

TRADUCTORES HISPANOS DE LA ORDEN FRANCISCANA
EN HISPANOAMÉRICA

MIGUEL ÁNGEL VEGA CERNUDA (ED.)

Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica



UNIVERSIDAD RICARDO PALMA
LIMA/PERÚ
2012

Primera edición, octubre del 2012

Cubierta: Garden Graf

Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica

© Miguel Ángel Vega Cernuda (Ed.)

© 2012, Universidad Ricardo Palma
Av. Benavides 5440, Lima 33, Perú.
Teléfono: 708 0000

Derechos reservados

ISBN 978-612-46099-3-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-12399

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú /Printed in Peru

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	9
<i>Traducción y lingüística misionera. Un caso: los traductores franciscanos en América</i> Miguel Ángel VEGA CERNUDA	
<i>Los métodos misionales franciscanos entre indígenas</i> José M ^a ALONSO DEL VAL, OFM	17
<i>Entre lingüística, antropología y traducción: la escuela franciscana de evangelización en Méjico</i> Miguel Ángel VEGA CERNUDA	29
<i>Los franciscanos y el estudio de las lenguas otomangueanas en Nueva España (s. XVIII)</i> Joaquín GARCÍA-MEDALL VILLANUEVA	51
<i>Apuntes sobre la Translatio en los saberes curativos en América</i> Martha PULIDO	63
<i>Las traducciones franciscanas en Venezuela: entre la práctica y la teoría</i> Laura PÉREZ ARREAZA y Georges L. BASTIN	73
<i>La traducción de los franciscanos en el Perú: historia y evangelización. Sobre Jerónimo de Oré: investigador, misionero y traductor</i> Rosario VALDIVIA PAZ-SOLDÀN	91
<i>Los problemas de traducción del catecismo en América en el siglo XVI</i> Elena Irene ZAMORA RAMÍREZ	103
<i>Il teatro come strumento dell'evangelizzazione francescana</i> Dianella GAMBINI	125

<i>Las Sagradas Escrituras en el teatro evangelizador franciscano de la Nueva España: Hacia una traducción cultural</i> Beatriz ARACIL VARÓN	151
<i>La técnica lexicográfica empleada por el franciscano Maturino Gilberti en su Vocabulario en lengua de Michoacán (1559)</i> Isabel ACERO DURÁNTEZ	175
<i>La presencia de la traducción en la obra de fray Francisco Palou</i> Eleuterio CARRACEDO ARROYO	191
<i>Cesáreo de Armellada: antropólogo misionero y traductor</i> M ^a PILAR BLANCO GARCÍA	201
<i>El espíritu religioso y patriótico en la traducción. La obra de fray Vicente Solano</i> Antonio BUENO GARCÍA	225
<i>Fray Bernardino de Sahagún: El código florentino</i> Tomás SERRANO CORONADO	249

Prólogo

TRADUCCIÓN Y LINGÜÍSTICA MISIONERA. UN CASO: LOS TRADUCTORES FRANCISCANOS EN AMÉRICA

Miguel Ángel VEGA CERNUDA

LA INVISIBILIDAD DEL (MISIONERO) TRADUCTOR

Al parecer, desde que Lawrence Venuti (*Translator's Invisibility*, Routledge, 1995) la formulara involuntaria y sintéticamente (en dos únicas palabras que, por cierto, han hecho fortuna en la reflexión sobre los traductores y la traducción), la condición social de ese servidor de la comunicación que es el traductor no parece haber variado y mucho menos mejorado. Malhadado y desafortunado fue aquel postulado (quizás ya implícito en el *de oratore* de Marco Tulio Cicerón) de la teoría traductora que proponía que el traductor no debía hacer notar su presencia en el texto terminal. De ese postulado a que el traductor no contase en la memoria colectiva hubo solo un paso. El traductor no ha existido ni en la historia de la cultura ni en la historia de la literatura, mucho menos en la historia social. En el mejor de los casos, al traductor se le ha reservado en los créditos de propiedad de los libros una minúscula y, a veces, defectible, mención. Todo eso a pesar de que un gran porcentaje de nuestra cultura es cultura traducida.

Si esta ha sido la condición social del traductor en general, cuando éste endosaba la cogulla monacal, su personalidad social era la de aquel Mr Cellophan que una célebre comedia musical consagró como prototipo de la insignificancia. Si este traductor además enterraba su vida y su obra en el trópico africano o en el infierno verde de la Amazonía al servicio de la causa evangélica y del amor al indígena como era el caso del misionero, su persona se esfumaba como si de un duende demiúrgico de las selvas se tratara. Caso extremo era el del traductor que, además de ser misionero, profesaba la regla franciscana, pues en él, a la invisibilidad propia del traductor y a su condición de predicador del evangelio, le advenía, además, la del seguidor del “mínimo y dulce” (Rubén Darío dixit) Francisco de Asís: la de la modestia y humildad. A este respecto sería oportuno mencionar que la “minoridad” que Francisco impuso a sus seguidores

ha tenido como consecuencia el que en la historia en ocasiones se hayan desdibujado sus servicios culturales. El hecho de que la “reducción”, propuesta de evangelización (que, por cierto, intentaba salvar a los naturales de la contaminación cultural y de los comportamientos de los conquistadores¹) hallada por los franciscanos haya pasado como realización jesuítica alude a ese condicionamiento que pesaba sobre el franciscano: el de la transparencia o la invisibilidad social. Sahagún en Tlatelolco, callado pero eficaz, frente a Las Casas ante Carlos V, comprometido pero vocinglero, son antonomasias de dos actitudes, motivadas las dos por el mensaje evangélico, pero diferentes en su *performance*: modestia frente a apariencia y brillo social.

Perentorio resulta, pues, que al menos el historiador de la traducción haga justicia a los rendimientos de unos misioneros que se hicieron (quizás “a palos” como el médico molierano) traductores y que, trascendiendo la intencionalidad originaria (la de la predicación del mensaje cristiano) con la que pusieron manos a la obra de mediación un Juan de Tecto, un Toribio de Motolinía, un Bernardino de Sahagún, un Maturino Gilberti, un Jerónimo de Oré o un Luis de Bolaños, se vieron impelidos a recuperar para la memoria colectiva lenguas y culturas que en muchos casos solo gracias a ellos conservamos². Perentorio resulta destacar y defender, ante ese tribunal de la humanidad que es la historiografía, los servicios prestados al entendimiento de los pueblos por unos franciscanos que, en aras de esa misión evangelizadora impuesta por el mandato de Cristo *euntes docete omnes gentes* (Mateo, 28,19) y con el bagaje espiritual adquirido a través del estudio y la práctica, en un medio muy hostil, del ideario propuesto por Francisco de Asís, pusieron sus talentos y sus energías a trabajar para reducir la relación dual de las lenguas en contacto (el castellano por una parte y las “lenguas generales”, sobre todo aunque no solo, de los aborígenes: náhuatl, quechua, guaraní, etc.) al “lenguaje originario”, aquel que, según Walter Benjamin (*Die Aufgabe des Übersetzers*, Frankfurt, 1991) solo existe “en la mente de Dios”. Al reducir el habla de los cientos de pueblos y etnias de América a “arte”; al formular en sus lenguas los conceptos y principios del cristianismo o, a la inversa, al describir en nuestra(s) lengua(s) los ritos, costumbres o creencias de los pueblos aborígenes, sentaron las bases para un común entendimiento. Fue así como en el

¹ Mal se ha interpretado la “reducción” al considerarla un intento de segregación (tal hace, por ejemplo, el historiador francés J. Lafaye en *Los conquistadores. Figuras y escrituras*. México, FCE 1970), que lo fue, pero positivamente. El hecho de que hoy en día en numerosos países americanos perviva la institución, bajo nombres diversos, normalmente el de reserva, alude a que la solución propuesta por los misioneros tenía conceptualmente su razón de ser.

² Huelga decir que tanto en el planteamiento como en la realización de nuestro trabajo hemos concebido el término “traducción” en un sentido “cultural” que trasciende las operaciones estrictamente lingüísticas. Según este se integraría en él toda la multiforme tarea de mediación llevada a cabo en aras de la transmisión del pensamiento y de la comprensión mutua: la realización de gramáticas (lo que los evangelizadores denominaba reducción a arte), los trabajos lexicográficos, los estudios de etnografía y la relaciones y trabajos historiográficos que daban visibilidad a los nuevos pueblos ante el mundo europeo.

ejercicio de esta noble tarea, los misioneros franciscanos, iniciadores ya en 1502 (en tierra de los guaraos, en Cumaná, Venezuela) y protagonistas decisivos de la “misión” americana, se convirtieron sobre todo en lingüistas, etnógrafos y traductores, amén y al tiempo que predicadores, confesores, ministrantes de los sagrados ritos de la religión cristiana y, no en último lugar, en propagadores del progreso. Perentorio resulta hacer esa reivindicación ante el estado de una historiografía, la de la Colonia, anclada, por motivos ideológicos, en la negación de sus rendimientos más que en escudriñar el pasado. Es una historiografía que realiza, con sentido maniqueo, autos de fe con perspectivas desenfocadas a los protagonistas de unas actuaciones que, como todo lo humano, tuvieron luces y sombras. Hoy en día se interpreta la comunicación que solo paulatinamente se obtuvo con el esfuerzo e incluso heroísmo de los misioneros como una derivada de la Conquista y como una eliminación de la identidad indígena (para ello se utilizan términos como inculturación o aculturación si bien lo propio sería interculturación), cuando en realidad en muchas ocasiones fue esa comunicación la que la salvó de perecer en el decurso histórico a través de la obras traducidas por Sahagún, Olmos o Molina.

LINGÜÍSTICA MISIONERA Y LINGÜÍSTICA FRANCISCANA

El estudio de esa primera triple faceta mencionada (lingüista, etnógrafo y traductor) del fraile franciscano en tierras americanas es el objeto de los estudios que aquí se presentan y que dan o pretenden dar la visibilidad que a esa labor le corresponde. Una visibilidad que es justo conceder o devolver a un grupo humano caracterizado, el de los misioneros franciscanos, al que tanto la historia (=historiografía) como la sociedad se la han negado. Bien es verdad que no solo se les negó esa visibilidad sino incluso el derecho a la existencia en cuanto grupo. Solo habría que mencionar un episodio, ciertamente nada ejemplar, del que fueron víctimas estos servidores del Evangelio en muchas naciones hispanas (Perú 1823, Honduras 1829, Méjico 1859, Colombia 1861, Guatemala 1872³): la supresión o exclusión de la vida nacional (en aras de un laicismo malentendido), de estos profesionales del servicio social para comprobar que su tarea no se ha visto, no solo recompensada sino ni siquiera respetada y reconocida. Es de justicia reconocerles los méritos objetivos que rindieron a esas naciones y en general a la humanidad.

³ Muchos de estos países corrigieron pronto estos iniciales errores del liberalismo decimonónico, restaurando las órdenes e incluso apoyando la propagación de las mismas. Tal, el caso de Ecuador que bajo el mandato del presidente Gómez Moreno asistió a un renacer de la vida religiosa en su sociedad. En el Perú, el restablecimiento del convento franciscano de Ocopa por obra y gracia de Andrés Herrero y de los frailes traídos de España es también manifestación de esta corrección de rumbo que se dio en algunos países hispanos, aunque no en todos. Xenofobia y anticlericalismo coexistieron con la inevitable libertad de cultos proclamada en las constituciones de los nuevos países.

A pesar de los avances que en los últimos cincuenta años ha realizado la investigación histórica de las órdenes religiosas y a pesar de que la llamada “lingüística misionera” está a punto de constituirse (fundamentalmente a impulsos de la actividad del SIL, Summer Institute of Linguistics), en disciplina independiente que provoca numerosos congresos, son pocos todavía los trabajos (mayormente monográficos) que se han ocupado de la actividad lingüística de los misioneros franciscanos durante la evangelización, y en paralelo a esta, desde un punto de vista histórico. En este contexto justo es destacar tres trabajos pioneros que abrieron brecha en este muro del silencio: el del conde de la Viñaza (*Bibliografía española de las lenguas indígenas de América*. Madrid, 1892), que no trataba específicamente la lingüística franciscana, y la del capuchino Marcelino de Castellví (*Propedéutica etnoglottológica y diccionario clasificador de las lenguas indoamericanas*. Madrid, 1958). Más tarde, la contribución “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI” de Manuel Castro y Castro, del Archivo iberoamericano de Madrid, al Congreso de La Rábida de 1987 resultó el primer edificio levantado en el recinto de la averiguación sistemática del papel que las lenguas tuvieron en el episodio de la evangelización. Una obra clásica en el estudio de la evangelización americana, la del sacerdote francés Robert Richard (*La conquista espiritual*, 1986), múltiplemente citada, a pesar de sus inestimables análisis, silencia mayormente los aspectos lingüísticos que esta evangelización comportó. Algo semejante hace Jacques Lafaye (*Los conquistadores, Figuras y escrituras*. Méjico 1970), quien en el apartado dedicado a los “conquistadores espirituales” despacha en un solo párrafo la ingente tarea realizada, si bien reconoce ser esta la labor más meritoria: “El esfuerzo más notable, sin duda, aparte de la fiebre bautizadota, fue el aprendizaje de las lenguas indígenas, profundizado por la mayoría de los misioneros”. La terna constituida por los tres primeros trabajos mencionados puso de manifiesto que habían sido los seguidores del *Poverello* (él mismo empeñado en su tiempo en una misión ante el sultán de Egipto que, a pesar de que las fuentes no lo mencionan, tuvo que comportar una comunicación interlingüística) los que iniciaron una investigación léxica, morfológica y etnográfica, que, acompañada de la traducción directa e inversa de textos religiosos y antropológicos, dieron inicio a un nuevo ámbito de la ciencia lingüística: la de las lenguas amerindias. De sus trabajos muchos otros se han aprovechado.

En todo caso es todavía poco lo averiguado y escrito sobre los rendimientos culturales de los franciscanos en el ámbito de la lingüística misionera y la etnografía. De ahí deriva a la justificación del presente trabajo.

LOS FRANCISCANOS HISPANOS POR LOS CAMINOS DE LA TRADUCCIÓN⁴

Un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Educación de España y propuesto e iniciado por el Prof. Antonio Bueno de la Universidad de Valladolid bajo

⁴ Es Ortega y Gasset en su opúsculo *Miseria y esplendor de la traducción* quien habla de la función viajera de la traducción. Por eso y por lo que la traducción comporta de desplazamiento hacia el otro, nos pareció conveniente darle al proyecto esa referencia a la itinerancia: por lo caminos de la traducción

el epígrafe “Los franciscanos hispanos por los caminos de la traducción”, radicado a su vez en un marco temático más amplio que, bajo el epígrafe “la traducción monacal”, inició hace ya más de una década, es el origen de los trabajos que aquí se reúnen y con los que se pretende hacer justicia, más allá de la historiografía eclesiástica genérica o de la específica de la orden franciscana, a la labor científica de los miembros de esta última en los ámbitos mencionados. Una docena de capítulos misceláneos pero con el triple común denominador de lo franciscano, lo lingüístico y lo hispano, da cuenta, si no exhaustiva, sí orientadora de la complicación de un tema de perfiles poliédricos y que todavía guarda muchos ángulos desconocidos. Las aportaciones hechas en dos reuniones científicas (tenidas en Guadalupe, España, y en Asís en el marco del desarrollo del proyecto) son las que aquí se presentan al público interesado.

