres (2021: 19).

⁵⁹⁶ En el caso del *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente* (Humboldt, 1826), por ejemplo, el polímata prusiano menciona a Gumilla una decena de veces, no siempre de forma encomiástica. Lo cita mayormente al hablar del *curare*, en el lib. VIII, cap. XXIII y XIV.

⁵⁹⁷ Cárdenas Torres (2021: 35).

⁵⁹⁸ Cf. Restrepo (1940: 105-106). Al respecto, Gumilla (1963 [1745]: 249) explica: «El café, fruto tan apreciable, yo mismo hice la prueba: lo sembré, y creció de modo que se vio ser aquella tierra muy a propósito para dar copiosas cosechas de este fruto». En general, la aportación jesuítica al conocimiento universal del café ha sido determinante desde el momento en que el ya mencionado José Páez Jaramillo (1564-1622) dio noticia de su uso en *Historia de Etiopía*.

⁵⁹⁹ En <<http://gumilla.org>>.

10.3. Consideraciones traductológicas

Entre los múltiples aspectos que pueden analizarse en esta obra nos interesa destacar su dimensión traductora. Hemos indicado más arriba que Gumilla, como tantísimos otros misioneros, para ayudarse en la labor evangelizadora elaboró materiales lingüísticos y doctrinales, en los que la traducción interlingüística es clara y manifiesta. En el escrito que analizamos, sin embargo, la implicación traductológica, aunque también resulta obvia, por necesaria, no siempre es tan diáfana. Ciertamente que de continuo encontramos pasajes donde transcribe frases en alguna lengua aborigen que, acto seguido, traduce directamente al español:

reconvenidas para que se cubran, responden: «*Durrabá ajaducá.*» «No nos tapamos, porque nos da vergüenza.» Y veis aquí otra especie inaudita: conocen la vergüenza y rubor, *durrabá ajaducá*; pero mudada la significación de las voces; porque al vestirse sienten rubor (p. 115).

después de brindar a la salud de todos pregunté al cacique la causa de aquella junta y de aquella prevención de bastimentos, a que respondió: “*Quaja ranumaycá; ujumauju ajabó janujaybi afocá.*” Esto es: “*Nosotros nos vamos a los bosques porque tú te vas a tu tierra*” (p. 511).

Y mucho más comunes son las acotaciones e incisos aclaratorios que señalan el referente orinoquense con el significante de su lengua original, por ejemplo: «*chavi*, que en su lengua significa *tigre*» (p. 109), «flauta, llamada *fututo*» (p. 117), «resina, llamada *caraña*» (p. 117), «sartas de *quiripa*; esto es, sartas de cuentas muy menudas, que labran de cáscaras de caracol con gran primor» (p. 118), «una fruta que llaman jagua» (p. 121), «que llaman chinchorros» (p. 130), «que llaman en su lengua murichi» (p. 131), «llámase en su lenguaje *yuruma*» (p. 134), «la maraca, que es un calabazo con mucho número de piedrecillas adentro, con que hacen un fiero e incesante ruido» (p. 137), «el *piache* (así llaman a los tales médicos)» (p. 137-138), «raíces, [...] que se llaman *guapos* (son a modo de las batatas blancas o criadillas de la tierra [...])» (p. 203), «llámense éstas [otras raíces] en su lengua *cumacapana*» (p. 203), «hongos [...] que llaman *osobá*» (p. 209-210), «árboles llamados *cunasiri*, en lengua betoya y jirara» (p. 213), «una *tutuma*, que es un vaso de chicha (p. 241), etc.

Asimismo, resulta curiosa la asimilación española de vocablos americanos, a veces incluso procedentes de otras regiones, que se utilizan sin mayor aclaración al aludir a elementos indígenas de los Llanos: «su *macana* en una mano» (p. 117), «colmillo de pez payará» (p. 121), «la untura ordinaria [...] que resulta de aceite y de anoto, que es el que llamamos achote: con éste molido y amasado con aceite de *cunamá* o de visirre o de huevo de tortuga» (p. 121), «bálsamo que en lengua caribe se llama *curucay*, y en español *canime*»

(p. 125), «los *guayucos* que usan los hombres para alguna, aunque poca, decencia» (p. 132), «el famoso magüey de la Nueva España» (p. 132) u otros términos más extendidos como «canao» (p. 233), «hamaca», «cacique» (p. 241), etc.

Pero lo que Gumilla pretende transportar es sobre todo el significado, no tanto el que portan las palabras en sí como el de la mentalidad nativa en su conjunto. No se limita al uso lingüístico o al enorme caudal informativo sobre su acervo cultural, sus usos y costumbres, o sobre las realidades de su entorno; sino que, más allá del continente sígnico o del medio en que se exprese, pretende mostrar el pensamiento indígena poniendo de manifiesto el *decalage* cosmológico y conceptual entre europeos y orinoquenses:

están persuadidos de que cada especie de aves habla lengua diferente, y que ellas solas se entienden. Y por esto lo mismo es dar un chillido el pájaro, o un graznido el buitre, y así las otras aves, que luego al punto preguntarle qué es lo que quiere avisarles: «¿Yay fajacaqué?» Esto es: «¿Qué es lo que nos dices?» Por esta misma necia persuasión no dan el nombre a las aves por lo que ellas son, sino por lo que piensan que ellas dicen: Y así no se les pregunta cómo se llama aquella ave, sino: «¿Day faácaque cusiduca?» Esto es: «¿Qué es lo que dice este pájaro?» Y les ponen el nombre de lo que les parece que pronuncian las aves; v. gr., al pato llaman *cuiviví*; a la gallina, *fo-cará*; al gallo, *toteleló*, etcétera, queriendo conocer a las aves por su eco, al modo que acá conocemos a los hombres por el metal de su voz.⁶⁰⁰

O también:

«Padre, no pueden venir, porque están desnudos.» «¿Cómo es eso?», replica el Padre: «¿Todos estos no están desnudos también?» «Sí, Padre», responde; «pero están untados», que para ellos equivale a estar bien vestidos (p. 116).

sólo subsiste un tácito decreto, en virtud del cual están prontos a tomar las armas para defenderse u ofender a otros, cuando idean que así les conviene; y entonces basta el eco del tambor de guerra, de que después trataré, o el aviso ligero de los veredarios, que dan la noticia aún callando, porque basta dejar de paso una flecha clavada en lugar público para tomar todos las armas. Este aviso se llama *correr la flecha*, que es tanto como publicar la guerra (p. 124).

Encontréme con uno de aquellos capitanes guamos, y viéndole descolorido, macilento y fatal, pensé que le había dado la enfermedad que corría por todas las casas, y le rogué que se recogiese a la suya a mirar por su salud. Respondióme «que estaba bueno y sano; pero que sus enfermos le iban destruyendo». Yo, ajeno totalmente de lo que podía ser, y mucho más de lo que realmente era, puse en confusión con preguntas al pobre indio, que no se explicaba claramente; hasta que por último supe que tiraba de hecho a cumplir con las cargas de su oficio, traspasando todos los días sus carnes y agotando la sangre de sus venas para untar el pecho de todos los enfermos sujetos a su bastón (p. 144-145).

Luego que menudean su canto los gallos, como a las tres de la madrugada, rompen el nombre con un estrépito triste y confuso de ayes y alaridos, mezclados con lágrimas y ademanes de mucho dolor: tanto, que cualquiera que no sepa lo que es pensará que ha sucedido alguna gran fatalidad (como lo creí yo, y salí bien asustado a ver si nos habían asaltado de noche los caribes, como lo acostumbran); entonces me informaron cómo es uso de la nación amanecer llorando la ausencia de sus difuntos (p. 145-146).

Bien casualmente descubrí otro veneno que [...] se llama en lengua jirara *irruquí alabuquí*, esto es, *veneno de hormigas*. Y el caso con que adquirí esta noticia fue así: [...] llegó un indio de buena ley, que no lo son todos, y dando un grito formidable me dijo: “¿Day Jebacá, Babi, alabuquí, ajaducá!” “¿Qué haces, Padre, que ésas están llenas de veneno?” [...] “Estas hormigas son muy bravas y muy ponzoñosas [...]” (sigue una larga explicación del indígena sobre el uso y las características del veneno, v. p. 369-371).

⁶⁰⁰ Gumilla (1963 [1745]: 295).

Como puede verse, el principal método que Gumilla utilizó para dar a conocer al mundo occidental las realidades humanas y naturales de Orinoquia remite directamente a la traducción sin original textualizado (TSOT). Sus informaciones se basan en lo que había visto y oído en plena naturaleza llanera, en continuo contacto con sus gentes, a lo largo de más de veinte años; es decir, la fuente de sus notas son en buena medida la observación y la oralidad de los propios indígenas, portadores de un conocimiento no escrito que ha llegado hasta nosotros por medio de la TSOT. De hecho, en cierto momento el jesuita lamenta la carencia de artefactos para conservar la memoria, lo que contribuía, según explica, a que muchos de los grupos aborígenes no tuvieran qué responder cuando se les preguntaba por sus antepasados:

son singularmente incultas y agrestes las naciones de que vamos tratando. Ni leer, ni escribir, ni pinturas, ni jeroglíficos, como usaban los mejicanos; ni columnas, ni anales, por las señas de los cordoncillos de varios colores en que guardaban las memorias de sus antigüedades los Incas; ni seña alguna para refrescar la memoria de lo pasado, se ha encontrado hasta hoy en estas naciones.⁶⁰¹

Junto a las traducciones manifiestas, «crudas» y en estilo directo, de los recuerdos que debieron de rebosar en la cabeza de Gumilla («pongo una literal traducción de la lengua betoya al castellano», p. 319), hay una labor todavía mayor de traducción tácita, diferida, interiorizada y asimilada por la cotidianeidad, a veces rastreable —delatada por fórmulas de estilo indirecto como «dicen», «llaman», «afirman», «piensan», «el sentir común es», etc.— en los comentarios y en los conocimientos indígenas que acompañaron, aclararon y modelaron sus observaciones de primera mano. Excelentes muestras de estos tipos de traducción que parten de la oralidad las tenemos, por ejemplo, en los fragmentos dedicados a la cosmología de algunos pueblos:⁶⁰²

Preguntados éstos [los caribes] «¿de donde salieron sus mayores?», no saben dar otra respuesta que ésta: «Ana cariná róte.» Esto es: *Nosotros solamente somos gente*. Y esta respuesta nace de la soberbia con que miran al resto de aquellas naciones, como esclavos suyos; y con la misma lisura se lo dicen en su cara con estas formales palabras: «Amucón paporóro itóto nantó:» *Todas las demás gentes son esclavos nuestros* [...].

Dicen los salivas que el Puru [...] envió a su hijo desde el Cielo a matar una serpiente horrible [...].

La nación Otomaca [...] dice que una piedra formada de tres [...], y afirman, que aquella es su primera abuela [...].

Los indios de la nación Mapoya, llaman a la tal piedra [...] Uruana; y dicen, que aquélla es la raíz de toda la gente de su nación; y por eso gustan mucho de que los llamen uruanayes [...].

No se han ideado mejor origen los indios salivas [...]. Una de sus parcialidades dice que son hijos de la tierra [...]; y ellos dicen que la tierra brotó antiguamente hombres y mujeres, al modo que ahora brota espinas y abrojos. Otras parcialidades llevan otra sentencia, y afirman que ciertos árboles dieron por fruto antiguamente hombres y mujeres de su nación, que fueron sus antepasados. [...] Se remiten a la sabia erudición de los achaguas [...]. Otras parcialidades de estos salivas tienen los pensamientos más altos y blasonan de que ellos son hijos del

⁶⁰¹ Gumilla (1963 [1745]: 107).

⁶⁰² Gumilla (1963 [1745]: 108-110).

sol [...]. Preguntamos un día a estos hijos del sol [...]. Quedóse muy confundido el saliva, y dijo: «¿Quién sabe cómo sucedería? Así nos lo cuentan los achaguas.»

Los dichos achaguas [...] no se han ideado mejor origen: unos se fingen hijos de los troncos y se llaman con esa alusión *aycubaverrenais*; otros idean su estirpe de los ríos, y por eso se llaman *univerranais*.

En otros casos, sin embargo, el misionero no da ninguna pista sobre la fuente de sus informaciones. La traducción se encuentra completamente velada, sintetizada y transmutada en descripciones, narraciones y explicaciones, de tal forma que es inextricable. Resulta imposible reconocerla, decantar lo que originariamente era parlamento y saber de informantes indígenas de lo que tal vez es ocurrencia o mera percepción individual del jesuita, anécdotas de otros misioneros o incluso dominio residual de otros autores. Ahora bien, aunque Gumilla acopió y confrontó el conocimiento americano recogido hasta entonces por exploradores, cronistas y misioneros occidentales,⁶⁰³ no pudo hacerlo en el caso de aquellos territorios y grupos humanos sobre los que se sabía poco o nada. De ahí la conjetura de que, en ese caso, necesariamente hubo de basarse en la comunicación con los nativos para conocer, entender y, en definitiva, dar a conocer su idiosincrasia y su ambiente.

Esta modalidad traductora se corresponde con la traducción cultural, que equipara la descripción (principalmente etnográfica) a la traducción. En ella no hay texto de partida, ni oral ni escrito; el misionero observa e intenta comprender la cultura aborígen, para transferirla por escrito en su lengua a la cultura occidental de destino. La hallamos, por ejemplo, cuando Gumilla describe el luto del pueblo jirara (p. 171-172), las actividades cinegéticas, como la batida en media luna y el tratamiento de la carne (p. 206 y ss.), el conocimiento de los astros (p. 462) o la forma de acordar el casamiento (p. 465). En casos como estos tan solo contamos con el testimonio español, presumiblemente derivado de las observaciones del misionero; desconocemos el grado de intervención de la oralidad indígena, en qué medida se lo han podido explicar. No se sabe si una anciana indígena pudo revelarle al misionero el procedimiento para elaborar un remedio, o si este también pudo haberlo observado sin que mediase palabra alguna, o si lo hizo de forma mixta, preguntando solo por cuestiones específicas, como sí nos indica por ejemplo al tratar del *curare* («Preguntéles la causa, movido de mi continua y natural curiosidad, y me respondieron siempre...», p. 367). No lo sabemos, y tampoco importa. El resultado es el mismo que si de una traducción interlingüística se tratase: la transferencia por escrito a una lengua y una cultura europea de determinados modos de vida amerindios.

⁶⁰³ Por ejemplo, Colón, Solís, Laet, Fritz y Bleau, Herrera, Manuel Rodríguez, Pedro Simón, Acosta, Piedrahíta, Rojas, Noblot, Alonso Ramos, Bion, Rivero, Cassani, Salmón, Acuña, etc.

Lo que venimos señalando sobre la traducción encubierta se muestra en las notas sobre zoología y botánica, en las que se mezclan indisolublemente sus propias observaciones con los conocimientos adquiridos de los nativos. Así, la obtención y uso del mencionado *curare* entre las sociedades aborígenes, el rendimiento de los huevos de tortuga o el extraordinario aprovechamiento de una determinada especie de palma. En efecto, el valor y la interpretación que los pobladores confieren a determinados elementos geográficos, astronómicos o climáticos de su entorno, el significado y uso medicinal que cada grupo humano ha dado a la flora de su región o la prevención sobre la peligrosidad de determinada fauna, tanto acuática como terrestre, constituyen un saber ancestral que Gumilla considera digno de exportar desde la impenetrable espesura de la Orinoquia para darlo a conocer al mundo occidental.

Por tanto, las formas de traducción son diversas, pero poseen el común denominador de que parten siempre de fuentes no escritas (oralidad, conducta). Podría hablarse incluso de una gradación traductológica según sean más o menos rastreables las fuentes, es decir, según se manifieste de manera implícita o explícita, más tácita o más expresa, la transferencia comunicativa entre la cultura indígena y la europea. Para los jesuitas que narraban América, dar a conocer el mundo indígena significaba componer un escenario que pudiera ser traducido, entendido y portado a través de la escritura y de la imagen hacia una forma visible.⁶⁰⁴

En esa transferencia actúan de forma determinante la experiencia personal, debida a la condición de misionero, y la capacidad para relacionar ítems, gracias a la amplia formación intelectual obtenida en la Compañía. El jesuita ofrece unos conocimientos adquiridos durante largos años, en el día a día en contacto con los indígenas y el medio orinoquenses. Aun en los casos en los que afirma relatar «lo que tan repetidas veces he visto, experimentado y tocado con mis manos» (p. 229), es difícil descartar una comunicación previa; es decir, es fácil que lo narrado recoja matices revelados oralmente por los aborígenes. Pero para nuestros intereses no tiene mayor importancia cómo o gracias a quién accede a la información, puesto que de lo que no cabe ninguna duda es de que: 1) Gumilla está comprendiendo unas manifestaciones humanas y unas realidades cargadas de significado; 2) esas expresiones son originarias de una determinada cultura, y 3) las codifica en un sistema distinto y propio de otra cultura, de forma tal que puedan entenderse también allí. Utilizan-

⁶⁰⁴ Rojas Cocomá (2021: 124).

do términos de la lingüística comunicativa, podría decirse que Gumilla toma por mensaje el mundo físico, moral y conceptual de un emisor indígena colectivo y lo traslada codificado de forma inteligible para un destinatario occidental. Se completa así el movimiento básico que requiere toda traducción, partiendo de un acto semasiológico y terminando con uno onomasiológico.

Para terminar, se extraerán algunas conclusiones. Atendiendo al propósito de esta tesis, este segundo modelo ofrece nuevamente respuestas a varias preguntas en torno al fenómeno de la traducción misionera hispanoamericana: ¿quién, qué, cuándo, cómo, por qué? En las páginas anteriores se ha presentado muy sucintamente el caso del misionero jesuita José Gumilla y su trabajo escrito más conocido, *El Orinoco ilustrado y defendido*, con el objeto de mostrar una dimensión que hasta el momento nadie ha atendido, como es la traductológica. En particular, se ha demostrado que la traducción está detrás de una obra que resultó ser de gran trascendencia en la configuración de las relaciones interculturales y en el conocimiento de la región americana del Orinoco.

Desde el punto de vista traductológico, la importancia de este escrito reside no solo en la implicación necesaria que ha tenido la traducción interlingüística a la hora de su elaboración, sino sobre todo en la naturaleza misma del escrito, en su calidad de vehículo para el trasvase intercultural. Las historias misioneras, como ahora la de Gumilla, misceláneas de geografía, botánica, historia, antropología, etc., se utilizaron dentro y fuera de la Compañía como fuente de estudio y debate en las cátedras académicas, generando conexiones y remisiones entre la ciencia misionera y la ciencia secular.

El caso de Gumilla vale para mostrar la difícil catalogación estilística de los textos de este tipo, tanto por el talante literario e intelectual del autor como por las distintas circunstancias que los misioneros habían de experimentar y presentar. La selección de contenidos, por ejemplo, responde en buena medida a las dificultades que atraviesan las misiones y las sociedades indígenas del Orinoco en aquel momento. Es más, aun siendo un texto misionero por su autoría, su propósito, su tema y ciertos rasgos estilísticos y procedimentales, como la averiguación vivencial y dialéctica de la cultura de origen, conviene tener presente que el escrito gumillano es además un producto jesuítico de su tiempo, heredero de la metafísica y la retórica renacentistas y a la vez tributario del espíritu intelectual ilustrado, empirista, enciclopedista, universalista, del siglo XVIII. La producción de un conocimiento basado en la observación y la experiencia no ensombreció la fascinación por los misterios

de la naturaleza. Formado en la tradición humanística clásica enseñada en los colegios jesuitas, Gumilla desplegó en su obra el efecto de la maravilla (*admiratio*) como ímpetu para la búsqueda del saber. La razón (*logos*) no se contrapone ni contradice la emoción (*pathos*), sino que, por el contrario, esta última sirve de recurso retórico que inspira la indagación de las causas de los fenómenos naturales.

La revisión expuesta en estas páginas, aunque escueta, es suficiente para evidenciar que nos hallamos ante un escrito susceptible de consideración traductológica por el trasvase interlingüístico e intercultural que ha posibilitado la TSOT. Por un lado, para poder elaborar el tratado, ha sido necesaria la traducción interlingüística. Las muestras más o menos explícitas en el texto —más allá de su función estilística como recurso para convencer, para conseguir un efecto persuasivo, compartiendo de forma directa, objetiva e inmediata lo experimentado por Gumilla— muestran el procedimiento por el que el misionero ha adquirido o producido el conocimiento que da a conocer al mundo occidental. Por otro lado, la traducción cultural da cuenta y detalle de toda la riqueza que alberga aquel territorio desconocido, transportando las realidades indígenas al imaginario occidental; por supuesto, con todas las mermas y manipulaciones que implica ese viaje. En suma, la traducción ha regido en gran medida tanto la finalidad del tratado como el procedimiento de elaboración. El resultado es trascendental, pues a partir de estas traducciones se genera la idea de la región orinoquense y, en definitiva, se configura la relación con sus hábitats y sus habitantes.

En definitiva, con estas observaciones se ha puesto el acento en el necesario uso de la traducción para generar y proyectar la imagen de una región del mundo, ante todo para sacarla a la luz; pero también se ha enfatizado su capacidad para trasladar con pretendida nitidez la imagen que los moradores de esa misma región tienen del mundo. A José Gumilla se le viene presentando y estudiando desde su cualidad de misionero de la Compañía de Jesús, explorador, geógrafo, etnólogo, naturalista e incluso lingüista. A la vista de la naturaleza y trascendencia de su obra, también corresponde darlo a conocer como un importante traductor de las culturas aborígenes americanas en el contexto occidental.

11. Tercer caso: *Vocabulario español-huarayo* (1928), de Pío Aza (OP)

El tercer elemento del muestreo se refiere al trabajo lexicográfico realizado por un dominico en las primeras décadas del siglo XX. Se trata de solo un ejemplo concreto de la abultada obra de José Pío Aza, el *Vocabulario español-huarayo*. También en este caso van a verse reflejadas varias características de la traducción misionera hispanoamericana. El misionero pasó más de treinta años en la Amazonía peruana. Durante ese tiempo, siempre en el marco de la evangelización, llevó a cabo múltiples investigaciones, pioneras en muchos casos, sobre la geografía, la historia, la etnografía y la lingüística de la región del Madre de Dios y del Urubamba.

Siguiendo la metodología propuesta, partiremos del estudio del sujeto traductor y de su contexto para, a continuación, pasar a comentar determinados aspectos de su obra americanista, especialmente las particularidades traductológicas y metodológicas de sus escritos lingüísticos. Cabe señalar que desde la perspectiva de la mediación intercultural, la figura de Aza ha sido analizada en Pérez Blázquez (2016) y en Vega Cernuda (2018), trabajos que han aportado un buen caudal de ideas a las siguientes páginas.

Al igual que en las muestras anteriores de Alcalá y Gumilla, con el análisis del *Vocabulario* de Aza se pretende ilustrar ciertos elementos de la traducción misionera hispanoamericana en general, pero sobre todo responder a varias cuestiones de la traducción realizada en unas coordenadas sociales, espaciales, temporales y textuales específicas (a saber, la traducción practicada por un dominico, en el siglo XX, en el corazón de la Amazonía peruana y en un trabajo lexicográfico). De este modo, se aportan nuevas pinceladas al cuadro traductológico que, en resumidas cuentas, intentamos componer en esta investigación doctoral.

11.1. José Pío Aza (1865-1938)

La información biográfica que sigue se ha extraído principalmente de la «Introducción general» de las *Obras completas* de Aza, preparada por Alonso Ordieres y García de Tuñón Aza (2009). José Pío Aza Martínez de Vega nació en Pola de Lena (Asturias) en 1865, estudió en el Seminario de Astorga (León) e inició la carrera eclesiástica en el Seminario de Oviedo. En 1883, tras finalizar el primer curso, decidió hacerse dominico, atraído por la figura de san Vicente Ferrer. Así que a la edad de dieciocho años ingresó en el convento de Padrón (Galicia), donde inició el noviciado tomando el hábito dominico en 1884. En Corias (Asturias), cuyo monasterio había sido refundado en 1860 como colegio de misioneros de Oriente, atendió los estudios de Filosofía y Teología, que concluyó en el convento de Las Caldas de Besaya (Santander) en 1890. Ese mismo año se ordenó sacerdote y fue destinado al convento de San Pablo de Valladolid. Aquí estuvo vinculado, durante los siguientes quince años, a la Academia de Santo Tomás, que funcionaba «en una línea más de Ateneo que de centro específico de estudio»⁶⁰⁵ y en la que ejerció como profesor y aun presidente.

En 1906, a punto de cumplir los cuarenta y un años, decidió dedicar su vida a la obra misional. El 20 de octubre de aquel año puso rumbo junto con otros cinco hermanos de hábito a la Provincia del Rosario de Filipinas. El 24 de noviembre, el vapor llegó al puerto peruano de Callao y, como también se necesitaban predicadores en el Perú, se decidió que desembarcasen. Aza pasó los treinta y dos años que le restaban de vida en las selvas peruanas, donde se entregó por completo a las etnias amazónicas del Madre de Dios y Alto Urubamba, sin haber visitado su tierra natal más que en una sola ocasión. En ese tiempo desempeñó una intensa actividad evangelizadora: fundó misiones,⁶⁰⁶ escuelas y dispensarios, realizó exploraciones geográficas —algunas de hasta siete meses— por los ríos de la región y visitó en continuas expediciones a las diversas tribus que poblaban aquellos territorios. Como veremos más adelante, la enorme capacidad de trabajo del dominico sobre el terreno físico tuvo su correlato en el intelectual. Persona de acción y de convicción, en 1913 fue nombrado superior y en 1922 rechazó el nombramiento de obispo del vicariato apostólico para continuar como misionero de a pie.

⁶⁰⁵ Fernández Aparicio *et al.* (1985: 187).

⁶⁰⁶ Esas misiones son: la de San Luis (1908), en la desembocadura del río Manu, centro de la actividad cauchera; la de San Jacinto (1910), en Puerto Maldonado; la de San José (1918), en Koribeni, y el intento fracasado de crear otra en el río La Torre (Tambopata).

Aza llevó a cabo su labor misionera en las primeras décadas del siglo XX, hasta su muerte en Quillabamba (La Convención) en 1938, a la edad de 73 años. Pertenece a la generación previa a la «nueva evangelización»; es decir, no llegó a conocer la pastoral establecida por el Concilio Vaticano II, la teología de la liberación ni la Conferencia de Medellín (1968),⁶⁰⁷ si bien el *genius seculi*, el inquieto espíritu de los tiempos, y trabajos amerindianistas como el suyo ya apuntaban en esa dirección. Tampoco estaba asentado todavía el axioma antropológico del relativismo cultural que Franz Boas desarrollaba por aquella misma época, aunque Aza ya lo manifestaba marcadamente en alguno de sus artículos.⁶⁰⁸ Por tanto, desde un punto de vista cronológico, Aza aún se adscribe a la metodología misionera tradicional, una evangelización que se basaba en una valoración etnocéntrica (el salvaje frente al civilizado, la inferioridad en determinados aspectos de las culturas indígenas, el paternalismo) para promover la aculturación civilizatoria de los pueblos aborígenes (la aplicación de los avances de la cultura occidental), como era lógico y habitual a la sazón. Pero esta concepción tradicional de la misión, que hoy se considera perniciosa en ciertos aspectos, no significa que su actuación no estuviese supeditada al mismo espíritu filantrópico propio del cristianismo, el amor al género humano. La misión siempre ha estado guiada por ese sentimiento. La nueva evangelización reorientó los métodos, los armonizó con la mentalidad del momento, pero no modificó los fines morales del misionero.

Al igual que con Alcalá y Gumilla, también en el caso de Aza se puede observar cómo la actividad misional e investigadora atiende al contexto, hasta el punto de ser este el que en buena medida la determina. De modo que para entender su actuación es preciso considerar algunos factores de las misiones dominicas en la Amazonía peruana.

Aza operó principalmente en la región amazónica del Madre de Dios, en los confines de sureste peruano que lindan con Bolivia y Brasil. Se trata de un vasto territorio selvático, impenetrable hasta prácticamente el siglo XX, donde todavía existen grupos indígenas ais-

⁶⁰⁷ Recuérdese que la *nueva evangelización* supuso una apertura de mentalidad y una afirmación de la independencia de la Iglesia con respecto a los intereses de los gobiernos nacionales. Según se ha visto en el capítulo 6, la misión dejó de concebirse como un encuentro asimétrico entre culturas con modos de vida y de pensamiento diferentes (la aborígen americana frente a la cristiana occidental). Las nuevas directrices de apostolado se basaban en el respeto y recurrían al diálogo; revalorizaban las culturas de los pueblos originarios, proponían remover algunas de las formas culturales en las que tradicionalmente había venido expresándose la evangelización (imposiciones, reducciones, medidas civilizatorias o aculturadoras, etc.), con el fin último de inseminal e integrar el cristianismo en las culturas misionadas. Ciertamente que esa integración, que empezaba con la del misionero en la comunidad evangelizada, se había dado en todas las épocas (p. ej., con el franciscanismo novohispano del siglo XVI o con el jesuita Mateo Ricci en Asia a principios del XVII). Pero sin duda fue en la segunda mitad del siglo XX cuando la naturalización e identificación del misionero con el misionado llegó a su cenit, con ejemplos como el del mencionado capuchino Manuel Labaka, llamado el «obispo desnudo», por adoptar la desnudez como modo de identificación con los naturales a quienes predicaba (cf. Blanco García, 2016: 191).