El trabajo de Alonso del Val, franciscano de enorme cultura y brillante verbo e historiador de la orden, abre las contribuciones del volumen exponiendo las condiciones de la evangelización franciscana en América como contexto general de la labor lingüística de los frailes menores. Miguel Vega, de la Universidad de Alicante y profesor de historia de la traducción en la Complutense, insiste en el tema e investiga, utilizando las fuentes de la primera historiografía franciscana en Nueva España (Sahagún o Mendieta, por ejemplo), los procedimientos de evangelización y la triple labor científica etnológica, lingüística y traductora que de aquella derivó. El profesor de la Facultad de Traducción de Soria Joaquín García-Medall ejemplifica el trabajo que estos misioneros realizaron en el ámbito del grupo de lenguas otomanguanas (propias de la región central de Méjico, algunas de ellas hoy en día desaparecidas) durante el siglo XVIII. Marta Pulido, investigadora y profesora de la Universidad de Antioquía en Colombia, da cuenta de una de las dificultades con las que se encuentra la investigación en este campo, el acopio de fuentes, recopilando los documentos que el investigador tendría a disposición en las bibliotecas colombianas, producto mayormente de la fecunda y revuelta presencia de la orden franciscana en las tierras de Nueva Granada. G. Bastin y Laura Pérez, teóricos e historiadores de la traducción de la Universidad de Montreal, ponen de manifiesto la labor de recuperación que en el ámbito de las lenguas y culturas existentes en el territorio colonizado por los Welser, (ámbito de gran diversidad: cumanagotos, motilonos, etc.) realizaron los frailes menores y, más tarde, los frailes menores capuchinos. Pilar Blanco, profesora de la Universidad Complutense, insiste en ese ámbito geográfico y analiza como ejemplo de actuación en el campo de la lingüística y la etnografía la labor del menor capuchino Cesáreo de Armellada, misionero entre los pemones venezolanos, ya en el siglo XX. Beatriz Aracil, profesora de la universidad de Alicante y pionera en la investigación del teatro misionero en Méjico, y Dianella Gambini, profesora de la Universidad para Extranjeros de Perugia, centro universitario de los lares del franciscanismo, ponen de manifiesto la utilización que del teatro hicieron, aprovechando la inclinación dramática de los naturales, los frailes franciscanos en los territorios de

Nueva España. Aracil da visibilidad a un concepto frecuentemente ignorado en estos contextos: el de traducción cultural. Isabel Acero Duránte, profesora de la Facultad de Soria, hace honor a uno de los padres de la lingüística novohispana, fray Maturino Gilberti, que aunque francés, sirvió en tierras hispanas. Eleuterio Carracedo, profesor asociado de la Universidad de Valladolid, glosa la presencia de la traducción en la obra de Francisco Palou acerca del apóstol de California fray Junípero Serra. Charo Valdivia, fuerza viva de la benemérita Universidad Ricardo Palma de Lima, analiza en breves trazos la historia de la orden franciscana en Perú y expone la labor de trasvase cultural que supuso la traducción del Catecismo Limeño a las lenguas del antiguo incanato en el marco de las reformas de Toribio de Morgrovejo y la labor que en este contexto desarrolló el franciscano huamango Jerónimo de Oré. La docente de la Facultad de Soria Elena Irene Zamora se centra en el que quizá fue el tipo de texto más decisivo en la evangelización, a saber, el catecismo, cuya metodología analiza in extenso. Antonio Bueno, decano de la Facultad de Soria, pone en relación la función social de muchas de estas traducciones franciscanas ejemplificándola en la obra del ecuatoriano Vicente Solano, mentor de una identidad cultural ecuatoriana tras la Independencia. La contribución de Tomás Serrano, de la UNAM, cierra el volumen glosando la personalidad de Bernardino de Sahagún.

Son aportaciones que elaboran contextos (la evangelización y la colonización), disciplinas (etnografía, lingüística), textos (vocabularios, catecismos) y perfiles biográficos (Sahagún, Solano, Oré, Palou) de la historia de la lingüística americana para integrarlos en una disciplina suprasegmental que está pidiendo a gritos mayor atención en el interior de unos estudios universitarios de la traducción que trasciendan lo meramente profesional y se orienten también a lo cognitivo: la historia de la misma. Con ello el presente volumen recupera para la historiografía específica de la disciplina unos perfiles biográficos y científicos a los que hasta ahora solo se les había hecho justicia en la historiografía religiosa⁵. Por supuesto que con ello hacemos justicia a un tema, no a la exhaustividad del mismo. En el horizonte de futuras investigaciones quedarían perfiles y actuaciones como la del hispano-alemán P. Augusta, ofm cap, en Chile, realizador del diccionario clásico de mapudungun-español, o la del P. Arcila, ofm, versor colombiano tanto al latín como al castellano del francés o del latín. Son, entre otras muchas, tareas por desarrollar. La contribución del Prof. Bueno sobre Solano es indicativo de la continuación que este volumen exigiría: la presencia franciscana en las naciones americanas a través de la acción cultural referida a su acervo literario.

⁵ El presente volumen se completa con otros que se publican en Perugia (Italia), Praga (República Checa) y Madrid (España), consultables todos en línea a través de www.traduccion-franciscanos.uva.es y que hacen referencia a la labor traductora y lingüística que la orden franciscana realizó en territorio peninsular. Perfiles personales como el de Lucas Wadding, ofm, fraile irlandés que anduvo por tierras castellano-leonesas, o Melchor de Pobladora, ofm cap., eruditísimo investigador de la historia de la orden franciscana, entre muchísimos otros, encuentra allí, al menos, mención.

Nuestra enhorabuena al prof. Bueno por haber abierto brecha investigadora en un campo cuya documentación puede proyectar nueva luz sobre el devenir histórico de las naciones americanas y, por supuesto, de la orden franciscana. Ni las primeras pueden explicarse sin la segunda ni a la inversa: lo hispano constituye una parte fundamental en la historia de la orden franciscana.

Miguel Ángel Vega Cernuda

LOS MÉTODOS MISIONALES FRANCISCANOS ENTRE INDÍGENAS

José M^a ALONSO DEL VAL, OFM

Archivo Ibero Americano-Centro Cardenal Cisneros, Madrid - España

1. INTRODUCCIÓN

Es para mí una gran satisfacción tratar este tema y en esta sede. Gracias al Profesor Antonio Bueno García, decano de la Facultad de Traducción e Interpretación del Campus Universitario Duques de Soria de la Universidad de Valladolid; gracias por tu confianza y deferencia... Gracias a mis Hermanos Menores Franciscanos que nos han acogido en este marco tan especial y significativo, cargado de las más evocadoras resonancias históricas del tema propuesto y que habremos de ir tratando: aquí, a pocos pasos, en la pila de la fuente pública de la Villa Guadalupeña fueron bautizados los primeros aborígenes que fueron embarcados y traídos de las Nuevas Indias, de un continente ignoto, más allá del Atlántico, el cual daría origen a un Nuevo Mundo de mestizajes hispánicos de sangre, lenguas y fe... El bendito nombre mariano de este Santuario extremeño del siglo XIV en el que sirvieron los monjes Jerónimos, y desde hace ahora poco más de un siglo los Hermanos Menores de la Provincia Franciscana de Bética, constituye el onomástico y patronímico más repetido e invocado en toda América; que se ofrece como el faro más prominente de espiritualidad y cultura de la Hispanidad. Sin duda la Virgen de Guadalupe, Madre de Extremadura, ha sido y es la excelsa Abogada y celestial Protectora que acompaña y sirve a los hijos de los Pueblos y Naciones que peregrinan en la fe del continente Norte, Meso, y Sud americano.

Gran satisfacción de este tema y en esta sede, justamente cuando la Orden y Familia franciscana acaba de clausurar la celebración del VIIIº Centenario de su fundación con la aprobación de la Protoregla de San Francisco por el Papa Inocencio III en 1209. De éste hecho surgió todo un caudal de vida evangélica, de dinamismo misionero, de testimonio martirial, de santidad en ofrenda y servicio al humanismo cristiano que han ido llenando estos 8 siglos de existencia. A este respecto uno de estos exponentes de excelencia misionera franciscana en el cono sur americano acaba también de ser clausurado: se trata del Jubileo a propósito del IVº Centenario del glorioso tránsito

de San Francisco Solano, verdadero apóstol del Tucumán y del Chaco, a donde llegó en 1587, dedicándose de lleno a la evangelización de esas extensas regiones, utilizando la música para atraer a los naturales como un nuevo Orfeo al servicio de la evangelización.

Desde la Edad Media las llamadas “Ordenes mendicantes”, se caracterizaron por el prestigio alcanzado por el apostolado entre los fieles cristianos, por medio de la predicación y testimonio penitencial, y entre los no cristianos con la misión “ad gentes”. Nuestra Orden franciscana es la primera que en la Regla profesada dedica un capítulo especial a las misiones. La presencia del mismo Francisco ‘el Poverello’ en Oriente medio y de los primeros franciscanos en el Mogreb de Marruecos, Tierra Santa de Palestina y más tarde, por deseo del Papa Juan XXII en las lejanas tierras del Imperio celeste Chino en los dos primeros siglos de andadura; así como la extensión evangelizadora de la Orden de forma regular con el establecimiento misionero en las islas de los mares de Oriente (Filipinas, Japón y Carolinas) y la Conchinchina a partir de la última década del siglo XVI, nos dan una idea de la audacia y empuje misionero y evangelizador... Era natural que con el descubrimiento y apertura hacia América se abriera un vastísimo campo para la tarea misionera a la Iglesia y en particular a la Orden Franciscana. Ésta evangelización de las islas y continente americano, aún con las sombras que comprensiblemente puedan existir en toda empresa humana, constituye una de las gestas más importantes del dinamismo misionero de la Iglesia. Por otra parte la obra evangelizadora española en América es un proceso unitario en el tiempo, que va desde 1493, con la primera expedición misionera, hasta 1820, y en espacio que abarca desde la Alta California hasta Tierra del Fuego. Los franciscanos, de una forma organizada, llegan en 1500 a las Antillas y ya en 1505 fundaron, en La Española, actual república Dominicana, la 1^a Provincia de América que tomó el nombre de Santa Cruz de las Islas Occidentales, pasando más tarde su sede a Caracas.

2. IDEAL Y ESTILO DE VIDA DEL CARISMA MISIONERO FRANCISCANO

El estilo de vida misionero de los Hermanos menores que llegan a América, proviene de un contexto circunscrito al vivir franciscano de la reforma observante, primordialmente de España, pero sin excluir los círculos observantes de los Países Bajos, Francia e Italia. Tienen en común estos grupos la lucha por el retorno al ideal primitivo de la Orden: vida fraternal sencilla, en pobreza itinerante, en contacto con el pueblo; pero sin abandonar el cultivo intenso de la contemplación. Es este ideal de reforma del siglo XV y principios del XVI, el lugar donde se forjan los primeros proyectos misioneros para América en los que encontramos peculiares y hasta el momento poco conocidas y difundidas características. Así sucede en la misión de 1500, organizada y enviada por el cardenal Cisneros con la plena colaboración

del vicario general de la Órden, Oliver Maillard, o en el singular programa que encontramos años después, en 1517, llevado a cabo en las costas de Venezuela por un grupo de franciscanos observantes franceses ('picardos'). Se trataba de un interesante ensayo de evangelización sin conquista, apoyado nuevamente por el promotor de la reforma franciscana, Cisneros, y por el capítulo general de la Órden celebrado en Rouen en 1516.

Uno de los más célebres grupos de misioneros del siglo XVI es, sin duda, el de los llamados "doce primeros apóstoles de México", salidos de uno de los movimientos más radicales de la Observancia en España, el de Fr. Juan de Guadalupe. Su proyecto de vida franciscana fue convertido en esquema y plan evangelizador para México por otro gran entusiasta de la misión en América: el Ministro General de la Órden, Fr. Francisco de los Ángeles Quiñones. Los dos documentos que redacta en 1523 para esta misión; la 'Obediencia' y la 'Instrucción', pueden considerarse textos clásicos, dentro de la historia del pensamiento franciscano sobre evangelización. En ellos resaltan las grandes inquietudes de la reforma observante convertidas en programas de evangelización: vivir el Evangelio en amor de Dios y del prójimo, en minoridad y radicalidad, a ejemplo de Francisco, en testimonio de fraternidad y fidelidad evangélica, como medio de conversión al cristianismo. Se subraya la vocación y compromiso misionero de la Órden, la contemplación como soporte de esa vocación y la primacía de la fidelidad evangélica sobre la guarda de "ceremonias y ordenaciones". No faltan investigadores que han visto en estos ideales de reforma y vivencia radical de proyección misionera en el Nuevo continente visos de conexión con los movimientos milenaristas medievales y de corrientes influenciadas por los 'espirituales' franciscanos de la misma época, sin descuidar tampoco las vetas manifiestas de erasmismo contemporáneo. Ahora bien, lo que sí interesa constatar es lo que se refiere al continuo nexo que hay entre movimientos reformistas y grandes momentos evangelizadores, no sólo en los primeros años, sino a través de toda la historia de la evangelización. Así ocurre con la fundación de los Colegios de Propaganda FIDE franciscanos a fines del siglo XVII (31 en la antigua América española hasta 1900 y 13 en la Metrópoli, para las Misiones de todas las Culturas y Civilizaciones: América, Asia y África), de innegable importancia en la evangelización de regiones marginales del imperio hispano, está muy relacionada con un retorno a los ideales de la Observancia y de renovación misionera, a la vez que al fin de procurar el personal suficiente para atender las urgencias y necesidades del vasto campo misional. Estos Colegios estaban en el ambiente de los franciscanos desde mucho antes, pues la tradición de Colegios de Misiones se remonta al siglo XIV con el beato Raimundo Llullio, que como Fr. Antonio Llinás y Fr. Junípero Serra, otros tantos pioneros fundadores de tales, eran mallorquines. Pero sin ir tan atrás en la historia, vale la pena recordar que la Órden franciscana había establecido, ya en 1622, el Colegio de S. Pedro in Montorio en la ciudad de Roma, si bien su finalidad fue la de preparar misioneros para el apostolado entre los cristianos

separados y los musulmanes. El primero de estos Colegios en la Metrópoli fue el de La Hoz del Duratón (Segovia), trasladado al poco a Sahagún de Campos en León; allí tuvo origen la devoción a la Virgen Peregrina, constituida y entronizada como la Patrona principal de las Misiones Franciscanas en todo el Orbe. En Nueva España y Centroamérica fue el de Santa Cruz de Querétaro establecido en 1682. Fr. Francisco de San José llevó la institución al Perú en 1708, fundando el famoso Colegio de Ocopa. La Provincia española de los Franciscanos Descalzos de Filipinas lo fundaría en Pastrana (Guadalajara) y para el apostolado en Marruecos se creará después el de Chipiona en Cádiz, obra colosal del P. Lerchundi. Nos faltaría espacio para continuar señalando más Instituciones de este tipo, que muchas veces tenían una raíz común, como es el caso del Convento de Nuestra Señora de las Victorias de Priego de Cuenca, que recuperó en 1851 para la Vida Regular franciscana, de los exclaustrados de 1835 orientándoles a las urgencias misioneras de envío demandadas en las comunidades palestinas de Tierra Santa y el Mogreb.

3. METODOLOGÍA MISIONERA: INTERCAMBIO MÚTUO Y RECÍPROCO

El primer gran desafío del Hermano Menor en sus proyectos evangelizadores fue penetrar y entender un mundo cultural desarrollado en moldes totalmente diferentes de los de la cultura europea.. Llave de la nueva cultura era lo que Fr. Juan Tecto, en una simple pero profunda frase llamó “la teología que San Agustín desconoció”: los idiomas indígenas. Parece claro que en este punto los Hermanos de esta época continúan siendo modelos para todos los tiempos: supieron establecer un puente de comunicación ingenioso y adecuado para salvar el abismo que separaba en la mutua comprensión a naturales y misioneros, y fue el aprendizaje de las lenguas nativas y predicar en ellas a los indígenas. Tomaron la iniciativa de emplear a los niños como sus maestros para aprender de ellos el idioma, mediante el juego, y de este modo, hacerse indios con los indios. Así nos lo cuenta Fr. Jerónimo de Mendieta en su *Historia Eclesiástica Indiana*¹. De manera que con este método, los nuevos vocablos de cada día que iban aprendiendo los escribían, dando así lugar a la composición de vocabularios y gramáticas, catecismos con las oraciones necesarias, sermonarios y sacramentarios o rituales para la administración de sacramentos en las lenguas nativas, todo ello con el único y fundamental objetivo evangelizador. Así sin tener los medios con los que en la actualidad contamos, proporcionados por las ciencias

¹ “Y así fue, que dejando a ratos la gravedad de sus personas se ponían a jugar con ellos con pajuelas o pedrezuelas el rato que les daban de huelga, para quitarles el empacho con la comunicación. Y traían siempre papel y tinta en las manos, y en oyendo el vocablo al indio escribíanlo, y al propósito que lo dijo. Y a la tarde juntábanse los religiosos y comunicaban los unos a los otros sus escritos, y lo mejor que podían conformaban a aquellos vocablos el romance que les parecía más convenir. Y acontecíanles que lo que hoy les parecía habían entendido, mañana les parecía no ser así”. (Lib. III, cap. XVI).

etnográficas y lingüísticas, los franciscanos de México hablaban tan bien el ‘nahuatl’ en 1529, que uno de ellos, Fr. Pedro de Gante, lo escribía mejor que su propio idioma. Dos años más tarde, otro de ellos, posiblemente Fr. Luis de Fuensalida, tenía ya reducido al “Arte”, lo que parecía ser un idioma tan diverso de los moldes latinos. Se da así el caso que el ‘nahuatl’ tuvo gramática, gracias a los Hermanos Menores, muchos años antes que varios idiomas modernos de Europa.

Con tales instrumentos, en un período menor de 10 años se contaba ya con buenos compendios catequéticos, los primeros de ellos ingeniosamente escritos en forma pictográfica y jeroglífica, con los que se dio comienzo a la gran enseñanza postbautismal, de acuerdo con el método adoptado por los frailes... Leídos en su idioma indígena, tal cual fue su propósito evangelizador original, nos indica una apertura al mundo religioso nativo, para esos tiempos sorprendente. Llamar al Dios cristiano “Ipalnemoani” (Dador de la vida), “Atlahua” (Dueño de las barracas), “In Tonan, in Totah” (nuestra Madre, nuestro Padre), conceptos netamente nativos; o llamar a Jesús “Temaquixtiani” (Libertador de la gente), o describir el concepto de la Encarnación como “Oquimocuilico in tomacehualnacayo” (tomó para sí nuestra carne de ‘macehuales’ –gente común-), o la Redención como “Tlatolli in nemaquixtiloni” (la Palabra que libera a la gente), no era precisamente copiar conceptos europeos de la cultura indígena, sino un modelo ejemplar en el proceso de inculturación. Si al principio de la evangelización el aprendizaje de sus lenguas era voluntario, después la Corona y la Iglesia los urgieron como un medio indispensable, instituyéndose cátedras para su estudio por disposición de Felipe II, en 1580. Así dominadas ya las lenguas indígenas fueron apareciendo en todas ellas los instrumentos necesarios para las instrucción y formación cristiana, distinguiéndose a este respecto, en 1528, Fr. Pedro de Gante; Fr. Martín de Valencia, Fr. Marturino Gilberto con el náhuatl; Fr. Pedro del Castillo con el Otomí; Fr. Juan de los Barrios, primer obispo de Bogotá, en el Virreinato de Nueva Granada; Fr. Juan de Zumárraga, obispo de México, introductor de la imprenta y universidad, así como de la vida religiosa contemplativa femenina franciscana, quien compiló e imprimió en 1543 la “Doctrina y Regla cristiana breve”; obra muy parecida a ésta fue la que en 1546 confeccionó en castellano y otros idiomas mexicanos Fr. Alonso de Molina. O los catecismos y oracionales de Fr. Luis Zapata de Cárdenas, arzobispo de Bogotá; Fr. Luis de Bolaños en guaraní y los de Fr. Jerónimo de Oré en quéchua y aymará; etc, etc.

4. PROYECTO EVANGELIZADOR INDIANO: LOS FRAILES DEL PUEBLO

Señalemos de nuevo el convencimiento que tenían aquellos frailes de que se hallaban en una empresa parecida a la de los apóstoles y primeros discípulos de la primitiva Iglesia. Era el ejemplo que el Ministro General Quiñones les había puesto delante de sus instrucciones de 1523. Iban –es decía– a predicar el Evangelio y no a “guardar

ceremonias ni ordenaciones”, con lo que les dio una gran libertad de acción, que ellos utilizaron. Esto explicaría el rito abreviado, y sin que precediese la preparación acostumbrada (que la dejaban para la doctrina postbautismal) que adoptaron en la administración del bautismo a quienes lo solicitaban en casos urgentes o con grandes manifestaciones de fe. Pensaban seguramente en casos como los de San Pedro y el Centurión Cornelio, o el de Felipe y el eunuco de la reina Candace, que conocían por los Hechos de los Apóstoles. Puede que también se hallasen bajo la influencia de los movimientos ‘evangelistas’ y erasmistas de la época, que buscaban el regreso a la pureza y simplicidad litúrgica; no olvidemos que aquella manera de bautizar tenía el apoyo de –entre otras autoridades- la instrucción que los Doce trajeron de los Hermanos Coronel, consejeros de Carlos I, que eran erasmistas. Y de hecho, la actuación y conducta de los franciscanos en dicho caso recibió la aprobación del sumo Pontífice.

El mismo convencimiento tenían acerca de cómo habían de ser los obispos: “como en la primitiva Iglesia, pobres y humildes, que no buscaran rentas sino ánimas, ni fuera menester llevar tras sí más de su pontifical, y que los indios no los vieran obispos regalados, vestidos de camisas delgadas y dormir en sábanas y vestirse de muelles vestiduras, porque los que tienen animas a su cargo han de imitar a Jesucristo en humildad y pobreza, y traer su cruz a cuestras y desear morir en ella, según escribía Motolinía... El modelo para los del siglo XVI fue Fr. Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México, quien en su “Doctrina Cristiana Breve” de 1547 apela muchas veces al ejemplo de la primitiva Iglesia. Todavía Mendieta, a finales del siglo XVI, invocaba este ejemplo para apoyar su idea de cómo debía de ser organizada la cristianización de México... Otra prueba de que no daban mucha importancia a prescripciones o costumbres cuando éstas se oponían a las necesidades humanas, las tenemos en el caso de los diezmos. Los franciscanos se opusieron tenazmente a que les fueran exigidos a los indios de América, porque no podían soportarlos, considerando los grandes tributos que ya pagaban. Otros misioneros se les unieron en esta oposición, pero pocos con el mismo vigor y perseverancia. Todavía insistían en tal oposición después de 1570, como se puede ver por la correspondencia de Fray Jerónimo de Mendieta, portavoz de la Orden de los Menores. Y hemos de pensar que los venerables diezmos tenían antecedentes bíblicos, y que algunos prelados y eclesiásticos creían que los diezmos eran esenciales a la existencia de la Iglesia. Aquellos franciscanos ya no llegaban a tanto.

Esta era una de las muchas razones por la que eran considerados –en su sencillez, pobreza y desprendimiento- como alguien muy cercano a los naturales, favoreciendo eficazmente su evangelización, muy lejos de la arrogancia de los conquistadores y de su mal de males: la avaricia y afán de acaparamiento. Los frailes se acomodaban al estilo de vida de ellos y los acompañaban en todos los avatares de su existencia. Por eso, cuando el que fuera obispo de Santo Domingo y más tarde Gobernador

de la Nueva España, D. Sebastián Ramírez, quiso enviar allí nuevos misioneros no franciscanos, se encontró con una gran dificultad para convencer a los indios de que los aceptasen, pues sentían una verdadera filiación espiritual respecto a ellos: *“Señor, porque los padres de S. Francisco andan pobres y descalzos como nosotros, asiéntase en el suelo como nosotros, comen de lo mismo nuestro, conversan con humildad entre nosotros, ámanos como hijos; razón es que los amemos y busquemos como a padres”*. (J. de Mendieta: Hist^a Ecclesiast^a Indiana; lib III, cap. XXX).

Con este estilo de vivir y de comprometerse con el pueblo sencillo, los franciscanos se erigieron en defensores de los indios, como el elemento más débil de la nueva sociedad que se estaba formando. La crítica contra la disolución de costumbres del sector dominante de la población, la denuncia de los abusos contra la población india, el aprovechamiento injusto del uso de las leyes en su favor, no sólo indica la rectitud de conciencia y la opción evangélica con la que se comportaron los franciscanos y otros eclesiásticos, sino la libertad con que actuaron respecto a los poderes fácticos, amparados en la lejanía de la metrópoli. Todo esto es un caso verdaderamente único en un proceso de conquista que constituye por sí mismo un ejemplo de una legislación ejemplar y de un comportamiento justo libre, y que, en ocasiones, ha dado pie a magnificar injustamente los defectos de la colonización, sin que éstos vengan ocultados ni disminuidos. Esta actitud de defensa de los aborígenes y denuncia de los abusos por parte de los dominadores, provocaron el encono y la hostilidad por parte de éstos contra los franciscanos². Éstos, sin embargo, para evitar mayores males, utilizaban un argumento ‘ad hominem’, diciendo, con cierta astucia, que convenía tratarlos bien porque así se mantendrán atentos y serviciales. De esta forma, conociendo bien el modo de ser de los naturales, intentaban mejorar la situación para que ésta no se volviera incontrolable.

Otro elemento que en fecha muy temprana del encuentro y expansión de los hispanos por el Nuevo Mundo se legisla en las Leyes de los Reinos de las Indias es el que: *“los indios sean reducidos a poblaciones”*, como fruto de la experiencia de reagruparlos para su mejor instrucción y organización. Los Hermanos Menores, en general favorecieron este sistema organizativo de los pueblos e intervinieron activamente en la creación de estas reducciones en toda América, que vieron como una necesidad y terminaron por convertirse en el sistema oficial de misiones en todo el mundo hispanoamericano. Los franciscanos recogieron la idea y la llevaron pronto a cabo. Eran modelos de organización política social, económica y religiosa, constituyendo pequeñas repúblicas dentro del Estado. Su objetivo era salvaguardar la libertad y dignidad de los indios frente a la codicia y abusos de los encomenderos, colonos y corregidores, y promover su formación humana y cristiana para unas relaciones más armónicas en igualdad y fraternidad... A medida que la vida institucional, tanto civil

² Ver, por ejemplo el cronista Bernal Díaz del Castillo en *“Historia verdadera de la conquista de Nueva España”*. Lib. III, cap. L. México, ed. Porrúa 1955.

como eclesiástica se iba normalizando, ésta fue evolucionando, es decir, las misiones fundadas por los religiosos pasaban a ser “doctrinas” o parroquias, administradas por curas doctrineros, y las “reducciones” adquirirían categoría de pueblos. Coincidiendo con esta nueva política, las Órdenes religiosas establecieron comisarios, procuradores y comisarios generales de Indias en Madrid, dando así un nuevo impulso misional hacia zonas todavía no evangelizadas.

5. PROYECCIÓN DE LA OFM EN LAS CULTURAS NATIVAS DE AMÉRICA

Hay que destacar la contribución de los Hermanos Menores a las culturas indígenas, no porque hay sido los únicos en promoverlas o conservarlas, sino por el papel preponderante que ciertamente desempeñaron en tal tarea. Fueron –como queda dicho–, los primeros que escribieron las primeras doctrinas en lenguas nativas, la que principió a todas fue la de Fr. Pedro de Gante, en nahuatl, que se hizo de uso general, por lo menos hasta 1539, en que apareció la primera de las mandadas imprimir por Zumárraga; desde entonces siguieron escribiendo doctrinas, gramáticas, artes de vocabularios y otra clase de libros no sólo en nahuatl ó mexicano, sino el tarasco, otomí y maya. Según lista publicada por Robert Richard de Obras en Lenguas Indígenas o relativas a las mismas, escritas entre 1524 y 1572 en México, nos da las cifras siguientes: 80 por franciscanos, 17 por dominicos, y 8 por agustinos. Asimismo, durante el siglo XVI ha llegado a nosotros una relación de obras de 76 misioneros franciscanos distribuidos de esta manera: uno de Florida; 54 de México; 16 de Centroamérica; 4 del Perú y uno de la cuenca del Plata. A estos hay que añadir 12 anónimos mexicanos y 14 de Centroamérica, lo que eleva a 102 el número de escritores franciscanos de época registrados.

Por lo que toca a las antigüedades prehispánicas, Fr. Bernardino de Sahagún es la figura cumbre, pero resultan todavía indispensables la “*Relación de Yucatán*”, debida a Fr. Diego de Landa y la “*Relación de Michoacán*”, de otro franciscano, que no ha sido todavía identificado con seguridad. El gran Fr. Andrés de Olmos, cuyas obras se han perdido o extraviado, se considera como la fuente principal de lo mucho que se ha escrito sobre antigüedades mexicanas, en particular de lo legado por los franciscanos, Motolinía, Mendieta, y Torquemada. La Producción historiográfica de los Hermanos Menores es también muy importante para otros países de América, por ejemplo para el Nuevo Reino de Granada (Colombia y Venezuela) son de fundamental importancia las obras históricas de Fr. Pedro Aguado y Fr. Pedro Simón, quienes residieron en el Nuevo Reino a fines del siglo XVI y principios del XVII. Del mismo modo es fundamental para Jalisco (México), la “*Crónica Miscelánea*” de Fr. Antonio Tello, escrita allí e el siglo XVII y la de Diego de Córdova (sic) Salinas para las del Perú.

Y estamos hablando de las obras que llegaron a ser difundidas por medio de la imprenta, y, por supuesto, de las que tienen importancia para los tiempos prehispánicos

y el siglo XVI. El conocimiento de la cultura de los pueblos indígenas, su religión y sus costumbres, era considerado por los misioneros de entonces como un requisito necesario y muy útil para su evangelización a la que se encaminaba todo. Nos faltaría igualmente mucho espacio para hablar también de la aportación de las artes, ciencias, escuelas de oficios y escuelas para mujeres, hospitales, exploradores con andaduras de meses por latitudes y tribus ignotas, entre los cuales había que abrir caminos seguros, con deliciosas descripciones literarias y narraciones de estos viajes, así como el mapeo de los mismos; o también –y muy importante– la música y el teatro tan empleado para representar en autos sacramentales las verdades de los misterios de la fe cristiana. Los misioneros franciscanos, que traían su preparación y tradición en estos ámbitos, no dudaron en valerse de tales medios para su labor.

6. COLOFÓN DE ADMIRACIÓN Y GRATITUD

Para el investigador de la historia el estudio de la presencia franciscana en América y otros Continentes, con la multiplicidad de sus culturas y civilizaciones es tan fascinante como difícil, pues los verdaderos documentos de los misioneros franciscanos, no se escribieron más que en la huella del amor que dejaron en los hombres que encontramos a su paso... Pero la dificultad acrecienta el deseo de conocer la verdad de lo que fueron esas páginas tan singulares como irrepetibles que constituyen la historia de los Hermanos Menores en América y demás continentes. El investigador queda sorprendido y maravillado de las proporciones de la gesta y de la sencillez de los medios empleados. Y llega a comprender que la historia de la evangelización tiene siempre detrás de los acontecimientos unas motivaciones y unos objetivos que difícilmente pueden suscribir los simples hechos narrados... El gran pintor mexicano José Clemente Orozco, que sabía meter todo un siglo de historia en un mural y resumir los horrores y esperanzas de una revolución en un lienzo, cifró en solo dos figuras –un fraile un indio abrazados–, el capítulo más extenso que la Órden de San Francisco de Asís ha escrito en América. Este largo –y luminoso– capítulo es la historia de sus misiones por el Orbe... Vestido con pardo habito de lana o sarga, calzado con toscas sandalias y nudosa cuerda, el misionero franciscano del Nuevo Mundo ha buscado y servido al indio durante cinco siglos. Lo ha atraído e imantado, conquistándole para el Evangelio y la Civilización del humanismo cristiano, tendiéndole los brazos, es decir, ganándolo más por el corazón que por medio de calculadas estrategias de apostolado o de ambiguas artes de política eclesiástica.