⁶⁰⁸ El relativismo cultural se deja ver en su artículo «Folklore de los salvajes machiguengas» (1927; cf. Aza Martínez de Vega, 2009: 107 y 123-127), en tanto que el etnocentrismo puede observarse, por ejemplo, en «Lenguas de civilizados y salvajes» (1930; *ibidem*, p. 163).

lados. Ciertamente que la región ya había sido explorada por mercedarios, franciscanos y jesuitas durante la época colonial, pero fue la Orden de Predicadores la que mayor presencia ha tenido y la que mayor empeño ha puesto en su estudio, especialmente en el siglo XX. El 1 de mayo de 1894, el papa León XIII solicitó a los obispos de Perú que promovieran la evangelización de los nativos de la selva peruana. En 1900 el Oriente peruano se dividió en tres prefecturas apostólicas (elevadas a vicariatos en 1913), asignando una de ellas, la de Santo Domingo del Urubamba y Madre de Dios, a los dominicos, con Ramón Zubieta al frente. En 1906 asume sus misiones la Provincia dominica de España, en cuyo primer contingente de seis misioneros se encuentra Pío Aza. Desde 1949 esta jurisdicción eclesiástica, que posee una extensión de 150 000 km², recibe el nombre actual de Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado.

La presencia dominica en la región desde principios del siglo XX ha supuesto hasta la actualidad una significativa aportación no solo en el seno de los pueblos indígenas —ya que, por ejemplo, se implementaron por primera vez servicios de educación y salud—, sino también en el conocimiento y difusión de su riqueza cultural y natural.⁶⁰⁹ Esa labor evangelizadora ha consistido en dar impulso a todo lo que pudiera redundar en beneficio (según la mentalidad occidental) para la región, ya fuese en lo intelectual y moral como en lo material: se fomentaron las asociaciones de beneficencia, se abrieron consultas médicas y escuelas, pero también se estudió la cosmovisión de los pueblos del departamento del Madre de Dios, llevando a la prensa y, por medio de ella, al mundo exterior occidentalizado nuevos datos sobre la antigüedad y la idiosincrasia de estos territorios.⁶¹⁰

Un fenómeno que sin duda caracterizó la actuación de los misioneros en Madre de Dios fue la defensa del indígena en el contexto de la explotación cauchera. Al margen de las adversas condiciones naturales, la animadversión de algunas tribus o la falta de recursos, los misioneros tuvieron que enfrentarse al drama humano que desde finales del siglo XIX había desencadenado en la Amazonía la fiebre del caucho.⁶¹¹ Esta circunstancia explica el estado en que Aza encontró a los nativos cuando llegó a la selva peruana en 1906. La región carecía de vías de comunicación e infraestructuras, la población nativa se hallaba dispersa, errante y masacrada impunemente por la industria cauchera, que experimentaba una

⁶⁰⁹ Aza Martínez de Vega (2009: 31).

⁶¹⁰ Aza Martínez de Vega (2009: 75).

⁶¹¹ Durante la denominada Era del Caucho, entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, los pueblos originarios amazónicos fueron sometidos a esclavitud, desplazados de sus territorios y severamente diezmados tanto por el trato inhumano que recibían como por la transmisión de enfermedades. Son varios los autores que han recogido esta tragedia en su literatura. Vargas Llosa (2010), por ejemplo, ha retratado en *El sueño del celta* la situación de los abusos cometidos por los caucheros, prácticamente en el mismo momento y lugar en que Aza desempeñaba su labor misional.

actividad frenética sustentada por la mano de obra de los esclavos indígenas. Era lógico que los intentos de acercamiento a la población nativa fuesen recibidos con recelo y hostilidad. Pero, así y todo, durante el primer tercio del siglo XX los dominicos consiguieron que etnias como los harakbut y los sapiteri acabaran estableciendo contacto pacífico con la sociedad occidental por medio de misiones, como la fundada por Aza en San Luis del Manu, o expediciones, como las del famoso José Álvarez «Apaktone» por el río Karene.

Por lo general, los misioneros nunca han permanecido impasibles ante las injusticias. También en esta ocasión se puso de manifiesto el activismo defensor de los religiosos, que elevaban algo más que oraciones por el infortunio amazónico. Aza denunció resueltamente ante las autoridades políticas y eclesiales la crítica situación social generada por la explotación cauchera. Entre 1911 y 1912 elaboró un detallado informe sobre las atrocidades que se venían cometiendo y, junto con su prefecto, Ramón Zubieta, presentó al presidente de la República, Augusto B. Leguía, un proyecto de decreto para acabar con las correrías y los crímenes de los caucheros, decreto que, sin embargo, no sería aprobado por el Gobierno peruano. Otro elocuente testimonio misionero sobre el «mercado de seres humanos» en el Oriente peruano lo hallamos en una carta que Aza remitió en 1916 al subprefecto del Manu. En ella exponía los principios que guían la acción misionera y su firme posicionamiento frente a una realidad (correrías, tratas y desmanes) en la que solo cabía una actitud tajante:

A lo que no nosotros nos hemos opuesto y nos oponemos con toda la energía de nuestro ser, no es a las exploraciones sino a las “correrías”, a ese asalto a mano armada, que se ha dado a los infelices salvajes; a lo que nosotros nos oponemos y resistimos, es a ese cúmulo de crímenes espantosos, que se cometen con esos desgraciados hijos de las selvas. En las “correrías” impunemente se roba, se mata, se asesina al indio que no quiere abandonar su choza, se arrancan los hijos de las manos de los padres, y las esposas de los brazos de los esposos con otras mil iniquidades. [...] Nos oponemos los misioneros, no a las exploraciones, o sea al reconocimiento de una zona o región, sino a las “correrías”, que son la fuente y el origen del escandaloso comercio de carne humana. Este horrible mercado de seres humanos se presencia aquí en el Madre de Dios.⁶¹²

Aza se pronuncia con contundencia ante esa terrible situación, y lo hace en nombre de los misioneros, como «ministros de una religión que tiene por dogma fundamental la dignidad de la persona humana»:

Nosotros, los misioneros, ministros de una religión que tiene por dogma fundamental la dignidad de la persona humana, ya que no está en nuestra mano el evitarlo, no dejaremos de clamar, protestar y trabajar hasta que desaparezca ese execrable y vergonzoso mercado. Nos oponemos a las correrías, porque son el punto de partida de ese estado de esclavitud a que son condenados millares de seres humanos. [...] Está formándose una raza de esclavos, y nosotros, los misioneros, queremos que esos hombres sean libres y conscientes de su personalidad.⁶¹³

⁶¹² Aza Martínez de Vega (2009: 35).

⁶¹³ Aza Martínez de Vega (2009: 36).

Testimonios como este muestran que la observación del historiador Medina Escudero (1992: 198) referida a las misiones dominicas del siglo XVI —a saber, «el primer contacto con los indígenas reunió las dos vertientes fundamentales de la evangelización americana: la exposición de la fe y la defensa de la vida de los naturales»—, desde luego puede extender su vigencia hasta el siglo XX, ya que también entonces, en el encuentro entre el mundo *civilizado* de los caucheros y el *salvaje* de los indígenas, intervino el misionero en defensa de los derechos humanos y las culturas nativas. Es, en suma, otro ejemplo palmario de mediación humanitaria que, de nuevo, pone de manifiesto las tensiones entre la misión evangelizadora y los intereses de los poderes fácticos, incluso de los políticos y económicos.

Estas notas contextuales ubican a Aza en el momento histórico y dan idea de la actitud del evangelizador frente al indígena. Pero, como se ha visto, el proyecto misionero no termina con la denuncia de los agravios, sino que la defensa y la promoción humana tienen un calado más profundo y parten del conocimiento metódico de las comunidades nativas. Además de reivindicar su dignidad, los frailes dominicos manifestaron el respeto y el compromiso con las gentes que misionaban haciendo un enorme esfuerzo por comprenderlas, interesándose también por su medio ambiente, su historia, su forma de subsistencia, etc., e intentando mejorar sus condiciones de vida en términos de educación, sanidad y espiritualidad. Desde esta mentalidad debe entenderse la obra intelectual de Pío Aza.

En efecto, la preocupación científica forma parte del proyecto evangelizador. Al misionero de todas las épocas le ha urgido conocer a fondo el biotopo y la mentalidad de las sociedades aborígenes, pues el éxito de la evangelización dependía en gran medida de ello. Aza, además, había pasado buena parte de su vida desempeñando labores docentes y académicas y, por si fuera poco, pertenecía a una orden que lleva grabado en su ADN el estudio, al que otorgan gran importancia a la hora de descubrir la verdad y de darla a conocer a los demás. Se daba también la circunstancia de que, a principios del siglo XX, la Amazonía había experimentado un crecimiento económico que, sin embargo, no había fomentado el conocimiento riguroso de su historia y geografía, a la sazón muy limitado y cargado de errores.⁶¹⁴ Por todo ello, el propio Aza (2009: 78) diría que, al margen de propagar el Evangelio, que constituye el fin principal de las misiones, «es también un deber imperioso de todo misionero ir corrigiendo datos y noticias que puedan contribuir al progreso de las ciencias y dar una idea más exacta y completa de la región en que vive». Y por eso, con estas directrices y con el objeto de reportar la vida, cultura, geografía, etnias, etc. ocultas

⁶¹⁴ Aza Martínez de Vega (2009: 29; cf. *ibidem*, 40).

en las selvas de su vicariato, en 1919 fundó junto con Victorino Osende y Ramón Zubieta la ya mencionada revista *Misiones Dominicanas del Perú*, que se convirtió en el primer y principal órgano de divulgación científica de los misioneros en este país.⁶¹⁵ Aza publicaría múltiples investigaciones sobre la Amazonía madrediosense principalmente en esta revista, pero también en otros medios, como el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima y La Opinión Nacional*.

En conjunto, la contribución de los predicadores al progreso del Oriente peruano, en la que Aza fue un claro exponente, puede rastrearse en los medios de difusión de las actividades misionales, particularmente en las revistas y boletines *Misiones Dominicanas del Perú* (1919-1968), *Antisuyo* (1978-1985), *Misioneros Dominicanos* (1990-2016) y *Estudios Amazónicos* (2004-actualidad). Son más de 3500 los trabajos allí publicados desde 1919 y dan razón no solo de la capacidad investigadora de sus colaboradores, sino sobre todo del «grado de profundidad» con que han indagado en los siempre complejos e íntimos recovecos de las culturas amazónicas y en la realidad natural y social que las envuelve.⁶¹⁶ Si bien esta actividad poligráfica representa un nuevo formato de escrito misionero adaptado a los tiempos (el artículo), es en realidad un suma y sigue en el acopio y transmisión de conocimientos que desde hace medio milenio han aportado los misioneros con sus escritos amerindianistas.

Aunque nos centraremos en uno de los trabajos lexicográficos de Aza, el *Vocabulario español-huarayo* (1928), cabe notar en el conjunto de su obra una constante que, como se ha visto, es también muy común en los escritos misioneros en general: la interrelación de los temas geográfico, histórico, etnográfico y lingüístico con el fin de ofrecer una visión integral del mundo indígena. El corpus coherente y unitario que conforman sus investigaciones amazónicas y su formato relativamente reducido (para su publicación en medios de prensa periódica) requieren que en cierto modo se consideren de forma conjunta y relacional, por más que aborden temáticas aparentemente distintas. Pues incluso en el caso mismo del *Vocabulario* se hace patente la naturaleza híbrida del escrito, la mezcla de géneros y temas, al ofrecer bajo la forma de diccionario múltiples comentarios sobre el mundo físico y espiritual huarayo, con informaciones lingüísticas, antropológicas, geográficas, botáni-

⁶¹⁵ La revista tenía un doble propósito: de un lado, servir a los misioneros informando de todo lo que concernía al Urbamba y Madre de Dios, «en sus múltiples y variados aspectos, no solo religioso y moral sino también geográfico, hidrográfico, orográfico, etnológico, lingüístico, etc.», y de otro lado, «prestar un servicio importante a los hombres de ciencia y que se dedican de un modo especial a estas materias» (Aza Martínez de Vega, 2009: 159).

⁶¹⁶ Así los define la web del Centro Cultural José Pío Aza: <<http://www.selvasperu.org/?modulo=revistas>>. Este centro cultural dominico, con sede en Lima, desempeña una importante actividad de concienciación por medio de su destacada labor editorial, sus eventos de difusión de la problemática amazónica y su museo etnográfico.

cas, zoológicas, etc. Aza era consciente de esa particularidad, y así lo advertiría al prologar su vocabulario machiguenga, tal como se verá más adelante.

Según hemos comentado, la contribución científica más destacada de Aza es haber dado a conocer al mundo la región de Madre de Dios.⁶¹⁷ Lo hizo desde cuatro ámbitos principales: la geografía, la historia, la etnografía y la lingüística, materias en las que aportó nuevos datos relevantes e identificó y corrigió varios errores de investigaciones previas. Al revisar sucintamente esas contribuciones, cabría comenzar por la historia y la geografía, especialmente la hidrografía. A partir de sus largas expediciones por ríos que no aparecían en la cartografía oficial, hacia 1920 pudo elaborar un mapa sobre el territorio del vicariato (Urubamba y Madre de Dios), con la particularidad de ser el primer mapa del sureste peruano y el que mayor exactitud ofrecía sobre esas regiones. Ese trabajo cartográfico se publicó en 1928 como anexo de un importante estudio histórico, «Apuntes para la Historia del Madre de Dios».⁶¹⁸ La Sociedad Geográfica de Lima reconoció el valor de las aportaciones geográficas de Aza condecorándolo con su Medalla de Oro, nombrándolo socio, publicando varios de sus trabajos en su *Boletín* y ofreciéndole dictar numerosas conferencias.⁶¹⁹

Por lo que respecta a la etnografía, quizá fue el área que en menor cantidad y profundidad estudió.⁶²⁰ Las informaciones aportadas en este campo —centradas en las etnias huaraya (o ese eja),⁶²¹ arasaeri (o harakbut) y machiguenga,⁶²² con mayor profusión en esta última— también suelen presentarse en el marco de los trabajos geográficos-históricos y

⁶¹⁷ El rector del Colegio de Ciencias del Cusco diría respecto de los escritos misioneros amerindianistas: «Aunque otra labor no hubieran realizado los misioneros dominicos en la Montaña, bastaban esos trabajos para merecer el aplauso de la nación peruana y de los hombres de ciencia» (*apud* Aza Martínez de Vega, 2009: 145).

⁶¹⁸ Aparte de este estudio, publicó otros siete trabajos de carácter histórico-geográfico: «Un documento revelador» (1916), «Posiciones geográficas del Madre de Dios» (1923), «Extracto de la Memoria de las misiones de Santo Domingo de Urubamba y Madre de Dios» (1923), «Alturas sobre el nivel del mar en el Madre de Dios y el Urubamba» (1924), «Hidrografía del Departamento de Madre de Dios» (1927), «En aguas del Piedras y del Purús. Siete meses de navegación» (1910) y «La fundación de la Ciudad del Bierzo» (1934). En Aza Martínez de Vega (2009: 615-617), los editores ofrecen una tabla de los escritos y cartas de Pío Aza consignando la fecha y el lugar de publicación.

⁶¹⁹ También Ramón Zubieta, José Álvarez «Apaktone» y Gerardo Fernández fueron algunos de los misioneros dominicos distinguidos y condecorados por esta institución (*cf.* Soria Heredia, 1998: 826-827). Ramón Zubieta, por ejemplo, recibió los honores de esta corporación en 1915 por haber hecho la exploración más importante en los primeros 25 años de la Sociedad. En 1903, Ramón Zubieta, pionero en las misiones del Madre de Dios, estableció el verdadero curso del río Paucartambo, «esclareciendo uno de los enigmas geográficos que estaban por resolverse a principios del siglo». Volvería a ser homenajeado en 1964. Otros destacados misioneros dominicos de aquella época y región fueron Vicente de Cenitago, a quien se debe el descubrimiento de los petroglifos de Pusharo, y Wenceslao Fernández Moro, que publicaría varios estudios sobre «etnología y medicina salvaje» en el *Boletín* de la Sociedad.

⁶²⁰ Los trabajos de carácter propiamente etnográfico que dio a la imprenta fueron: «Origen de las tribus salvajes del Amazonas» (1923), «La tribu machiguenga» (1924), «Folklore de los salvajes machiguengas» (1927) y «La tribu huaraya» (1930).

⁶²¹ Para referirse a los miembros de esta etnia es preferible el endónimo *ese eja* («gente verdadera»), debido al peligro de confusión con el guarayo tupí y a las connotaciones peyorativas que sugiere el término *huarayo* (*cf.* Chavarría Mendoza, 2008: 10-13; Ministerio de Educación de Perú, 2018: 84). No obstante, no cabe desechar el histórico etnónimo *huarayo* al comentar el trabajo de Aza, puesto que no utiliza de forma despectiva, y, al fin y al cabo, es la denominación que el autor utiliza en su obra, aclarando incluso su etimología en «La tribu huaraya (1930)» (Aza Martínez de Vega, 2009: 130).

⁶²² Sobre la tradición misionera dominica en torno al pueblo machiguenga, véase Serra Pfennig (2018).

lingüísticos: bien al introducir y contextualizar esos estudios con datos etnográficos sobre la etnia en cuestión, bien al guarnecer multitud de entradas de sus respectivos vocabularios con glosas de contenido etnográfico. Pero aun siendo menos cuantiosas y estando a menudo fundidas con las investigaciones lingüísticas, geográficas o históricas, las teorías y aportaciones de Aza a la antropología amerindia no son nada desdeñables. La etnografía recogida por este misionero posee indudables «rasgos de autenticidad científica», conferidos «no tanto por la capacidad profesional del autor cuanto por la metodología de investigación y análisis» que proporciona el conocimiento de las comunidades nativas.⁶²³ Y en todo ello, abonando ese rigor científico, cabe notar cómo la traducción de la oralidad indígena (TSOT) jugó un papel fundamental en su metodología, según vemos en múltiples ejemplos como este:

Entre los salvajes del Madre de Dios, señores, he hallado una tradición, en que se habla de un tremendo cataclismo en esas regiones, en el cual perecieron casi todos los habitantes. La transcribiré aquí al pie de la letra, tal como la recogí de sus labios, porque documentos de ese género es lástima que se dejen perder [*nota al pie sobre la procedencia del informante indígena*]: “Hubo inundación grandísima [...]”⁶²⁴

La población huaraya a la que remite el *Vocabulario* fue una de las primeras etnias amazónicas que conoció el misionero dominico, en 1909.⁶²⁵ Como glotónimo, el huarayo o ese eja es una lengua de la familia tacana y tiene dos variantes dialectales: el beniano (o palmarrealino, en Bolivia y Perú) y el tambopatino (o *baawaja*, en Perú), variante esta última a la que corresponden los trabajos de Aza.⁶²⁶ En el artículo «La tribu huaraya» (1930), Aza ubica a este grupo étnico en el dédalo de la Amazonía peruana, siguiendo el curso del río Madre de Dios a lo largo de más de 700 km; analiza la etimología del gentilicio «huarayo» o «guarayo», mostrando que se trata en cualquier caso de un exónimo de probable origen quechua. Con respecto a su procedencia, por un lado, la desvincula de los guaraníes paraguayos y de los guarayos bolivianos a partir del análisis comparativo de sus respectivas lenguas y, por otro lado, la relaciona mediante comparación lingüística con otras tribus del bajo Madre de Dios, como la araona, la pakahuara, la takana y la kabiña. En ese mismo artículo el misionero describe, además, la forma de vida del pueblo ese eja, sus costumbres, indumentaria, leyendas y tradiciones, ateísmo y creencias, tentativas para su evangeliza-

⁶²³ Cf. Aza Martínez de Vega (2009: 107). Con respecto a sus aportaciones, podemos mencionar, por ejemplo, su «Origen de las tribus salvajes del Amazonas» (1923; en *ibid.*, 2009: 109 y ss.). Aza fue uno de los primeros autores en plantear la existencia de un antiguo imperio amazónico. En ese artículo rebate la tesis de que la población amazónica fuese fruto de migraciones procedentes de los Andes y defiende su existencia precolombina, basándose en hallazgos arqueológicos (construcciones), históricos (tradiciones y leyendas), etnográficos (características raciales) y filológicos (estructuras y analogías).

⁶²⁴ Aza Martínez de Vega (2009: 114).

⁶²⁵ Sobre la situación del pueblo ese eja en el siglo xx y su sedentarización mediante las misiones, véase Alexiades y Peluso (2003: 97 y ss.).

⁶²⁶ Cf. Chavarría Mendoza (2008: 9-10).

ción y algunas cuestiones sobre determinados errores en torno a la «lengua de los salvajes».

11.2. El *Vocabulario español-huarayo* (1928)

Junto con las disciplinas comentadas, hay que prestar especial atención a la lingüística, que finalmente es la que forma el género textual del escrito misionero que tratamos, el *Vocabulario español-huarayo*. La vocación de Pío Aza por la filología podría considerarse una realización de su espíritu misionero, pues entendía que el mejor apóstol de una tribu era aquel que mejor conocía su idioma,⁶²⁷ conforme al principio clásico por el que era imposible desempeñar la actividad misionera sin el conocimiento de las lenguas aborígenes. Con la comprensión de la lengua se accedía a la comprensión del mundo indígena, y solo así, dialógicamente, podía predicarse la doctrina cristiana de forma efectiva. Además, Aza concedía gran atención y protagonismo a la lingüística por entender, con Leibniz, que «nada presta tanta luz a la investigación de los orígenes de los pueblos como el estudio de las lenguas».⁶²⁸ No extraña, pues, que incluso en los artículos etnohistóricos incluyese observaciones de carácter lingüístico, a menudo para «desvanecer ciertas equivocaciones que, a fuerza de repetirlas, corren como verdades axiomáticas».⁶²⁹

Fue la inexistencia de estudios previos que pudiese aprovechar lo que obligó a Aza a emprender por sí mismo la compleja labor de componerlos *ex novo*. Desde sus primeros años de misionero en las regiones de Madre de Dios y Urubamba, Aza tuvo especial empeño en tomar notas y apuntes sobre cuantas lenguas nativas escuchaba personalmente de labios de sus hablantes: amahuakas, araonas, arasairis, campas, huachipairis, huarayas, ñapairis, kotíneris, kunibas, kabiñas, machiguengas, manchinariis, pakahuaras, piras, shipibas y takanas.⁶³⁰ No obstante, fue muy poco lo que quedó para la posteridad (es decir, para la imprenta). Investigar de forma itinerante en la selva nada tiene que ver con hacerlo entre los anaqueles de una biblioteca, y las infinitas dificultades que debía sortear el misionero desembocaban con frecuencia en el extravío de cuanto llevaba consigo. El mismo Aza (2009: 461) habla de estos condicionantes desfavorables:

⁶²⁷ Cf. Aza Martínez de Vega (2009: 146 y 150).

⁶²⁸ Aza Martínez de Vega (2009: 132).

⁶²⁹ Aza Martínez de Vega (2009: 139).

⁶³⁰ Cf. Aza Martínez de Vega (2009: 133, 145 y 460).

Algunos de estos apuntes se me han extraviado. La región, en donde ejercíamos nuestro ministerio apostólico, era la del Madre de Dios, en tiempos en que no se conocían otras vías de comunicación que las de los ríos, y por tierra, las trochas que se iban abriendo a través de enmarañados bosques o inmensos lagunales, y por consiguiente, los viajes se hacían bregando con toda una serie de dificultades, y perdiendo el misionero todo cuanto llevaba consigo, varias veces.

Recordemos que, a menudo, los materiales no eran más que notas manuscritas, meros apuntes y listados de palabras para su uso práctico *in situ*, cuya extensión variaba en función del tiempo que durase la comunicación con esos grupos. El caso es que si elaboró «unos ocho vocabularios»,⁶³¹ únicamente acabarían publicándose los tres mencionados más abajo, quizá por no alcanzar los otros la entidad necesaria, quizá por deterioro o extravío.

En suma, el corpus bibliográfico sobre lingüística que apareció publicado, principalmente en *Misiones Dominicanas del Perú*, lo componen ocho artículos,⁶³² tres vocabularios y una gramática, titulada *Estudio sobre la lengua machiguenga* (1923). Entre las diferentes lenguas amerindias que estudió, dominó con mayor solvencia el machiguenga, el huarayo y el arasairi, llegando a componer y publicar sendos vocabularios con sus respectivos estudios introductorios: el *Vocabulario español-machiguenga* (1923), con más de tres mil voces; el *Vocabulario español-huarayo* (1928), y el *Vocabulario español-arasairi* (1936), de menor extensión que los otros.

El machiguenga fue la lengua en torno a la que produjo más materiales,⁶³³ ofreciendo incluso una *Doctrina cristiana en machiguenga y español* (con dos ediciones, 1933 y 1934), mientras que la lengua de los arasairi, según Aza (2009: 78), no habría sido estudiada hasta entonces, de modo que él sería el primero en hacerlo y, por tanto, en ponerla por escrito.⁶³⁴ Inició el estudio de la lengua arasaeri en gran medida gracias a un niño de esta etnia con el que convivió en Maldonado. Respecto del huarayo, tal como se ha indicado antes, Aza aportó datos de la lengua ese eja hablada en el río Tambopata y sus afluentes, distinguiéndola de otras variedades, describiendo la pronunciación, las categorías gramaticales, la morfología y sobre todo la propiedad aglutinante y las «partículas» (morfemas y desinencias). Estas y otras descripciones lingüísticas, consignadas en «La tribu huaraya. Su

⁶³¹ Fernández Aparicio *et al.* (1985: 193).

⁶³² Esos trabajos, en su mayoría artículos, son: «La lengua de los salvajes machiguengas» (1921), «Crítica de la obra del Dr. Farabee: “Indian Tribes of Eastern Perú”. Cambridge, Massachussetts, 1922» (1924), «De re filológica. La aglutinación en las lenguas salvajes» (1930), «Lenguas de civilizados y salvajes» (1930), «El género gramatical en las lenguas salvajes» (1930), «El verbo en las lenguas cultas y en las lenguas de los salvajes» (1931), «La tribu huaraya. Su lengua» (1932) y «La tribu arasairi y su idioma» (1933).

⁶³³ Cf. Vega Cernuda (2018).

⁶³⁴ Lyon (2003: 39 y ss.), sin embargo, relaciona este vocabulario con el de tuyeneri de 1905 del explorador finés Nordenskiöld, quien, por cierto, nunca visitó a este grupo amazonio, y afirma que es un dialecto del idioma hate, también denominado harákmbut.

lengua» y en el mencionado trabajo etnográfico «La tribu huaraya», se plasman y se complementan con el *Vocabulario español-huarayo*.

Los vocabularios de Aza, tanto el huarayo como el machiguenga y, en menor medida, el arasairi, son en realidad «diccionarios razonados» del español a la correspondiente lengua amazónica. Como advierte en el prólogo del vocabulario machiguenga:

En la composición de este *Vocabulario* nos hemos separado de la forma que comúnmente se da a los diccionarios de otras lenguas, en las que, según parece, se dispone de una terminología genérica, de amplia aplicación, lo cual no sucede en la lengua machiguenga, que es eminentemente específica.

Si yo hubiese compuesto el Vocabulario machiguenga en esta forma [es decir, *término español: término machiguenga*, sin glosa ni ninguna otra información] sería un trabajo muy imperfecto, incompletísimo. Por muy rico en voces que fuera, [...] en la práctica resultaría de escasa utilidad. [...] Estas traslaciones al machiguenga, sin más aditamento ni más explicación, resultan, como digo, muy incompletas.⁶³⁵

Es decir, el misionero se valió de un género escrito convencional, acorde con el sistema de destino (occidental), pero adaptado a las particularidades de su objeto, a las diferencias lingüística, cultural y ambiental de las sociedades que ponía en contacto. Junto a las entradas en español figuran los equivalentes indígenas, que Aza acompaña con abundantes ejemplos de uso y comentarios. Esos comentarios en español a menudo constituyen noticias enciclopédicas de corte etnológico sobre los referentes culturales de la etnia estudiada, una información cultural valiosísima que trasciende lo meramente lingüístico. Así, en los artículos del *Vocabulario español-huarayo* en particular, pueden observarse:⁶³⁶

a) Distintas acepciones y ejemplos de uso, p. ej.:

«PEGAR: En el sentido de adherir: *Ekuea bajikue*; tú lo has pegado: *miya ekueabajinaje*. En el sentido de golpear: *Kueakue*; pégame: *kueakuejaja*; me ha pegado: *kueajemo*».

b) Variantes léxicas dialectales y comparaciones con otras lenguas limítrofes:

«ALGODÓN: *Huapeje*. Palabra que guarda similitud con el *ampeí* machiguenga. Coge algodón: *Uapeje jeshekue*»;

«MACHETE: *Mei*. Los guarayos del Heat dicen *Sepeja*»;

«SABER: *Ochajinei* [...] Este vocablo únicamente se oye en el citado caso, no se emplea con los otros modos y tiempos. Cosa parecida ocurre en la lengua machiguenga en donde se encuentra el mismo modismo diciendo *niroro*, no sé».

c) Términos derivados:

«CHICHA (bebida): *Epoi*. Chicha de maíz: *Shiji-poi*. Chicha de yuca: *Eki-poi*»;

«HORMIGA: *Sasa*. Hormiga tangarana: *Bishonojo*. Hormiga comején: *Machichi*. Hormiga curbinchi o cuqui: *Makua*. Hormiga sapanari: *Bisho ai-ai* (hormiga grande)»;

⁶³⁵ Aza Martínez de Vega (2009: 255).

⁶³⁶ Citamos los siguientes ejemplos según la edición de Aza Martínez de Vega (2009: 397 y ss.).

«SETA: *Ta*. Seta comestible: *Je*»;

«TABACO: *Shauano*. Hoja de tabaco: *Shauano-iña*. Polvo de tabaco: *Shauano-poi*».

d) Glosas lingüísticas, traductológicas y fonológicas:

«ALEGRARSE: *Mimimimiani* (está muy alegre); la traducción del vocablo sería que está *hablando mucho*, puesto que está formado con la radical del verbo *mimikue*, que significa hablar»;

«BURBUJA: *Enatoja*. La traducción es *ojo del agua*»;

«DESEAR: *Saua*; partícula sufija que indica deseo o inclinación de hacer lo que el verbo expresa; v. g., quiero o deseo dormir: *eya tabisaua* [...]. Existe otra forma de expresar el deseo y es prefijando el verbo de la partícula *pa*; v. g. [...]»;

«FLECHADO: *Tekuaji*. [...] Es de advertir que ese mismo término es el que emplean para expresar el *matar*»;

«GALLINA: *Dejajaho*. Este es vocablo que lo mismo significa gallina que gallo; cuando se quiere dar el significado de gallina, dicen: *dejaho-epona*. Epona significa *hembra*»;

«MUY: *Nei*. Partícula pospuesta. También suelen usar el vocablo *Kiahuishone* (mucho)»;

«RONCAR: *Iyakakue*; [...] Como se puede observar, unas veces hacen sonar las dos *ís*, tanto la que es *vocal* como la que suena como *consonante*».

e) Definiciones y explicaciones culturales para aquellos vocablos cuya equivalencia léxica necesita ser matizada por tratarse de realias propios de la cultura o del biotopo indígena, p. ej.:

«BARBASCO: *Shata*. Es un bejuco que emplean como narcótico para pescar»;

«BASAHÍ (*palmera*): *Isá*. El tronco de esta palmera úsase mucho para cerrar las casas»;

«BOTADOR: *Eyoji*; palo que se usa para empujar las canoas particularmente contra la corriente, que vulgarmente le llama *tangana*»;

«BOTÓN: *Bahasó*. *Bejo*. Esta dicción *bejo* es la que usan para expresar la *chapita de plata* que suelen llevar pendiente del tabique de la nariz o del labio inferior»;

«BRUJO: *Eyamitekua*. Es una especie de curandero y que al decir de los salvajes, tiene la habilidad de sacar las flechas del cuerpo. Para sacar la flecha comienza con palpar y sobar al paciente, luego le chupa, sopla y escupe. Dicen que él mismo traga la flecha y la saca sin hacerse el menor daño. Este curandero gasta siempre *cusma*.

Hay otro brujo o curandero que tiene la habilidad de curar las mordeduras de animales; es gran tomador de tabaco; y es el único que puede matar la boa, y lo que es más, puede matar al *Ikuikia*, o sea, al ser misterioso que viene por la noche y se come la gente»;

«CABAÑA: *Etisisi*. *Eneki*; casita que construyen en los árboles para esperar los pájaros»;

«DEMONIO: *Ekuikia*. Ser misterioso que vive en el monte, viene por la noche y come gente, tal es la idea que de él tienen. El hecho es que en todas las tribus de salvajes que he conocido en el Madre de Dios y en el Urubamba en todas, digo, he hallado la creencia en un ser dañino y como enemigo de los hombres»;

«HEAT (río): *Sonene*. Este río entra por la margen derecha del Madre de Dios y sirve de límite nacional entre el Perú y Bolivia en esa sección»;

«HOJA: *Iña*. Hoja de árbol: [...]. Hoja de palmiche: *Sipi-iña* (hoja de tejer). Con la hoja de esta palmerita se tejen crisnejas con que se hacen los techos de las casas, y son de mayor duración que las de *llarina*. Hoja de *llarina*: *Ome-iña*. Hoja de mazorca de maíz: [...]»;

«MALINOWSKI (río): *Nao-ena*. Malinowski es un afluente grande izquierdo del Tambopata, a unos 60 kilómetros abajo de Astillero»;

«MARIPOSA: Mariposa grande azul: *Kapohosho*. Otras clases de mariposas: *Jipipi*»;

«PAMA: *Noi*. Es el fruto de un árbol, muy agradable; se parece a la cereza. Hay de dos clases: la diferencia entre las dos no es otra que el tamaño»;

«SÚNGARO: *Jai*. Pescado grande, sin escama; algunos llegan a pesar hasta 80 kilos. Es abundante en los ríos amazónicos»;

«TECHO: *Ome-eti* (casa de llarina); *Sipi-eti* (casa de palmiche). De modo que el techo lleva el nombre de la hoja que cubre la casa. A los palos costillares que sirven de armazón al techo se llaman *Ejasa*».

Aza compuso los trabajos lexicográficos con la esperanza de que fuesen útiles «para ulteriores estudios», como un primer escalón para hacer avanzar las ciencias, entendemos que de cualquier índole, tanto humanas y sociales como naturales. Por supuesto, también tendrían el propósito de servir para que los futuros misioneros pudiesen entablar contacto con los nativos, pero quizá ya no tanto para adoctrinar en conceptos de la fe cristiana, dado que la terminología religiosa es prácticamente inexistente, apenas visible a través de unos poquísimos préstamos españoles (Dios, Jesucristo, etc.) que utiliza en raros ejemplos de uso como estos:

«CASTIGAR: *Kueakue*; me has castigado: *miya kueanajemo*; si eres malo, Dios te castigará: *miya peajapajo, Tata-Dios kueatajemi-poja*»;

«ENSEÑAR: *Yoíajatakue*; tú me enseñaste: *miyaya yoíajatanajemi*; tú me enseñaste la doctrina cristiana: *miya doctrina kristiana yoíajatanajemo* [...]»;

«TEMBLAR: *Píopioani* (está temblando); no tiembles: *apíopioji*; yo no he temblado: *eye píopiójima*; cuando murió Jesucristo tembló toda la tierra: *achísono Jesucristo manunaje, ojaña meshi píopionaje*».

Cabe insistir en esta idea. En general, los artículos registran léxico utilizado por los indígenas para referirse a sus realidades: geografía, flora, fauna, acciones de la vida cotidiana, objetos domésticos, artefactos, materiales, etc., y en menor medida a elementos espirituales, como diablos y chamanes. Se trata, por tanto, de informaciones necesarias para conocer su medio físico y su forma de vida, para entender su mentalidad y sus creencias, pero no de herramientas dialécticas para predicar utilizando los conceptos nucleares del cristianismo.

La importancia de nuestro misionero como lingüista radica en que roturó un terreno virgen y feraz.⁶³⁷ El *Vocabulario español-huarayo* influyó en el trabajo lexicográfico de José Álvarez Fernández «Apaktone». Los primeros pasos del «Apaktone» en la lingüística los hizo utilizando las notas sobre el ese eja que por entonces estaba recopilando Pío Aza, quien acabaría cediéndoselas con el ruego de que las corrigiese y ampliase.⁶³⁸ El de Aza

⁶³⁷ Cf. Fernández Aparicio *et al.* (1985: 192) y Chavarría Mendoza (2008: 9).

⁶³⁸ Cf. Soria Heredia (1998: 239 y 447). Aza, que fue el primer mentor e instructor de Álvarez en el apostolado de los huarayos, le insistía en que lo anotase todo. También le hizo llegar sus distintos vocabularios para que los corrigiese. Una carta del 8 de octubre de 1926, escrita por Álvarez Fernández (1998: 159) a Pío Aza, deja ver la preocupación común por

tiene el mérito de ser el primer vocabulario en esa combinación hasta que poco después lo ampliara Álvarez Fernández.⁶³⁹ Pero el escrito pioaziano pasa por ser más que la punta de lanza en la proyección del ese eja tambopatino. Con posterioridad también ha servido, entre otros, a la autoridad en la lengua ese eja Chavarría Mendoza (2008: 15) para realizar sus investigaciones y documentar «un léxico de la variedad del río Baawaja», además de haber sido consultado en la elaboración del *Documento nacional de lenguas originarias del Perú*, de 2013, obra de referencia editada por el Ministerio de Educación de Perú.⁶⁴⁰

Ha sido, ciertamente, en el campo de la lingüística amazónica donde Aza ha obtenido un mayor reconocimiento de la comunidad científica. Harald Hammarström ha dado cabida en su famosa bibliografía glotológica a alguno de sus trabajos sobre los huarayos.⁶⁴¹ Han hablado de él literatos como Ramiro de Maeztu (1947: 157) y Vargas Llosa (1987: 82-83). Uno de los trabajos lexicográficos del dominico mereció la admiración de la Sociedad de Americanistas de París, «que colocó su obra entre las de consulta en su importante biblioteca de investigación filológica».⁶⁴² También la Municipalidad de Lima premió sus estudios sobre los machiguengas, otorgándole la Medalla de Oro y el Diploma de Honor, y aun el etnógrafo francés Jehan Albert Vellard (1976: 143-144), estudioso de los ese eja, ha comentado sobre el documento que nos ocupa:

Es necesario resaltar el excelente vocabulario español-guarayo editado en Lima en 1928 por un misionero dominico, el Padre Pío Aza, obra ya agotada, precioso para comparar el dialecto hablado por los guarayos del Madre de Dios con los otros dialectos de la familia tacana.

el aprendizaje de los idiomas indígenas y el enorme esfuerzo para crearlos de la nada. Respecto del huarayo refería Álvarez: «He sabido que continúa Ud. en su laudable empeño de publicar el “Vocabulario Huarayo”. Que Dios le dé paciencia, mucha paciencia, le ilumine y le dé las fuerzas necesarias para llevar a feliz término una obra tan penosa y tan ardua; pues en los tres años que llevo estudiando, hablando y predicando en ella me he convencido que la vida entera de un hombre no es mucho para hacer un trabajo completo y perfecto de esta clase».

⁶³⁹ Soria Heredia (1998: 447). Se trata del *Diccionario español-huarayo* (Álvarez Fernández, 2008), compuesto hacia 1930 y publicado a título póstumo y por partes en la revista *Antisuyo* entre 1981 y 1985. En qué medida amplió el *Vocabulario* de Pío Aza es una cuestión que queda en entredicho al cotejar el contenido de sus respectivas obras. En cuanto al número de voces recogidas, el diccionario de Álvarez (con 1381 en total) tan solo recoge unas doscientas entradas más que el vocabulario de Aza (con 1179 entradas). Cf. Pérez Blázquez (2018).

⁶⁴⁰ El resultado de esa proyección a la que contribuyó Aza es visible en la normalización experimentada recientemente. En relación con otras lenguas originarias del Perú, el alfabeto ese eja ha sido uno de los primeros en adquirir carácter oficial, en 2006, a la vez que el del harakbut y solo después del quechua y el aimara, que obtuvieron tal reconocimiento en 1985 (cf. Ministerio de Educación de Perú, 2013: 90 y ss.).

⁶⁴¹ Cf. Hammarström *et al.* (2023). Por el contrario, no figura entre las fuentes documentales de la Open Language Archives Community (OLAC, cf. su web: <<http://www.language-archives.org/language/ese>>) y, en consecuencia, tampoco entre las obras de referencia utilizadas por la reputada *Ethnologue* para documentar la lengua de este pueblo, probablemente porque el Instituto Lingüístico de Verano (SIL) solo se ha preocupado de la variedad *ese'eja* hablada en Bolivia, donde el Instituto tiene su área de influencia (cf. su web: <<http://www.ethnologue.com/language/ese>>). Curiosamente tampoco figura entre los registros de la *Historia visual de la lingüística misionera española* (Esparza Torres *et al.*, 2022).

⁶⁴² Fernández Aparicio *et al.* (1985: 192).

11.3. Consideraciones traductológicas

A la hora de ponderar la dimensión translativa de la obra pioaziana, de nuevo hay que pensar que el contexto misionero *ad gentes* está definido por las constantes interacciones interlingüísticas e interculturales de todo tipo: de un lado, los actos cotidianos de comunicación gestual y oral con los indígenas misionados, intentando «atraerlos a la vida civilizada y cristiana»,⁶⁴³ invitándolos a participar de las posibilidades espirituales del cristianismo y de los desarrollos sociales y tecnológicos occidentales, y, de otro lado, el trasvase cultural a la inversa, comunicando en sus escritos al mundo «desarrollado» la diversidad y riqueza/pobreza cultural de los pueblos amazónicos.

Si nos centramos en la producción traductográfica pioaziana, es decir, en las traducciones cuyo texto terminal adoptó el canal escrito, puede decirse que el misionero cultivó la traducción tanto directa como inversa entre las lenguas amerindias y el español. Claro ejemplo de traducción inversa lo tenemos en su *Doctrina cristiana en machiguenga y español* (1933), en la que por primera vez se ofrecía la doctrina católica por escrito en aquella lengua, mediante la exposición bilingüe de los sacramentos, el Padre Nuestro, un confesionario, etc.⁶⁴⁴ Y de forma análoga procedió en sus vocabularios, como se ha visto, cuando a cada entrada española asignó los equivalentes léxicos indígenas dotándolos de grafía, o cuando tradujo los innumerables ejemplos de uso a la lengua indoamericana.

Pero de mayor interés para el objeto de la presente tesis es la comunicación intercultural proyectada en sentido «directo», desde la lengua y la cultura indígenas hacia las maternas españolas, por medio de la traducción sin original textualizado (TSOT). Esta modalidad se dio de forma diáfana en su vertiente interlingüística, por ejemplo, al traducir-transcribir en español una tradición oral arasairi tomada de boca de un joven informante del río Inambari llamado Deofonte, a saber: una «hermosa leyenda que se conservaba entre los de su tribu», una cosmogonía que fundía la tradición del diluvio con la de un devastador cataclismo.⁶⁴⁵ O incluso en los mismos vocabularios, de forma menos evidente, cuando traslada mediante glosa el significado nativo de determinados referentes culturales amazónicos después de

⁶⁴³ Cf. Sabas Sarasola, en concreto, su presentación del vocabulario arasairi (*apud* Aza Martínez de Vega, 2009: 457).

⁶⁴⁴ Aza Martínez de Vega (2009: 507 y ss.).

⁶⁴⁵ Aza Martínez de Vega (2009: 114 y 460-461). Se trata del mito de Mameya o Huanamey, propio de la etnia harákmbut, a la cual pertenece el grupo arasairi. La leyenda habla de un tremendo cataclismo en la Amazonía, un «fenómeno geológico de extraordinaria magnitud» en el que perecieron casi todos los habitantes. Aza utiliza este relato mítico para sustentar su hipótesis de que los habitantes de las selvas no provienen de las emigraciones andinas, sino que son autóctonos del Amazonas, restos dispersos de un antiguo imperio amazónico que debió desaparecer de forma violenta y trágica por una catástrofe.

ponerlos por escrito. Así, el vocabulario huarayo está salpicado de ejemplos como los siguientes:

«CARNE: *Eyami*; *Nochí*; [...] El primero tiene más amplitud en su significación que el segundo vocablo. *Eyami* se puede aplicar a todo lo que es comible, mientras que *enuchi* solo se aplica a la *carne* de monte. Lo que anda en el monte se llama *Nochí*: *ebieje mapokiani, nochí babajani*»;

«GUSANO: *Soso*. [...] Gusano grande: *Chichapi*. Este gusano que se cría en el tronco de los árboles lo consideran como un bocado exquisito»;

«LLAMAR: *Yobikue*; [...] *Tahakue*. Este último vocablo suelen emplearlo cuando llaman a uno desde lejos, gritándole»;

«TAHUARÍ (árbol): *Akui-dojosebui*. Es excelente madera y sin duda que para horcón de las casas en la montaña es muy bueno puesto que resiste admirablemente bien a la humedad de la tierra y no se corrompe o pudre. La palabra *tahuarí* es brasilera»;

«TANGARANA (hormiga): *Bishonojo*. Es hormiga roja que cuando cae a uno sobre la piel, es cual si le cayera una ascua. Esta hormiga se cría y se mantiene en un árbol, que vulgarmente llaman Palosanto o Tangarana. Su tronco es siempre recto y su grueso no pasa de 20 centímetros de diámetro; da unas vistosas flores en forma de racimo. En un metro de circunferencia alrededor de este árbol no crece ninguna otra planta»;

«YARINA (palmera): *Ome*. Con la hoja de esta palmerita es con que se hacen los techos de las casas en la montaña. Esta planta es la que produce el *marfil vegetal*».

Así, pues, Aza entiende que debe explicar algo más para que la relación entre significante y significado, la correspondencia entre palabra y realidad, no quede fuera por el desconocimiento contextual del lector occidental. De hecho, todas las explicaciones etnográficas constituyen una traducción cultural, en la medida que trasvasan el medio físico, el modo de vida y el pensamiento indígenas a una cultura occidental mediante los códigos de esta. Esta modalidad de traducción escrita que representa el escrito de Aza, realizada a partir de la discursividad oral y del ambiente indígena, en absoluto debe considerarse un caso aislado o excepcional. Sin ir más lejos y sin salir de sus mismas coordenadas sociales y espaciotemporales, constatamos que también la pusieron en práctica varios hermanos de hábito, como, por ejemplo, Álvarez Fernández «Apaktone» con el mencionado *Diccionario español-huarayo huarayo* (compuesto hacia 1930), o Cenitagoya al coleccionar y transcribir cantos de los nativos⁶⁴⁶ o al proponer una lectura de los petroglifos recién descubiertos en Pusharo en 1921.

De hecho, en las notas preliminares a su *Diccionario*, Álvarez Fernández (2008: 64), continuador de los estudios iniciados por su mentor, Pío Aza, respalda este mismo modelo lexicográfico glosado que tiene por objeto trasladar el sentido indígena de la forma más íntegra posible:

Nos ha parecido también que, en una tribu o pueblo tan primitivo y tan poco estudiado como el Huarayo, y que ha podido subsistir hasta hoy —¡tantísimos han desaparecido ya!— en medio de esta selva tan llena de miste-

⁶⁴⁶ Aza Martínez de Vega (2009: 125 y s.).

rios y valores de todo orden, tan sorprendentes e incalculables, **la traducción escueta y material de sus palabras es demasiado poco; lo que más interesa es su pensamiento y la forma de expresarlo**, tan típica, tan específica, tan arcaica y desusada; **y a esto corresponden muchas notas y observaciones que nos ha parecido útil consignar**; y al tratar de la Fauna y Flora, anotar cuanto nos fue posible, siquiera algo de la variedad y riqueza incalculable, y cómo el hijo de la selva sabe utilizarlo para satisfacer mil necesidades que nosotros ignoramos, anotando también algunos mitos y leyendas tan interesantes que ellos conservan como rico patrimonio de sus tradiciones multiseculares. [*La negrita es nuestra.*]

Ante este alegato por la traducción cultural —que intensifica la ya de por sí evidente implicación traductora de todo vocabulario bilingüe—, sugerimos analizar dos aspectos paratextuales de esta ciclópea labor traductográfica de mediación intercultural, como son la motivación o finalidad (aquí correlativas) y la metodología, el porqué o para qué y el cómo.

Para empezar, el motivo de aprender las lenguas nativas ya se ha explicado en capítulos anteriores. Como en toda relación entre el evangelizador y la etnia misionada, Aza se apresuró a aprender el idioma de los nativos: para persuadirlos, para mantener una convivencia continua con ellos, para conquistarlos espiritualmente. Entendía que la lengua era la herramienta comunicativa más eficaz tanto para comprender el universo indígena como para predicar su propia cultura occidental católica. Estaba convencido de que la palabra comprendida en su contexto era la clave para acceder a la realidad y a la mentalidad amazónicas, y que esa era la única forma auténtica de evangelizar y «salvar» a los que no habían conocido la palabra de Dios. Al explicar al «Apaktone» la razón de estudiar a fondo las lenguas amazónicas, Aza fue elocuente: «El mayor o menor bien que hagamos a estos pobres, depende exclusivamente del mayor o menor dominio que tengamos de sus idiomas».⁶⁴⁷

Por tanto, la razón por la que esforzarse tanto componiendo materiales lingüísticos está relacionada con lo anterior. En este caso, como fue común en los cuatro siglos precedentes, el motivo era que también ahora el misionero se encontraba ante culturas ágrafas, superficialmente analizadas y carentes de materiales lingüísticos que estudiar. Sin duda, esta es una razón de peso, la más perentoria quizá, para elaborar y publicar materiales lingüísticos; pero también pueden aducirse otras motivaciones (como el «deber imperioso» —comentado más arriba— de «contribuir al progreso de las ciencias») y otras finalidades más allá de la evangelizadora (en particular, la científica).

Al contrario que en los escritos misioneros de Alcalá y Gumilla, el *Vocabulario español-huarayo* carece de un *paratexto* revelador: apenas unas breves líneas del editor donde

⁶⁴⁷ Aza Martínez de Vega (2009: 148).

se destaca que «el mismo celo apostólico que impulsa a recorrer las selvas ilimitadas [...] es el que ha determinado describir en el lenguaje de sus habitantes nuevas formas sintácticas». ⁶⁴⁸ Pero, dado que lo interesante son las declaraciones del propio traductor sobre su trabajo, debemos buscarlas en otro lugar. Cabe remitirse, por ejemplo, al prólogo de los otros materiales lingüísticos que publicó (sobre el machiguenga y el arasairi) en similares circunstancias y suponer que procedió por las mismas motivaciones y con la misma finalidad y método en los demás, pues nos parecen perfectamente extrapolables a su vocabulario huarayo y aun al conjunto de su obra científica.

Así, pues, respecto del propósito de publicar sus primeros estudios lingüísticos, los referidos al machiguenga, Aza señala dos. Según uno de esos propósitos, los publicó para «contribuir en algo a la evangelización», haciendo sentir a los indígenas la dignidad de la persona, y para que la labor del misionero tuviese éxito, pues este iría vinculado al mayor o menor dominio que adquiriese del idioma (y de la cultura) de los nativos. La otra finalidad sería para «dar a conocer una nueva lengua», lo cual no dejaba de ser interesante para la ciencia y, en particular, para la filología y para aquellos que estudiaban la evolución del lenguaje humano. ⁶⁴⁹

Años después, en sus últimos trabajos lingüísticos, referidos al arasairi, observamos que (tan solo) se repiten las razones científicas para publicar estos estudios, aun considerándolos incompletos:

Respecto al arasairi no me han sido tan propicias las circunstancias para que mis investigaciones fueran más completas y minuciosas, pero doy los presentes apuntes a la publicidad, a pesar de las deficiencias que los acompañan, ya porque podrán **ser útiles para ulteriores estudios**, ya porque esta lengua está llamada a desaparecer pronto, y ser clasificada entre las lenguas muertas pues son muy pocos los individuos que la hablan en la actualidad, y por tanto, bueno será **conservar** los restos de ella para formarse alguna idea de este idioma. ⁶⁵⁰

Por supuesto, puede verse en esta motivación un guiño a la máxima dominica *Contemplari et contemplata aliis tradere*, es decir, contemplar y dar a otros lo contemplado. De ese modo, con la finalidad de que su experiencia científica-misionera («contemplata») aprovechara a los investigadores, a la comunidad indígena y a la humanidad en general, adecuó el producto traductográfico al objetivo y a la cultura de destino. Es decir, los procedimientos seguidos por el misionero se orientaron al fin de lograr una comunicación eficaz y funcional, de forma que también ese propósito habría imprimido ciertas características de forma y contenido al producto terminal.

⁶⁴⁸ Aza Martínez de Vega (2009: 399).

⁶⁴⁹ Aza Martínez de Vega (2009: 180); indica la misma doble finalidad (servir a la misión y a la ciencia) en *ibid.*, 159.

⁶⁵⁰ Aza Martínez de Vega (2009: 460). La negrita es nuestra.

De hecho, no pretendía ofrecer un estudio comparativo de la lengua en cuestión con otros idiomas: el plan de sus obras lingüísticas era «más sencillo y de más ceñidas proporciones».⁶⁵¹ Advertía con humildad que sus investigaciones «eran sencillas e incompletas», pero que servirían al menos para iniciarse en la lengua de los indígenas y que, a pesar de todas sus imperfecciones, habrían de inspirar al diligente investigador de cuestiones filológicas «más confianza que las que salen de la pluma de *excursionistas*, que por solo haber estado unos *cuantos días* en la *montaña*, se creen con título y autoridad suficiente para hablar *ex cátedra* de todo lo que a la región pertenece».⁶⁵²

La vivencia permanente en la selva es, en efecto, lo que más crédito da a las investigaciones misioneras. El método investigador de Aza, como el de Gumilla y tantísimos otros, no tuvo más remedio que otorgar importancia fundamental al trabajo de campo, a la experiencia directa, a la exploración y la observación. Hombre de fe y de ciencia, se mostraba escéptico con los saberes anteriores, que a fuerza de repetirse se habían dado por ciertos. De continuo cuestionaba y corregía la bibliografía de que disponía, sobre todo al tratar cuestiones históricas y geográficas.⁶⁵³ Pero, sobre todo, no perdía la oportunidad de preguntar directamente a sus informantes aborígenes, por ejemplo, sobre las leyendas de Paititi o de Huanamey.⁶⁵⁴ En su gramática machiguenga, Aza revela, además, cómo debía recurrir a la pregunta y a la observación como metodología para investigar las lenguas indígenas:

En un par de líneas consigno ahora leyes, que me costaron largos meses y hasta años de investigación y de tanteo y me obligaron a emborronar mucho papel. [...] [E]n estas investigaciones tuve que proceder con gran lentitud, porque [...] no disponía de otro elemento que los mismos salvajes, a quienes era inútil preguntarles por las reglas del lenguaje, y únicamente a fuerza de continuas observaciones y repetidas preguntas, no a uno solo sino a varios individuos y en distintas ocasiones, era como adquiría seguridad y certeza en mis pesquisas.⁶⁵⁵

Entre los nativos a quienes recurría Aza para estos menesteres, se sabe que contó con la ayuda del «rapazuelito huarayo Domingo, con el que había de redactar el vocabulario de su idioma», y del «joven arasairi Leofante [¿Deofonte?], para que con él compusiera el vocabulario del idioma mashco según lo hablan los arasairis», ambos donados por los protectores de las misiones Máximo Rodríguez y Ernesto L. Rivero, respectivamente.⁶⁵⁶

⁶⁵¹ Cf. Aza Martínez de Vega (2009: 182 y 388).

⁶⁵² Aza Martínez de Vega (2009: 182).

⁶⁵³ Cf. Aza Martínez de Vega (2009: 42-43, 130-132, 139 y 155).

⁶⁵⁴ Cf. Aza Martínez de Vega (2009: 114, 181 y 461).

⁶⁵⁵ Aza Martínez de Vega (2009: 181-182).

⁶⁵⁶ José Álvarez Fernández, *apud* Soria Heredia (1998: 123).

Era así, en el momento y sobre el terreno, lacónico pero con todo detalle, como el misionero iba anotando en su diario de expedición cuanto observaba e iba conformando unos conocimientos que luego vertería en forma de artículo. Aza, que convivió más de tres décadas con los indígenas de la selva, era consciente del tiempo necesario para realizar un estudio con rigor y en profundidad. De ahí su crítica a los «excursionistas», a los «falsarios trujamanes»,⁶⁵⁷ a los investigadores efímeros y superficiales y sus embustes. Una actitud comprensible en alguien que se había consagrado a una orden religiosa que tiene por lema la *veritas*, la búsqueda de la verdad.

Lo expuesto hasta aquí muestra, en resumidas cuentas, a un misionero, a un polígrafo, explorador y científico con profundas convicciones humanistas, cuya intensa actividad estuvo determinada por unas circunstancias históricas complejas, pero supeditada en todo momento al proyecto misionero. Es necesario incidir en la contribución misionera de Aza al conocimiento científico, al progreso social y al desarrollo humano de la América amazónica. Sin entrar a valorar sus efectos, que caerían en la parcela de las opiniones particulares, sí puede hablarse de una perfecta coherencia con la mentalidad y el cometido misionero de la época. Así, con el objeto de favorecer la dignidad y el progreso —humano, material, intelectual y moral— del indígena, llevó a cabo un trasvase interlingüístico e intercultural entre sociedades muy diferentes; un trasvase bidireccional, predicando *in situ* la moral cristiana y la civilización occidental y dando a conocer a Occidente las realidades indioamericanas a través de sus escritos. Su obra investigadora sigue siendo una excelente muestra de la sensibilidad y preocupación misionera por el pasado, el presente y el futuro de las culturas amazónicas. Constituye una fuente epistemológica de primer orden para las modernas ciencias amerindianistas, por ser pionera en varios campos, por enmendar imprecisiones, por su trascendencia y por hacer converger distintas ramas del saber para permitir la correcta interpretación de la mentalidad nativa.

El *Vocabulario español-huarayo* es uno más de sus trabajos de campo, realizado en circunstancias precarias —las únicas posibles—, pero metodológicamente insustituibles. La convivencia y la observación participante durante largos años permitieron al misionero comprender con cierta profundidad la cosmovisión de los pueblos amazónicos, y solo así pudo darlos a conocer en sus publicaciones, trasladándolos fielmente a las glosas de sus diccionarios, traduciendo su mundo, su pensamiento, su hábitat, su historia, su lengua, de forma que los entendiera la sociedad occidental. En este trabajo lexicográfico se ven refle-

⁶⁵⁷ Aza Martínez de Vega (2009: 155; cf. *ibid.*, p. 40).

jadas otras características de la traducción misionera, como la interrelación de varias disciplinas en un mismo escrito y la intervención de modalidades misceláneas de la comunicación intercultural. La traducción está presente en todo momento por mediar Pío Aza a diario entre dos mundos opuestos, como comunicador en ambas direcciones. Unas veces de forma interlingüística oral, otras en forma escrita, otras como traducción cultural, otras como una mezcla de ellas, como es el caso de este vocabulario, donde las palabras ese eja están tomadas de oído y las informaciones etnográficas nacen de la experiencia y de preguntar a los nativos en su propia lengua.