Durante el período colonial, –según las cuentas de uno de los más preclaros investigadores de la historiografía colonial de América, del que fui discípulo; Pedro Borges Morán–, fueron 8441 franciscanos los que pasaron de España a América, en su mayoría destinados a misiones y doctrinas de indios, lo que supone un 57 por 100 del total de misioneros religiosos enviados a evangelizar el Nuevo Mundo y

registrados en las actas de la Casa de Contratación Sevillana (sección, ‘Indiferente General’). A estos misioneros enviados por España –unos 80 de ellos provienen de otros países europeos, especialmente de Francia– hay que sumar los nacidos en la misma América, que a partir de la 2^a mitad del siglo XVII, superan en número a los peninsulares. Si bien el fervor misional de este inmenso grupo de apóstoles franciscanos disminuye un tanto en el siglo XVII, pronto vuelve a florecer, sobre todo con los 33 Colegios de Propaganda FIDE que se fundan a lo largo y ancho del Nuevo Continente, desde Zacatecas y Querétaro hasta Chillán y Corrientes. A finales del siglo XVIII, más de 800 franciscanos trabajaban en conversiones vivas de nativos y doctrinas. Gracias a esta labor de los misioneros, el indio erradicado de su propio mundo cultural por la conquista halla en la Iglesia la mejor defensa de sus derechos, una adecuada promoción social y el sentido trascendente de la existencia.

Felipe Huamán Poma de Ayala, en su famosa obra “Primera nueva Crónica y buen Gobierno”, escribe: “*De la orden del Señor San Francisco, los dichos reverendos padres, todos ellos son santos y cristianísimos, de gran obediencia, humildad y caridad, amor al prójimo y generosos en las limosnas, que gustan y aman mucho a los pobres de Jesucristo... Con su amor y caridad atraen tanto a los ricos como a los pobres del mundo, mucho más a los indios pobres. Nunca se oyó peito i quejas de los bienaventurados Hermanos*”... Hoy la Orden de los Frailes Menores, los franciscanos, estamos esparcidos en 120 Provincias y Custodias por el Mundo. Los Hermanos intentan reproducir los grandes valores del Santo Poverello de Asís y de todos cuantos trabajaron y vivieron en aquellas tierras. La actualidad de la misión, no obstante, nos urge a recrear nuestra forma de vida, con lucidez y audacia, con pasión y fidelidad, para continuar siendo entre las gentes *los frailes del pueblo*. No obstante esta gran aportación franciscana a la gesta evangelizadora, tenemos la conciencia que nos enseña el Evangelio: que hemos sido siervos inútiles, pues hemos hecho lo que teníamos que hacer; y la de San Francisco, que nos amonesta: “*Comencemos, hermanos, porque hasta ahora poco o nada hemos hecho*”. En alabanza de Cristo.

7. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA Y RECOMENDADA

ALONSO DEL VAL, José M^a: “Los Franciscanos en la primera Evangelización de América”; pliego de la Revista VIDA NUEVA, num. 1851. Madrid, julio de 1992.

ALONSO DEL VAL, José M^a: “Gracia y Desgracia de la Evangelización de América: el Vº Centenario de los Religiosos... Al estilo de Francisco de Asís en la evangelización de América”; pp. 228 a 282. Ed. Publicaciones Claretianas. Madrid, 1992.

BORGES MORAN, Pedro. “El envío de misioneros a América durante la época española”. Salamanca Universidad Pontificia, 1977. pp. 633.

DE CASTRO Y CASTRO, Manuel: “Bibliografía Hispanofranciscana”. Santiago de Compostela 1994. pp. 896.

ERRASTI UGARTE, Mariano: “América Franciscana” I: páginas 388. CEFEPAL. Santiago de Chile, 1986. Y “América Franciscana” II. Páginas 503. CEFEPAL. Santiago de Chile, 1990.

ESTEVE BARBA, Francisco: “Historiografía Indiana”; entrada a las voces: Lengua-lenguas indígenas (de América y Asia), así como de otros temas y autores que se precisen (v.g.: Catecismos, Códices, Traductores; etc). Ed. Gredos. Madrid, pp. 754.

REVISTA DE INDIAS: Índices analíticos completos y desglosados por autores y temas (1940-1992). CSIC. Madrid, 1995. pp. 460.

ENTRE LINGÜÍSTICA, ANTROPOLOGÍA Y TRADUCCIÓN: LA ESCUELA FRANCISCANA DE EVANGELIZACIÓN EN MÉJICO

Miguel Ángel VEGA CERNUDA
Histrad, Universidad de Alicante - España

1. LA HISTORIOGRAFÍA DE LA EVANGELIZACIÓN AMERICANA

Intentar documentar a estas alturas de la investigación la “historia indiana” de la “misión franciscana”, sería una tarea redundante, muy similar a la que la sabiduría clásica expresó en la fórmula “*ululas Athenas ferre*” (glauka eis Athenas), es decir, “llevar búhos a Atenas”. No sólo por la enorme cantidad de bibliografía que en tiempos modernos¹ ha producido el tema de la misión americana, sino también por la inicial y acendrada conciencia histórica que demostraron los protagonistas de esa misión. En efecto, los primeros misioneros españoles en Méjico, franciscanos, dominicos, mercedarios y agustinos sobre todo, (algunos de ellos marcados por el espíritu renacentista que imperaba en una Salamanca y en la que habían enseñado un Nebrija o un Vitoria y por la que habían pasado un Sahagún, un Benavente o un Olmos, etc.), fueron los creadores de la primera y quizás más grandiosa *Monumenta historica*, que jamás haya existido, mucho antes de que los historiadores alemanes, en el siglo del positivismo y con un apoyo material increíble, emprendieran su *Monumenta Germaniae historica*. Las obras tanto de frailes menores como las de los frailes predicadores o agustinos, amén de las relaciones o crónicas profanas que odores, conquistadores o descubridores hicieron de lo visto, oído o actuado en tierras americanas son el mayor conjunto historiográfico realizado en simultaneidad con unos hechos historiados. Quizás sea oportuno añadir que esta actividad historiográfica se realizaba en unos momentos en los que todavía la historia distaba de considerarse disciplina académica establecida y que en ocasiones se escribía más con intenciones estéticas o literarias que con pretensiones testimoniales. No era éste el caso de la historiografía realizada por los religiosos, en la que predominó siempre el carácter

¹ Entre los trabajos modernos que han tratado el tema destacan los de M. Hernández Sánchez-Barba, Asunción Hernández de León Portilla y Miguel León Portilla y, sobre todo, los de Ángel Garibay y Joaquín García de Icazbalceta, todos ellos indicados en la bibliografía.

testimonial barnizado, aunque no siempre, de un tono justamente apologético². La obra del franciscano Jerónimo Mendieta *Historia eclesiástica indiana* (1571)³ es uno de los relatos de los acontecimientos (a saber, la gesta⁴ de la evangelización llevada a cabo por los misioneros), mejor documentados, ya que fue realizado “en caliente” y por un testigo ocular y/o con informantes de primera mano⁵. Y lo mismo puede decirse, aunque en menor grado de la obra de Juan de Torquemada (1557-1624) *Monarchia Indiana* (1613)⁶ y de la de Agustín de Vetancurt (1620-1700) *Teatro Mejicano* (1692)⁷ y muchos otros que bebieron de las relaciones de los testigos y protagonistas Motolinía o Sahagún⁸.

En efecto, una documentación exhaustiva de la misión durante la Colonia fue ya aportada en su tiempo por sus protagonistas y a nosotros nos corresponde, una

² No deja de resultar extraño que en medios indigenistas esta historiografía levante prevenciones sin mayor motivo, mientras se acepta la “voz de los vencidos” sin ulteriores consideraciones. Tal, por ejemplo, el etnólogo francés Nathan Wachtel: « (...) Enfin les chroniqueurs espagnols, c’est-à-dire les sources „classiques“ que les historiens ont le plus souvent utilisées jusqu’au présent. Mais le recours à ces documents exige de notre part une extrême prudence (...) ». En Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus*. París: Gallimard, 1971.

³ Hay edición informática realizada por la Biblioteca Virtual Cervantes que se puede consultar bajo <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-ecclesiastica-indiana--0/html/>.

⁴ Si por gesta se entiende una acción derivada de una situación que pone a prueba la capacidad de esfuerzo extraordinario del ser humano ante la adversidad, la evangelización llevada a cabo por los frailes (muchas veces sin el apoyo civil y otras a contracorriente del poder y con la inquina del clero secular, más ligado a las instituciones políticas, tal y como los litigios entre el obispo Vasco de Quiroga y los franciscanos de Michoacán ponen de manifiesto) puede considerarse una auténtica gesta de filantropía (más habría que decir de amor cristiano), semejante a la que a lo largo de la historia han realizado personalidades como Juan de Dios, Don Bosco o Teresa de Calcuta. Los desplazamientos a través de las enormes extensiones de Nueva España realizados mayormente a pie (recordemos que la regla de san Francisco prohibía el uso del caballo a los frailes menores), la escasez de medios incluso a la hora de desempeñar una labor didáctica o intelectual (libros, recado de escribir, etc. Piénsese que la mayoría de ellos disponía, que no poseía, sólo del breviario, el *Arte* de Nebrija y alguna cartilla de lectura o doctrina de las que servirse en su comunicación con los indios) y la falta de regalo corporal junto con el cumplimiento de las tareas de la vida común en unos casos y en otros sufriendo las consecuencias de una soledad impuesta por la realización de sus misiones en puestos de avanzada, situaban al religioso en una coyuntura en la que, en cumplimiento del evangelio franciscano de la “perfecta alegría”, no les quedaba a los religiosos más que la conformidad interior derivada de la conciencia del deber cumplido. Es innegable que hubo malas actuaciones individuales (la supuesta de Torquemada, en el caso de que hubiera sido cierta, por ejemplo) que, sin embargo, no invalidan la tónica de una actuación ejemplar.

⁵ Sobre todo las obras de Toribio de Benavente, alguna de ellas desaparecidas, habrían sido utilizadas por este su hermano de hábito.

⁶ Edición facsímil Méjico: Porrúa, 1988.

⁷ Edición facsímil Méjico: Porrúa, 1982.

⁸ Junto a Mendieta, Torquemada y Vetancurt, también Acosta, Solórzano, Baltasar de Medina y muchos otros dejaron testimonio de lo visto y oído de tal manera que incluso hoy en día el investigador del tema se ve favorecido y, en ocasiones, en parte impedido por la abundancia de bibliografía. Ver al respecto el capítulo introductorio de R. Richard, *La conquista espiritual de México*. México: FCE, 1986. Trad. De Ángel Garibay.

vez descubierta o, mejor, redescubierta, depurarla –evidentemente los criterios historiográficos de la época no fueron los actuales– evaluarla, clasificarla, explicarla e integrarla en las ciencias a las que se pueda aplicar: es decir, hacer de ella teoría y pensamiento del encuentro entre culturas, del trato con el otro y los otros. Y ya de entrada perentorio resulta advertir que esa historiografía, caso único, da testimonio abundante de la actividad lingüística, de traducción y de interpretación que la Colonia conllevaba.

2. UNA EVANGELIZACIÓN AL MARGEN DE LA TRANSCULTURACIÓN

Pretensión de este trabajo es, pues, poner de relieve que una parte de esa misión cristiana en América – más en concreto en el virreinato de Nueva España y en los años que trascurren entre 1523, fecha de la primera expedición misionera, y la muerte de Bernardino de Sahagún en 1590⁹ – implicó primordialmente la actuación, no exenta de miserias pero heroica y desinteresada, de los frailes menores entre los pueblos mejicanos (aztecas, mixtecas, tlaxcaltecas, totonacas, mayas, etc.) y que esta actuación misionera tuvo su punto de inicio en una labor de recuperación lingüística y cultural o, si se quiere, de antropología indiana que quizás no tenga parangón histórico en eventos semejantes de colonización más o menos filantrópica (no hablamos, por supuesto, de actuaciones netamente explotadoras como las del Congo belga en la época de Leopoldo II o las del ingleses en el Cabo): ni en las colonias francesas de las Antillas, ni en las holandesas en Japón y el Extremos Oriente, ni en la ocupación por parte de los ingleses de la India, actuaciones que en ocasiones se ponen como ejemplo de comportamiento no colonialista¹⁰, se manifestaron unos intereses de acercamiento a la alteridad tan acendrados como en los episodios protagonizados por los frailes franciscanos en Méjico. Ni siquiera la actuación del hodierno *Summer Institute of Linguistics* (SIL) de los evangélicos puede parangonarse con los rendimientos que en este campo rindieron los misioneros españoles. Los conocimientos adquiridos con gran esfuerzo por los misioneros en el ámbito de la lengua y la cultura sirvieron para que, 1) los predicadores del Evangelio tuvieran un conocimiento bastante profundo del pensamiento indígena; 2) para que los indígenas pudieran ser predicados en sus idiomas y en las claves más próximas a su idiosincrasia y, 3) para que la posteridad

⁹ El sacerdote que acompañaba a Cortés en la conquista era el mercedario Olmedo, aunque los franciscanos por esas fechas ya tenían numerosas casas en el Caribe, destacando la misión de Cumaná.

¹⁰ Como bien es sabido, América constituía el espacio del orbe donde mayor densidad de diversidad lingüística se daba. Muchas de las lenguas americanas que se han perdido ha podido ser identificadas al menos gracias a la obra de los misioneros. En este sentido se han calculado más de mil lenguas las que se hablaban en el Nuevo Mundo. En esta “selva de lenguas” tuvo que desenvolverse la actividad civilizadora y evangelizadora de los frailes, lo que les obligaba a aprender varias lenguas nativas además de la llamada general o común: De fray Andrés Olmos se dice que hablaba cuatro lenguas nativas, lo que, por muy dotado que estuviera para las lenguas, le tuvo que suponer un estudio y una dedicación admirables.

tuviera testimonio de las culturas y lenguas investigadas, muchas de ellas hoy en día desaparecidas. Justo es decir que lo que en un principio fue una estrategia misionera, pronto se convirtió también en una ciencia con finalidad propia cuyos rendimientos siguen teniendo utilidad y vigencia actualmente. El gran bibliógrafo de la lingüística amerindia, Cipriano Muñoz y Manzano, Conde de la Viñaza, registró a finales del XIX en su *Bibliografía española de Lenguas Indígenas de América* (Madrid, 1892¹¹) más de un millar de obras de estas disciplinas, la mayoría de ellas realizada por religiosos. El trabajo de Antonio Tovar y Consuelo Larrucea¹² completó la visión al respecto. Huelga decir que de esa actividad lingüística se siguió una importante actividad de traducción de textos de carácter religioso e intencionalidad misionera.

Para cumplir mi propósito empezaría subrayando que el método de cristianización empleado por los franciscanos fue inicialmente específico de la orden seráfica, de tal manera que podríamos hablar de una “escuela” franciscana de cristianización en el contexto de la evangelización que se desarrollaba en los virreinos, audiencias y capitanías españoles y en el contexto de los anteriores intentos (la de los pueblos germánicos por los monjes irlandeses, por ejemplo): mientras la otra gran orden evangelizadora, la de los frailes predicadores, insistió inicialmente sobre todo en la defensa jurídica de los misionandos – el P. Las Casas sería su máximo representante –, los franciscanos utilizaron de manera paradigmática y más pragmática métodos que después serían característicos de la antropología y etnografía y que pronto serían seguidos por las demás órdenes religiosas.¹³ De ellos derivaron ejemplares estudios lingüísticos, culturales y, por supuesto, en una importante labor traductora¹⁴. Aunque no es tema propio del presente trabajo, justo es señalar, como ya hemos indicado, que incluso la reducción, de la que los jesuitas hicieron paradigma de actuación, fue invención franciscana.¹⁵

¹¹ Hay reedición de 1977, Madrid, Editorial Atlas.

¹² *Catálogo de las lenguas de América del Sur con clasificaciones, indicaciones, tipología, bibliografía y mapas*. Madrid: Gredos, 1984.