Es, en definitiva, una de esas investigaciones humildes, pero de reconocido valor científico, con las que Aza dio visibilidad y voz a un pueblo originario que, lejos de estar a salvo en lo más remoto del mundo, se hallaba a merced de la depredación capitalista que, esta sí, aprovechaba lo recóndito del lugar para actuar impunemente. El *Vocabulario* representa una herramienta traductográfica para preservar y difundir la lengua y el saber huarayos, para reivindicar su dignidad y mostrar su realidad natural y cultural, esenciales en su supervivencia. Vestido con género lexicográfico, este escrito hace parte de una obra misionera, científica y filantrópica a la vez, que buscaba el reconocimiento humano de las comunidades amazónicas en la sociedad moderna, profundamente mercantilizada y moralmente cegada por el lucrativo rendimiento que le reportaba el indígena y su hábitat.

IV. BLOQUE DE CONCLUSIONES

12. Reflexiones finales sobre los resultados

Después de todo lo expuesto, corresponde retomar las preguntas de investigación para dar cuenta de los resultados obtenidos, valorar la consecución de los objetivos y señalar posibles oportunidades de investigación. Las siguientes reflexiones finales van a resumir de forma sintética los capítulos, relacionando los objetivos, la metodología y los resultados.

12.1. Conclusiones

Consideramos que la presente investigación ha confirmado la hipótesis de partida, según la cual buena parte de los escritos misioneros son susceptibles de consideración traductológica. Para demostrarlo, se han fijado unos objetivos y una metodología con los que se ha aportado importante información científica.

En primer lugar, se ha delimitado el *objeto de estudio* (capítulo 1), estableciendo las coordenadas sociales, espaciales y temporales (misioneros católicos en Hispanoamérica en los últimos cinco siglos) y presentando los conceptos nucleares que se han desarrollado posteriormente (el escrito misionero, la traducción asimétrica y la traducción sin original textualizado o TSOT). Asimismo, se ha expuesto la pertinencia de la investigación, basándose en su relevancia sociocultural y en la paradójica carencia de estudios al respecto, demostrada en el estado de la cuestión. En consecuencia, se han fijado una serie de objetivos, unos generales y otros específicos, y una metodología para alcanzarlos. En el diseño de la *metodología* (capítulo 2) se han revisado los métodos utilizados en investigación histórica y en historia de la traducción, para finalmente recurrir a un modelo metodológico plural de base descriptivista, principalmente cualitativo, que diera respuesta a las preguntas de investigación, es decir, que diera a conocer cuanto fuese posible sobre la traducción misionera hispanoamericana (TMH): ¿qué se ha dicho de ella hasta ahora?, ¿quién la ha llevado a cabo?, ¿en qué condiciones?, ¿qué características tiene?, ¿cómo se manifiesta traductográficamente?, etc.

El primer hito ha sido el *estado de la cuestión* (capítulo 3). Conocer qué se ha escrito hasta el momento sobre la TMH representa la consecución del primer objetivo fundamental. Se trata del primer estado de la cuestión sobre la investigación en traducción misionera en Hispanoamérica. En su justificación se ha establecido la congruencia y relevancia del estudio de la TMH en el marco de los Estudios sobre la Traducción. El arqueo bibliográfico de los antecedentes se ha realizado mediante una revisión sistematizada cuantitativa-cualitativa. El análisis y clasificación de las referencias ha permitido trazar el mapa conceptual sobre el que han venido desplegándose las investigaciones previas, desvelando lagunas y puntos de incidencia, tópicos y aun posibles sesgos. El análisis ha confirmado que tanto el tema como el enfoque aquí expuestos son hasta cierto punto nuevos y originales.⁶⁵⁸ La revisión bibliográfica ha evidenciado la ausencia de análisis específicos e integradores de la TMH como el aquí ofrecido y ha puesto de manifiesto el carácter innovador del conocimiento que aportamos.

La concepción tradicional o literalista (del lat. *littera*, ‘letra’) de la traducción ha sido la circunstancia que más ha determinado la presencia/ausencia y el tratamiento de la TMH en las obras de referencia sobre historia de la traducción. El interés por la historia de la traducción en Hispanoamérica es reciente, desde el giro cultural y el cambio de paradigma traductológico a finales del siglo XX. En esa bibliografía generalista, la presencia de la TMH es mínima al principio, si bien aumenta sensiblemente a partir de 2012. Se aprecia una evolución en los enfoques temáticos: de los problemas de traducción bíblica se pasó a los meramente lingüísticos y, de ahí, a los de interés poscolonialista, con una indefectible crítica efervescente hacia la labor transculturadora de la misión. Pese a que se reconoce la importancia cultural del evangelizador, en este tipo de obras de conjunto suele relacionarse al traductor misionero con la época virreinal y con la traducción de materiales doctrinales hacia las lenguas nativas, lo cual, como hemos comprobado, resulta sesgado por reflejar solo una parte de la realidad. Unos pocos autores advirtieron desde el comienzo otras formas de traducción, pero sin ir más allá de los casos paradigmáticos (Sahagún, Landa, Ximénez, etc.). En general, la bibliografía de referencia sobre la historia de la traducción hispánica no considera las aportaciones de los autores que más y con mayor profundidad han

⁶⁵⁸ Decimos «hasta cierto punto» porque somos conscientes de que caminamos a hombros de gigantes, de que todo conocimiento tiene una historia y no surge por generación espontánea: el tema ya se ha trabajado en el seno del grupo Mhis-trad, en el que el doctorando ha tenido la fortuna de participar, y varias de las teorías que aquí se exponen no son más que el desarrollo y constatación de intuiciones, observaciones y planteamientos surgidos en el contexto de sus reuniones científicas.

estudiado la TMH, Antonio Bueno García y Miguel Á. Vega Cernuda, lo que supone una preterición flagrante.

Por su parte, el interés por la traducción misionera ha sido menor en relación con Hispanoamérica que con respecto a otras regiones del mundo. Los trabajos específicos sobre TMH se han desarrollado sobre todo en la segunda década del siglo XX, principalmente desde la dirección editorial de Bueno García, Vega Cernuda y Martino Alba. La bibliografía sobre la TMH está escrita mayormente en español, es amplia y fragmentaria, se haya dispersa y, cuando se ha reunido en un volumen, este posee carácter misceláneo. En estos trabajos específicos sobre TMH se aprecia una apertura, sobre todo respecto del concepto de traducción y del periodo, dando cabida a fenómenos del siglo XX y destacando el trasvase comunicativo desde las lenguas y culturas amerindias hacia las occidentales.

La estrechez conceptual que hasta prácticamente la actualidad ha impedido retratar la realidad traductora hispanoamericana en la literatura historiográfica de referencia no está justificada, a tenor del estado de apertura conceptual en que se encuentra la disciplina traductológica en estos momentos. Así lo ha demostrado la revisión de las *teorías de la traducción* desde su fundación como disciplina independiente (capítulo 4). La traductología tuvo como objeto de estudio primero el texto y la equivalencia lingüística; luego consideró el acto de comunicación y el efecto del mensaje en la nueva situación comunicativa, y posteriormente se interesó de forma más crítica por el traductor mismo, por su intervención y su relación de poder con su entorno. Esta trayectoria pone de manifiesto un viraje hacia posturas afines a la crítica cultural, es decir, una evolución de lo lingüístico a lo sociológico (el lenguaje es un hecho social) y de lo sociológico a lo antropológico (el ser humano se manifiesta en su cultura).

En coherencia con esa transición teórica, la presente investigación se ha desmarcado de los postulados y análisis puramente lingüísticos para centrarse, desde los enfoques funcionalistas, descriptivistas y culturalistas, en los aspectos de comunicación interlingüística e intercultural. Para poder explicar los fenómenos traductores americanos desde esta óptica se han utilizado los conceptos de traducción asimétrica o anisomorfa y de traducción sin original textualizado, que rompen con la concepción traductora tradicional, basada en la simetría de canal y código (el paso de un texto escrito en L1 a un texto escrito en L2).

Los siguientes capítulos constituyen el núcleo argumental de la tesis y se han centrado en caracterizar la TMH mediante la articulación de los conceptos de misionero, misión,

traducción misionera y escrito misionero, cuyo desarrollo ha respondido a los objetivos propuestos.

En primer lugar, se han dado a conocer las cualidades generales del *sujeto traductor*, sus condicionamientos y su actitud ante las culturas indígenas. Del despliegue conceptual y taxonómico del *misionero* (capítulo 5) se desprende la imperiosa necesidad de ampliar el espectro de perfiles que normalmente se estudian en la TMH, con tal de dar cabida a mujeres, seglares y diocesanos, por supuesto, también como mediadores culturales. Al margen de esto, se debe destacar ante todo el vínculo vocacional, es decir, el compromiso del traductor con su fe (desde los preceptos morales del cristianismo hasta los votos y el carisma de su orden), como primer condicionante de su actuación. El traductor misionero es misionero antes que traductor. Vale decir con Pío Aza que los misioneros son «personas que viven permanentemente en contacto con la realidad de las cosas y gentes» de las regiones evangelizadas,⁶⁵⁹ con todo lo que ello implica.

En todas las épocas, los misioneros han intentado dar a conocer el Evangelio a todo el mundo, por más recóndito e inaccesible que sea su paradero. En la época virreinal se ha visto que la vocación misionera era una elección para siempre. Los misioneros embarcaban de por vida, no volvían ni a su lugar ni a su cultura originaria. Constituyen los primeros casos de asimilación, de mestizaje e integración culturales, cualidades necesarias para convivir con las sociedades aborígenes y sobrevivir en los nuevos hábitats americanos. Esa integración durante largos años en las comunidades y los ambientes americanos se revela como un método insustituible para el conocimiento indígena. De esa competencia indígena a la vez que letrada se deriva, por ejemplo, el acaparamiento de las cátedras de lenguas durante la época colonial o el encargo de relaciones y estudios americanistas por parte de las autoridades virreinales y republicanas. Esa convivencia deriva, además, en una profunda empatía. En todas las épocas, sus convicciones y su entrega sin fisuras al indígena han llevado al misionero a exponer su vida en defensa del natural, desde el conocido caso de Valdivieso en el siglo XVI hasta el del jesuita albaceteño Vicente Cañas, asesinado en 1987 por oponerse a los *fazendeiros* de Mato Grosso que estaban destruyendo la Amazonía brasileña. Es una actitud que, en líneas generales, distingue al misionero de otros grupos occidentales concurrentes, como los viajeros o los científicos, y que pone en cuestión la alineación ideológica con los poderes fácticos que los estudios poscolonialistas suelen atribuirles sistemáticamente.

⁶⁵⁹ Aza Martínez de Vega (2009: 159).

Junto con esa característica definitoria, se han hecho patentes dos notas comunes, como son la sólida formación de los misioneros (no solo teológica) y su carácter intercultural y políglota. El traductor misionero —que, como se ha visto, también es mujer, puede proceder de naciones no hispánicas y no pertenecer a una orden religiosa— es a menudo un polímata, en la medida en que despliega e integra conocimientos de diversas ramas del saber (filosofía, teología, poética, lingüística, música, pedagogía, arquitectura, botánica, etc.) para descodificar, recodificar y transmitir esas nuevas realidades con las que se encuentra. Respecto de la época virreinal, puede decirse que se exigía la acreditación de los requisitos de poseer una conducta ejemplar y de conocer alguna lengua indígena. Además, se ha constatado, respecto de las misiones periféricas (donde se aprecia el mayor contraste cultural) y durante los siglos XV a XX, el carácter mayoritariamente mendicante, masculino y de procedencia hispanoeuropea del misionero católico, con pocos criollos y aún menos indígenas, si bien debe advertirse la presencia constante y significativa de europeos de otras naciones. En la segunda mitad del siglo XX se da un cambio sustancial en el perfil misionero, con una presencia mayoritaria femenina y de diocesanos. En todas las categorías y procedencias se conocen casos de obra escrita de interés traductológico.

La revisión cronológica de la *misión americana* (capítulo 6) ha resumido e interpretado un tema de gran complejidad, pero imprescindible para comprender el contexto, las motivaciones y las características de la TMH. En él se ha evidenciado la sensibilidad de la misión ante los condicionamientos históricos y sociopolíticos, revelando tensiones constantes en todos los niveles: con la Iglesia, con otras órdenes, con los misionados, con los poderes civiles y económicos, etc. La misión en América tuvo que lidiar en todo momento con las acusaciones de las potencias antiespañolas, con el protestantismo y la leyenda negra, con el anticatolicismo de las nuevas repúblicas, etc., y pese a ello, no se limitó a la predicación apologética, sino que consiguió una enorme proyección cultural en todas las direcciones.

La evangelización americana, especialmente durante la época del Imperio español, tuvo unas características propias, que la diferencian de cualquier otro episodio anterior. Para empezar, se planeó bajo el patrocinio de la Corona española, con el doble objetivo de difundir el evangelio y, de forma indirecta, anexionar políticamente a España los territorios cristianizados. La Iglesia y la Corona colaboraron entre sí para lograr sus fines. Ello determinó varios aspectos de la evangelización, como la amplitud de su extensión geográfica (aprox. 14,5 mill. km²) en relación con su brevedad cronológica (aprox. 331 años, de 1493 a 1824) y el solo contingente de unos 20 000 misioneros. La Corona contribuyó en este

sentido con la restricción del encargo misionero a solo seis órdenes religiosas, con la dirección y uniformidad del proceso evangelizador y con las conquistas armadas —al inicio— y la infraestructura de orden político y social, que permitía la congregación en poblados (reducciones) para facilitar la cristianización y civilización. Por supuesto, hubo otros factores de diversa índole (naturales, sociales, logísticos, teológicos, lingüísticos, geográficos, etc.) que facilitaron o dificultaron esa rápida expansión y la eficacia de las conversiones.

Del análisis de la historia de la evangelización americana también se desprenden otros datos sobre el perfil del misionero. Durante la época virreinal, los protagonistas de la misión fueron los religiosos (sobre todo franciscanos, jesuitas y dominicos españoles) por haberseles encomendado a ellos tal ministerio. Las órdenes religiosas femeninas, el clero diocesano, los legos y los seglares tuvieron poco peso en las misiones de avanzada. Estos aspectos deben considerarse al cuestionar en términos cuantitativos el rendimiento traductográfico de las distintas comunidades evangelizadoras. A partir de 1570, obispos y diocesanos dejaron de misionar y se encargaron de las labores pastorales en la retaguardia, lo que ocurría una vez que los religiosos habían cristianizado los pueblos, en un proceso que solía durar entre 10 y 20 años. La expulsión de los jesuitas en 1767 inició el declive de la evangelización. El siglo XIX fue un periodo de aceleración de las dinámicas históricas en el que la misión quedó en suspenso. La situación cambió a mediados del siglo XX, no en vano llamado el «siglo de las misiones», con el envío masivo de sacerdotes diocesanos españoles (en principio, por un periodo de 3-5 años) y la importante afluencia femenina a los territorios en vías de evangelización.

Con todo, frente a la diversidad circunstancial dada por la cronología, la geografía, los pueblos misionados, la mentalidad de los evangelizadores o las particularidades de cada orden, puede observarse una unidad sustancial del proceso evangelizador virreinal: en cuanto a la mencionada orquestación llevada a cabo por la Corona, los criterios de selección de los evangelizadores, la metodología misional y la unidad de resultados.

Con respecto a los aspectos misionológicos referidos a la cultura, puede hablarse de una metodología tradicional y otra moderna, con el Concilio Vaticano II (1962-1965) como punto de inflexión. La evangelización tradicional fue acompañada de la promoción, la civilización y la transculturación (gradual, según la incompatibilidad con el cristianismo) del indígena como medio de preparación para la religión católica. Se trataba de hacer «primero hombres y luego cristianos». A comienzos del siglo XX, aún eran varios los dirigentes polí-

ticos que recurrían a los misioneros como mediadores con los que atraer a las poblaciones selváticas hacia las formas de vida de la sociedad occidentalizada. Sin embargo, a mediados del siglo XX, con distinto pensamiento teológico, social y político a nivel mundial, también cambia la metodología misionera. El Concilio Vaticano II hace hincapié en el rasgo característico de esa «nueva evangelización»: la inculturación de la fe, partiendo del máximo respeto a las culturas evangelizadas. Se trata de una actitud que, en realidad, no supone tanto una ruptura con la metodología anterior cuanto un grado más de progresividad, adecuada a la mentalidad del momento y en la que, a la fuerza, debieron de influir las experiencias y los ensayos amerindianistas de los propios misioneros. La misión es, en todo caso, un proyecto multifacético que va más allá de la predicación del Evangelio, dado que también le incumbe el conocimiento del misionado, su defensa y dignificación.

Si la consideración de la cuestión cultural es consustancial al marco evangelizador, también lo es la traducción respecto de la antropología y la misión. Las pone en relación como *tertium comparationis*, al servir al desempeño y propósito de ambas disciplinas, más allá del paralelismo metodológico que guarda con ellas. El estudio cultural remite, a su vez, al estudio natural, dado que el medio ambiente está íntimamente relacionado con la mentalidad indígena. De ahí que encontremos una concepción holística del misionado en muchos escritos misioneros, con los que se dio a conocer la fundamental relación simbiótica de los pueblos aborígenes con la naturaleza.

Con respecto a la *traducción misionera* (capítulo 7) —es decir, sobre la labor de mediación interlingüística e intercultural llevada a cabo por los misioneros en el contexto evangelizador hispanoamericano—, se han constatado la compleja definición del término y los distintos enfoques que se han dado a esta subdisciplina de la traducción religiosa. Asimismo, se ha realizado un breve recorrido cronológico por algunos de los momentos traductológicos más representativos con los que ilustrar la evolución de la actividad durante los últimos cinco siglos, poniéndolos en relación con el contexto histórico y evangelizador en que se dieron. Ante la carencia de estudios de conjunto y aun con las limitaciones y generalizaciones que implica, podría ser de alguna utilidad para el desarrollo de la disciplina.

De ese análisis retrospectivo se pueden extraer algunas conclusiones. Lo primero que se observa es que las prácticas misioneras de mediación intercultural estuvieron presentes desde la llegada de los primeros frailes en 1493, especialmente a partir del aprendizaje y uso de las lenguas nativas. La primera traducción misionera escrita que conocemos sería la

Relación de Ramón Pané (1498), que tuvo un carácter cultural, propiamente etnográfico, y se realizó desde una cultura amerindia hacia la europea. Por otro lado, son destacables el carácter polimorfo y la bidireccionalidad de la TMH. La versatilidad y la diversidad de las prácticas traductoras permitió que dieran respuesta a unas circunstancias particulares, adaptándose a la mentalidad y los medios del momento: desde las señas y la interpretación hasta la traducción escrita intertextual, pasando por la traducción de la oralidad y del conocimiento indígena o por fórmulas intersemióticas, como la pintura mural de escenas bíblicas, los catecismos testerianos o los cánticos religiosos en lengua indígena. La bidireccionalidad, por tanto, no solo se da en los múltiples escenarios de la interpretación, sino también en la producción traductográfica. Por más evidente que parezca, es importante insistir en que las prácticas traductoras están motivadas y determinadas por las circunstancias en que tiene lugar el acto de comunicación. De otro modo, no se reflejaría cabalmente la intensa y poliédrica actividad que los misioneros desempeñaron como mediadores interculturales. Los factores condicionantes de la traducción misionera son múltiples: desde la personalidad y el bagaje cultural del evangelizador, las constricciones de su religión o la situación que encuentra en su destino, hasta cuestiones relativas a la política lingüística, la censura o el control de la imprenta, cuyo establecimiento favoreció el cultivo de las letras indoamericanas e hispanoamericanas.

Los ejemplos que se aducen en ese apartado sinóptico ponen de manifiesto otros fenómenos traductores: la diversidad de temas sobre los que se tradujo, no solo doctrinales, sino en buena medida de las ciencias naturales, humanas y sociales; las distintas motivaciones y finalidades: pastorales, científicas, políticas, etc., con el propósito último de «mejorar» la sociedad americana; las influencias recibidas y, sobre todo, la gran repercusión de esa actividad intelectual y traductora en importantes corrientes de pensamiento, como con la Escuela de Salamanca en el siglo XVI o con la Escuela Universalista Española en el XVIII, etc. Puede decirse que la traducción misionera tuvo un impacto enorme en la transformación cultural no solo de los pueblos originarios de América, sino de todo el ámbito occidental.

Para destacar aquellas características de la traducción misionera (p. ej., su carácter asimétrico, polimorfo, multitemático y bidireccional) que suelen pasar desapercibidas a la historiografía canónica, la investigación se ha centrado en el *escrito misionero* (capítulo 8). Este concepto se ha entendido como la producción traductográfica realizada en el contexto de la misión *ad gentes* entre las culturas misionadas (aquí, las amerindígenas) y las misio-

neras (occidentales), donde el tema traducido es culturalmente europeo y el destinatario indoamericano o, a la inversa, el tema es culturalmente amerindio y el destinatario occidental. La caracterización de este producto traductográfico ha partido del estudio tipológico de las fuentes o «textos» de origen (centrándonos solo en los indígenas) y de los textos meta (los denominados escritos misioneros).

Con respecto a la *fuentes semióticas amerindias*, hay que llamar la atención sobre una circunstancia de las sociedades precolombinas. Si bien eran ágrafas en el sentido alfabético europeo, disponían de complejos soportes y códigos, al margen de la discursividad oral, para conservar la memoria, como los códigos pictográficos y los quipus. Por tanto, junto a los elementos de significación lingüística (oralidad), deben tenerse en cuenta las fuentes semióticas ambientales, que unas veces son artefactos y soportes de preservación y transmisión del conocimiento, otras veces son fuentes humanas no lingüísticas (gestualidad, ritos, pintura corporal, etc.), y otras, fuentes ambientales que emanan directamente de un medio ambiente que condiciona la vida de sus habitantes (naturaleza, geografía, etc.), por lo que poseen una enorme significación.

En cuanto a la clasificación de los escritos misioneros, se ha propuesto el deslinde temático entre escritos doctrinales y amerindianistas, por más que a menudo concurren contenidos religiosos y profanos en una misma obra. Los *escritos doctrinales* abarcan distintos géneros de temática religiosa católica y suelen representar, sobre todo, traducciones de textos europeos a textos alfabéticos indígenas y creaciones realizadas directamente en lengua amerindia mediante traducción implícita. Por su parte, los *escritos amerindianistas* parten de la oralidad y de fuentes ambientales americanas. Estos escritos podrían dividirse, a su vez, en dos grandes grupos: los lingüísticos y los de otras ciencias profanas (principalmente, literatura, historia, antropología, geografía y ciencias naturales). La traductografía lingüística, que conforma un corpus bastante diferenciado, posee una importancia capital por posibilitar la elaboración de los demás escritos y por fijar alfabéticamente las lenguas indoamericanas, con el consiguiente espaldarazo a su conservación y difusión. La plasmación del mundo aborígen en la escritura alfabética resulta en diversos géneros textuales. Sin embargo, debe recordarse que la palabra escrita no agota el espectro comunicativo de la misión; pues, sin necesidad de abandonar el soporte de papel, vemos que también trasvasa elementos culturales a través de otras modalidades, como la cartografía o la notación musical.

Como hace ver este análisis, la concepción amplia de la traducción, aun restringida al texto meta escrito, despliega una casuística inmensa, capaz de ofrecer una imagen más realista de los intercambios comunicativos operados en América por medio de los misioneros. La modalidad de mediación intercultural que representan los escritos misioneros es, por tanto, compleja y mucho más diversa de lo que sugiere la historiografía canónica de la traducción. En conjunto, la investigación ha permitido extraer varias características generales de la traducción misionera y, particularmente, del escrito misionero como herramienta insustituible de la labor de mediación intercultural. Entre los fenómenos generalizados que los caracterizan se podrían listar, de forma resumida, los siguientes:

- 1) Se ha dado una *continuidad* en la práctica de la traducción misionera a lo largo de medio milenio, por no cejar en la voluntad de comunicarse con culturas originarias muy diferentes de las occidentales.
- 2) La *bidireccionalidad* de la mediación misionera se evidencia también en la producción traductográfica con la existencia de trasvases culturales por escrito destinados tanto a los pueblos originarios como a los occidentales.
- 3) Los múltiples condicionantes confieren *historicidad* a las traducciones; es decir, para entenderlas cabalmente es necesario poner en relación determinadas actitudes con el momento histórico en que se dieron.
- 4) La *multimodalidad* traductora (mediante señas, interpretación, dibujos, mapas, escritura, etc.) es una consecuencia de su versatilidad y capacidad de adaptación a las necesidades, a los medios técnicos y a los usos de cada momento. En el caso particular de los escritos misioneros, la *casuística* es enorme. La diversidad de textos que han producido mediante traducción demuestra que, en lugar de ceñirse a una simple imposición de doctrinas católicas o una representación de la «otredad» cultural bajo un motivo imperialista, los misioneros de todas las épocas han tenido un interés especial en desarrollar sus visiones teológicas mediante la traducción, dando a conocer continuamente el pensamiento y la realidad ambiental de los pueblos originarios americanos al mundo occidental.
- 5) La fe, la vocación misionera y la filantropía cristiana son los catalizadores de la traducción misionera. Por encima del mandato de las autoridades civiles, del cumplimiento del cargo de cronista de la orden, del deber patriótico o de cualesquiera

otras razones particulares hay una *motivación teleológica* evangelizadora, entendiendo por evangelización un proyecto filantrópico integral de dignificación del ser humano que incumbe no solo a la esfera de lo espiritual, sino también a la de lo terrenal. En esa razón general, que el cristiano considera un mandato divino, pueden converger otros estímulos, como la inquietud científica o la política. Al igual que Lu (2021: 313), consideramos esencial destacar esta motivación *teológica* a la hora de interpretar las decisiones traductoras y las actitudes subyacentes de los religiosos, frente a «muchos autores que solo suelen incidir en cómo esta labor traductora puede servir a motivaciones imperialistas para construir la imagen de la “otredad” cultural mediante manipulaciones lingüísticas».

- 6) La *finalidad* puede ser múltiple (apologética, didáctica, informadora para efectuar el control administrativo, científica, reivindicativa, etc.). Conforme a la motivación puede inferirse un propósito general o principal evangelizador, y todos los otros específicos o subordinados que se orientan a ese fin filantrópico que en última instancia persigue la evangelización. En consecuencia, es natural que, como se ha visto, en el prólogo no solo se identifique como destinatario a la autoridad que hizo el encargo o al futuro misionero, sino también a los catecúmenos, a la comunidad científica o al público en general.
- 7) La traducción misionera suele tener carácter *asimétrico*. La que se desarrolla en América es una nueva traductografía que difiere totalmente de aquella simetría andrónica (por su versión del texto homérico) que se había convertido en el modelo tradicional europeo. El texto meta, especialmente en los escritos amerindianistas, normalmente guarda una relación asimétrica o anisomorfa con respecto a la fuente.
- 8) Destaca la heterogeneidad e hibridez de *géneros* textuales (relaciones, gramáticas, catecismos, historias naturales, etc.), así como el carácter misceláneo de los *contenidos* (doctrinales, etnográficos, lingüísticos, históricos, botánicos, etc.) en una misma obra. También es de notar la adecuación a los medios y soportes de cada época, desde los códices con pinturas hasta las revistas electrónicas con fotografía y vídeo.
- 9) El *texto meta* reviste especial importancia por la capacidad de la escritura para la conservación, la difusión y la trazabilidad del pensamiento indígena. La traducción puesta por escrito ha funcionado como un mecanismo de preservación a la vez que

de divulgación de las lenguas y culturas originarias. Además de salvar la incomunicación por incomprensión, la traductografía americanista misionera ha creado conciencia y hasta ha perpetuado el carácter multicultural y plurilingüe de los Estados hispanoamericanos, propiciando el ejercicio de la interculturalidad entre sus sociedades.

- 10) La sociedad occidental de destino a menudo considera los escritos como obras originales y no como traducciones, conforme a la concepción tradicional de traducción. Además, concurren otros fenómenos relativos a la *autoría*, como el anonimato, la autoría colectiva de la orden o la autoría coral por la intervención no solo del recopilador-traductor-redactor, sino también del o de los informantes indígenas, con frecuencia anónimos o colectivos.
- 11) Resulta difícil adscribir un *estilo* característico a un determinado tipo de traducción misionera. Los misioneros, situados por lo general en la vanguardia intelectual, asimilaron las corrientes de su época, sin que ello supusiera necesariamente un rechazo de la tradición y de sus modelos. A lo sumo podría hablarse, quizá, de un estilo tradicional, con cierta carga valorativa, proselitista y apologética, y otro moderno, más aséptico y científico. El estilo tradicional, ciertamente, caracteriza a muchos escritos, pero no puede atribuirse *a priori* a la traducción misionera, ni siquiera en la época colonial. En cualquier caso, bien con rigurosa exactitud científica, bien con voluptuosa plasticidad literaria, los escritos han dado a conocer otras formas de entender el mundo, logrando trasladar la oralidad y la realidad ambiental indígena al lector europeo u occidental.
- 12) Los *paratextos*, especialmente los prologales, revisten especial importancia para la comprensión del escrito, pues suele ser ahí donde los propios misioneros hablan de su trabajo traductor. En ciertas épocas, el traductor los ha utilizado para esquivar la censura, para justificarse y defenderse de posibles amonestaciones.
- 13) La *metodología* parte, sobre todo, del trabajo de campo, de la aportación informativa de los naturales en su contexto y en su lengua, y de la experiencia vivencial durante largos periodos de tiempo con ellos en su hábitat.
- 14) Según el caso, se han difundido en distinta medida. Muchos escritos han desaparecido; otros han permanecido inéditos durante siglos, si bien ni su censura ni su ca-

rácter manuscrito impidieron en ciertos casos que circularan, se reprodujesen y alcanzasen un público mucho más amplio que el destinatario primigenio. Por comunicar información de gran interés, especialmente los trabajos americanistas, a menudo han tenido gran *impacto* en la comunidad científica occidental.

En la realización de estos escritos tienen lugar diversas formas de traducción, unas más convencionales que otras, según la simetría de los elementos del acto de comunicación y sobre todo de la naturaleza de la fuente, de la materia prima de ese proceso traductor. Esas formas menos convencionales de traducción se han denominado con distintos términos, según el autor. Aquí se ha considerado pertinente reciclar el término TSOT (Vega Cernuda), pero extendiendo su aplicación, es decir, incidiendo no solo en la oralidad, sino también en las otras fuentes semióticas. El concepto de la traducción está por hacer, por modelar, si quiere dar respuesta a todos los fenómenos de la traducción. En ese sentido, el concepto de TSOT resulta válido para el estudio historiográfico de la traducción misionera y, por tanto, para conocer la historia de la traducción en general. Este concepto permite recuperar para la traductografía universal multitud de ejemplos de traducción que, por carecer tradicionalmente de tal consideración, no han permitido elaborar hasta ahora una historia de la traducción que refleje la abundante y variada actividad versora de Hispanoamérica, un subcontinente, por si fuera poco, cuyo nombre alude ya a la síntesis de dos mundos.

Finalmente, esos fenómenos de conjunto se han comprobado con el muestreo. El estudio algo más detallado de tres casos representativos ha permitido observar y constatar cómo se manifiestan y se explican las características reseñadas en relación con su contexto particular. El primero de los ejemplos (capítulo 9) se refiere al trabajo realizado por un franciscano en el México del siglo XVI, la *Relación de Michoacán* (c. 1540), de Jerónimo de Alcalá. El segundo ejemplo (capítulo 10) ilustra el caso de un jesuita ilustrado en la Orinoquia del siglo XVIII, *El Orinoco ilustrado y defendido* (1745), de José Gumilla. Por último, la tercera muestra (capítulo 11) trata de una obra lexicográfica realizada en la Amazonía peruana en el siglo XX, el *Vocabulario español-huarayo* (1928), de José Pío Aza.

En ellos se han relacionado los fenómenos de traducción con las características de los contextos históricos en los que se desarrollan, considerando incluso la traducción misionera como práctica que puede proporcionar explicaciones históricas o contribuir a revisar las historias oficiales (p. ej., como voz de los vencidos). En la medida de lo posible hemos

intentado que sean los traductores quienes se expresen desde sus prólogos y nos digan con sus propias palabras por qué, para qué y cómo llevaron a cabo su trabajo traductor. Su testimonio es prueba fehaciente de cuanto se ha expuesto. Además, en los tres casos se ha aludido a su impacto en las ciencias y en la sociedad al objeto de poner de relieve la capacidad de estos escritos para formar la imagen de las culturas prehispánicas y, por tanto, su importancia en la configuración de las relaciones interculturales.

Los ejemplos examinados no son casos aislados. No se puede omitir flagrantemente un aspecto crucial para la génesis de este tipo de obras americanistas, como es su dimensión traslativa. Se ha demostrado que, en efecto, a trabajos como la *Relación*, al *Orinoco ilustrado* y al *Vocabulario huarayo* también se les debe prestar especial atención desde el punto de vista traductológico, tanto por constituir un magnífico testimonio de la actividad traductora americana de determinada época, como por ser un eficaz instrumento de conservación y difusión de las culturas originarias.

En conclusión, el estudio de la historia de la traducción nos debe enseñar a relativizar los logros teóricos del presente y a observar con mayor tolerancia otras formas de traducción más allá de la ortodoxa en cada momento. En tanto no se produzca una apertura del concepto de traducción hacia otras modalidades menos dependientes de la letra escrita, se estará perdiendo la oportunidad de historiar una de las regiones en las que más intensa y enriquecedora ha sido y es la comunicación intercultural. Hace casi quinientos años, Jerónimo de Alcalá (2000 [1540], fol. 3v) se justificaba en el «Prólogo» de su *Relación de Michoacán* diciendo:

[...] V[uestra] S[eñor]ía verá que las sentencias [de los naturales michoacanos] van sacadas al propio de su estilo de hablar, y yo pienso de ser notado mucho en esto. Mas como fiel intérprete no he querido mudar de su manera de decir, por no corromper sus sentencias, y en toda esta interpretación he guardado esto, sino ha sido algunas sentencias, y muy pocas, que quedarían faltas y diminutas si no se añadiese algo; y otras sentencias van declaradas porque las entiendan mejor los lectores [...].

Y en época más reciente, Álvarez Lobo (1960: 10), en la «Semblanza» de su recopilación de leyendas, mitos y cuentos piros, explicaba:

Simplemente hemos tratado de transcribir al papel lo que actualmente cuentan los padres a los hijos, los viejos a los jóvenes en las largas noches alrededor del fuego o en los interminables viajes de canoa por los ríos.

No pretendemos haber realizado un trabajo crítico científicamente hablando. Pero eso sí, hemos procurado ser lo más fieles posible. Los narradores han sido siempre personas mayores y de respeto, hombres y mujeres que se han expresado en lengua pira.

Advertencias más tácitas o más expresas, como estas prologales de Alcalá y Álvarez Lobo, han repetido una y otra vez, a lo largo de cinco siglos, cómo se ha traducido *ab ori-*

gine la América aborígen. Estas declaraciones, estos textos y estos traductores no deben pasar desapercibidos a la traductología, puesto que estaría perdiendo medio milenio de traducciones y, lo peor, estaría dejando de reconocer el papel fundamental de la traducción, en gran medida misionera, en la conformación del mundo hispanoamericano, desde su historia prehispánica hasta su imagen actual. Tal fenómeno encarna, ni más ni menos, la tesis principal que hemos defendido con esta investigación.

12.2. Discusión, carencias detectadas y propuestas de mejora

En primer lugar, debemos advertir de lo que podría considerarse la *obsolescencia* — cuando menos, es una limitación— del constructo *escrito misionero* para explicar los productos de la multimodalidad traductora escrita más reciente. La vertiginosa (r)evolución tecnológica de formatos, dispositivos y plataformas en las últimas décadas ha multiplicado las posibilidades de difusión del conocimiento: desde el reportaje fotográfico en papel hasta el libro electrónico, el audiolibro, los textos digitales con vínculos hipertextuales, los audiovisuales subtítulos o la audiodescripción. Aquí hemos centrado nuestro objeto de estudio en el documento escrito tradicional, plasmado sobre papel, por ser (todavía) el soporte común en los cinco siglos que abarcamos; pero confiamos en que futuros estudios abordarán el estudio de la traducción misionera vertida a esos otros medios y códigos.

En segundo lugar, los apartados dedicados a señalar las características de la traducción misionera y del escrito misionero, naturalmente, no pueden mostrar sino *generalizaciones*. Somos conscientes de las grandes limitaciones que impone a nuestro trabajo la imposibilidad de abarcar la inmensa labor traductora misionera desempeñada en Hispanoamérica. Al considerar las dimensiones excesivas y la complejidad de las relaciones hispanoamericanas, es comprensible que no se haya intentado todavía un estudio de conjunto. Una investigación rigurosa que desentrañe las características del poliédrico escrito misionero y, en general, de la traducción misionera como proceso de comunicación intercultural excede las posibilidades de esta tesis doctoral.

En nuestra opinión, para continuar analizando el objeto de investigación aunque solo sea en la línea traductográfica, el minucioso análisis cuantitativo y cualitativo del escrito misionero debería partir de la recolección y clasificación del vastísimo patrimonio traductográfico del que todavía disponemos en la actualidad y del que los catálogos aportados por

Bueno García⁶⁶⁰ dan buena cuenta. Para empezar, el corpus de escritos objeto de estudio podría regirse por criterios objetivos:

- *cronológico*: por décadas, siglos, épocas, etc.;
- *geográfico*: por región política, cultural, lingüística, etc.;
- *textual*: por género, temática, etc.;
- *ecdótico*: manuscrito/impreso (lugar, fecha), etc.;
- *social*: especialmente por el tipo de misionero católico (clero regular, clero diocesano, laico), por instituto u orden religiosa, etc.;
- *personal*: edad, sexo, origen (criollo, mestizo, indígena, español, europeo no español), formación, etc.

Una vez ordenados, cabría extraer de cada uno de esos escritos otra información de relevancia *traductológica* mediante su análisis cualitativo: cultura y lengua de origen/destino, fuente(s) de la traducción, modalidad traductora, estrategias, métodos y técnicas, paratexto (prólogo, encargo, finalidad, motivo, características o instrucciones particulares), impacto (ediciones, traducciones), censura, influencia teológica, ideológica, traductológica y estilística, etc.

El análisis debería poner en relación esa información con otras variables extratextuales o contextuales: sociopolíticas (progreso de la conquista, situación política-ideológica, trato a indígenas y a misioneros, normas civiles y eclesiásticas, intereses económicos, etc.), antropológicas y ambientales de la comunidad misionada (aislamiento topográfico, nivel de desarrollo, clima, condiciones de vida, densidad y diversidad poblacional, historia del pueblo misionado, grado de conversión, etc.), teológicas y misionológicas (número de misioneros de un determinado tipo en un determinado momento y lugar, actitud ante el indígena, mecenazgo y apoyo institucional, etc.), etc. Los resultados cuantitativos y cualitativos no dejarían de ser aproximativos, bien por haber desaparecido ya muchos de los trabajos, bien por desconocer su autoría o la fecha en que se compusieron, o por otros motivos; pero, sin duda, constituirían la información más fiable.

⁶⁶⁰ Bueno García *et al.* (2005 y 2011); Bueno García y Jiménez García (2018).

12.3. Futuras líneas de investigación

El presente trabajo no agota ni mucho menos las posibilidades de investigación. Es más, las observaciones que siguen podrían considerarse una extensión de las carencias mencionadas o, al menos, de las preguntas a cuyas respuestas se hubiera querido acceder.

Ante todo, cabría insistir, por sus enormes implicaciones interculturales, en el estudio de las religiones desde una traductología despojada, en lo posible, de sesgos ideológicos. Como en alguna ocasión ha apuntado el filósofo Gustavo Bueno, «el que no se interesa por la religión es alguien ciego, porque la religión es un fenómeno histórico y cultural absolutamente fundamental en la historia de la Humanidad, como la música o el arte».⁶⁶¹ Además, si el conocimiento de la historia de la humanidad se pone en relación con una religión en particular, con el catolicismo, habrá que mirar necesariamente hacia Iberoamérica, región que hoy concentra el mayor número de creyentes del mundo.

Desde la historiografía de la traducción hispánica, cabría considerar seriamente el panhispanismo. América es una parte indisociable de la historia de España, y viceversa: este país europeo, su lengua mayoritaria y su cultura están vinculados definitivamente a la historia de aquel inmenso territorio marcado por la diversidad, en el que más de 300 millones de personas (el 90 % de los hispanohablantes) y diecinueve Estados tienen hoy el español como lengua oficial. Y en este sentido, habría que insistir en la labor de los misioneros. Durante varios siglos, el nexo cultural lo proporcionaron, junto con determinadas políticas de la Corona y de las posteriores repúblicas independientes, los métodos inculturadores de los evangelizadores. En gran medida, fueron ellos los transformadores de las sociedades originarias, desde el momento en que se les encomendó oficialmente la tarea de «civilizar» a los indígenas y atraerlos a las formas de vida occidental, y a la vez son sus preservadores y promotores. La seña de identidad de Hispanoamérica es el *mestizaje*, un «lugar común» en el que todo se mezcla y se adapta, incluso tratándose de comunicación (soportes, códigos, lenguas, temas, etc.), con tal de que la vida siga fluyendo. Por esa razón, por la magnitud histórica de las consecuencias que tiene la labor mediadora de los misioneros, merecen especial atención tanto su relación con los pueblos originarios, como el tratamiento difusor que dan a las realidades indígenas por medio de sus escritos.

⁶⁶¹ Bartsch, C., «Gustavo Bueno reivindica la enseñanza de la religión como vía para entender el mundo», *El Comercio*, 20.2.2008, <<https://www.elcomercio.es/gijon/20080220/aviles/gustavo-bueno-reivindica-ensenanza-20080220.html>>.

Al ser la TMH una subdisciplina relativamente reciente, brinda múltiples líneas de investigación. Una investigación que se interne en este campo debe ser interdisciplinaria. En primer lugar, la actividad traductora de la mujer en el contexto de la misión es quizá la primera y mayor incógnita que urge resolver. La irrupción de las misioneras traductoras (como las dominicas del Perú a las que se ha aludido páginas atrás) constituye todo un fenómeno, en la medida en que su trabajo mediador en el contexto evangelizador es más encomiable si cabe, por romper con los clichés sociales y traductográficos. La historiografía sobre la traducción es manifiestamente incompleta si no la incluye ni explica su ausencia.

Por otro lado, sería de interés obtener un estudio panorámico, diacrónico y relacional (en cuanto a géneros traductográficos, métodos, problemas, concepción y finalidad de la traducción, etc.) tras la catalogación de los distintos agentes evangelizadores católicos dentro de Hispanoamérica. Estos datos podrían confrontarse con los obtenidos de igual modo respecto de la península Ibérica, en la misión a judíos y musulmanes, o con los de los misioneros destinados a África o Asia. Para elaborar ese cuadro sería de gran utilidad realizar un estudio contrastivo y sistematizado de los prólogos de los escritos misioneros hispanoamericanos desde un enfoque funcionalista, por toda la información que aportan en cuanto a tendencias, *modus operandi*, fuentes documentales, finalidad del encargo, etc.

El estudio de las fuentes primarias es esencial y, en este sentido, la producción traductográfica misionera es abundante. El problema reside en que estas obras hasta ahora no se han reunido, enumerado o descrito en un catálogo conjunto. En el ámbito lingüístico hay importantes trabajos,⁶⁶² pero la información dista mucho de ser completa si nos referimos a la comunicación intercultural. Los nutridos catálogos de Bueno García⁶⁶³ podrían servir de extensa base documental desde donde comenzar a espigar a los misioneros en Hispanoamérica, para luego clasificar sus obras por géneros, órdenes, fechas, lugares u otros criterios. En este sentido, otra aportación indiscutible sería el estudio de la Compañía de Jesús a partir de un proyecto de gran envergadura, análogo y continuador de los dirigidos por Bueno García sobre otras grandes órdenes religiosas en el contexto hispánico. Aun así, el mayor inconveniente radica en que muchos de esos escritos se han perdido, carecen de autoría concreta o son de difícil consulta. Si consideramos los escritos misioneros un patrimonio cultural conformador de la identidad hispanoamericana, cabría preocuparse por su catalogación y estado, así como estudiar desde la ecdótica y los postulados de la escuela de

⁶⁶² Como los catálogos de Viñaza (1892), de Tovar (1984) o Esparza Torres y Niederehe (2023), por citar solo algunos trabajos (cf. Hernández, 2013: 235).

⁶⁶³ Bueno García *et al.*, (2005), Bueno García *et al.*, (2011) y Bueno García y Jiménez García (2018).

la manipulación cuál ha sido su destino, qué avatares sufrieron durante y tras su composición, dónde y cuántos de ellos se conservan, cómo se han traducido o reeditado, cuál ha sido su impacto, etc.

Además, podría abordarse el estudio sistematizado de la traducción misionera católica en distintas regiones del mundo (p. ej., África, Europa del Este, Extremo Oriente, etc.) y en distintas épocas (la traducción misionera de la Iglesia primitiva, en la Edad Media europea, en el siglo XIII en la península Ibérica, etc.). E igualmente revestiría gran interés la comparación con la mediación intercultural practicada por otras confesiones (budistas, protestantes, menonitas, Testigos de Jehová, etc.) en Hispanoamérica. La llegada de misioneros protestantes y de otros credos a los países hispanoamericanos es más reciente, pero no por ello menos intensa en lo que a traducción se refiere (recuérdese, por ejemplo, la enorme labor del Summer Institute of Linguistics, con un traductólogo de la talla de Eugene Nida al frente de la Wycliffe Bible Translators). También cabría informar del impacto de la traducción misionera a la inversa, partiendo de las etnias misionadas, tal como se ha hecho desde la antropología y la lingüística. En este contexto sería interesante estudiar la mediación lingüística e intercultural entre otros pueblos (africanos y asiáticos) que se integraron con los americanos, extremo tratado esporádicamente en algunos trabajos.⁶⁶⁴

En relación con la periodización, sería deseable profundizar en los siglos XIX y XX, reservados a la literatura y a la traducción emancipatoria, o incluso podrían tratarse, desde una perspectiva ideológica, las implicaciones de la leyenda negra en los estudios históricos de la traducción misionera hispanoamericana. Asimismo, el estudio de la historia de la traducción en América, donde la traducción misionera es un eslabón indispensable, debería empezar, quizá, por considerar la época prehispánica; por atender con mayor profusión la actividad de mediación lingüística y cultural que se daba entre las numerosas etnias originarias antes de la llegada de Colón, el uso de lenguas generales en sus sociedades, la consideración social del traductor, etc., con tal de establecer paralelismos, continuidades y disrupciones entre estas civilizaciones y, posteriormente, entre estas y la hispánica.

Otra vía de investigación por desarrollar tendría que ver con las diversas formas de comunicar tanto el Evangelio como el pensamiento indígena en el contexto de la nueva evangelización mediante la traducción intersemiótica. Serían de interés investigaciones de mayor alcance sobre cómo se proyecta la actual labor intercultural de la misión hispanoameri-

⁶⁶⁴ Por ejemplo, Bueno García (2015) y Blanco-Gómez (2022).

cana en distintos escenarios y medios, como pueden ser el entorno de internet, el ámbito artístico, el audiovisual, el cartográfico o el musical, siguiendo la estela de trabajos como, por ejemplo, los referidos a la comunicación religiosa audiovisual en Mallo Lapuerta (2007, 2018a, 2018b) o los relativos a la música en Daniel S. Vega Cernuda (2011), Pérez Pardo (2015) o Ferrer Lafuente (2018).

Por último, sin que necesariamente se agoten las posibilidades, cabría retomar el análisis de los contenidos temáticos de las traducciones misioneras, por ejemplo, desde el punto de vista de la ecolingüística (dada la importancia que el medio ambiente tiene para las culturas indígenas y el estudio recurrente que de él se hace en los escritos misioneros), o incluso recabando y examinando detenidamente las realizadas hacia las lenguas indígenas, más allá de las doctrinales.

* * *

Las conclusiones, como toda ciencia, siempre son provisionales. Las carencias y propuestas de investigación muestran, en todo caso, que se trata de un tema fecundo que revela información crucial sobre las relaciones culturales entre América y Europa, entre el mundo indígena y el occidental.

Sería de desear que, pese a todos sus defectos, este trabajo termine sirviendo de estímulo, bien como revulsivo o bien como reactivo, para continuar desarrollando el estudio de la traducción misionera y de la historia de la traducción. Constituye una contribución más, el producto de una investigación que no pretende ser meta, sino escalón, un peldaño que debe pisarse para poder ver un poco más allá; porque la ciencia está en progreso, nunca es definitiva. Aunque esta investigación sea ambiciosa, ha sido ante todo realista: humilde por todas sus carencias y limitaciones, pero necesaria para avanzar.

Ante el riesgo omisivo que entraña toda aproximación, mayor aún cuando se trata de una concentración panóptica, hemos procurado no descuidar el rigor crítico ni el detalle documental. Así y todo, esperamos que los lectores aludidos, tanto miembros de pueblos en vías de evangelización como misioneros, religiosos, antropólogos, historiadores y demás expertos concomitantes, sepan disculpar las obviedades, errores y carencias en las que un traductor metido a investigador, apasionado por la historia de su profesión, haya podido incurrir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abad Pérez, A. (1992). *Los franciscanos en América*. Mapfre.
- Acevedo López, V. F. (2022). *Lingüística misionera española: límites, geografía y lenguas*. Universidad Rey Juan Carlos.
- Acosta, J. de. (1589). *De natura Novi Orbis libri duo, et De promulgatione Evangelii apud barbaros, sive De procuranda indorum salute libri sex*. Guillermo Foquel.
- Acosta, J. de. (1954a). De Procuranda Indorum Salute o Predicación del Evangelio en las Indias [1577]. En F. Mateos (ed.), *Obras del P. José de Acosta* (pp. 388-608). Atlas.
- Acosta, J. de. (1954b). *Historia natural y moral de las Indias [1590]* (F. Mateos, ed.). Ediciones Atlas.
- Acosta, J. de. (1984). *De procuranda indorum salute. Tomo I: pacificación y colonización* (L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, D. Ramos, J. Barrientos, y F. Maseda, eds.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Acuña Sandoval, R. (1998). *Temas del Popol Vuh*. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Adamo, G. (ed.). (2012). *La traducción literaria en América Latina*. Paidós.
- Albaladejo Martínez, J. A. (2014). Dimensión traductológica de la Historia natural y moral de las Indias. *In-Traduções*, 6, 121-137.
- Albaladejo Martínez, J. A. (2018). Traducción interlingüística y antropológica en el Confesionario del dominico Agustín de Quintana. En A. Bueno García (ed.), *Antropología y traducción en la Orden de Predicadores* (pp. 157-175). Peter Lang.
- Albaladejo Martínez, J. A. (2019). El Confesionario de Agustín de Quintana: una tesela de la historia de la traducción en Hispanoamérica. *1611, Revista de Historia de la Traducción*, 13, 0-4.
- Alberú Gómez, M. del C. (2012). *Relación de Michoacán y Códice Florentino: la huella medieval en dos códices del siglo XVI*. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Albiez, S. (2009). *Die "Breve relación" des Pedro Ponce de León: Ein unbekannter Autor und sein Bericht über religiöse Praktiken in Zentralmexiko*. Shaker Verlag.
- Albó Corrons, X., y Beatriz Ruiz, C. (2017). *Un curioso incorregible*. Fundación Xavier Albó.

- Alcalá, J. de. (1956). *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541): reproducción facsímil del Ms. ç IV. 5 de El Escorial* (J. Tudela de la Orden, ed.). Aguilar.
- Alcalá, J. de. (1980). *La Relación de Michoacán* (F. Miranda Godínez, ed.). Fimax Publicistas.
- Alcalá, J. de. (2000). *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la Provincia de Mechuacán [1540]* (M. Franco Mendoza, ed.). El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán.
- Alcalá, J. de. (2001). *Relación de Michoacán [1540]* (A. M. Escobar Olmedo, ed.). Patrimonio Nacional/Ayto. de Morelia, Testimonio Compañía Editorial.
- Alexiades, M. N., y Peluso, D. M. (2003). La sociedad Ese Eja: una aproximación histórica a sus orígenes, distribución, asentamiento y subsistencia. En Beatriz Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura* (pp. 91-110). IWGIA.
- Alonso Araguás, I. (2005). *Intérpretes de Indias: La mediación lingüística y cultural en los viajes de exploración y conquista: Antillas, Caribe y Golfo de México (1492-1540)*. Universidad de Salamanca.
- Alonso Araguás, I. (2010). Figuras mediadoras y espacios fronterizos: Algunos lugares comunes. En G. Alfaqeque (ed.), *Los límites de Babel. Ensayos sobre la comunicación entre lenguas y culturas* (pp. 47-76). Iberoamericana/Vervuert.
- Alonso Araguás, I. (2016). Interpreting practices in the Age of Discovery: The early stages of the Spanish empire in the Americas. En K. Takeda y J. Baigorri Jalón (eds.), *New Insights in the History of Interpreting* (pp. 27-46). John Benjamins.
- Alonso Araguás, I., y Baigorri Jalón, J. (2007). Lenguas indígenas y mediación lingüística en las reducciones jesuíticas del Paraguay (s. XVII). *mediAzioni*, 4.
- Alonso Araguás, I., Baigorri Jalón, J., y Payàs Puigarnau, G. (2008). Nahuatlats y familias de intérpretes en el México colonial. *1611, Revista de Historia de la Traducción*, 2.
- Alonso Marañón, P. M., y Casado Arboniés, M. (2007). La vinculación de la Universidad de Alcalá con las universidades hispanoamericanas: perspectiva histórica y proyección. *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 11, 147-196.
- Alonso Ordieres, R., y García de Tuñón Aza, J. M. (2009). Introducción general. En José Pío Aza. *Obras completas. Estudios históricos, etnográficos y lingüísticos sobre el sur*

- de la amazonía peruana* (pp. 13-25). Centro Cultural José Pío Aza.
- Alonso Sutil, M. C. (2016). Fray Domingo de Betanzos, impulsor de la imprenta en Nueva España y de la traducción de La Santa Escala, de San Juan Clímaco, por Fray Juan de la Magdalena. En M. Á. Vega Cernuda y P. Martino Alba (eds.), *El escrito(r) misionero: entre ciencia, arte y literatura* (pp. 125-138). Ommpress.
- Álvarez Fernández, J. (1998). *Apaktone. Escritos I. 1921-1940*. Antisuyo.
- Álvarez Fernández, J. (2008). *Diccionario español-huarayo*. Centro Cultural José Pío Aza.
- Álvarez Lobo, R. (1960). *Los piros: leyendas, mitos, cuentos*. Instituto de Estudios Tropicales «Pío Aza».
- Álvarez Lobo, R. (1984). *Tsla: estudio etno-histórico del Urumba y Alto Ucayali* (S. Esteban, ed.).
- Álvarez Lobo, R. (2001). *Sepahua VIII. Hacia una antropología y misión dinámicas*. Antisuyo, Misioneros Dominicanos.
- Álvarez Muro, A. (2010). Cortesía y cultura: traducir la (des)cortesía. *Núcleo*, 27, 11-48.
- Álvarez Sánchez, A. (2015). Las cátedras de lenguas indígenas en la Universidad del Reino de Guatemala, Siglos XVII-XIX. *Estudios de Cultura Maya*, 46(46), 119-139.
- Alves Filho, P. E. (2007). *Tradução e sincretismo nas obras de José de Anchieta*. Universidade de São Paulo (USP).
- Alves Filho, P. E., y Milton, J. (2005). Inculturation and acculturation in the translation of religious texts: The translations of Jesuit priest José de Anchieta into Tupi in 16th century Brazil. *Target*, 17(2), 275-296. <https://doi.org/10.1075/target.17.2.04alv>
- Anaya Ferreira, N. M. (2002). El papel del intérprete/traductor en la Conquista y el proceso de aculturación del Nuevo Mundo. *Traduic*, 17, 12-15.
- Arboleda, J. R. (1944). El padre Gumilla, SJ, y su obra. En Joseph Gumilla (ed.), *El Orinoco ilustrado: historia natural, civil y geográfica de este gran río (tomo I)* (pp. ix-xx). Editorial A B C.
- Arencibia Rodríguez, L. (2006). The Imperial College of Santa Cruz de Tlatelolco: The First School of Translators and Interpreters in Sixteenth-Century Spanish America. En G. L. Bastin y P. F. Bandia (eds.), *Charting the Future of Translation History* (pp. 263-276). University of Ottawa Press.
- Aróstegui, J. (1995). *La investigación histórica: teoría y método*. Crítica.
- Arrom, J. J. (1974). *Fray Ramón Pané: «Relación acerca de las antigüedades de los indios»* (J. J. Arrom, ed.; 3.^a). Siglo XXI.
- Astrain, A. (1925). *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España (7 vol.)*.

Razón y Fe.

- Aza Martínez de Vega, J. P. (2009). *Obras completas: Estudios históricos, etnográficos y lingüísticos sobre el sur de la Amazonía peruana*. Centro Cultural José Pío Aza.
- Báez, F. (2004). *Historia universal de la destrucción de libros*. Destino.
- Barral, M. E. (2016). *Curas con los pies en la tierra: Una historia de la Iglesia en la Argentina contada desde abajo*. Sudamericana.
- Barrera Vásquez, A. (1969). Introducción general: los Libros de Chilam Balam. En A. Barrera Vásquez (ed.), *El libro de los Libros de Chilam Balam* (pp. 9-20). Fondo de Cultura Económica.
- Barriales, J. (2017). *Apaktone*. Centro Cultural José Pío Aza.
- Bartomeu Melià, A. (2007). Teoría y práctica de la traducción según un manuscrito de Antonio Ruiz de Montoya, S.J. (1651). En O. Zwartjes, G. James, y E. Ridruejo (eds.), *Missionary Linguistics III / Lingüística misionera III: Morphology and Syntax* (pp. 107-122).
- Bassnett, S. (1980). *Translation Studies*. Routledge.
- Bassnett, S., y Lefevere, A. (eds.). (1998). *Constructing Cultures*. Multilingual Matters.
- Bassnett, S., y Trivedi, H. (eds.). (1999). *Postcolonial Translation: Theory and Practice*. Routledge.
- Bastin, G. L. (1998). Latin American Tradition. En M. Baker (ed.), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (pp. 505-512). Routledge.
- Bastin, G. L. (2006). Subjectivity and Rigour in Translation History: The Latin American Case. En G. L. Bastin y P. F. Bandia (eds.), *Charting the Future of Translation History* (pp. 111-129). Université d'Ottawa.
- Bastin, G. L. (2008). La traducción y la conformación de la identidad latinoamericana. *TRANS. Revista de Traductología*, 12, 11-14.
- Bastin, G. L. (2009). Latin American Tradition. En M. Baker y G. Saldanha (eds.), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (2.^a, pp. 486-493). Routledge.
- Bastin, G. L. (2010). La pertinencia de los estudios históricos sobre traducción en Hispanoamérica. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 21(1), 17-28.
- Bastin, G. L. (2012). Ética y crítica de la traducción en la historia. En F. Lafarga Maduell y L. Pegenaute Rodríguez (eds.), *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica* (pp. 23-30). Academia del Hispanismo.
- Bastin, G. L., y Bandia, P. F. (eds.). (2006). *Charting the Future of Translation History*.