¹³ Cabe recordar que, por ejemplo, a pesar del interés por la defensa del indígena que se atribuye a Las Casas (sin duda lo poseía), este no le movió a comprometerse hasta el extremo de aprender la lengua común de la región de la que fue nombrado obispo y que pronto abandonó. Bien es verdad que otros hermanos de hábito siguieron pronto la senda señalada por la orden franciscana y destacaron en el ejercicio de la lingüística misionera.

¹⁴ Este distinto trato y talante frente a los indígenas ha sido ya señalado por Robert Richard en *La Conquista espiritual de México*. México: FCE, 1986, pag. 103: “(...) Hay que tener en la mente también (...) que entre los misioneros de nueva España siempre hubo dos tendencias bien definidas: una favorable, hostil la otra a los indígenas”.

¹⁵ El primer intento explícito de “reducción” sería el de Cumaná en Venezuela (1501), que preveía una evangelización al margen de las ambiciones de soldados y encomenderos en este asentamiento creado por los franciscanos. Por desgracia el intento fracasó veinte años después. También por desgracia la reducción ha tenido mala prensa entre cierta crítica antihispana. Ver, por ejemplo, Alan Knight, *Mexico. The Colonial Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pag. 26 y ss. Esta institución pretendía mantener a los indígenas al margen de la sociedad europea allí establecida para su mejor protección y conservación de sus costumbres.

A pesar de que en el ámbito de la crítica al uso, el término “escuela” ha estado siempre aureolado de un halo de discusión inevitable, insistimos en utilizarlo por ser el que mejor expresa, en su imprecisión, el modo de trabajar misionero de los frailes menores en el Nuevo Mundo. En efecto, los miembros de los grupos de franciscanos que a partir de 1523 se apresuraron a emprender la evangelización de los pueblos recientemente sometidos por Cortés –y no hay que ocultar que lo hicieron aprovechando la petición del marqués del Valle de Oaxaca al emperador– lo hicieron en un espíritu común y con una metodología propia, es decir, cumpliendo los dos aspectos imprescindibles de cualquier grupo heterogéneo que después haya sido considerado escuela. Ese espíritu común consistía, por supuesto, en la intención de difundir el cristianismo combinándolo con el respeto a la cultura del otro –respeto autoimpuesto en cumplimiento del mensaje cristiano– en la medida de lo posible, es decir, en la medida en que fuera compatible con las tesis fundamentales del dogma y la moral cristianas¹⁶ y de los condicionamientos que imponía el poder político. El método consistió no sólo en el estudio profundo de las lenguas sino también de las culturas de los pueblos misionados para, utilizando la empatía que de ello pudiera derivarse con los evangelizandos, crear una fraternidad, no sólo de fe, sino también de convivencia. En la medida en que los misioneros tuvieron en cuenta el modo de ser cultural de los pueblos misionados¹⁷, éstos vieron en el fraile un espécimen social (distante tanto de la actitud del renegado Guerrero¹⁸ como de la del brutal conquistador Nuño de Guzmán¹⁹) por el que podían sentir una cierta proximidad.

En este contexto resulta perentorio advertir que el término con el que cierta antropología indigenista, más de salón que de campo, pretende (des)calificar el

¹⁶ A este respecto no cabe argüir en contra utilizando la destrucción de los templos e ídolos o, incluso, de los códices mayas por parte de Diego de Landa, que en todo caso se hizo en ocasiones con una discreción y tolerancia mayores de las que se supone. El mercedario que acompañaba a Cortés, Bartolomé de Olmedo, no cesaba de aconsejar prudencia en la destrucción radical de los ídolos: “No es justo que por fuerza les hagamos cristianos”.

¹⁷ Ya el mencionado Richard ha señalado que la intención de los frailes españoles fue más la conversión – es decir, desde su perspectiva, el bien de los indígenas – más que la institución de una iglesia nacional mejicana. Sobre si esto fue una opción acertada se puede discutir, pero innegable resulta que ellos lo hicieron en la mejor de las intenciones y de ello derivaron más de un enfrentamiento con el clero secular.

¹⁸ Gonzalo Guerrero fue soldado de la expedición de Grijalva y compañero de Jerónimo de Aguilar que, tras el cautiverio entre los indios del Yucatán y al encontrarse de nuevo con los cristianos, prefirió permanecer entre los naturales, ya que tenía esposa y descendencia mestiza que no quiso abandonar. En el trascurso de los posteriores enfrentamientos de las tribus originarias con los españoles, organizó una resistencia encarnizada contra estos. Resulta obvio que de los españoles recibiera el calificativo de “renegado” y que por parte de la historiografía indigenista, que en este caso ve con buenos ojos su proceso de aculturación, se se lo calificara de “padre del mestizaje”.

¹⁹ Nuño de Guzmán, juez de la Audiencia que sustituyó a Cortés y que emprendió la conquista de Nueva Galicia (territorio que se correspondería en la actualidad con el entorno de Guadalajara) se señaló por su brutalidad tal y como testimonian tanto Motolinía como Las Casas.

proceso de evangelización, a saber, el de transculturación²⁰, debe despojarse en el caso de la evangelización del Nuevo Mundo de las connotaciones negativas de las que viene cargado el término²¹. Otros términos próximos utilizados como el de aculturación o inculturación resultan incluso más desechables. Más propio sería hablar de interculturación, pues de eso se trató: de una interacción que dio como resultado una nueva y tercera identidad.

3. UN PRECEDENTE Y UN ESPÍRITU QUE SE CONVIERTE EN ESTILO

El método practicado en la evangelización hizo que esta trascendiera sus propios límites y se convirtiera en un proceso de diálogo cultural o en todo caso de acercamiento identificativo mutuo, es decir, por parte de unos y de otros²². En la orden franciscana este método tenía ya una cierta tradición y es anterior a los intentos de los jesuitas, que lo ensayarían más tarde en las reducciones de Paraguay y Argentina o en la China (Matteo de Ricci). En efecto, este afán misionero que parecía realizar aquel apotegma medieval del *nil volitum quin precognitum* (nada se quiere que antes no se haya conocido) había sido ensayado por Raimundo Lulio, terciario franciscano, quien en su escuela de Miramar en Mallorca había intentado un

²⁰ El término fue creado por el sociólogo cubano Fernando Ortiz en los años treinta del pasado siglo y desde entonces se ha hecho de curso legal.

²¹ La transculturación, entendida mayormente como pérdida de identidad por parte del pueblo conquistado, ha sido un fenómeno constante a lo largo de la historia de la humanidad. Alejandro transculturó a los pueblos del Próximo Oriente y los árabes lo hicieron con todo el mundo oriental y submediterráneo. No digamos nada de las modernas potencias colonizadoras de los siglos XIX y XX. Era un proceso que mayormente era inevitable cuando una de las partes se presentaba en la confrontación cultural con un mayor grado de desarrollo, extremo este que, en definitiva, aportaba ventajas indiscutibles. En Méjico, por ejemplo, la sustitución de la teogonía y cosmogonía aztecas – que llevaban implícitos los violentísimos sacrificios humanos de los que ya Cortes daba noticia en sus *Cartas de relación*–, por la religión cristiana supuso la eliminación de aquellos usos sacrificiales así como la eliminación de la antropofagia, lo cual supone un progreso a pesar de que se hiciera a costa de la aniquilación de lo que entonces eran lugares de culto que hoy en día son, por supuesto, respetabilísimos objetos arqueológicos. El relativismo cultural en boga parece suponer que todo aquello que se pone bajo el epígrafe cultura, entendiéndolo por ello incluso actos o usos tales como la reducción de cabezas en las selvas amazónicas, la ablación genital de la mujer o incluso el apedreamiento como elemento de ejecución de justicia, es intocable... siempre que se trate de ritos o costumbres no europeos. La disputa cultural sobre la circuncisión que actualmente conmueve a la sociedad alemana es buena prueba de lo que decimos. Justo es denunciar también que en el momento actual está teniendo lugar el mayor proceso de transculturación jamás acaecido en aras de una globalización de signo económico y bajo férula anglosajona, una transculturación que se acepta con el fatalismo de lo inevitable y que no permite reflexiones morales. Ese relativismo se insinúa en bellos relatos literarios que desde el punto de vista histórico resultan panfletarios, tales como el del escritor costarricense José León Sánchez *Tenochtitlan. La última batalla de los aztecas* o el de Laura Esquivel *Malinche*.

²² La acogida de elementos decorativos indígenas en los retablos de muchas iglesias (Santa María de Tonantzintla cerca de Puebla o Santo Domingo en Oaxaca) e incluso la denominación “colonial” para calificar el estilo arquitectónico propio dan muestra de este diálogo cultural.

centro de estudios islámicos, y por Giovanni de Montecorvino. Este fraile franciscano había llegado al abigarrado Peking (Khabalik), ciudad que, hasta que ascendiera al trono la dinastía Ming, sería un hervidero de pueblos, religiones y culturas en la China del siglo XIV (sobre todo en la época del emperador mongol Toghan Timur de la dinastía Yuan), es decir, tres siglos antes de que lo hiciera el jesuita Matteo Ricci, epónimo de la misión identificadora. Allí dio comienzo a su misión embarcándose en el estudio de los idiomas de los pueblos del imperio oriental. Tanto en la corte como entre los pueblos del Imperio (tártaros, alanos o chinos), lograría introducir un tímido catolicismo al tiempo que iniciaba el diálogo entre las culturas de Oriente y Occidente.²³ Mientras en la Europa cristiana se veía con malos ojos la traducción de la Biblia, Montecorvino traducía a la lengua tártara o *huir* el Nuevo Testamento y partes del Antiguo (el Psalterio, por ejemplo). Más tarde pudo haber traducido partes de la Biblia al chino, aunque de ello no hay constancia. En la catedral levantada en Pekín, a poca distancia de la Ciudad Prohibida, decoraría las paredes con escenas bíblicas acompañadas de inscripciones en tres lenguas: latín, tártaro y persa, lengua esta última de la que se servía el considerable número de agentes comerciales presentes en la capital del Imperio oriental. Antes que el jesuita italiano, Montecorvino adaptaría su indumentaria a las costumbres chinas como signo de aproximación a lo distinto²⁴. En todo caso salía del supuesto trilingüismo que en más de una ocasión se ha achacado a la iglesia católica²⁵. Sucesores de Montecorvino en Oriente como Odorico de Pordenone, Andrés de Perusa, etc., siguieron ese mismo espíritu de identificación con el territorio a evangelizar hasta que la caída de la dinastía Yuan diera paso a una oclusiva China, gobernada a partir de entonces durante dos siglos por la dinastía Ming, que expulsó a los extranjeros. Sólo cuando esta diera paso a la dinastía Quing, se abrieron de nuevo las puertas de Cathay y el italiano Matteo Ricci y el español Diego de Pantoja pudieron realizar su labor de proselitismo en base al método que ya los franciscanos habían ensayado en China y, sobre todo, en el Nuevo Mundo.

²³ Este valiente franciscano, que mayormente en solitario (pasaría una docena de años en total soledad cultural y espiritual en Peking) emprendió la tarea de cristianización, introduciría el *huir* o lengua tártara en la liturgia cristiana que ejercía, hecho bastante insólito y que hay que situar a la par con el que tuvo lugar en la España medieval con la incorporación de los ritos visigóticos y mozárabes a la liturgia católica. Cuando al final de sus días comprobó que sus sucesores, tras el cambio de dinastía, tenían que aprender el chino, se quejaría de la dificultad que ello entrañaba para unas personas que no estaban en la lozanía de la edad. En todo caso, de haber continuado vigente su espíritu en la China Ming, que se apresuró a expulsar a los misioneros católicos, quizás el diálogo entre Oriente y Occidente hubiera sido más intenso y su relación más positiva.

²⁴ Ver al respecto Gaspar Hang, *Juan de Montecorvino*. Madrid, 1997.

²⁵ En ocasiones se ha hablado, con cierto punto de crítica, de trilingüismo con referencia a la práctica lingüística excluyente de la Iglesia Católica (hebreo, latín y griego). Es cierto que los textos sagrados estaban expresados en dos lenguas a las que vino a añadirse el latín de la Vulgata. Con esa limitación lingüística se quería salvar la invariabilidad del texto. Esta invariabilidad era la que Moor defendía en su *Confutatio* de la traducción de la Biblia a la lengua vernácula de Tyndale: al traducir éste la palabra “presbíteros” por “major” estaba laicizando un término con un uso propio en el ámbito de los textos sacros. Bien es verdad que ese trilingüismo tuvo sus excepciones en el uso litúrgico, donde se admitieron lenguas vulgares como el mozárabe, el visigótico, el gaglólítico y el ruso.

La labor de Montecorvino radicaba en una mística o espíritu de la orden franciscana que inducía a unas actuaciones de carácter empático con aquello que se percibía como extraño o distinto. El *Cantico de las Creaturas* es manifestación sublime de esa fraternidad universal por encima de la diversidad. En ese espíritu, el fundador de la orden, había emprendido, al parecer, dos viajes de misión *in partes infidelium*, uno a Marruecos y otro a Egipto, donde incluso fue recibido en varias ocasiones con el sultán Malik, quien en prueba de su estima regaló a Francisco un cuernecillo decorado que todavía hoy se exhibe en la basílica de Asís entre las reliquias del santo.

4. LAS FUNDACIONES FRANCISCANAS EN EL ANÁHUAC, LABORATORIO DE INTERCAMBIOS CULTURALES

Con algunas variantes en relación a la de Montecorvino, durante los siglos XVI y XVII, los franciscanos en Méjico utilizaron la misma metodología de aproximación al otro. Este peculiar proselitismo religioso basado en la empatía ha sido, por lo demás, constatado en la obra clásica sobre la “conquista espiritual” de Méjico de Robert Richard. Este investigador de la evangelización e inculturación mejicanas llevadas a cabo primeramente por los franciscanos, revela el diferente talante que informaba a cada una de las órdenes misioneras.²⁶

La historia de esa empatía comienza con la petición que Cortés hace, tras la conquista de Tlatelolco, al Emperador Carlos V para que este enviara frailes evangelizadores de la orden franciscana a las nuevas tierras. Esta petición fue atendida por la provincia franciscana de San Gabriel de España que envió, tras selección rigurosa, a doce franciscanos que han pasado a la posteridad como los “doce apóstoles de Méjico”²⁷. En efecto, en la misión “indiana”, la avanzadilla la constituye la orden de Francisco de Asís. Ya antes de que en 1523 Martín de Valencia, tal y como relata Jerónimo Mendieta en su *Historia eclesiástica Indiana*, iniciara la primera misión organizada de Nuevo España, cinco frailes menores en torno a Pedro de Gante (quizás pariente del emperador y, extrañamente, fraile lego), habían emprendido por su cuenta la cristianización de los pueblos del Anáhuac. Tanto unos como otros, tanto los Doce Apóstoles en torno a Martín de Valencia como los independientes en torno a Pedro de Gante, se percataron de que, como fase previa a cualquier transmisión del mensaje cristiano, se deberían sentar las bases de una comunicación más o menos fluida. Una de las primeras experiencias habidas una vez llegados a la meseta del Anáhuac²⁸,

²⁶ Robert Richard, op. cit. 103 y ss.

²⁷ El nombre de los doce está recogido por Mendieta y otros cronistas. Ellos fueron: Martín de Valencia, fray Francisco de Soto, fray Martín de la Coruña, fray Juan Suárez, fray Antonio de Ciudad Rodrigo, fray Toribio Motolinía, fray García de Cisneros, fray Luis de Fuensalida, fray Juan de Ribas, fray Francisco Jiménez, fray Juan de Palos y fray Andrés de Córdoba. A los pocos años se embarcaron para Méjico otros grandes franciscanos que pasarían a la historia: Alonso de Herrera, Antonio de Huete, Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún.

²⁸ En los intentos tímidos de misión en el Caribe ya habían constatado este extremo, pero fue en Méjico donde más se percibió esa situación de un espacio totalmente babelizado.

fue la de la enorme diversidad de lenguas que dificultaban la labor de comunicación y, por ende de evangelización, y que sólo era mitigada por la presencia y uso de unas cuantas “lenguas generales”. Estas, sin embargo, no bastaban para lograr una comunicación identificativa con cada uno de los pueblos que se misionaban²⁹.