University of Ottawa Press.

- Bastin, G. L., Echeverri, Á., y Campo, Á. (2004). La traducción en América Latina: propia y apropiada. *Estudios, Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, 24, 69-94.
- Batalla Rosado, J. J. (2001). Una aproximación a la iconografía tarasca a través de las ilustraciones de la Relación de Michoacán. En A. M. Escobar Olmedo (ed.), *Jerónimo de Alcalá. Relación de Michoacán* (pp. 143-172). Patrimonio Nacional/Ayto. de Morelia, Testimonio Compañía Editorial.
- Batalla Rosado, J. J. (2008). El arte de escribir en Mesoamérica. En B. Pérez Galán, Á. Cruz García, y J. J. Batalla Rosado (eds.), *América precolombina: el despertar de los testigos mudos* (pp. 199-226). Edimat.
- Baudot, G. (1983). *Utopía e historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Espasa-Calpe.
- Baudot, G. (1997). Los franciscanos etnógrafos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27, 275-307.
- Baudot, G. (2004). *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*. UNAM Coordinación de Humanidades.
- Becerra López, J. L. (1963). *La organización de los estudios en la Nueva España*. Ediciones Cultura.
- Behiels, L. (2018). La traducción como alimento y otras enseñanzas: una exploración temática de los prólogos de textos doctrinales misioneros americanos. *Hermēneus. Revista de traducción e interpretación*, 20, 11-35. <https://doi.org/10.24197/her.20.2018.11-35>
- Behiels, L., Van Hal, T., Van Loon, Z., Peetermans, A., Swiggers, P., y Thomas, W. (2020). Relicta: lingüística misionera y circulación del saber (siglos XVI–XVIII), un proyecto interdisciplinar. *Anales de Lingüística*, 4, 181-199.
- Bello, A. (1988). *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos (1847): con las notas de Rufino José Cuervo* (R. Trujillo, ed.). Arco/Libros.
- Benavente «Motolinía», T. de. (2014). *Historia de los indios de la Nueva España*. Real Academia Española.
- Berman, A. (1984). *L'épreuve de l'étranger*. Gallimard.
- Berman, A. (1985). La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain. En A. Berman, G. Granel, A. Jaulin, G. Mailhos, y H. Meschonnic (eds.), *Les Tours de Babel: Essais sur la traduction* (pp. 33-150). Trans-Europ-Repress.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.
- Blanco-Gómez, M. L. (2022). Un caso único: la lengua palenquera, desde su origen en las

- misiones hasta la actualidad. En M. Á. Vega Cernuda y C. Naupert (eds.), *Las etnografías misioneras como hechos de traducción* (pp. 99-117). Ommpress.
- Blanco García, P. (2011). Cesáreo de Armellada: antropólogo misionero y traductor. En A. Bueno García y M. Á. Vega Cernuda (eds.), *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani*. Università per Stranieri di Perugia.
- Blanco García, P. (2015). Baltasar de Matallana, cronista y relator de viajes (de la lengua a la cartografía pasando por la novela y el cine). En P. Martino Alba y M. Á. Vega Cernuda (eds.), *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística* (pp. 183-197). Ommpress.
- Blanco García, P. (2016). Traducción de la cultura de la Amazonía ecuatoriana al español: la Crónica del capuchino P. Manuel Labaka. En M. Á. Vega Cernuda y P. Martino Alba (eds.), *El escrito(r) misionero: entre ciencia, arte y literatura* (pp. 183-199). Ommpress.
- Booth, A., Papaioannou, D., y Sutton, A. (2012). *Systematic Approaches to a Successful Literature Review*. Sage.
- Borges Morán, P. (1960). *Métodos misionales en la cristianización de América (siglo XVI)*. CSIC, Departamento de Misionología Española.
- Borges Morán, P. (1961). *Análisis del conquistador espiritual de América*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Borges Morán, P. (1977). *El envío de misioneros a América durante la época española*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Borges Morán, P. (1987). *Misión y civilización en América*. Alhambra.
- Borges Morán, P. (1989). Historiografía de la evangelización hispanoamericana. En *Balace de historiografía sobre Iberoamérica* (1.^a ed., pp. 187-220). Ediciones Universidad de Navarra. EUNSA.
- Borges Morán, P. (ed.). (1992a). *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Vol. 1 y 2. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Borges Morán, P. (1992b). *Religiosos en Hispanoamérica* (F. MAPFRE, ed.).
- Borges Morán, P. (2003). Luces, sombras y claroscuros en la evangelización hispanoamericana. *Mar Oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano*, 13, 57-76.
- Boria, M., Carreres, Á., Noriega-Sánchez, M., y Tomalin, M. (eds.). (2020). *Translation and Multimodality: Beyond Words*. Routledge.
- Bouysson-Cassagne, T. (2010). Apuntes para la historia de los puquinahablantes. *Boletín de*

Arqueología PUCP, 14, 283-307.

- Bueno García, A. (2007a). Claves para una teoría de la traducción. Perspectiva desde la labor agustiniana. En A. Bueno García (ed.), *La labor de traducción de los agustinos españoles* (pp. 17-40). Estudio Agustiniano.
- Bueno García, A. (ed.). (2007b). *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Estudio Agustiniano.
- Bueno García, A. (2011). El espíritu religioso y patriótico en la traducción. La obra de fray Vicente Solano. En A. Bueno García y M. Á. Vega Cernuda (eds.), *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani*. Università per Stranieri di Perugia.
- Bueno García, A. (2012a). El espíritu religioso y patriótico en la traducción: la obra de fray Vicente Solano. En M. Á. Vega Cernuda (ed.), *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica* (pp. 225-247). Universidad Ricardo Palma.
- Bueno García, A. (2012b). El teatro misionero en las Indias y la traducción simbólica. En P. Martino Alba (ed.), *La traducción en las artes escénicas* (pp. 77-93). Dykinson.
- Bueno García, A. (ed.). (2013). *La labor de traducción de los franciscanos*. Editorial Cisneros.
- Bueno García, A. (2014a). Del traductor invisible al que se deja ver: estudio de la presencia del traductor en la traducción monástica. *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 28, 477-486.
- Bueno García, A. (2014b). La labor de traductores y lexicógrafos franciscanos en España e Iberoamérica. *Sémata, Ciências Sociais e Humanidades*, 26, 531-543.
- Bueno García, A. (2015). El apóstol de los negros: Pedro Claver y sus intérpretes. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 8(1), 181-196.
- Bueno García, A. (ed.). (2018a). *Antropología y traducción en la Orden de Predicadores*. Peter Lang.
- Bueno García, A. (ed.). (2018b). *Arte, religión y traducción*. Comares.
- Bueno García, A. (2018c). La labor lexicográfica y de traducción de los dominicos españoles en Asia Oriental durante los siglos XVI y XVII. En A. Bueno García (ed.), *Los primeros contactos entre España y Asia Oriental* (pp. 64-85). China Ocean University Press.
- Bueno García, A. (ed.). (2018d). *Los primeros contactos entre España y Asia Oriental*. China Ocean University Press.
- Bueno García, A. (2024). La labor de traducción de agustinos, dominicos y franciscanos en España en el siglo XVIII. *Estudios de Traducción*, 14.

- Bueno García, A., y Adrada Rafael, C. (eds.). (2002). Actas del Coloquio Internacional «La Traducción Monacal. Valor y función de las traducciones de los religiosos a través de la historia». En *Actas del I Coloquio Internacional «La Traducción Monacal: valor y función de las traducciones de los religiosos a través de la historia»* (n.º 1, 2001). Diputación Provincial de Soria, Biblioteca Electrónica.
- Bueno García, A., Adrada Rafael, C., y Anguiano Pérez, R. (2005). *Catálogo bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Estudio Agustiniiano.
- Bueno García, A., y Álvarez Seco, O. (eds.). (2005). *Traducción monacal: la labor de los agustinos desde el Humanismo hasta la época contemporánea*. Excma. Diputación Provincial de Soria y Grupo de Investigación Traducción Monacal (UVA).
- Bueno García, A., y Jiménez García, E. (2018). *Catálogo bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera dominicos españoles e iberoamericanos*. Comares.
- Bueno García, A., Lozano Miralles, R., Pérez Blázquez, D., y Serrano Bertos, E. (eds.). (2018). *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción*. Comares.
- Bueno García, A., Pérez Blázquez, D., y Serrano Bertos, E. (eds.). (2013). *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*. Universidad Carolina de Praga, Ed. Karolinum.
- Bueno García, A., Pérez Blázquez, D., y Serrano Bertos, E. (eds.). (2016). *Dominicos 800 años: Labor intelectual, lingüística y cultural*. Editorial San Esteban.
- Bueno García, A., y Vega Cernuda, M. Á. (eds.). (2011a). *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani*. Pubblicazione dell'Università per Stranieri di Perugia, con la collaborazione di Dipartimento di Scienze del Linguaggio.
- Bueno García, A., y Vega Cernuda, M. Á. (eds.). (2011b). *Los franciscanos hispanos por los caminos de la traducción: textos y contextos (edición precongresual)*. Diputación Provincial de Soria.
- Bueno García, A., y Vega Cernuda, M. Á. (eds.). (2013). *Traducción y Humanismo*. Les Éditions du Hazard.
- Bueno García, A., Zamora Ramírez, E. I., Mallo Lapuerta, A. M., y Carracedo Arroyo, E. (2011). *Catálogo bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera franciscanos españoles*. Editorial Cisneros.
- Burke, P. (2006). *¿Qué es la historia cultural?* Paidós.
- Buzelin, H. (2007). Translation studies, ethnography and the production of knowledge. En

- P. St-Pierre y P. C. Kar (eds.), *In Translation: Reflections, Refractions, Transformations* (pp. 39-56). John Benjamins Publishing.
- Cáceres Würsig, I., y Pérez González, L. (2003). Antecedentes históricos y proyección futura del intérprete jurado en España. *Hermeneus: Revista de Traducción e Interpretación*, 5, 19-42.
- Calderón, D. I. (2003). Género discursivo, discursividad y argumentación. *Enunciación*, 8(1), 44-56.
- Calvo Pérez, J. (2005). Fonología y ortografía de las lenguas indígenas de América del Sur a la luz de los primeros misioneros gramáticos. En O. Zwartjes y C. Altman (eds.), *Missionary Linguistics II / Lingüística misionera II: Orthography and Phonology* (pp. 137-170). Benjamins.
- Cárdenas Torres, M. A. (2021). *La historia resumida de investigaciones botánicas en el Orinoco de Colombia*. Cedrela.
- Carrasco, I. (1990). Etnoliteratura mapuche y literatura chilena: relaciones. *Lenguas y literatura indoamericanas*, 4(1), 19-27.
- Casado Arboniés, M., y Alonso Marañón, P. M. (2005). Alcalá de Henares y América: un nexo universitario. En A. Gutiérrez Escudero y M. L. Laviana Cuetos (eds.), *Estudios sobre América, siglos XVI-XX: Actas del Congreso Internacional de Historia de América* (pp. 255-290). Asociación Española de Americanistas.
- Castro Roldán, A. (2011). El Orinoco ilustrado en la Europa dieciochesca. *Fronteras de la Historia*, 16(1), 42-73.
- Castro y Castro, M. de. (1982). *Bibliografía de las bibliografías franciscanas españolas e hispanoamericanas*. Cisneros.
- Castro y Castro, M. de. (1988). Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI. *Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987)*, *Archivo Ibero-Americano*, 48, 189-192, 485-572.
- Castro y Castro, M. de. (1990). Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVII. *Actas del III Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989)*, *Archivo Ibero-Americano*, 50, 197-200, 431-472.
- Catelli, N., y Gargatagli, A. M. (Marietta). (1998). *El tabaco que fumaba Plinio. Escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y reflexiones sobre los otros*. Ediciones del Serbal.

- Cattan, M. (2014). Fray Ramón Pané, el primer extirpador de idolatrías. *Alpha*, 39, 37-56.
- Chamorro, G. (2015). Antonio Ruiz de Montoya: misionero etnógrafo del Paraguay. *Boletín Americanista*, LXV(70), 17-33.
- Chang-Rodríguez, R. (1992). Sumisión y salvación en el «Usca Paucar», un drama quechua colonial. *Revista de Estudios Hispánicos*, 19, 357-382.
- Chavarría Mendoza, M. C. (2008). Introducción. En José Álvarez Fernández. *Diccionario español-huarayo* (pp. 5-58). Centro Cultural José Pío Aza.
- Chávez Fajardo, S. (2015). ¿Historiografía lingüística descriptiva o explicativa?: Cómo hacer historiografía de lingüística misionera. *LL Journal*, 10(1).
- Chesterman, A. (2008). Ethics of Renarration. Mona Baker is interviewed by Andrew Chesterman. *Cultus*, 1(1), 10-33.
- Chesterman, A. (2009). The Name and Nature of Translator Studies. *Hermes – Journal of Language and Communication Studies*, 42, 13-22.
- Clavijero y Echegaray, F. J. (1844). *Historia antigua de México y de su conquista (1780-1781)*. Impenta de Lara.
- Cocco, L. (1972). *Iyëwei-Teri: quince años entre los yanomamos*. Escuela Técnica Popular Don Bosco.
- Codina, L. (2018). *Revisiones bibliográficas sistematizadas: Procedimientos generales y Framework para Ciencias Humanas y Sociales*. Máster Universitario en Comunicación Social. Departamento de Comunicación. Universitat Pompeu Fabra.
- Coll, J. M. (1944). Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (período raymundiano). *Analecta Sacra Tarraconensia*, 17, 115-138.
- Coll, M. (2013). Prácticas lexicográficas del siglo XIX en territorio uruguayo: de la nominación al registro de piezas de museo. *Revista Argentina de Historiografía Lingüística (RAHL)*, 5(2), 115-136.
- Coll, M. (2017). Hacia una periodización de la lexicografía en territorio uruguayo. *Lingüística*, 33(1).
- Comas Camps, J. (1968). La medicina aborígen mexicana en la obra de fray Agustín de Vetancurt (1698). *Anales de Antropología*, 5(1), 129-162.
- Comisión de Comunicación y Prensa del Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado. (2018). *Dossier de prensa: visita del papa Francisco a Puerto Maldonado, 19 de enero de 2018*.
- Comisión Teológica Internacional. (1987). *La fe y la inculturación*.
- Commissio Theologica Internationalis. (1989). *Fides et Inculturatio: Vol. Gregorianu*

- (Número 70, pp. 625-646).
- Cortés Alonso, V. (2001). Un estudio temprano de historia oral. En A. M. Escobar Olmedo (ed.), *Jerónimo de Alcalá. Relación de Michoacán* (pp. 75-87). Patrimonio Nacional/Ayto. de Morelia, Testimonio Compañía Editorial.
- Cuadros Muñoz, R., y Bravo García, E. (2012). *La política lingüística en Hispaoamérica hasta el siglo XVIII*. Universidad de Sevilla.
- Cuéllar Lázaro, C. (2011). La labor traductora de las clarisas en España. En A. Bueno García y M. Á. Vega Cernuda (eds.), *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani* (pp. 333-357). Università per Stranieri di Perugia.
- Cuéllar Lázaro, C. (2021). Una traductora pionera de linaje real y ascendencia alemana: Sor Constanza de Castilla. *Hikma: estudios de traducción = translation studies*, 20(1), 9-24.
- Cuevas Quintero, L. M. (2017). Navegando en el mar de los gentiles: metáforas del espacio sagrado en el discurso jesuita del Orinoco (siglo XVIII). *Revista Geográfica Venezolana*, 58(1), 222-239.
- D'hulst, L. (1994). Enseigner la traductologie: pour qui et à quelles fins? *Meta*, 39(1), 8-14.
- D'hulst, L. (1995). Pour une historiographie des théories de la traduction : questions de méthode. *TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction*, 8(1), 13-33.
- D'hulst, L. (2010). Translation History. En Y. Gambier y L. Van Doorslaer (eds.), *Handbook of Translation Studies* (pp. 397-405). John Benjamins.
- D'hulst, L. (1991). Pourquoi et comment écrire l'histoire des théories de la traduction? *Actes du XIIe Congrès mondial de la FIT*, 57-62.
- Dahlmann, J. (1893). *El estudio de las lenguas y las misiones*. Librería Católica de Gregorio del Amo.
- De Hoyos Sainz, L. (1949). *José Celestino Mutis: naturalista, médico y sacerdote*. Editora Nacional.
- De la Cuesta, L.-A. (1992). Intérpretes y traductores en el descubrimiento y conquista del nuevo mundo. *Livius: Revista de estudios de traducción*, 1, 25-34.
- De León Azcárate, J. L. (2015). La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI. *Veritas*, 32, 195-227. <https://doi.org/10.4067/S0718-92732015000100009>
- De los Reyes Gómez, F. (2000). *El libro en España y América: legislación y censura (siglos XV-XVIII)*, 2 vol. Arco Libros.
- Dedenbach-Salazar Sáenz, S. (ed.). (2016). *La transmisión de conceptos cristianos a las*

- lenguas amerindias: Estudios sobre textos y contextos de la época colonial*. Academia Verlag.
- Dedenbach-Salazar Sáenz, S. (ed.). (2019). *Translating Wor(l)ds: Christianity Across Cultural Boundaries*. Academia Verlag.
- Del Cairo, C., y Rozo Pabón, E. (2006). El salvaje y la retórica colonial en El Orinoco ilustrado (1741) de José Gumilla S. J. *Fronteras de la Historia*, 11, 153-181.
- Del Castillo Durán, F. (2022). Fray Antonio de Valdivieso como eco de las guerras de los encomenderos. *Nuevas de Indias: Anuario del CEAC*, 7, 41-59.
- Del Pino Díaz, F. (2000). La «Historia natural y moral de las Indias» como género: orden y génesis literaria de la obra de Acosta. *Histórica*, 24(2), 295-326.
- Del Pino Díaz, F. (2019). Vida y obra de José de Acosta, misionero jesuita y cronista indiano. En *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*.
- Del Rey Fajardo, J. (1979). *Los jesuitas y las lenguas indígenas venezolanas*. Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas.
- Del Rey Fajardo, J. (1995). *Bio-bibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial*. Universidad Católica del Táchira.
- Del Rey Fajardo, J. (2007). Los jesuitas alemanes en el Nuevo Reino de Granada. El padre Gaspar Beck (1640-1684) y la primera visión del mundo sáliva. En K. Kohut y M. C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas* (pp. 541-606). Vervuert-Iberoamericana.
- Del Rey Fajardo, J. (2015). *La República de las Letras en la Babel étnica de la Orinoquia*. Academia Venezolana de la Lengua.
- Del Rey Fajardo, J. (2019). El mundo intelectual y simbólico del misionero orinoquense. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 73(287), 591-619.
- Del Rey Fajardo, J. (2020a). Hermanos coadjutores emprendedores en la Provincia del Nuevo Reino de Granada. El historiador Agustín de Vega. *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 8, 1-10.
- Del Rey Fajardo, J. (2020b). *Nomenclátor biográfico de los jesuitas neogranadinos: 1604-1831*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Del Rey Fajardo, J., y Gómez Gutiérrez, A. (2020). *Boticas y boticarios jesuitas en Santafé y las misiones de la Orinoquia: Nuevo Reino de Granada (1616-1767)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Delisle, J. (1996). Reflexións sobre as esixencias científicas da historia da traducción. *Viceversa: revista galega de traducción*, 2, 37-56.
- Delisle, J. (1997). Réflexions sur l'historiographie de la traduction et ses exigences scientifiques. *Équivalences*, 26(2), 21-44.
- Delisle, J. (2008). Historiographie, notions, sens, citations, CD-ROM. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 1(1), 81-96.
- Doctrina christiana, y catecismo para instruccion de los indios, y de las demas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta fé: con un Confessionario, y otras cosas necessarias para los que doctrinan...* (1584). Antonio Ricardo.
- Donís Ríos, M. A. (1986). José Gumilla, S. J.: impulsor del cambio cartográfico ocurrido en Guayana a partir de 1731. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, 271, 157-176.
- Duch Álvarez, L. (2001). Antropología y traducción. *Debats*, 75, 79-93.
- Durston, A. (2007). Pastoral Quechua: The history of Christian translation in Colonial Peru, 1550-1650. En *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. University of Notre Dame Press.
- Duverger, C. (1990). *La conversión de los indios de Nueva España: Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. Abya-Yala.
- Duviols, P. (1977). *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Echávez-Solano, N., y Dworkin y Méndez, K. C. (eds.). (2007). *Spanish and Empire*. Vanderbilt University Press.
- Echeverri, Á., y Bastin, G. L. (2019). Translation in Hispanic America. En R. A. Valdeón y Á. Vidal Claramonte (eds.), *The Routledge Handbook of Spanish Translation Studies*. Routledge.
- Echeverry Pérez, A. J. (2012). Por el sendero de la intolerancia. Acercamiento a la extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII. *Historia Caribe*, VII(21), 55-74.
- Escalante Gonzalbo, P. (2018). La cruz, el sacrificio y la ornamentación cristiano-indígena: luces sobre un taller de alfarería de mediados del siglo XVI en el valle de México. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 113, 81-116.
- Escobar Olmedo, A. M. (2001). Introducción. En A. M. Escobar Olmedo (ed.), *Jerónimo de Alcalá. Relación de Michoacán* (pp. 11-40). Patrimonio Nacional/Ayto. de Morelia, Testimonio Compañía Editorial.

- Esparza Torres, M. Á. (2010). Dimensiones de la lingüística misionera española. En C. Assunção, G. Fernandes, y M. Loureiro (eds.), *Ideias Linguísticas na Península Ibérica (séc. XIV a séc. XIX): Projeção da Linguística Ibérica na América Latina e Ásia* (pp. 201-214). Nodus Publikationen.
- Esparza Torres, M. Á., Acevedo López, V. F., y Niederehe, H.-J. (2022). *Historia visual de la lingüística misionera española*. <https://urjc-royal-sites.maps.arcgis.com/apps/dashboards/0ed11503dc914b9f869b061b70e321b4>
- Esparza Torres, M. Á., y Niederehe, H.-J. (2023). *Bibliografía de la lingüística misionera española (BILME)*. Nodus Publikationen.
- Espejel Carbajal, C. (2008). *Relación de Michoacán: Instrumentos de consulta*. Proyecto de El Colegio de Michoacán. <http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relaciondemichoacan/default.asp>
- Estrada Díaz, J. A. (1992). *Las contradicciones de la evangelización de América: Análisis ético y teológico*. Sal Terrae.
- Eudave Eusebio, I. (2023). Educación y evangelización de las niñas y niños indígenas, víctimas y agentes de la colonización. *Graphen, Revista de Historiografía*, 1(8), 39-56.
- Evans-Pritchard, E. E. (1990). *Ensayos de antropología social [1962]*. Siglo XXI.
- Even-Zohar, I. (1978). The position of translated literature within the literary polysystem. En J. S. Holmes, J. Lambert, y R. van den Broeck (eds.), *Literature and Translation: New Perspectives in Literary Studies* (pp. 117-127). Acco.
- Even-Zohar, I. (1990). Polysystem Studies. *Poetics Today*, 11(1), 1-268.
- Ewalt, M. R. (2005). Father Gumilla, Crocodile Hunter? The Function of Wonder in El Orinoco ilustrado. En L. Millones Figueroa y D. Ledezma (eds.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo* (pp. 303-333). Vervuert-Iberoamericana.
- Fernández Álvarez, Ó. (1999). La traducción cultural en antropología. *Livius: Revista de estudios de traducción*, 14, 41-48.
- Fernández Aparicio, R., Medina, M. Á., Benito Barriocanal, J., Galmés Mas, L., y González Valles, Jesús Polvorosa López, Tomás Zurdo Cordero, F. (1985). Padre Pío Aza, apóstol en las selvas del Perú (1865-1938). En *Semblanzas de misioneros: Jacinto de Polonia, Pedro de Córdoba, Antonio Montesinos, Bartolomé de las Casas, Lucas del Espíritu Santo, Francisco de Capillas, Valentín de Barrio Ochoa, Pío Aza, Ascensión Nicol* (vol. 2) (pp. 185-206). OPE.

- Fernández de Zamora, R. M. (2008). Los concilios mexicanos promotores del libro y de la lectura en el siglo XVI. *Investigación Bibliotecológica*, 22(45), 105-123.
- Fernández Sánchez, M. M. (2010). Sobre el tratamiento de las fuentes en la historiografía posmoderna: archivos, fotografías y memorias de intérpretes en la Guerra Fría. En R. Rabadán, T. Guzmán, y M. Fernández (eds.), *Lengua, traducción, recepción en honor de Julio César Santoyo (vol. I)* (pp. 231-246). Universidad de León.
- Ferreiro Vázquez, Ó. (2016a). De la comunicación no verbal al acto de mediación: el «habitus» en interpretación durante la conquista de América. *Estudios Hispánicos*, 24(3757), 37-48. <https://doi.org/10.19195/2084-2546.24.3>
- Ferreiro Vázquez, Ó. (2016b). «Por boca de»: *Achegas á historia da interpretación do centro e sur de América (1518-1870)*. Universidade de Vigo.
- Ferrer Lafuente, C. (2018). La música cotidiana en las misiones. Referencias sobre la música en las misiones jesuíticas de América del Sur en fondos antiguos de la Biblioteca Nacional de España. En M. Á. Vega Cernuda y D. Pérez Blázquez (eds.), *Los escritos misioneros: estudios traductográficos y traductológicos* (pp. 177-239). Ompress.
- Fossa, L. (2006). *Narrativas problemáticas: Los inkas bajo la pluma española*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Foz, C. (2012). Fuentes y métodos en la historiografía de la traducción en Hispanoamérica. En F. Lafarga Maduell y L. Pegenaute Rodríguez (eds.), *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica* (pp. 71-76). Academia del Hispanismo.
- Frago Gracia, J. A. (1992). Estrategias para la investigación en el español americano hasta 1656. *Actas del Congreso de la Lengua Española*.
- Franco Aixelá, J. (2001). *BITRA (Bibliografía de Traducción e Interpretación)*.
- Franco Aixelá, J., y Rovira-Esteva, S. (2019). A bibliometric overview of translation studies research in Spanish-speaking countries. En R. A. Valdeón y Á. Vidal Claramonte (eds.), *The Routledge Handbook of Spanish Translation Studies* (pp. 454-499). Routledge.
- Franco Mendoza, M. (2000). Ediciones de la Relación de Michoacán. En M. Franco Mendoza (ed.), *Jerónimo de Alcalá. Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la Provincia de Mechuacán* (pp. 17-35). El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán.
- Galarza, J. (1980). *Codex de Zempoala: Techialoyan E 705 Manuscrit Pictographique de*

- Zempoala*. Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique.
- Galarza, J. (1997). Los códices mexicanos. *Arqueología Mexicana*, 23, 6-13.
- Gambier, Y., y Van Doorslaer, L. (2004). *Translation Studies Bibliography (TSB)* (Y. Gambier y L. van Doorslaer, eds.). John Benjamins.
- García-Noblejas, G. (s. f.). *La traducción chino española*. Centro Virtual Cervantes. <https://cvc.cervantes.es/obref/china/traduccion.htm>
- García Añoveros, J. (1991). Las misiones franciscanas de la Mosquitia nicaragüense. En *Actas del III Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo: siglo XVII (La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989)* (pp. 885-922). Deimos.
- García Aranda, M. . Á. (2013). *Las gramáticas y los vocabularios de las lenguas indígenas: el cakchiquel (siglos XVI y XVII)*. Axac.
- García Arenal, M. (1985). Nota a las traducciones manuscritas de Francisco Ximénez en la Real Academia de la Historia. *Al-Qantara*, 6(1-2), 525-533.
- García de Castro Valdés, J. (ed.). (2007). *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Mensajero-Sal Terrae.
- García de Castro Valdés, J. (2022). Jesuitas y Filología. Contribución de los jesuitas hispanos al estudio y conocimiento de las lenguas: 1540-1767. En H. Pizarro Llorente (ed.), *Jesuitas: impacto cultural en la Monarquía hispana (1540-1767)*, vol. 1 (pp. 145-170). Universidad Pontificia de Comillas, Sal Terrae, Mensajero.
- García Ruiz, J. (1992). El misionero, las lenguas mayas y la traducción. Nominalismo, tomismo y etnolingüística en Guatemala. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 77(1), 83-110.
- García Ruiz, J. (2002). Missionare, Mayasprachen und Übersetzung. En B. Scharlau (ed.), *Übersetzen in Lateinamerika* (pp. 27-51). Gunter Narr.
- García Ruiz, J. (2007). El misionero, las lenguas mayas y la traducción. Nominalismo, tomismo y etnolingüística en Guatemala. *1611, Revista de Historia de la Traducción*, 1.
- García Yebra, V. (1994). *Traducción: historia y teoría*. Gredos.
- García Yebra, V. (1995). La responsabilidad del traductor ante su lengua. En R. Martín-Gaitero (ed.), *V Encuentros complutenses en torno a la traducción: del 22 al 26 de febrero de 1994* (pp. 629-640). Universidad Complutense de Madrid, Editorial Complutense.
- García Yebra, V. (1988). Protohistoria de la traducción. En J. C. Santoyo, J. L. Chamosa, T. Guzmán González, y R. Rabadán (eds.), *Fidus interpres. Actas de las I Jornadas*

- Nacionales de Historia de la Traducción*. (pp. 11-23). Universidad de León, Servicio de Publicaciones.
- Gareis, I. (2004). Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII). *Boletín de Antropología*, 18(35), 262-282.
- Gargatagli, A. M. (Marietta). (2007). La traducción de América. 1611, *Revista de Historia de la Traducción*, 1.
- Gargatagli Brusa, A. (2021). La traducción en América en el siglo XVI. *TRANS (Revista de Traductología)*, 25, 61-88.
- Garibay Kintana, Á. M. (1954). *Historia de la literatura náhuatl*. Porrúa.
- Garrido Aranda, A. (1980). *Moriscos e indios: precedentes hispánicos de la evangelización en México*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giddens, A., y Griffiths, S. (1997). *Sociología* (4.ª ed.). Alianza.
- Gil Albarracín, A. (2003). *Vida y obra de J. M. Vila, misionero franciscano en América y Asia*. GBG Editora.
- Gil Albarracín, A. (2006). Las órdenes mendicantes y su misión en América. *Scripta Nova: Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales de la Universidad de Barcelona*, 10(218).
- Gil, F. (1989). Las «juntas eclesiásticas» durante el episcopado de fray Juan de Zumárraga (1528-1548): algunas precisiones históricas. *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 54, 7-34.
- Gómez Canedo, L. (1988). *Pioneros de la cruz en México: Fray Toribio de Motolinía y sus compañeros*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- González Fernández, F. (2023). Evangelización de América: los primeros evangelizadores y sus métodos. En *Diccionario de historia cultural de la Iglesia en América Latina*. Dicasterio de Cultura y Educación en colaboración con la UPAEP.
- González Gómez, L. M. (2015). El papel de las crónicas misionales coloniales en la configuración de los Llanos Orientales de Colombia y en la producción social de las diferencias. *Historia y Sociedad*, 29, 17-42.
- Gordillo y Ortiz, O. (1996). A propósito de los primeros escritores chiapanecos (siglos XVI-XVIII). *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, 1(2), 37-57.
- Grant, M. J., y Booth, A. (2009). A typology of reviews: An analysis of 14 review types and associated methodologies. *Health Information and Libraries Journal*, 26, 91-108.

- Greimas, A. J., y Courtés, J. (1990). *Semiótica: diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Gredos.
- Guarda, G. (2004). *Los laicos en la cristianización de América* (V. y Espiritualidad, ed.).
- Gumilla, José. (1963). *El Orinoco ilustrado y defendido [1745]*. Academia Nacional de la Historia.
- Gumilla, Joseph. (1741). *El Orinoco ilustrado y defendido: Historia natural, civil y geographica de este gran rio y de sus caudalosas vertientes gobiernos, usos y costumbres de los indios sus habitantes, con nuevas y utiles noticias de animales, arboles, frutos, aceites, resinas*. Manuel Fernández.
- Haimovich, G. (2017). El Ritual formulario de Juan Pérez Bocanegra y las relaciones entre géneros en los Andes. *Estudios Latinoamericanos. Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos*, 37, 265-293.
- Hammarström, H., Forkel, R., Haspelmath, M., y Bank, S. (2023). *Glottolog 4.8. (Harald Hammarström Bibliography)*. Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology.
- Hanks, W. F., y Severi, C. (2014). Translating worlds: The epistemological space of translation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 1-16. <https://doi.org/10.14318/hau4.2.001>
- Hanna, D. J. (2019). Father Charles Neale: American Jesuit, «adopted» Carmelite and the first English translator of San Juan de la Cruz? *1611, Revista de Historia de la Traducción*, 13.
- Harrison, R. (2013). Quipus y confesión en el Ritual formulario de Juan Pérez Bocanegra. En M. Curatola Petrocchi y J. C. De la Puente Luna (eds.), *El quipu colonial: estudios y materiales* (pp. 145-166). Fondo Editorial PUCP.
- Hatim, B., y Mason, I. (1990). *Discourse and the Translator*. Longman.
- Heras Díez, J. (1989). Colegio de Propaganda Fide de Ocopa. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 1, 213-224.
- Hermans, T. (ed.). (1985). *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*. Croom Helm.
- Hermans, T. (1991). Translational Norms and Correct Translations. En K. M. Leuven-Zwart y T. Naaijken (eds.), *Translation Studies: The State of the Art* (pp. 155–169). Rodopi.
- Hermans, T. (1999). *Translation in Systems: Descriptive and Systemic Approaches Explained*. St. Jerome.
- Hernández, E. (2013). Aspectos metodológicos de la investigación en Lingüística

- Misionera hispánica. En P. Máynez (ed.), *El mundo indígena desde la perspectiva actual. Perspectivas multidisciplinares: Vol. II* (pp. 223-247). Editorial Grupo Destiempos.
- Hernández, E. (2014). Los textos misioneros y la americanización del léxico hispánico. La Relación de Michoacán. En P. Máynez, S. Reyes Equiguas, y F. Villavicencio (eds.), *Contactos lingüísticos y culturales en la época novohispana: perspectivas multidisciplinares* (pp. 253-286). UNAM Biblioteca Nacional.
- Hernández, E., y Máynez, P. (eds.). (2016). *El Colegio de Tlatelolco: Síntesis de historias, lenguas y culturas*. Destiempos.
- Hernández Sandoica, E. (1995). *Los caminos de la historia: cuestiones de historiografía y método*. Síntesis.
- Hernández Sotelo, A. (2022). Los capuchinos hispanos y sus misiones americanas durante la primera mitad del siglo XVII. *Fronteras de la Historia*, 27(1), 124-145.
- Hervás y Panduro, L. (2007). *Biblioteca jesuítico-española (1759-1799)* (A. Astorgano Abajo, ed.). Libris.
- Holz-Mänttári, J. (1984). *Translatorisches Handeln: Theorie und Methode*. Suomalainen Tiedekatemia.
- Huamanchumo de la Cuba, O. (2019). El término «quipu» en la construcción de un discurso «de la Conquista» y de la evangelización del Perú colonial. *Entre Caníbales: Revista de Literatura*, 3(10), 141-165.
- Huerga Teruelo, Á. (2018). Gregorio López. En *Diccionario biográfico electrónico*. Real Academia de la Historia.
- Humboldt, A. von. (1826). *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*. Rosa.
- Hurtado Albir, A. (2007). *Traducción y Traductología: Introducción a la Traductología* (3.^a ed.). Cátedra.
- Jakobson, R. (1985). *Lingüística y poética*. Cátedra.
- Jiménez de la Espada, M. (ed.). (1965). *Relaciones geográficas de Indias (3 vol.)*. Atlas.
- Jiménez Gómez, I. (2022). Evangelización y viajes de exploración en los Llanos Orientales y la Orinoquia: Un breve acercamiento al proceso de adaptación del sistema misionero jesuita (siglos XVII y XVIII). *Illes i Imperis*, 24, 115-138.
- Jiménez Miranda, J. (2014). Apuntes sobre citas y referencias bibliográficas en el ámbito científico. *Bibliotecas. Anales de Investigación*, 10(10), 204-213.
- Kamen, H. (2013). *La Inquisición española. Mito e historia*. Crítica.
- Kirchhoff, P. (1956). La Relación de Michoacán como fuente para la historia de la

- sociedad y cultura tarascas. En J. Tudela de la Orden (ed.), *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541): reproducción facsímil del Ms. ç IV. 5 de El Escorial* (pp. XIX-XXXII). Aguilar.
- Kluckhohn, C., y Kroeber, A. L. (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. The Museum.
- Kohut, K., y Torales Pacheco, M. C. (eds.). (2007). *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Vervuert-Iberoamericana.
- Lafarga Maduell, F. (2020). *Bibliografía de estudios sobre historia de la traducción en España*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Lafarga Maduell, F., y Pegenaute Rodríguez, L. (eds.). (2009). *Diccionario histórico de la traducción en España*. Gredos.
- Lafarga Maduell, F., y Pegenaute Rodríguez, L. (eds.). (2012a). *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica*. Academia del Hispanismo.
- Lafarga Maduell, F., y Pegenaute Rodríguez, L. (eds.). (2013). *Diccionario histórico de la traducción en Hispanoamérica*. Iberoamericana / Vervuert.
- Lafarga Maduell, F., y Pegenaute Rodríguez, L. (eds.). (2012b). Aspectos de la historia de la traducción en Hispanoamérica: autores, traducciones y traductores. En *Coloquio Internacional Historia de la Traducción en Hispanoamérica: Mediación Lingüística y Contactos Culturales (1.ª, 2011, Barcelona)*. Academia del Hispanismo.
- Lambert, J. (1993). History, Historiography and the Discipline: A Programme. En Y. Gambier y J. Tommola (eds.), *Translation and Knowledge* (pp. 3-25). University of Turku.
- Lambert, J., y Van Gorp, H. (1985). On describing translations. En T. Hermans (ed.), *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation* (pp. 42-53). Croom Helm.
- Lara Martínez, M. (2013). *Enclaves templarios*. Edaf.
- Las Casas, B. de. (1875). *Historia de las Indias*. Imprenta de Miguel Ginesta.
- Le Clézio, J.-M. G. (2000). Universalidad de la Relación de Michoacán. En M. Franco Mendoza (ed.), *Jerónimo de Alcalá. Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la Provincia de Mechuacán* (pp. 107-120). El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán.
- Le Goff, J. (2003). *San Francisco de Asís*. Akal.
- Ledezma, D. (2005). La legitimación imaginativa del Nuevo Mundo: La Historia naturae,

- maxime peregrinae del jesuita Juan Eusebio Nieremberg. En L. Millones Figueroa y D. Ledezma (eds.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo* (pp. 53-83). Vervuert-Iberoamericana.
- Ledezma, D., y Millones Figueroa, L. (2005). Introducción: los jesuitas y el conocimiento de la naturaleza americana. En L. Millones Figueroa y D. Ledezma (eds.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo* (pp. 9-26). Iberoamericana/Vervuert.
- Lefevere, A. (1997). *Traducción, reescritura y la manipulación del canon literario*. Colegio de España.
- Lema Garrett, A. M. (2016). Misioneros: mediadores entre indígenas amazónicos y el Estado (siglos XVIII-XX). En A. E. Román-López Dollinger y M. B. Castro Mojica (eds.), *Amazonía boliviana: visibilizando la diversidad de los pueblos de Tierras Bajas* (pp. 13-57). ISEAT.
- León Guerrero, M. M. (2014). Visión didáctica de la mujer pobladora en América en el siglo XVI. *Revista de Estudios Colombinos*, 10, 65-74.
- León, N. (1895). *Biblioteca botánico-mexicana*. Oficina tip. de la Secretaría de Fomento.
- León Portilla, M. (1985). *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl: testimonios indígenas del siglo XVI*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- León Portilla, M. (1996). *El destino de la palabra: De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. El Colegio Nacional.
- León Portilla, M. (1997). El binomio oralidad y códices en Mesoamérica. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27, 135-154.
- León Portilla, M. (1999). *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- León Portilla, M. (2000a). Jerónimo de Alcalá y los primeros frailes etnógrafos en Mesoamérica, siglo XVI. En M. Franco Mendoza (ed.), *Jerónimo de Alcalá. Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la Provincia de Mechuacán* (pp. 55-77). El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán.
- León Portilla, M. (2000b). *Tonantzin Guadalupe: Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el «Nican mopohua»*. Fondo de Cultura Económica.
- León Portilla, M. (2003). *Códices: Los antiguos libros del Nuevo Mundo*. Aguilar.
- León Portilla, M. (2013). *Obras de Miguel León-Portilla. Tomo XIII. Visión de los*

- vencidos: relaciones indígenas de la conquista/El reverso de la conquista: relaciones mexicas, maya e incas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/El Colegio Nacional.
- León Portilla, M. (2017). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (11.^a). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lépinette, B. (1997). *La historia de la traducción: Metodología. Apuntes bibliográficos*. Lynx (Documentos de trabajo), Centro de Estudios sobre Comunicación Interlingüística e Intercultural, vol. 14.
- Lépinette, B., y Melero, A. (eds.). (2003). *Historia de la traducción*. Universitat de València.
- Liu Liu, L. M. (2002). *La traducción castellana del libro chino Beng sim po cam/Espejo rico del claro corazón, realizada por Juan Cobo c. 1590. Estudio crítico y bio-bibliográfico*. Universidad Complutense de Madrid.
- López-Baralt, M. (2016). *Para decir al Otro. Literatura y antropología en nuestra América*. Iberoamericana / Vervuert.
- López Alcalá, S. (2001). *La historia, la traducción y el control del pasado*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas.
- López Alcalá, S. (2020). Which were the happiest translators? The case for methodological pluralism in translation history. *1611, Revista de Historia de la Traducción*, 14.
- López Arandia, M. A. (2015). Gutierre González Doncel y el Libro de doctrina christiana: influencia y transmisión de un tratado pedagógico en las Indias Occidentales. *Norba. Revista de Historia*, 27-28, 255-280.
- López Austin, A. (1993). *Textos de medicina náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Morales, H. (1998). *La aventura del español en América*. Espasa Calpe.
- López Picher, M. (2021). La función de las Visitas de Idolatrías en el contexto histórico-cultural peruano de los siglos XVI y XVII. En F. J. Campos (ed.), *España y la evangelización de América y Filipinas (siglos XV-XVII)* (pp. 297-318). Estudios Superiores del Escorial.
- Lozano, P. (1733). *Descripcion chorographica del terreno, rios, arboles y animales del gran Chaco, Gualamba y de los ritos y costumbres de las naciones barbaras e infieles que le habitan*. Colegio de la Assumpcion.
- Lu, Y. (2021). *La mentalidad del traductor misionero, entre el Evangelio y la cultura. Propuesta teórica y estudio histórico sobre los dominicos españoles traductores del*

- chino en Filipinas (1583-1612)*. Univeristat Autònoma de Barcelona.
- Lugo, B. de. (1619). *Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno llamada mosca (1619)* (Dueñas Luna G. E. Gómez Aldana D. F. y Melo L. Grupo de Investigación Muyscubun. 2011. Comentarios por Diego F. Gómez, ed.). Bernardino de Guzmán.
- Lynch, J. (1992). La Iglesia y la independencia hispanoamericana. En P. Borges Morán (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (pp. 815-833). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Lyon, P. J. (2003). Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del río Madre de Dios. En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA.
- Maeztu, R. de. (1947). *España y Europa*. Austral.
- Malinowski, B. (1972). The Problem of Meaning in Primitive Language (1923). En C. K. Ogden y I. A. Richards (eds.), *The Meaning of Meaning. A Study of Influence of Language upon Thought and the Science of Symbolism* (pp. 296-336). Routledge y Kegan Paul.
- Mallo Lapuerta, A. M. (2007). Los guiones sobre la vida de san Agustín. En A. Bueno García (ed.), *La labor de traducción de los agustinos españoles* (pp. 359-371). Estudio Agustiniano.
- Mallo Lapuerta, A. M. (2018a). La comunicación audiovisual de los dominicos como ejercicio de traducción intersemiótica. En A. Bueno García (ed.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción (Vol. 3: Traducción intersemiótica y artística)* (pp. 1121-1129). Comares.
- Mallo Lapuerta, A. M. (2018b). La comunicación audiovisual en las misiones de dominicos. En A. Bueno García (ed.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción (Vol. 3: Traducción intersemiótica y artística)* (pp. 1113-1119). Comares.
- Mannheim, B. (2012). Leer a Juan Pérez Bocanegra, su Ritual Formulario y Hanaq pachap kusikuynin. En Ó. Paredes Pando, R. Valderrama Fernández, y W. Rozas Álvarez (eds.), *Juan Pérez Bocanegra. Ritual formulario, e institución de curas, para administrar a los naturales de este reino los santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía y Viático, Penitencia y Matrimonio, con advertencias muy necesarias* (pp. XXI-XXXVII). Fondo Editorial de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.
- Mantecón Sardiñas, S. (2014). Los misioneros jesuitas, traductores culturales: las fronteras

- culturales de la misión católica en la China del siglo XVIII. *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, 32, 129-150.
- Marais, K. (ed.). (2022). *Translation Beyond Translation Studies*. Bloomsbury Publishing.
- Maranhão, T., y Streck, B. (eds.). (2003). *Translation and Ethnography: The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. University of Arizona Press.
- Martinell Gifre, E. (1988). *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista*. CSIC.
- Martinell Gifre, E. (1992). *La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos*. Mapfre.
- Martinell Gifre, E. (1991). La «Descripción Chorographica del terreno, ríos...» del padre Pedro Lozano. *El español de América: actas del III congreso internacional de El Español en América: Valladolid, 3 a 9 de julio de 1989, Vol. 3*, 1523-1534.
- Martínez Cuesta, Á. (1995). Las monjas en la América colonial (1530-1824). *Thesaurus*, 45(1-3), 572-626.
- Martino Alba, P. (2014). Diego de Landa o la misión en negativo: Un caso de literatura misionera. *In-Traduções*, 6, 101-120.
- Martino Alba, P. (2018). Fr. Domingo de Vico, OP (1485-1555): misionero, escritor y traductor. De la Theologia Indorum al martirio. En M. Á. Vega Cernuda y D. Pérez Blázquez (eds.), *Los escritos misioneros: estudios traductográficos y traductológicos* (pp. 87-107). Ommpress.
- Martino Alba, P. (2019). Sobre la recepción de la obra de Fr. Ramón Pané, OSH: Relación de la antigüedad de los indios (1498). En P. Martino Alba y M. Á. Vega Cernuda (eds.), *El escrito(r) misionero, testigo e instrumento de la comunicación intercultural* (pp. 33-65). Ommpress.
- Martino Alba, P., y Vega Cernuda, M. Á. (eds.). (2019). *El escrito(r) misionero, testigo e instrumento de la comunicación intercultural*. Ommpress.
- Martino Alba, P., Vega Cernuda, M. Á., y Fuentes, J. A. (eds.). (2020). *Feminidad, literatura mística y traducción. Aproximación a la mística femenina: contrastes y recepción*. OMMPRESS.
- Marzal Fuentes, M. M. (2002). *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Trotta/Fondo Editorial PUCP.
- Matacea, M. (2022). La pedagogía del amor de santa Laura. *Alma Misionera: Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena*, 28, 4-7.

- Máynez Vidal, P. (2019). Miguel León-Portilla y su incansable labor traductológica. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 58, 289-302.
- Medina Escudero, M. Á. (1987). *Doctrina cristiana para instrucción de los indios, redactada por Pedro de Córdoba, O. P., y otros religiosos doctos de la misma orden. Impresa en México, 1544 y 1548*. Editorial San Esteban.
- Medina Escudero, M. Á. (1992). *Los dominicos en América: Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*. Mapfre.
- Medina Escudero, M. Á. (2019). Participación de los laicos –españoles e indígenas– en la evangelización de América. *Teología y Catequesis*, 145, 171-201.
- Medina Zabala, J. T. (1925). *Biblioteca chilena de traductores (1820-1924)*. Establecimiento Gráfico de Balcells.
- Medina Zabala, J. T. (1958). *Historia de la imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Mendieta, J. de. (1999). *Historia eclesiástica indiana [1597]* (J. García Icazbalceta, ed.). Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Menéndez Pelayo, M. (1953a). Biblioteca de traductores españoles. En E. Sánchez Reyes (ed.), *Obras completas (vol. LIV-LVII)*. CSIC.
- Menéndez Pelayo, M. (1953b). La ciencia española. En E. Sánchez Reyes (ed.), *Obras completas (vol. LVIII-LX)*. CSIC.
- Meseguer Fernández, J. (1955). Contenido misionológico de la «Obediencia e instrucción» de fray Francisco de los Ángeles a los Doce apóstoles de México. *The Americas*, 11(3), 473-500.
- Miglioranza, C. di. (1993). *Fray Luis Bolaños, apóstol del Paraguay y Río de la Plata*. Misiones Franciscanas Conventuales.
- Miller, B. (2011). *Antropología cultural*. Pearson Educación.
- Millones Figueroa, L., y Ledezma, D. (eds.). (2005). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Vervuert-Iberoamericana.
- Ministerio de Educación de Perú. (2013). *Documento nacional de lenguas originarias del Perú*. Ministerio de Educación de Perú.
- Ministerio de Educación de Perú. (2018). *Lenguas originarias del Perú* (Ministerio de Educación, ed.).
- Miranda Godínez, F. (2001). Monumentos literarios del Michoacán prehispánico. En A. M. Escobar Olmedo (ed.), *Jerónimo de Alcalá. Relación de Michoacán* (pp. 101-141). Patrimonio Nacional/Ayto. de Morelia, Testimonio Compañía Editorial.

- Mitre, B. (1909). *Catálogo razonado de la sección Lenguas Americanas*. Impr. de Coni Hermanos.
- Monsalve Vera, J. C. (2015). Hacia la construcción de una cartografía franciscana: aproximación cartográfica a la traducción. El caso de los franciscanos en Colombia de Luis Carlos Mantilla. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 8(1), 239-257.
- Montero, P. (2012). Saberes misionários: da autoria à tradução. *Revista de Antropologia*, 55(2), 835-855.
- Moore, D., y Ríos Castaño, V. (2018). Indigenous cultures in translation. En S.-A. Harding y O. Carbonell Cortés (eds.), *The Routledge Handbook of Translation and Culture* (pp. 327-346). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315670898>
- Mora Pernoz, Z. (1992). El padre Wilhelm de Mösbach: un apóstol y guerrero de nuestra selva perdida. En E. W. de Mösbach (ed.), *Botánica indígena chilena* (pp. 15-21). Editorial Andrés Bello.
- Moreno Cárdenas, M. del C. (2021). «Hacer ciudadanía» desde las narrativas devocionales: El proceso de construcción de santa Laura Montoya en el suroeste antioqueño. El Colegio de Michoacán, A. C., Centro de Estudios Antropológicos.
- Moreno de los Arcos, R. (1990). La Inquisición para indios en la Nueva España (siglos XVI a XIX). En J.-I. Saranyana, P. Tineo, A. M. Pazos, M. Lluch-Baixaulli, y M. P. Ferrer (eds.), *X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (pp. 1471-1484). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Moreno Fernández, F. (2006). La diversidad lingüística de Hispanoamérica: implicaciones sociales y políticas. En *Real Instituto Elcano*.
- Morgado García, A. (2016). De la visión emblemática a la visión desencantada: los animales en el mundo hispánico (siglos XVII y XVIII). *Bulletin of Spanish Studies*, 93(5), 783-805.
- Mounin, G. (1963). *Les problèmes théoriques de la traduction*. Gallimard.
- Mounin, G. (1971). *Los problemas teóricos de la traducción*. Gredos.
- Moya, V. (2004). *La selva de la traducción. Teorías traductológicas contemporáneas*. Cátedra.
- Murillo Gallegos, V., Zimányi, K., y D'Amore, A. M. (2018). Traducción, evangelización y negociación lingüística: Una exploración interdisciplinaria. *Mutatis Mutandis*, 11(1), 24-51.
- Naupert, C. (2016). El jesuita Nóbrega y las culturas tupíes del Brasil. En M. Á. Vega

- Cernuda y P. Martino Alba (eds.), *El escrito(r) misionero: entre ciencia, arte y literatura* (pp. 103-114). Ommpress.
- Naupert, C. (2018). Un grande língua entre los primeros misioneros jesuitas en tierras brasileñas: el P. Juan de Azpilcueta Navarro. En M. Á. Vega Cernuda y D. Pérez Blázquez (eds.), *Los escritos misioneros: estudios traductográficos y traductológicos* (pp. 137-148). Ommpress.
- Naupert, C. (2019). Misión y traducción en el Brasil colonial: los misioneros jesuitas como mediadores lingüísticos y culturales. *CLINA*, 5(1), 63-78.
- Naupert, C. (2020). La mística femenina en el entorno de la Orden de Predicadores: el caso de la provincia Teutonia. En P. Martino Alba, M. Á. Vega Cernuda, y J. A. Fuentes (eds.), *Feminidad, literatura mística y traducción. Aproximación a la mística femenina: contrastes y recepción* (pp. 223-242). Ommpress.
- Navarro Domínguez, F. (1996). *Manual de bibliografía española de traducción e interpretación: Diez años de historia: 1985-1995*. Universidad de Alicante.
- Nebrija, E. A. de. (1992). *Gramática castellana (1492). Introducción y notas de Miguel Ángel Esparza y Ramón Sarmiento*. Fundación Antonio de Nebrija/SGEL.
- Nicolau d'Olwer, L. (2012). *Cronistas de las culturas precolombinas*. Fondo de Cultura Económica.
- Nicoletti, M. A. (1998). La configuración del espacio misionero: Misiones coloniales en la Patagonia Norte. *Revista Complutense de Historia de América*, 84, 87-112.
- Nida, E. (1945). Linguistics and Ethnology in Translation-Problems. *WORD*, 1(2), 194-208.
- Nida, E., y Taber, C. (1982). *The theory and practice of translation*. Brill.
- Niranjana, T. (1991). *Sitting Translation: History, Post-structuralism, and the Colonial Content*. University of California Press.
- Nord, C. (1988). *Textanalyse und Übersetzen: theoretische Grundlagen, Methode und didaktische Anwendung einer übersetzungsrelevanten Textanalyse*. Groos.
- Nord, C. (1997). *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. St. Jerome.
- Novoa Portela, F., y Pérez Cañamares, E. (1990). La aculturación como modelo de transición social: los mecanismos de la cristianización. *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, 19-26.
- Olmedo Ramos, J. (2022). La Corona y sus pueblos: acciones de cultura en el Nuevo Mundo. *Cuadernos de investigación histórica*, 39, 79-108.

- Ong, W. J. (2004). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica.
- Ordóñez López, P., y Sabio Pinilla, J. A. (2013). Contribución al estudio historiográfico de la traducción. Propuesta de un manual de lecturas guiadas y sus aplicaciones. *MonTi: Monografías de Traducción e Interpretación*, 5, 97-116.
- Ordóñez López, P., y Sabio Pinilla, J. A. (eds.). (2015). *Historiografía de la traducción en el espacio ibérico: textos contemporáneos*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Oré, L. J. de. (1598). *Symbolo Catholico Indiano*. Antonio Ricardo.
- Ortega y Gasset, J. (1964a). *Obras completas. Tomo V (1933-1941)* (6.^a). Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1964b). *Obras completas. Tomo VII (1948-1958)* (2.^a). Revista de Occidente.
- Osorio, B. (2006). El mito de Yurupary: Memoria ancestral como resistencia histórica. *Revista de Estudios Sociales*, 23, 105-111.
- Pagden, A. (1991). *El imperialismo español y la imaginación política*. Planeta.
- Page, C. A. (2017). *La biografía del jesuita Marciel de Lorenzana, precursor de las misiones jesuíticas del Paraguay, escrita por el P. Diego de Boroa*. Báez Ediciones.
- Pagni, A., Payàs Puigarnau, G., y Willson, P. (eds.). (2011). *Traductores y traducciones en la historia cultural de América Latina*. UNAM.
- Paniagua Pérez, J. (2019). Las utopías americanas de fray Francisco Quiñones. *Archivo Ibero-Americano*, 79(288-289), 541-579.
- Pârlog, A.-C. (2019). *Intersemiotic translation: Literary and Linguistic Multimodality*. Palgrave MacMillan.
- Pastrana, M. (2002). Correspondencia entre los padres José de Acosta y Juan de Tovar. *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM*, 63, 31-34.
- Payàs Puigarnau, G. (2005). *The Role of Translation in the Building of National Identities: The Case of Colonial Mexico (1521-1821)*. University of Ottawa.
- Payàs Puigarnau, G. (2006). Lorsque l'histoire de la traduction sert à réviser l'histoire. *TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction*, 19(2), 15-36.
- Payàs Puigarnau, G. (2010a). *El revés del tapiz: Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*. Iberoamericana / Vervuert.
- Payàs Puigarnau, G. (2010b). Tras la huella del intérprete en la historia colonial hispanoamericana. En G. Alfaqque (ed.), *Los límites de Babel. Ensayos sobre la*

- comunicación entre lenguas y culturas* (pp. 77-99). Iberoamericana/Vervuert.
- Payàs Puigarnau, G., y Zavala, J. M. (eds.). (2012). *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Universidad Católica de Temuco.
- Pedrote Romero, A., y Bravo García, E. (2019). La autoría de las Relaciones Geográficas mexicanas: las voces náhuatl a través de los redactores. *Anuario de Estudios Americanos*, 76(1), 123-153.
- Peetermans, A. (2020). *The art of transforming traditions: Conceptual developments in early modern American missionary grammar writing*. KU Leuven.
- Pegenaute Rodríguez, L. (2019). Spanish translation history. En R. A. Valdeón y Á. Vidal Claramonte (eds.), *The Routledge Handbook of Spanish Translation Studies* (pp. 13-43). Routledge.
- Pegenaute Rodríguez, L., y Lafarga Maduell, F. (2012). *Biblioteca de traducciones hispanoamericanas. Bibliografía*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Pellicer y Saforcada, J. A. (1778). *Ensayo de una bibliotheca de traductores españoles*. Antonio de Sancha (Ed. facsim. Cáceres, Univ. de Extremadura, 2002).
- Peña Arce, J. (2023). Albornoz, Juan de, O. P. (1656-1715). En M. Alvar Ezquerria (ed.), *Biblioteca Virtual de la Filología Española (BVEFE)*.
- Pérez Blázquez, D. (2011). Registros de lingüistas y traductores franciscanos en los catálogos del Conde de la Viñaza y de Antonio Tovar. En A. Bueno García y M. Á. Vega Cernuda (eds.), *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani* (pp. 159-184). Università per Stranieri di Perugia.
- Pérez Blázquez, D. (2015). La labor científica de fray Jerónimo de Alcalá, OFM: una etnografía misionera del siglo XVI. *Mutatis Mutandis*, 8(1), 28-48.
- Pérez Blázquez, D. (2016a). La labor científica de fray Jerónimo de Alcalá, OFM: una etnografía misionera del siglo XVI. En M. Á. Vega Cernuda y M. Pulido (eds.), *El escrito misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar* (pp. 73-91). OMMPRESS.
- Pérez Blázquez, D. (2016b). Las culturas de la Amazonía peruana en los escritos misioneros de José Pío Aza: huarayos y arasairis. En M. Á. Vega Cernuda y P. Martino Alba (eds.), *El escrito(r) misionero: entre ciencia, arte y literatura* (pp. 167-182). Ommpress.
- Pérez Blázquez, D. (2018). Un quijotesco nebrija en la Amazonía peruana: José Álvarez Fernández OP (1890-1970) y la lingüística misionera del ese eja. En M. Á. Vega

- Cernuda y D. Pérez Blázquez (eds.), *Los escritos misioneros: estudios traductográficos y traductológicos* (pp. 29-43). Ommpress.
- Pérez Blázquez, D. (2022). La bibliografía sobre traducción misionera hispanoamericana, a examen. En M. Ibáñez Rodríguez, C. Cuéllar Lázaro, y P. Masseur (eds.), *De la hipótesis a la tesis: traductología y lingüística aplicada* (pp. 499-525). Comares.
- Pérez Bocanegra, J. (2012). *Ritual formulario, e institución de curas, para administrar a los naturales de este reino los santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía y Viático, Penitencia y Matrimonio, con advertencias muy necesarias (1631)* (Ó. Paredes Pando, R. Valderrama Fernández, y W. Rozas Álvarez, eds.). Fondo Editorial de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.
- Pérez Galán, B., Cruz García, Á., y Batalla Rosado, J. J. (2008). *América precolombina: El despertar de los testigos mudos*. Edimat.
- Pérez Martínez, H. (2000). El arte literario de la Relación de Michoacán. En M. Franco Mendoza (ed.), *Jerónimo de Alcalá. Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la Provincia de Mechuacán* (pp. 79-106). El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán.
- Pérez Pardo, J. P. (2015). Evangelización franciscana. Pedro de Gante, humanista y primer profesor de música en Nueva España. En P. Martino Alba y M. Á. Vega Cernuda (eds.), *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística* (pp. 63-75). Ommpress.
- Pizarro Llorente, H. (ed.). (2022). *Jesuitas: impacto cultural en la Monarquía hispana (1540-1767), vol. I y II*. Universidad Pontificia de Comillas, Sal Terrae, Mensajero.
- Plasencia Soto, R. (2021). La representación de la Amazonia en la revista Misiones Dominicanas del Perú (1919-1940). *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 29(1), 118-140.
- Pulido Correa, M. L. (2015). El Catecismo (1576) de Fray Luis Zapata de Cárdenas, traducción cultural: Tentativa de comprensión de la historia cultural y religiosa de Colombia. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 8(1), 148-162.
- Pulido Correa, M. L., y Vega Cernuda, M. Á. (2014). Visiones del mundo y traducción en el siglo XVI. *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 28, 559-575.
- Pym, A. (1992). Complaint Concerning the Lack of History in Translation Histories. *Livius: Revista de estudios de traducción*, 1, 1-11.
- Pym, A. (1998). *Method in Translation History*. St. Jerome.
- Pym, A. (2000). *Negotiating the frontier: translators and intercultural history in Hispanic history*.