El grupo de los Doce guiados por Martín de Valencia habría realizado el viaje desde España en el escaso tiempo de tres meses hasta llegar a la meseta de Méjico. Dado que la capital estaba todavía recuperándose de las heridas producidas por la conquista, los frailes habrían decidido establecer en Tezcoco (localidad próxima a la que Jerónimo Mendieta señala una población de treinta mil almas)³⁰, el primer asentamiento para, a partir de allí expandirse por todo el territorio de la meseta central³¹. Pronto seguiría la fundación del convento de San Francisco, situado a unos centenares de metros del centro neurálgico de la antigua religión azteca, el Templo Mayor, de la capital. Allí se haría famoso por su humildad y pobreza fray Toribio de Benavente, alias Motolinía, término que en náhuatl significa precisamente pobreza. Más tarde, ya con la segunda oleada que tiene lugar en 1524 y en la que llegaría Bernardino de Sahagún, se emprendería la erección de un nuevo centro franciscano en Tlatelolco, localidad próxima a Méjico, hoy incluida en el DF. En estos conventos y en locales anexos a los mismos (que ya medio siglo después se integraban en varias provincias independientes: Santo Evangelio, san Pedro y san Pablo, etc.) establecieron centros de enseñanza en los que se llevaría a cabo de manera sistemática una labor de investigación y recuperación de las lenguas y antigüedades (“antiguallas” las llamaría Sahagún) indias. Estas escuelas fueron centros de enseñanza y aprendizaje mutuos en los que frailes por una parte y ancianos y niños aztecas por otra mantuvieron una intensa comunicación sobre temas de lengua y cultura indias y sobre la religión cristiana por otra. En una época atormentada por la memoria histórica, estúpido término redundante, pues toda memoria es histórica, a la hora de hacer cuenta del pasado mejicano y franciscano (y de este forma parte la traducción), debemos empezar por el principio, so pena de andar errados a lo largo del camino que toque recorrer. Y ese inicio fue, como en el Evangelio, la palabra.

5. EL TRABAJO DE CAMPO DE LA MISIÓN FRANCISCANA

El más importante de estos centros-laboratorio de encuentro cultural fue, como hemos dicho, el de Tlatelolco, aunque una actividad semejante se desarrollaría en San Francisco de Méjico y en Tezcoco y, fuera del Anáhuac y en el ámbito de la lengua purépecha o tarasca, en la capital del Michoacán, Tzintzantzun. Los frailes

²⁹ El hecho de que los frailes no se contentaran con el estudio de las lenguas “generales” habla a favor de esa metodología misionera de la identificación.

³⁰ Al parecer Pedro de Gante había establecido ya en Tezcoco una casa.

³¹ Para la identificación de las localidades franciscanas remitimos al mapa integrado en la obra de Robert Richard ya mencionado.

emprendieron de inmediato una investigación lingüística que fue efecto de la insatisfacción comunicativa que producían tanto el lenguaje de signos (utilizados en muchos casos incluso entre las distintas etnias indígenas) como la comunicación a través de intérprete. Mendieta nos da buena cuenta del origen de este afán lingüístico:

“Decían allí las oraciones en latín, respondiendo a los que les enseñaban, que eran a veces los mismos frailes, y a veces los niños sus discípulos, que luego con mucha facilidad las aprendieron, como vivos que son de ingenio y hábiles para cualquier cosa que se les muestre. Era esta doctrina de muy poco fruto, pues ni los indios entendían lo que se decía en latín, ni cesaban sus idolatrías, ni podían los frailes reprendérselas ni poner los medios para quitárselas, por no saber su lengua. Y esto los tenía muy desconsolados y afligidos en aquellos principios, y no sabían qué se hacer, porque aunque deseaban y procuraban deprender la lengua, ni había quién se la enseñara. Y los indios con la mucha reverencia que les tenían, no les osaban hablar palabra”³².

Para salir de este estado de incomunicación se invirtió la dinámica docente haciendo del maestro discípulo y del discípulo maestro. Con la visión providencialista de los acontecimientos históricos, característica de la orden, Mendieta interpreta la heurística pedagógica de los misioneros como inspiración divina y convierte lo que era una ocurrencia nacida de la necesidad en producto de un impulso divino:

“Y puseles el Señor en corazón que con los niños que tenían por discípulos se volviesen también niños como ellos para participar de su lengua, y con ella obrar la conversión de aquella gente párvula en sinceridad y simplicidad de niños. Así fue, que dejando a ratos la gravedad de sus personas se ponían a jugar con ellos con pajuelas o pedrezuelas el rato que les daban de huelga, para quitarles el empacho con el propósito que lo dijo. Y traían siempre papel y tinta en las manos, y en oyendo el vocablo al indio, escribíanlo, y al propósito que lo dijo. Y a la tarde juntábanse los religiosos y comunicaban los unos a los otros sus escritos y lo mejor que podían conformaban a aquellos vocablos al romance que les parecía más convenir”³³.

De manera semejante a como hacía Lutero en su *Brief von Doltmenschen* con referencia a la traducción de la Biblia en el castillo de la Wartburg, también el historiador franciscano advierte de cómo este trabajo de campo filológico (semejante

³² Citado según la edición electrónica de la edición facsímil de editorial Porrúa, Méjico, 1980. Los capítulos XV y sucesivos del libro tercero de dicha obra están dedicados a los procesos de evangelización y a la recuperación de la comunicación interlingüística e intercultural. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-ecclesiastica-indiana--0/html/>. (9/08/ 2010).

³³ Mendieta, op. cit. Ver nota 25.

y próximo a la traducción, pues de eso se trataba, de traducir los conceptos de los vocablos de una lengua a otra), comportaba una inseguridad parecida a la que experimenta el traductor ante un término desconocido: “Y acontecía que lo que hoy les parecía habían entendido, mañana les parecía no ser así”.

Poco a poco el trabajo daría sus frutos y se trabajaría... en la traducción de los textos fundamentales de la religión cristiana, textos que para su mejor memorización se musicaban³⁴ en un canto llano, es decir, monódico, recurso que fue decisivo a la hora de asegurar el éxito de la didáctica catequética:

“Y con esta inteligencia y con la ayuda de los más 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 pusieronla en un canto llano muy gracioso que sirvió de un buen reclamo para traer gente a la deprnder. Porque como los niños de la escuela la huvieron dicho algunos días de aquella manera a los que se juntaban en el patio, fue tanto lo que se aficionaron a 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: que por doquiera que iban de día y de noche no decían y se oía otra cosa sino el canto de las oraciones, artículos y mandamientos de Dios...”³⁵

Bien es verdad que el conocimiento pasivo adquirido, propio del traductor, no les capacitaba para seguir la dinámica propia de la catequización y en un primer momento echaron mano de los escolares, para continuar con el desarrollo de la doctrina cristiana entre los naturales:

“Juntamente con esto no les faltaba la predicación de la palabra de Dios porque los religiosos no se atreviendo a predicar en la lengua de los indios hasta perfeccionarse en ella, y viéndose cercados de tantas gentes y pueblos a quien doctrinar, y conociendo que muchos de sus discípulos entendían muy de raíz las cosas de nuestra fe que les habían enseñado y mostraban muy hábiles en todo lo que ponían mano, quisieron aprovecharse de su ayuda y probar para cuanto eran en el ejercicio de la predicación, pues en su lengua podían decir lo que fraile le propusiesen... y así estando el religioso presente y habiéndole declarado al mozuelo sus conceptos en que antes le tenía instruido (como intérprete del religioso), predicaban en su nombre todo lo que había dicho: lo cual bien entendía el religioso aunque no se atrevía a

³⁴ En la utilización de la música como elemento pedagógico, los franciscanos habrían podido adelantarse a los jesuitas que en las reducciones paraguayas utilizaron sistemáticamente la música como elemento de formación.

³⁵ Mendieta, op.cit. Ver nota 25.

proponérselo personalmente y echaba de ver si iba enteramente dicho o si había en ello alguna falta”.³⁶

Interesante resulta que Mendieta, en el ejercicio inconsciente de una teoría de la traducción, señale como trabajo propio del intérprete la recuperación del sentido del mensaje, lo que en ocasiones llevaba a estos pequeños genios de la comunicación (como tales los describe el fraile cronista) a improvisar en el sentido del discurso sin que éste se alterara:

“La cual (falta) no hallaban, sino que eran muy fieles y verdaderos, y en extremo hábiles: que no solamente decían lo que los frailes les mandaban, más aún añadían mucho más (...) tenían tanta memoria, que un sermón o una historia de un santo de una o dos veces oída se les quedaba en la memoria”³⁷.

Hasta qué punto se habrían identificado los frailes con el náhuatl queda manifiesto en el pasaje que sigue, en el que Mendieta, refiriéndose a una lengua local no nahua, la llama “lengua bárbara”:

“(...) yo que escribo esto, llegué a tiempo que aún había insuficiencia de frailes predicadores en la lengua de los indios, y predicábamos por intérpretes. Y entre otros me acaeció tener uno que me ayudaba en cierta lengua bárbara. Y habiendo yo predicado a los mejicanos en la suya (que es la más general), entraba él vestido con su roquete y predicaba a los bárbaros en su lengua lo que yo a los otros había dicho con tanta autoridad, energía y espíritu que a mí me ponía harta envidia de la gracia que Dios le había comunicado...”³⁸

En definitiva, Mendieta, en el mejor espíritu paulino, proponía como ideal de evangelización hacerse “indio con los indios”, lo que en todo caso, al menos verbalmente, contradiría la supuesta intención inculturizadora, es decir, hispanizante de los misioneros³⁹:

“(...) quiso que los primeros evangelizadores de estos indios aprendiesen a volverse como al estado de niños, para darnos a entender que los ministros del Evangelio que han de tratar con ellos (...) conviene que dejen la cólera de españoles, la altivez y presunción si alguna tienen y se hagan indios con

³⁶ Mendieta, op. cit. Ver nota 25.

³⁷ Mendieta, op. cit. Ver nota 25.

³⁸ Mendieta, op. cit.. Ver nota. 25.

³⁹ Con referencia al reproche de hispanización que se achaca al proceso de evangelización y de colonización las razones parecen contradictorias, pues mientras algunos críticos aducen el que los misioneros no permitieran enseñar el castellano, otros reprochan a la Corona el que obligara a una castellanización a ultranza que, por otra parte, solo se dio decididamente al final de la colonia en aplicación de criterios ilustrados. O lo uno o lo otro.

los indios. Flegmáticos y pacientes como ellos, pobres y desnudos, mansos y humildos como lo son ellos”⁴⁰.

Bien es cierto que ya al comienzo estos métodos resultaron al *establishment* colonial un tanto escandalosos⁴¹ (y el hecho habla a favor de esa identificación por parte de los frailes con los misionandos), ya que la autonomía concedida a estos pequeños predicadores improvisados pronto levantaron sospecha, lo mismo que el simple hecho de que fueran ellos los que se dirigieran directamente a los neófitos o a la futuros conversos:

“No faltaron algunos en aquel tiempo a quien parecía mal y murmuraron de que los indios predicasen, y lo contradecían, no estribando en otro fundamento sino en el que estriban lo que los aniquilan diciendo son indios”⁴².

En este contexto, Mendieta da noticia de un pequeño intérprete cuya historia puede facilitar una pista acerca del trato integrado que imperaba entre la gente llana castellana y los indígenas, ya que se trataría de un muchacho español que habría “deprendido” el nahua en su trato con sus semejantes indígenas. Este joven intérprete después jugaría un papel importante en la integración lingüística de Méjico al realizar la que se puede considerar el primer diccionario mexica-castellano y el Arte de la lengua mexica:

“El segundo remedio que les dio el Señor fue que una mujer española y viuda tenía dos hijos chiquitos, los cuales tratando con los indios habían deprendido su lengua y la hablaban bien. Y sabiendo esto los religiosos pidieron al gobernador don Fernando Cortés que les hiciese dar el uno de aquellos niños, y por medio suyo holgar aquella dueña honrada el dar con toda voluntad el uno de sus hijuelos llamado Alonsito. Este fue otro Samuel ofrecido a Dios en el templo que desde su niñez, le sirvió y trabajó fidelísimamente, sin volver a la casa de su madre ni tener cuenta con ella, sino sólo con lo que le mandaban los ministros de Dios haciendo desde niño vida de viejo. Tenía su celda con los frailes, comía con ellos y leía a la mesa. Y en todo iba siguiendo sus pisadas. Este fue el que sirviendo de intérprete a los frailes dio a entender a los indios los misterios de nuestra fe y fue maestro de los predicadores del Evangelio, porque él les enseñó la lengua, llevándolo de un pueblo a otro donde moraban los religiosos porque todos participasen de su ayuda. Cuando tuvo edad tomó el hábito de la orden, y en ella trabajó hasta la última vejez con el ejemplo y doctrina que se verá en el catálogo de

⁴⁰ Mendieta, op. cit. Ver nota 25.

⁴¹ De hecho alguna de las obras producidas encontrarían más de una dificultad con la superioridad, entre ellas, las de Sahagún.

⁴² Mendieta, op. cit. Ver nota 25.

los claros varones, quinto libro de esta historia, tratando de su vida. Llamose después Fray Alonso de Molina”⁴³.

Este “trabajo misionero integrado”⁴⁴, en el que se alfabetizaba (a través de las “cartillas”), se cristianizaba (a través de las “doctrinas” y sermonarios), se creaba un canon litúrgico (*Psalmodia*) y textual en las lenguas indígenas y se fijaba la idiosincrasia cultural del misionando, dio lugar a tres tipos de *corpora* documentales diferenciados: el lingüístico (artes y vocabularios), el antropográfico e histórico (historias, memoriales, etc.) y el traductográfico.

6. LOS LINGÜISTAS, ANTROPÓLOGOS Y TRADUCTORES FRANCISCANOS

Una vez aprendida la lengua y traducidos los textos sagrados elementales del cristianismo se imponía el perennizar los conocimientos lingüísticos adquiridos para las futuras generaciones de misioneros y reducirlos a “Arte” y escritura, es decir, a método de aprendizaje, gramática y “vocabulario” que, impresos o en manuscrito, circularan entre la fraternidad. La mención por parte de Mendieta de Alonso de Molina (1510-1579) nos obliga a tratar el grupo de protagonistas que en este coro de trabajadores de la P/palabra hicieron posible la comunicación entre los dos mundos. Del conjunto de 380 franciscanos (alguno de ellos ya criollos) que Richard⁴⁵ señala al fin de los años 50 en las 40 casas conventuales de Méjico⁴⁶, fueron decenas los que llevados de un talante a la par cristiano y renacentista, acumularon un ingente corpus de saber filológico y antropológico sin parangón en la historia. Justo es decir que muchos de estos frailes no respondían al perfil de cura de “misa y olla” que el *fray Gerundio de Campazas* pondría en solfa años más tarde. Desde el punto de vista intelectual más bien encarnaban el ideal de hombre renacentista. Muchos de ellos habían estudiado en las universidades de la Península y, como se ha advertido, en los conventos fundados no faltaban como únicos instrumentos de apoyo bibliográfico las

⁴³ Mendieta, op. cit. Ver nota 25.

⁴⁴ Uno de los más insignes investigadores del tema, el P. Francisco Morales, ha señalado la atención a las tradiciones didácticas de los indígenas por parte de los misioneros. Los franciscanos habrían adaptado en sus escuelas conventuales el sistema indígena del “calmecatl” “en el que se transmitían los conocimientos más importantes de la antigua cultura”. Con ello, el fraile franciscano habría contribuido a la identidad de cada uno de esos pueblos integrando “expresiones culturales de su pasado no cristiano”.

Justo es añadir que la labor de cristianización se didactizaba mediante la utilización del canto (llano, monódico en un primer momento; más tarde, a impulsos del fraile peruano Jerónimo de Oré, polifónico) y del teatro en lengua nahua, lo que contribuyó al éxito de la misión. De Toribio de Benavente, por ejemplo, se conservan varias piezas dramáticas (*La caída de los primeros padres*, o *Anunciación de la Virgen*, por ejemplo). Lo que después se ha llamado en la crítica literaria “drama jesuítico” quizás tuvo su origen en la América franciscana.

⁴⁵ Robert Richard, op. cit., pag 87.

⁴⁶ En esa época, los franciscanos estaban tan radicados en territorio de Nueva España como para que desde allí intentaran a su vez una misión en el Japón.

obras de Nebrija. A este perfil de erudito responde, en el ámbito de la lingüística, el nombre de Andrés de Olmos (1485-1571), que habría pasado por la Universidad de Valladolid y que junto con Alonso Molina (1510-1579) constituye el dúo de grandes filólogos que llevan a cabo la organización de las enseñanzas del náhuatl, la lengua “general” o *lingua franca* del Anáhuac. Junto a estos hay que añadir los nombres de Jerónimo de Alcalá y Gilberto Maturini, franciscano italiano de la provincia de Aquitania, que serían los recuperadores de la lengua purépecha o tarasca, hablada en el ámbito de Michoacán (región entonces independiente de los aztecas y hoy en día coincidente poco más o menos con la región en torno a Guadalajara) y que habría desarrollado su labor en el convento de Tzintzantun. También en zonas aledañas a la altiplanicie central hubo frailes dedicados al rescate de otras lenguas, tales como Antonio de Ciudad Real (1551-1617), que estudió la difícil lengua otomí. En el ámbito de la antropología y de la historia destacaron el mencionado fray Toribio de Benavente, personalidad inquieta y andarina que quizás podría dejar a la sombra la afición itinerante de la Santa de Ávila⁴⁷. Sus obras *Historia de los Indios de la Nueva España* y los *Memoriales* se pueden parangonar en ciertos aspectos con la de Bernardino de Sahagún, alma del convento de Tlatelolco. La *Historia General de las cosas de la Nueva España* de este es quizás el prototipo del trabajo de etnografía americana.

Tanto los lingüistas como los antropólogos ejercieron por diversos motivos de traductores del nahua al castellano y viceversa. Y obligado es decir que motor y apoyo de toda esta labor es la personalidad de Juan de Zumárraga, fraile franciscano que se convirtió en el primer obispo de Méjico, a partir de 1528. La introducción de la imprenta que este propulsó secundado por el virrey Mendoza en 1534 supuso también una ayuda en la difusión de sus trabajos⁴⁸. Agustín de Vetancurt, al final de su *Menologio Franciscano*⁴⁹, dedica un apartado a mencionar a los “varones ilustres (...) porque de los antiguos no se pierda la memoria y de los nuevos se sepa la noticia (...)”, que con sus escritos honraron a la Provincia del Santo Evangelio Mexicana”. Allí recoge una cincuentena de nombres que habrían compuesto y traducido, en ocasiones de manera manuscrita y en otras impresa, obras de carácter lingüístico, litúrgico o pastoral (sermones sobre todo⁵⁰). Las lenguas que cubrió el

⁴⁷ Habiendo salido desde Belvís de Monroy, en la provincia de Cáceres, con el grupo de los Doce y llegado a Méjico, tras una intensa labor misionera en el Anahuac y tras visitar Oaxaca, emprendería un viaje de misión que le llevaría hasta Nicaragua y trabajaría en varios conventos repartidos por la geografía mejicana (San Francisco de Méjico, Huitzingo, Tezcoco, etc.). Teniendo en cuenta la dificultad de tránsito en el espacio mesoamericano y su dedicación a la escritura, su vida misionera bien puede calificarse de heroica.

⁴⁸ Ver al respecto *Origen, Desarrollo y Proyección de la Imprenta en México*. México: UNAM, 1981.

⁴⁹ Vetancurt, *Menologio*, pag., 140.

⁵⁰ A este respecto conviene recordar que gran parte de estos sermonarios o doctrinarios eran traducciones de textos preexistentes y que, al ser seleccionados para su traducción, demostraban en líneas generales su sintonía con la ortodoxia. Así, por ejemplo, la *Doctrina cristiana en lengua mejicana*, impresa en 1537 y que se atribuye a Motolinía, parece ser, según afirmación del Manuel

trabajo de estos frailes en el espacio de un siglo y con referencia a la provincia del Santo Evangelio⁵¹ fueron, entre otras, el popoloca (Francisco de Toral), el otomí (Pedro de Palacios y Sebastián de Ribero), el mataltzinca (Andrés de Castro), el náhuatl (Pedro de Gante, Alonso de Herrera, Alonso Rangel, Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún, Francisco Ximenez, García Cisneros, Juan Baustista, al que Vetancurt denomina “Cicerón de la lengua Mexicana”, y el propio Vetancurt, que habría compuesto “un arte mexicano ajustado a los rudimentos de Nebrija”). Entre los traductores menciona además de Andrés de Olmos, traductor del latín al castellano del *de Haeresibus* del franciscano español Alonso de Castro, a Juan Bernardo, Diego Adriano y Francisco Bautista de Contreras (que habría rematado la traducción del *Contemptus Mundi* del franciscano Diego de Estela), colegiales de Tlatelolco, que, si bien no fueron religiosos, fueron determinados por la tarea de estos; a Pedro de Gante (un homónimo del protoevangelizador y autor del catecismo en pictoglifos, pero distinto ya que es natural de Tlatelolco y muere en 1605) que habría traducido “muchas vidas de Santos”. De Pedro de Oroz afirma que habría traducido *verbo ad verbum* al castellano “todo lo que en latín está en la quarta parte de la Provincia del Santo Evangelio. De Sahagún destaca la traducción de la *Vida de S. Bernardino*: que le habrían encargado para la iglesia de Xochimilco, puesta bajo su patrocinio.

7. EL CORPUS LINGÜÍSTICO Y ANTROPOLÓGICO

Completando y valorando las noticias aportadas por Torquemada y Vetancurt, hay que añadir que el número de obras gramaticales y vocabularios que estos franciscanos produjeron sólo en territorio mejicano es asombroso (casi habría que hablar de una moda o de una manía lingüística) y que la mayoría de este tipo de obras que se realizaron en Nueva España se deben a franciscanos, quedando estas muy por encima de las que hicieron agustinos y dominicos juntos. Richard señala un centenar de gramáticas de diversas lenguas producto de la misión, la mayor parte de mano de franciscanos. El documentadísimo trabajo de Manuel Castro y Castro “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI”⁵², al que hay que remitirse obligatoriamente, recoge también un centenar de obras, cuyas sistematizaciones todavía tienen vigencia. Solo a título de recordatorio mencionamos algunas de ellas:

En 1547, Olmos (1480-1571) remataba su *Arte de la lengua mejicana*, gramática sobre el modelo de Nebrija que siendo la primera no se publicaría hasta años después. A este le seguiría Alonso de Molina con su *Vocabulario de la lengua castellana y mejicana* (1555) y más tarde el *Arte de la lengua mexicana y castellana*. Gilberti

Castro (ver abajo), la traducción del doctrinario de Gutierre González *Libro de la doctrina cristiana* publicado unos años antes en Sevilla.

⁵¹ A estas vendrían a añadirse las de San Diego, la de Jalisco, etc.

⁵² En *Actas del II Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*. Madrid: Deimos, 1988.

realizaría el *Arte de la lengua de Michuacan* en 1558 y del otomí Alonso Urbano daría a la luz pública, en 1571, *Arte breve de lengua otomí y vocabulario trilingüe*, así como nueve años después lo haría Pedro de Cáceres *Arte de lengua otomí* de 1580.

También en el ámbito de las lenguas mayas trabajaron los franciscanos, destacando Antonio de Ciudad Real (1551-1617), quien ya en pleno siglo XVII, en 1613, dio remate a la que se puede considerar la obra de su vida: un *Diccionario de Motul maya-español*. Por su parte, Juan Coronel publicó la primera gramática *Arte de la lengua maya* y Betanzos *Gramática de la Lengua Maya*, 1620.

De estas “artes”, como en general de todas las que produjeron en este contexto, afirma Ascensión de León Portilla:

“En suma, las gramáticas mesoamericanas respondieron a una razón pragmática, la de evangelizar. Pero también a una razón trascendente: la de restablecer el “lenguaje uno”, en palabras de Molina en su citado prólogo: la de hacer posible la comunicación perdida por el castigo de la confusión de lenguas que siguió al pecado de la soberbia al construir la torre de Babel”.⁵³

Que esto permita hablar de una escuela de lingüística misionera es cuestión que no tiene del todo claro esta estudiosa de las leguas mesoamericanas, aunque sí afirma la existencia de una tradición franciscana:

“La tradición descansa no sólo en el hecho de que los franciscanos fueron los primeros en poner en arte varias lenguas, sino también en el de conferir a sus tratados nuevas estructura y nueva doctrina gramatical para explicitar la naturaleza de las lenguas vernáculos (...)”⁵⁴.

Junto a esta labor lingüística, que sin duda ha contribuido a perpetuar las lenguas tratadas (una docena de ellas: el nahua, el tarasco o purépecha, el otomí y el totonaca entre otros), el corpus de estudios de carácter antropológico que muchos de ellos realizaron en paralelo a sus estudios lingüísticos pusieron al descubierto el sustrato cosmovisivo de las culturas mesoamericanas. Las obras de Olmos, Sahagún y Motolinía son grandes contribuciones de la etnografía y antropología y eruditos actuales reconocen sus aportaciones al conocimiento de los pueblos de la altiplanicie mesoamericana.

⁵³ Ascensión de León Portilla, “Misioneros y gramáticos. Tradición clásica y modernidad mesoamericana”, en M. Suárez Fernández, *Paradigmas de la palabra: gramáticas indígenas de los siglos XVI, XVII, XVIII*. Madrid: Turner, 2007, pag. 39.

⁵⁴ Ib., pag 42.

8. EL CORPUS TRADUCTOGRÁFICO

Precisamente en este contexto de evangelización por una parte y de estudios etnológicos por otra es donde los misioneros tuvieron que ejercer de traductores. Importa destacar que el término “traducción” no debe entenderse en el sentido de “producto”, sino más bien en el de “actividad”, pues casi toda la tarea de evangelización, lingüística y antropológica fue una actividad de traducción. Por eso no es procedente esperar grandes listas de títulos concretos, sino la descripción de las causas y efectos de una actividad de mediación intercultural en la que por cierto la interpretación desempeñó, como en ningún otro episodio histórico, un papel decisivo. Tengamos en cuenta que en un primer momento la evangelización se desarrolló a través de farautes y que incluso la misma confesión se realizó durante mucho tiempo a través de interpretación. Es éste un extremo que hay que considerar en un contexto en el que no todos los indígenas hablaban la “lengua general” y, a la inversa, a pesar de sus esfuerzos por dominar las “lenguas bárbaras”, las lenguas no generales, los frailes no podían dominar toda la casuística lingüístico-pastoral que les ocurría. Cuando se considera que Alonso de Molina, además de los trabajos de “escritorio” realizados (doctrinas, vocabularios, etc.), tuvo que desempeñar tareas de interpretación (acompañando, por ejemplo, a Zumárraga a través de Méjico) y fundar casas y conventos, resulta increíble que tuviera tiempo para aprender las tres o cuatro lenguas indígenas que hablaba.

En un primer momento la traducción se limitó a la composición en dos lenguas (castellano y náhuatl, por ejemplo, o a la inversa) de “doctrinas” y “confesionarios” que servían para el ejercicio pastoral o a la versión al náhuatl de textos castellanos preexistente. Pero no contentos con eso, trataron de hacer avanzar la fe cristiana de los indígenas vertiendo, por ejemplo, *Psalmodias*, *Evangelarios* y otros textos como *La imitación de Cristo* de Kempis al náhuatl, traducción esta última que se atribuye a Molina. Por su parte Sahagún haría un *Libro de los coloquios y la doctrina cristiana*, compuesto en náhuatl y castellano. Y Vetancurt en su *Menologio Franciscano* hace mención expresa al trabajo traductor, individual y en equipo, que emularía la Escuela de Toledo o lo que esta haya podido ser:

“Tampoco se debe pasar en silencio la memoria de los Colegiales de Tlatilulco que ayudaron a escribir y a traducir a los primeros Padres que refiere el Padre Fr. Juan Bautista. Hernando de Ribas natural de Tezcucó, gran latino, que con mucha propiedad traducía de latín y romance qualquiera cosa en mexicano, atendiendo más al sentido que a la letra, traduxo más de treinta manos de papel, murió el año 97. Con su ayuda hizo el P. Fr. Alonso de Molina el Vocabulario”⁵⁵.

⁵⁵ Fray Agustín de Vetancurt, “Menologio Franciscano” en *Teatro Mexicano. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio Franciscano*. México: Porrúa, 1982, pag. 141.

Pero por encima de eso, los frailes también intentaron verter en su cultura de origen la cultura literaria de los aztecas. Tanto Andrés de Olmos, como Toribio de Benavente Motolinía y Bernardino de Sahagún recuperaron en un trabajo minucioso a tres bandas (ancianos-niños-frailes) la sabiduría indígena que de otra manera habría desaparecido. Se trata de textos de literatura oral que transmitían los padres a los hijos y las madres a las hijas: los *huehuetlatolli*. De ellos entregaron a la posteridad varias muestras o incluso colecciones que hoy en día son testimonio único de la cultura azteca precortesiana. Son 180 los llamados *huehuetlatolli* que recogían la oralidad azteca y que el burgalés Andrés de Olmos, el leonés Bernardino de Sahagún y el zamorano Toribio de Benavente integraron, en mayor o menor medida en sus respectivas obras. Juan Bautista, ya en el siglo XVII, hizo una colección aparte. Que alguno de ellos no llegaran a su destino (los integrados en *La Historia General* de Sahagún, ya que ésta desapareció requisada por los superiores y tardó en ser publicada tres siglos) muestra que los franciscanos trabajaron contra corriente de la política oficial.

9. CONCLUSIÓN

Por lo anteriormente expuesto, con la brevedad que el marco exige, cabe concluir que la evangelización franciscana de la América hispana se sirvió de métodos que no supusieron una transculturación empobrecedora sino más bien la recuperación inicial de una cultura (expresada en la lengua y la literatura) que en la dialéctica conquistados/conquistadores (relación que, por otra parte se daba en el interior del mundo conquistado, es decir, entre aztecas y tlaxcaltecas, por ejemplo) posiblemente habría perecido irremediabilmente. En esa metodología, el conocimiento mutuo desempeñó un papel decisivo. Junto a las “doctrinas”, “confesionarios”, etc., también se recogió “la voz de los vencidos”, como la denomina León-Portilla (siendo este uno de los pocos casos en los que los vencidos han tenido voz), que halló en la traducción su vía de expresión, una versión que permitió el trabajo conjunto de los misioneros. Los *huehehtlatolli* o la vieja palabra, literatura sapiencial de carácter oral de época precortesiana, pasó como una de las grandes expresiones de la creatividad colectiva al canon universal. El hecho de que en las fechas de su aparición, bien entrado el siglo XIX, la obra de Bernardino de Sahagún fuera saludada como el “libro mejicano” es indicativo de la función que la labor de los frailes, misionera pero polivalente, tuvo en la constitución de la identidad de Mesoamérica. Junto con el *Popol Vuh*, fijado en esta misma época (aunque no traducido hasta bien entrado el siglo XVIII) y la traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo, llevada a cabo por el Inca Garcilaso, constituyen los inicios de la literatura hispanoamericana: uno de los pocos casos en los que la traducción constituye el comienzo de una literatura. Mercedes Suárez (2007, p. 5), como muchos otros investigadores, ha señalado que estos productos filológicos son máximo exponente del intento de comprender y penetrar en personas y culturas diferentes, clara evidencia del proceso de mestizaje e integración que supuso o quiso suponer la evangelización iberoamericana.