- St. Jerome.
- Pym, A. (2009). Humanizing Translation History. *Hermes – Journal of Language and Communication Studies*, 42, 23-48.
- Pym, A. (2016). *Teorías contemporáneas de la traducción: Materiales para un curso universitario* (2.^a edición). Intercultural Studies Group.
- Quiroa, N. I. (2002). *The «Popol Vuh» and the Dominican Friar Francisco Ximénez: The Maya-Quiché Narrative as a Product of Religious Extirpation in Colonial Highland Guatemala*. University of Illinois.
- Radicati di Primeglio, C. (2006). *Estudios sobre los quipus*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rafael, V. L. (1993). *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Duke University Press.
- Ramos Pérez, D. (1948). La geografía de los modos de vida del valle venezolano y el jesuita valenciano P. Gumilla. *Saitabi*, 6(29-30), 242-251.
- Ramos Pérez, D. (1963). Gumilla y la publicación de El Orinoco ilustrado. En P. José Gumilla, S. I. *El Orinoco ilustrado y defendido*. Academia Nacional de la Historia.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1972). El misionero ante las culturas indígenas. *América Indígena*, 32(4).
- Reiss, K. (1971). *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik: Kategorien und Kriterien für eine sachgerechte Beurteilung von Übersetzungen*. Hueber.
- Reiss, K., y Vermeer, H. J. (1984). *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Niemeyer.
- Restrepo, D. (1940). *La Compañía de Jesús en Colombia: compendio historial y galería de ilustres varones*. Imprenta del Corazón de Jesús.
- Reverte Bernal, C. (1995). La poesía de fr. Francisco del Castillo («El ciego de la Merced»). *Espejo de Paciencia: Revista de Literatura y Arte*, 0, 47-53.
- Revuelta Guerrero, R. C. (ed.). (2015). *La traducción en el monacato femenino y el monacato femenino en la traducción*. Ediciones Universidad de Valladolid.
- Ricard, R. (2014). *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Fondo de Cultura Económica.
- Rocher, G. (1990). *Introducción a la sociología general*. Herder.
- Rodríguez Alonso, F. (1974). Censura de libros en la América colonial hispana. *Revista de Biblioteconomía de Brasilia*, 2(1), 25-34.

- Rodríguez de la Torre, F. (2018). José Gumilla. En *Diccionario biográfico electrónico*. Real Academia de la Historia.
- Rodríguez Díez, J. (2004). Transculturación, interculturación, inculturación (enculturación). *Religión y Cultura*, 228, 19-42.
- Rojas Cocoma, C. (2021). Etnografía y experiencia en las imágenes jesuitas del Orinoco en la segunda mitad del siglo XVIII. En A. Contreras Guerrero y J. Humberto Borja (eds.), *Esencias y pervivencias barrocas: Colombia en el Nuevo Reino de Granada* (pp. 109-140). Enredars.
- Rojo, A. (2013). *Diseños y métodos de investigación en traducción*. Síntesis.
- Rosales, J. M. (1905). Exploraciones del padre Fray José de Calasanz Vela en el territorio de San Martín en los años de 1888 y 1889. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 1(7), 385-395.
- Roskamp, H. (2000). El carari indígena y las láminas de la Relación de Michoacán: un acercamiento. En M. Franco Mendoza (ed.), *Jerónimo de Alcalá. Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la Provincia de Mechuacán* (pp. 235-264). El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán.
- Rubel, P. G., y Rosman, A. (2003). Introduction: Translation and Anthropology. En P. G. Rubel y A. Rosman (eds.), *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology* (pp. 1-22). Berg.
- Rubial García, A. (2002). *La evangelización en Mesoamérica*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Tercer Milenio).
- Ruiz Banderas, J. (2013). Catalina de Bustamante, primera educadora de América. En F. Lorenzana de la Puente (ed.), *España, el Atlántico y el Pacífico: y otros estudios sobre Extremadura* (pp. 155-168). Sociedad Extremeña de Historia.
- Ruiz Bañuls, M. (2009). *El «huehuetlatolli» como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI*. Bulzoni Editore.
- Ruiz Casanova, J. F. (2000). *Aproximación a una historia de la traducción en España*. Cátedra.
- Sabio Pinilla, J. A. (2006). La metodología en historia de la traducción: estado de la cuestión. *Sendebarr*, 17, 21-47.
- Sahagún, B. de. (1829). *Historia general de las cosas de Nueva España*. Imp. del Ciudadano Alejandro Valdés.
- Sáiz Díez, F. (1992). *Los Colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*. Provincia

- Misionera San Francisco Solano.
- Sales, M. J. (2015a). La intertextualidad como recurso en la lingüística misionera: El prefacio del Arte y reglas de la lengua tagala (1610) de fray Francisco Blancas de San José. *Humanities Diliman*, 12(2), 29-55.
- Sales, M. J. (2015b). Translation, Divine Meanings and the Missionary Voice: Fray Francisco Blancas de San Jose and his Grammar of the Tagalog Language. En I. Génin y I. Klitgard (eds.), *Translating the voices of theory = La traduction des voix de la theorie* (pp. 153-176). Éditions québécoises de l'oeuvre.
- Sales, M. J. (2021). Traducción misionera y circulación literaria transpácifica: un sermón inédito de fray Francisco Blancas de San José en la Inquisición novohispana. *Guaragua: revista de cultura latinoamericana*, 24(65), 41-63.
- Sales Salvador, D. (2004). *Puentes sobre el mundo. Cultura, traducción y forma literaria en las narraciones de transculturación de José María Arguedas y Vikram Chandra*. Peter Lang.
- Sánchez Cetina, E. (2016). Palabra de Dios, palabra del pueblo. *Revista Bíblica*, 77, 231-248.
- Sánchez Díaz, G. (2004). Los manuscritos y las ediciones de la Relación de Michoacán: su impacto historiográfico. *Tzintzun: Revista de Estudios Históricos*, 40, 11-50.
- Sánchez Herrero, J. (1988). Antecedentes medievales de la Orden dominica. *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, 29-71.
- Sánchez Montero, M. del C. (1998). *Lineamenti di storia della traduzione in Spagna*. Università degli studi di Trieste.
- Santaemilia, J. (2010). Releyendo a Jakobson o todo es traducción: Tres estampas del discurso público contemporáneo. En M. Querol Bataller (ed.), *El futuro de las humanidades: II volumen de artículos en homenaje al profesor D. Ángel López García* (pp. 214-228). Servei de Publicacions de la Universitat de València.
- Santos Hernández, Á. (1992). *Los jesuitas en América*. Mapfre.
- Santoyo, J.-C. (2004). Sobre la historia de la traducción en España: algunos errores recientes. *Hermeneus: Revista de la Facultad de Traducción e Interpretación de Soria*, 6, 169-182.
- Santoyo, J. C. (1987). *Traducción, traducciones, traductores: Ensayo de bibliografía española*. Universidad de León, Servicio de Publicaciones.
- Santoyo, J. C. (1996). *Bibliografía de la traducción en español, catalán, gallego y vasco*.

Universidad de León.

- Santoyo, J. C. (2020). Traducción: ¿manipulación o transformación necesaria? En G. Beltrán y K. Dłużniewska-Łoś (eds.), *Traducción: ¿manipulación o transformación necesaria? (Encuentros 2010, vol. III)* (pp. 11-26). Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia.
- Saranyana Closa, J. I. (2002). Pedro Borges, historiador de la Iglesia en Indias. *Mar Oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano*, 11, 163-173.
- Sarion, R. M. (2019). Teología de la traducción. Estrategias de adaptación lingüística en los catecismos de la provincia de Cumaná en Venezuela (siglo XVII). En R. Cerrón-Palomino, Á. Ezcurra Rivero, y O. Zwartjes (eds.), *Lingüística misionera: Aspectos lingüísticos, discursivos, filológicos y pedagógicos* (pp. 195-219). Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Sarmiento Pérez, M. (2016). Interpreting for the Inquisition. En K. Takeda y J. Baigorri Jalón (eds.), *New Insights in the History of Interpreting* (pp. 47-73). Benjamins.
- Scharlau, B. (ed.). (2002). *Übersetzen in Lateinamerika*. Narr.
- Scholz, L. (ed.). (2003). *El reverso del tapiz. Antología de textos teóricos latinoamericanos sobre la traducción literaria*. Eötvös József.
- Segovia Gordillo, A. (2020). Las gramáticas misioneras sobre la lengua quechua a través de sus paratextos. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 68(2), 451-497. <https://doi.org/10.24201/NRFH.V68I2.3645>
- Seibold, J. R. (1993). La Sagrada Escritura en la primera evangelización del Virreinato del Perú. *Stromata*, 49, 55-108.
- Serna Arnaiz, M., y Castany Prado, B. (2014). Fray Toribio de Benavente «Motolinía» y la «Historia de los indios de la Nueva España». En T. de Benavente «Motolinía» (ed.), *Historia de los indios de la Nueva España*. Real Academia Española.
- Serra Pfennig, I. (2016). Fray Vicente María Cornejo (1863-1912), misionero, profesor de lenguas, periodista, traductor panameño y restaurador de la Orden de Santo Domingo en Colombia. En M. Á. Vega Cernuda y P. Martino Alba (eds.), *El escrito(r) misionero: entre ciencia, arte y literatura* (pp. 155-166). Ommpress.
- Serra Pfennig, I. (2018). Los «matsigenka» y el legado pastoral, antropológico, etnológico y cultural de los dominicos en el Sur-Oriente peruano. En A. Bueno García (ed.), *La traducción en la Orden de Predicadores (Vol. 2: Lengua, lexicografía y misión)* (pp. 283-297). Comares.
- Serra Pfennig, I. (2019). Los estudios de Xavier Albó, S. J., sobre los aymara: espacios,

- lenguaje y traducción. En P. Martino Alba y M. Á. Vega Cernuda (eds.), *El escrito(r) misionero, testigo e instrumento de la comunicación intercultural* (pp. 325-338). Ommpress.
- Serrano Bertos, E. (2015a). La oralidad maya, original de la traducción de Ximénez. En P. Martino Alba y M. Á. Vega Cernuda (eds.), *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística* (pp. 159-167). Ommpress.
- Serrano Bertos, E. (2015b). Un episodio exótico de la misión jesuita: Pedro Páez en Etiopía. *Mutatis Mutandis: Revista Latinoamericana de Traducción*, 8(1), 67-82.
- Silva-Santisteban Ubillús, R. (2013). Breve historia de la traducción en el Perú. En P. Martino Alba, J. A. Albaladejo Martínez, y M. L. Pulido Correa (eds.), *Al humanista, traductor y maestro Miguel Ángel Vega Cernuda* (pp. 119-134). Dykinson.
- Simón Díaz, J. (1977). *Dominicos de los siglos XVI y XVII: Escritos localizados*. Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española.
- Snell-Hornby, M. (2006). *The Turns of Translation Studies: New paradigms or shifting viewpoints?* Benjamins.
- Solano, F. de (ed.). (1988). *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de Indias: siglos XVI-XIX*. CSIC.
- Solano, F. de (ed.). (1991a). *Documentos sobre la política lingüística en Hispanoamérica, 1492-1800*. CSIC.
- Solano, F. de (ed.). (1991b). *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*. CSIC.
- Solano Pérez-Lila, F. de P. (1975). El intérprete: Uno de los ejes de la aculturación. En *Estudios sobre política indigenista española en América: Terceras Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid, Vol. 1* (pp. 265-278). Universidad de Valladolid, Seminario de Historia de América.
- Soria Heredia, J. M. (1998). *Entre tribus amazónicas: La aventura misionera del P. José Álvarez Fernández, O. P. (1890-1970)*. Editorial San Esteban.
- Soto Artuñedo, W. (2018). *Alonso de Barzana, SJ (1530-1597), el Javier de las Indias Occidentales: vida y obra*. Ediciones Mensajero.
- Sotomayor Muro, M. (1980). Las misiones como incorporación de nuevos pueblos a la propia Iglesia. Diversos grados de «colonización» eclesiástica. *Proyección: Teología y Mundo Actual*, 119, 15-22.
- Specker, J. (1953). *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert: Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden*. Neue Zeitschrift für

Missionswissenschaft.

- Stark, R. (2017). *Falso testimonio. Denuncia de siglos de historia anticatólica*. Sal Terrae.
- Steiner, G. (1975). *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford University Press.
- Steiner, G. (1980). *Después de Babel: Aspectos del lenguaje y la traducción*. Fondo de Cultura Económica.
- Suárez de Peralta, J. (1990). *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista (ca. 1589)* (G. Perissinotto, ed.). Alianza.
- Suárez Roca, J. L. (1992). *Lingüística misionera española*. Pentalfa.
- Téllez Nieto, H., y Baños Baños, J. M. (2019). Los Uehuetlahtolli de fray Andrés de Olmos: linguae mexicanae exercitatio. *Revista de Letras*, 51(1), 83-95.
- Tord, L. E. (1978). *El indio en los ensayistas peruanos (1848-1948)*. Editoriales Unidas.
- Tormo, L. (1962). *La historia de la Iglesia en América Latina*. Oficina Internacional de Investigaciones Sociales FERES.
- Toury, G. (1980). *In Search of a Theory of Translation*. Porter Institut for Poetics and Semiotics.
- Tovar, A. (1984). *Catálogo de las lenguas de América del Sur* (2.^a ed.). Gredos.
- Tymoczko, M. (1999). Post-colonial writing and literary translation. En S. Bassnett y H. Trivedi (eds.), *Postcolonial Translation: Theory and Practice* (pp. 19-40). Routledge.
- Tymoczko, M. (2014). *Enlarging Translation, Empowering Translators*. Routledge.
- Valadés, D. (2019). *Rethorica christiana (1579)* (J. Pimentel Álvarez, ed.). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Valdeón, R. A. (2014). *Translation and the Spanish Empire in the Americas*. John Benjamins.
- Valdeón, R. A. (2019). Translation and the Spanish Empire. En R. A. Valdeón y Á. Vidal Claramonte (eds.), *The Routledge Handbook of Spanish Translation Studies* (pp. 59-71). Routledge.
- Valdeón, R. A., y Vidal Claramonte, Á. (eds.). (2019). *The Routledge Handbook of Spanish Translation Studies*. Routledge.
- Valero Cuadra, P. (2015). La «terminología» cristiana en el «Vocabulario» y el «Arte de la lengua» del fraile franciscano Maturino Gilberti. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 8(1), 215-238.
- Valero Garcés, C. (1996). Traductores e intérpretes en los primeros encuentros colombinos: un nuevo rumbo en el propósito de la conquista. *Hieronymus*

- Complutensis*, 3, 61-73.
- Van Loon, Z. (2020). *Languages of Evangelization: The Early Modern Circulation of Missionary Knowledge on Indigenous Languages in New Spain, Peru, And New France*. KU Leuven.
- Varela Bueno, C. (2014). Las conquistas hispanas del siglo XVI: La función de los intérpretes, lenguas y guías. *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, 50, 15-33.
- Varela Fernández, H. (2020). La investigación documental sobre la labor traductora de los dominicos en Costa Rica. En A. Bueno García (ed.), *De la hipótesis a la tesis en traducción e interpretación* (pp. 13-21). Comares.
- Vargas Llosa, M. (1987). *El hablador*. Seix Barral.
- Vargas Llosa, M. (2010). *El sueño del celta*. Alfaguara.
- Vas Mingo, M. M. del. (1985). Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias. *Quinto Centenario*, 8, 83-102.
- Vázquez, F. (1944). *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala [c. 1714]* (L. Lamadrid, ed.). Tipografía Nacional.
- Vega Cernuda, D. S. (2011). Una traducción peculiar: el franciscanismo español y la música. En A. Bueno García y M. Á. Vega Cernuda (eds.), *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani* (pp. 759-781). Università per Stranieri di Perugia.
- Vega Cernuda, M. Á. (1994). *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Cátedra.
- Vega Cernuda, M. Á. (1997). Apuntes socioculturales de Historia de la Traducción: Del Renacimiento a nuestros días. *Hieronymus Complutensis*, 4-5, 71-85.
- Vega Cernuda, M. Á. (2004a). Lenguas, farautes y traductores en el encuentro de los mundos. Apuntes para una historia de la comunicación lingüística en la época de los descubrimientos en la América protohispana. *Hieronymus Complutensis*, 11, 81-110.
- Vega Cernuda, M. Á. (2004b). *Textos clásicos de teoría de la traducción* (M. Á. Vega Cernuda, ed.). Cátedra.
- Vega Cernuda, M. Á. (2012a). Entre lingüística, antropología y traductografía: la escuela franciscana de evangelización en Méjico. En M. Á. Vega Cernuda (ed.), *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica* (pp. 29-49). Universidad Ricardo Palma.
- Vega Cernuda, M. Á. (2012b). La traducción en la obra evangelizadora y civilizatoria tras la Conquista y durante la Colonia en la América hispana. En F. Lafarga Maduell y L. Pegenaute Rodríguez (eds.), *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica* (pp. 263-275). Academia del Hispanismo.

- Vega Cernuda, M. Á. (2012c). Traducción y lingüística misionera. Un caso: los traductores franciscanos en América. En M. Á. Vega Cernuda (ed.), *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica* (pp. 9-15). Universidad Ricardo Palma.
- Vega Cernuda, M. Á. (ed.). (2012d). *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica*. Universidad Ricardo Palma.
- Vega Cernuda, M. Á. (2012e). «Yuruparý», en la traducción de Susana N. Salessi (1983). En *Biblioteca de traducciones hispanoamericanas*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Vega Cernuda, M. Á. (2013). Momentos estelares de la traducción en Hispanoamérica. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 6(1), 22-42.
- Vega Cernuda, M. Á. (2014). Editorial. El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística. *In-Traduções*, 6, i-xiv.
- Vega Cernuda, M. Á. (2015a). A manera de editorial. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 8(1), 1-7.
- Vega Cernuda, M. Á. (2015b). José de Anchieta o la filología por impulso ético. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 8(1), 49-66.
- Vega Cernuda, M. Á. (2015c). La Conversión de Piritú de Matías Ruiz Blanco, OFM, un texto híbrido de lingüística, traducción y etnografía. En P. Martino Alba y M. Á. Vega Cernuda (eds.), *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística* (pp. 145-158). Ommpress.
- Vega Cernuda, M. Á. (2015d). Traducción y misión: subordinación, identidad y paralelismo conceptuales. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 8(1), 1-7.
- Vega Cernuda, M. Á. (2016a). El escrito misionero como actividad humanística y traductográfica: dos textos de la protomisión capuchina. En *El escrito(r) misionero: entre ciencia, arte y literatura* (pp. 11-33). Ommpress.
- Vega Cernuda, M. Á. (2016b). Traducción misionera y traducción conventual: un biotopo distinto. En *El escrito misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar* (1.ª ed., pp. 12-15). OMMPRESS.
- Vega Cernuda, M. Á. (2016c). Traducción y misión: subordinación, identidad y paralelismo conceptuales. En M. Á. Vega Cernuda y M. L. Pulido Correa (eds.), *El escrito misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar* (pp. 9-11). Ommpress.
- Vega Cernuda, M. Á. (2018a). A propósito de la desambiguación del antropónimo

- Francisco Ximénez, OP. En A. Bueno García (ed.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción, Vol. I* (pp. 105-116). Comares.
- Vega Cernuda, M. Á. (2018b). Dos ejemplos de actividad filantrópico-filológica de los dominicos en América. En A. Bueno García (ed.), *Antropología y traducción en la Orden de Predicadores* (pp. 39-52). Peter Lang.
- Vega Cernuda, M. Á. (2018c). José Pío Aza traduce (e interpreta) la cultura amazónica a la globalidad. En M. Á. Vega Cernuda y D. Pérez Blázquez (eds.), *Los escritos misioneros: estudios traductográficos y traductológicos* (pp. 13-27). Ommpress.
- Vega Cernuda, M. Á. (2018d). Los iniciadores de la antropología californiana: Sales (OP) y Serra (OFM). En A. Bueno García (ed.), *Antropología y traducción en la Orden de Predicadores* (pp. 53-82). Peter Lang.
- Vega Cernuda, M. Á. (2021). Efectos colaterales de la Evangelización: la Misión civilizadora. Crítica de la crítica de la Misión. En F. J. Campos (ed.), *España y la evangelización de América y Filipinas (siglos XV-XVII)* (pp. 65-92). Estudios Superiores del Escorial.
- Vega Cernuda, M. Á., y Gambini, D. (2019). Los prototextos traductivos de la moderna misión cristiana: La Historia Mongalorum de Pian de Carpine, el Itinerarium de Rubruquis y las Epistulae de Montecorvino. En P. Martino Alba y M. Á. Vega Cernuda (eds.), *El escrito(r) misionero, testigo e instrumento de la comunicación intercultural* (pp. 15-32). Ommpress.
- Vega Cernuda, M. Á., y Martino Alba, P. (eds.). (2015). *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*. Ommpress.
- Vega Cernuda, M. Á., y Martino Alba, P. (eds.). (2016). *El escrito(r) misionero: entre ciencia, arte y literatura*. Ommpress.
- Vega Cernuda, M. Á., y Naupert, C. (eds.). (2022). *Las etnografías misioneras como hechos de traducción*. Ommpress.
- Vega Cernuda, M. Á., y Pérez Blázquez, D. (eds.). (2018). *Los escritos misioneros: estudios traductográficos y traductológicos*. Ommpress.
- Vega Cernuda, M. Á., y Pulido Correa, M. L. (2013). La historia de la traducción y de la teoría de la traducción en el contexto de los estudios de la traducción. *MonTI*, 5, 9-38.
- Vega Cernuda, M. Á., y Pulido Correa, M. L. (eds.). (2016). *El escrito misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar*. Ommpress.
- Vellard, J. A. (1976). Los indios guarayos del Madre de Dios y del Beni. *Boletín del Instituto Riva Agüero (BIRA)*, 10, 139-167.

- Vermeer, H. J. (1989). *Skopos und Translationsauftrag*. Universität Heidelberg.
- Vetancurt, A. de. (1870). *Teatro Mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio franciscano de los varones más señalados... (1697-1698)*. Imprenta de I. Escalante y cía.
- Veza, F. (1936). *La expedición botánica*. Editorial Minerva.
- Vicente Castro, F., y Rodríguez Molinero, J. L. (1986). *Bernardino de Sahagún, primer antropólogo en Nueva España (siglo XVI)*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Vidal Claramonte, Á. (2019). Los nadies, traductores de la historia: el ejemplo de Los hijos de Sánchez. *Trans. Revista de traductología*, 23, 97-110. <https://doi.org/10.24310/trans.2019.v0i23.5219>
- Viereck Salinas, R. (2003). *La traducción como instrumento y estética en la literatura hispanoamericana del siglo XVI*. Universidad Complutense.
- Vila Vilar, E. (2000). La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano. En B. Ares Queija y A. Stella (eds.), *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos* (pp. 189-206). CSIC - Escuela de Estudios Hispano-Americanos (EEHA).
- Viñaza, C. de la (Cipriano M. y M. (1892). *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*. Est. tipográfico Sucesores de Rivadeneyra.
- Viveiros de Castro, E. (2017). Os involuntários da Pátria. Elogio do subdesenvolvimento. *Edições Chão da Feira Caderno de Leituras*, 65, 1-9.
- Warren, J. B. (1971). Fray Jerónimo de Alcalá: Author of the Relación de Michoacán? *The Americas*, 27(3), 307-326.
- Warren, J. B. (2000). Fray Jerónimo de Alcalá, autor de la Relación de Michoacán. En M. Franco Mendoza (ed.), *Jerónimo de Alcalá. Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la Provincia de Mechuacán* (pp. 37-56). El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán.
- Whiteman, D. L. (2004). Part II: Anthropology and Mission: The Incarnational Connection. *International Journal of Frontier Missions*, 21(2), 79-88.
- Witte, H. (1992). El traductor como mediador cultural: Fundamentos teóricos para la enseñanza de la Lengua y Cultura en los estudios de Traducción. *El Guiniguada*, 3, 407-414.
- Wolf, M. (2002). Culture as Translation – and Beyond Ethnographic Models of Representation in Translation Studies. En T. Hermans (ed.), *Crosscultural*

- Transgressions: Research Models in Translation Studies II. Historical and Ideological Issues* (pp. 180-192). Routledge.
- Woodruff, J. M. (2011). Ma(r)king Popol Vuh. *Romance Notes*, 51(1), 97-106.
- Ximénez, F. (1929). *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. Tipografía Nacional.
- Yan, L. (2019). *Estudio descriptivo sobre la aceptabilidad de las técnicas de traducción de obras clásicas chinas entre lectores españoles: Una investigación empírica sobre las dos versiones castellanas de 明心宝鉴 ming xin bao jian (“corazón puro y rico espejo”)*. Universidad de Valladolid.
- Zaballa Beascochea, A. de. (1994). Bibliografía para el estudio de la Inquisición en Indias. *Anuario de historia de la Iglesia*, 3, 273-292.
- Zarrouk, M. (2006). Microhistoria e historia de la traducción. *Sendebarr*, 17, 5-19.
- Zenobio Saldivia, M., y Felipe Caro, P. (2014). Ruiz de Montoya y su mirada pre-científica del Paraguay. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 32, 399-414.
- Zimmermann, K. (1996). Guillermo de Humboldt y sus investigaciones sobre las lenguas amerindias. *Thesaurus*, 51(1), 66-82.
- Zimmermann, K. (2018). Lingüística Misionera (colonial): el estado actual de los estudios historiográficos al respecto. En J. Vicente Lozano (ed.), *Études de Linguistique Ibéro-romane en hommage à Marie-France Delpont* (pp. 71-106). Publications électroniques de l'Eriac – LIbeRo.
- Zwartjes, O. (2012). The Historiography of Missionary Linguistics: Present state and further research opportunities. *Historiographia Linguistica*, 39(2/3), 185-242.
- Zwartjes, O. (2014). The missionaries' contribution to Translation Studies in the Spanish colonial period. The «mise en page» of translated texts and its functions in foreign language teaching. En O. Zwartjes, K. Zimmermann, y M. Schrader-Kniffki (eds.), *Missionary Linguistics V/ Lingüística misionera V: Translation theories and practices Translation theories and practices* (pp. 1-55). John Benjamins.
- Zwartjes, O. (2020). Nuevos enfoques y desafíos metodológicos para el estudio de la lingüística misionera latinoamericana (siglos xvi-xviii). *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana (RILI)*, 36(2).
- Zwartjes, O., Zimmermann, K., y Schrader-Kniffki, M. (eds.). (2014). *Missionary Linguistics V/ Lingüística misionera V: Translation theories and practices*. John Benjamins.