Por otra parte, con ello se integró, no en último lugar a través de la alfabetización y castellanización, a los pueblos habitantes de Méjico en una superestructura cultural que tarde o temprano les habría sido inevitable recibir. Otros pueblos que no participaron en esta evangelización, siglos después no tuvieron mejor destino e incluso su memoria ha llegado a desaparecer en el proceso de integración. Gracias a lo que preferimos denominar “traducción cultural” (la que reduce a texto una cultura todavía no textualizada: la obra de Sahagún, por ejemplo), gracias a los trabajos lingüísticos, antropológicos y de traducción que desarrollaron los misioneros los pueblos mejicanos figuran en la memoria de la humanidad, incluso con sus textos.

BIBLIOGRAFÍA

1.- Primaria

Para la consulta de autores y títulos de los trabajos originales de los franciscanos en el ámbito de las letras y la traducción en la Nueva España, remitimos a las obras “fundadoras” aquí mencionadas (Mendieta, Torquemada y Vetancurt sobre todo) y a las más actuales de Manuel Castro y Castro, así como a las del conde de la Viñaza y Antonio Tovar que abajo se mencionan.

2.- Secundaria

BALLESTEROS GAIBROIS, M. *Cultura y religión en la América prehispánica*. Madrid: BAC, 1985.

BAUDOT, Georges. *La pugna franciscana por Méjico*. Méjico: Alianza Editorial Mexicana, 1990.

CASTRO Y CASTRO, M., OFM. “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI” en *Actas del II Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*. Madrid: Deimos, 1988.

CONDE DE VIZANA. *Bibliografía española de Lenguas Indígenas de América*. Madrid, 1892.

FROST, Elsa Cecilia. *Cronistas franciscanos de la nueva España. Siglo XVI*. 1983.

GARCÍA ICAZBALCETA, J. *Nueva Colección de Documentos para la Historia de Méjico*. Méjico, 1887-1892.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ BARBA, M. *Historia y Literatura en Hispano-América*. Madrid, 1978.

LEÓN PORTILLA, Miguel. *Huehuehtlahtolli: Testimonios De La Antigua Palabra*. México, FCE, 1991.

MORALES, Francisco, OFM. *Franciscan Presence in the Americas*. Potomac, Maryland, 1983.

RICHARD, Robert. *La conquista espiritual de Méjico*. FCE, 1986.

SUÁREZ, Mercedes. (2007, p. 5) *Paradigmas de la palabra. gramáticas indígenas de los siglos XVI, XVII, XVIII*.

TOVAR, Antonio. *Catálogo de las lenguas de América del Sur con clasificaciones, indicaciones, tipología, bibliografía y mapas*. Madrid: Gredos, 1984.

VV.AA., *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*. Méjico: Siglo XXI, 1996.

LOS FRANCISCANOS Y EL ESTUDIO DE LAS LENGUAS OTOMANGUEANAS EN NUEVA ESPAÑA (s. XVIII)

Joaquín GARCÍA-MEDALL VILLANUEVA
Universidad de Valladolid - España

I

Son escasas las noticias sobre Fr. Francisco Vallejo, franciscano, que describió a mediados del s. XVIII la gramática de la lengua pame o pamé, del grupo otomangueano, lengua tonal del altiplano mexicano emparentada con la lengua otomí. De Castro y Castro (1994:593-594) indica que Vallejo fue guardián del colegio de Nuestra Señora de Guadalupe, en Zacatecas y que tenía a su cargo las misiones del Nuevo Santander. Fue autor de un *Quaderno de algunas reglas, y apuntes sobre el idioma Pame. Notas acerca de las reglas con que se escriben muchos términos, sus acentos, y modo de pronunciar*. La obra está depositada en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (Códice 82) y va seguida de una *Dochtrina cristiana, traducida en ydioma Pame*, así como de un *Confessionario* y, por último, de un *Epílogo de los nombres y pronombres de la lengua pame*. El manuscrito, de 20 por 14 centímetros, no está datado (si bien se supone que es de mediados del s. XVIII) y parece un *original* dispuesto para su impresión, que nunca llegó a culminarse. Se encuentra firmado de modo autógrafo por el propio Francisco Vallejo en dos ocasiones, con letra notablemente diversa a la del copista, y fue equivocadamente transcrita a fines del siglo XIX por Schulten, un erudito alemán que la atribuyó al inexistente Fr. Francisco Valle.

II

En la actualidad el pame o pamé es una lengua hablada por unas 10000 personas en algunas aldeas dispersas de los estados mexicanos de Querétaro y San Luis Potosí. Tan solo se conocen dos descripciones misioneras de la lengua pame, la ya mencionada de Fr. Francisco Vallejo de mediados del XVIII, y la menos completa de Fr. Juan Guadalupe Soriano, también franciscano, el *Arte del idioma pame y Difícil tratado del arte y unión de los idiomas otomí y pame* (ms. 1764). A pesar del título, el P. Guadalupe Soriano no elabora propiamente una gramática contrastiva del pame y del

otomí, sino que se limita a elaborar largas listas de términos comunes o divergentes de estas dos lenguas y a compararlas, a veces, con los términos correlativos del náhuatl. Sus observaciones gramaticales no son además, muy sistemáticas, sino que se hallan aisladas del aparato conceptual de las artes misioneras. Sin embargo, Guadalupe Soriano tuvo algunas intuiciones notables respecto a las vinculaciones entre lenguas amerindias como el pame y el otomí, así como sobre la prehistoria de las lenguas americanas en su conjunto. Incluso se atrevió, en su *Prólogo Historial*, a ofrecer una explicación razonada sobre el extraordinario parecido que, a su entender, se da entre la lengua pame y la lengua china. Con el fin de justificar su aserto, Guadalupe Soriano acude a motivos de tres tipos, los históricos, los formales y los antropológicos.

De acuerdo con los motivos históricos, afirma Guadalupe Soriano lo siguiente:

El Origen de esta nación Pamee (y muchos Autores afirman de todas las Yndias) dicen q[ue] el Emperador Xoloti con su gente, vinieron de las partes del Japon, China, Corea, &. transitando â la America, por la California, y es opinión que tiene mas probabilidad.

Según los rasgos formales, la lengua china y la pame son una y la misma por las siguientes razones:

Y se prueba por inferencia, la lengua del Ydioma Pamee, es quasi una, con el Ydioma Chino: luego ai alguna luz, o premissa por donde inferir, q[ue] estos pamees, tienen su Origen del Chino imperio. Y si no los términos mas comunes, q[ue] estos Chichimecos uzan, los mas se componen de las partículas châ, chô, como V.gr. Gachao = haras. Quichojo, te sientas = luego &. como se vera en el Arte. Y el Chino, los mas términos del idioma se componen de las mismas partículas Chi, &. v.gr. de estos dos que me acuerdo: ficuchêi, q[ue] significa Bachill[e]r y Pincheu q[ue] significa el Duende &.

De acuerdo con las afinidades antropológicas que encuentra Guadalupe Soriano, tenemos las siguientes afirmaciones:

Mas. Refiere, el Presentado fray Antonio Remesal Religioso dominico en su Historia de Chiapas y Guatemala, q[ue] escribió el año de 1649 en el libro undezimo cap. 20 tratando del Manchu dize q[ue] aquellos barbaros adornarian las Cabezas con flores, esto es, por esas Costas del sur es assi, q[ue] estos Pamees se adornan las cabezas con flores y sucede en estos lo propio.

Guadalupe pudo conocer por terceros la obra perdida del también franciscano Martín de Rada sobre la lengua china, obra del siglo XVI que estuvo depositada en algún convento de Nueva España hasta el siglo XIX y que, lamentablemente, no ha llegado hasta nosotros. También pudo consultar la obra de Francisco Varó de

1703, el *Arte de la lengua mandarina*, editada por Pedro Piñuela en Cantón, que se considera la primera gramática publicada de esta lengua de la que hay noticia. De los tres argumentos que emplea Guadalupe Soriano, el único que ha sido verificado es el primero. Hay vestigios de presencia humana en Chile desde hace 14000 años. Los nuevos descubrimientos tienden a retrasar la entrada de población humana por el Estrecho de Bering hasta los 20000 años o más. No es descabellado suponer que la vía de penetración más probable haya sido a través de la costa oeste por California. Sin embargo, los argumentos lingüísticos que ofrece Guadalupe Soriano son insostenibles. No se percató el franciscano de que hay otras afinidades relevantes entre el chino y el pame, como el carácter tonal de sus términos o su tendencia a un silabismo restringido, lo que habría, tal vez permitido suponer una afinidad tipológica, que no genética, entre el chino y el pame. Al día de hoy se reconocen lenguas tonales en Asia, como el chino y el vietnamita, en África, como el attié de Costa de Marfil y en América, como el otomí y el pame. Por otro lado, los adornos florales son propios de una gran cantidad de pueblos desde tiempo inmemorial y no pueden aducirse como una prueba antropológica de peso para establecer la identidad o similitud entre la lengua china y el pame.

III

Si bien los franciscanos como Guadalupe Soriano se percataron de la afinidad notable que existía entre el pame y el otomí, e incluso se atrevieron a vincular el pame con la lengua china, como acabamos de ver, otros autores, como Vallejo, actúan, al describir el pame, como si se debiera ignorar en gran medida la amplia tradición descriptiva misionera que miembros de diversas órdenes, pero sobretudo franciscanos, habían desarrollado para el otomí. Zimmermann (1997) indica que los antecedentes más importantes surgen ya en el siglo XVI con el *Arte de la lengua othomí* del también franciscano Pedro de Cárceres (1905[ms. 1560]). Prosigue esta tradición con el *Arte breve de la lengua otomí y Vocabulario trilingüe*, del igualmente franciscano Alonso Urbano (1990[1605]) y continúa con las *Reglas de ortografía, diccionario y arte del idioma otomí: Breve instrucción para los principiantes* [...], del P. Luis Neve y Molina (1767). Esta última es la única publicada hasta el s. XVIII, junto con un anónimo y coetáneo *Luces del otomí*.

IV

Veamos las diferencias más notables entre la tradición misionera de descripción del otomí y la del pame, contrastando apenas el *Arte* de Urbano (1605) para el otomí con el *Quaderno* de Vallejo (s. XVIII) para el pame. Urbano, como su antecesor Cárceres (1560), no duda en seguir el modelo descriptivo nebrisense en torno a las partes de la oración archiconocidas. Dice Urbano que “El orden que se terná será proseguir[r] por las ocho partes de la oración”. Indica René Acuña (1990: LXII) que

tal vez Urbano ignorara la obra de Olmos sobre el náhuatl (1547) o la de Molina sobre esta misma lengua (1571), pero lo que no ignoraba era la estructura de las *Introductiones latinae* (en su edición de 1483, probablemente). Sin embargo, a la hora de su aplicación, Urbano no solo reconoce estas consabidas ocho clases de palabras (nombre, pronombre, verbo, participio, preposición, adverbio, conjunción e interjección) para el otomí, sino que, a más a más, concede lugar al gerundio y al nombre participial. Algo semejante había hecho Cárceres y hará Neve y Molina (1767) para la lengua otomí. El modelo categorial nebrisenense está vivo en Nueva España desde el comienzo de la lingüística misionera en América.

No obstante, Francisco Vallejo, para la lengua pame, emparentada con el otomí, adopta una diversa disposición descriptiva, que podemos resumir del siguiente modo: a) dice carecer del afán pedagógico de las gramáticas misioneras de sus antecesores; b) Tan solo establece un total de 113 epígrafes (la mayoría de ellos sin título) para describir el pame, de los cuales los 10 primeros se dedican a la pronunciación y el 11 a los acentos, el 12 y el 13 a la categoría de los semipronombres (clíticos verbales), y desde el 15 al 113 (un total de 98 epígrafes) se dedica a la descripción de las tres conjugaciones y de las diversas formas verbales del pame desde todas las perspectivas (modales, de la pasiva, de la negación, de los cambios morfológicos internos, de la reflexividad verbal, etc.).

V

¿Por qué parece carecer de afán pedagógico, que era lo, en definitiva, que animaba a los frailes a hacer gramática misionera? Asevera Vallejo lo siguiente:

Pues como el animo/ que he tenido en hazer estos apuntes, no sea/ para darlos a la prensa, sino para tenerlos/ yo, y no fiarlos a la memoria, me contento por/ ahora con esto [...].

Sin embargo, la copia que nos ha llegado, de diferente mano que la del autor que la firma en dos ocasiones, está preparada para la edición, que nunca se producirá. Las palabras de Vallejo deben insertarse en la tradición de la *captatio benevolentia* de los padres misioneros, presente en las obras consideradas bien común, con un punto de la censurable soberbia de la falsa humildad.

La segunda de las razones por las cuales Vallejo parece apartarse de la tradición descriptiva nebrisenense puede tener una explicación muy clara: las obras de Cárceres (1560) y de Urbano (1605) para el otomí, lengua más importante que el pame pero menos que el náhuatl en el ámbito del México central, no iban a ser publicadas hasta 1905 (edición de Nicolás León) y 1990 (edición de René Acuña), así que lo más probable es que no las conociera Vallejo en forma de copias manuscritas. Por

otra parte, es muy probable que Vallejo escribiera su *Quaderno* a mediados del siglo XVIII, pero antes de la publicación de la obra de Neve y Molina para el otomí (1767) que sí seguía la preceptiva ordenación nebrisense o que la obra manuscrita de Antonio de Ágreda sobre esta misma lengua, que data de 1770, que parece hacer lo mismo. En definitiva, el hecho de compartir más o menos un solar lingüístico e incluso una misma familiaridad lingüística de carácter genético no era suficiente para que los misioneros de la Nueva España compartieran toda la información necesaria que garantizara la pervivencia del estricto modelo nebrisense en torno a las categorías gramaticales clásicas: este parece ser el caso del otomí y del pame, lenguas emparentadas de la familia oto-mangueana, de naturaleza tonal. Por otra parte, la situación sociolingüística de pames (o *chichimecos* o *mecos*) y otomíes no era evidentemente la misma, según se desprende de las continuas *razzias* que los mexicanos mestizos hacían en los alrededores de Sierra Gorda, donde se asentaban las aldeas pames, según se nos narra con extrema crudeza en el *Prólogo historial* del P. Guadalupe Soriano a mediados del s. XVIII (1764).

VI

¿Por qué no sigue Vallejo la clasificación de las *partis orationis* tan común a las artes misioneras hasta el siglo XIX? En nuestra opinión, Vallejo se percató con rapidez de que el engranaje gramatical del pame se organizaba en torno al quicio compuesto por los llamados por él “semipronombres” y los verbos. Se dispuso entonces a describir las combinaciones de unos y otros. Tan indisoluble vio esta relación gramatical que los denomina “semipronombres conjugativos”. Son semipronombres “porque no pueden estar por sí solos...Pero juntos con los verbos, ó en composición con otros nombres, tienen su significado” (Vallejo, 14). Indica que los semipronombres permiten distinguir tres conjugaciones en los verbos del pame, pero también, por su carácter conjugativo, los semipronombres se conjugan con esos mismos verbos haciéndolos de voluntad, pasivos, reflexivos, etc. Opta Vallejo por seguir la tradición de considerar primero solo tres conjugaciones y de tratar después la capacidad combinatoria de los semipronombres para formar verbos de otro tipo, pero para ello mezcla conceptos gramaticalmente muy heterogéneos, como los siguientes: a) criterios semánticos (verbos de voluntad); b) criterios modales o diatéticos (verbos pasivos) y c) criterios sintáctico-semánticos (verbos reflexivos). Con esta elección, Vallejo no describe siquiera los pronombres (tónicos) del pame en su totalidad, que sí describen Cárceres (1560) y Urbano (1605), así como Neve y Molina (1767) para el otomí, en un capítulo específico, siguiendo de cerca a Nebrija. De hecho, Vallejo se ve obligado a añadir un capítulo final que intitula *Epílogo de nombres y pronombres de la lengua Pame* para dar cuenta de esta categoría en una breve lista de términos con su traducción al español.

VII

Vallejo no abandonó por completo el modelo descriptivo de Nebrija, puesto que cuando trata de los semipronombres en combinación con los verbos intenta distinguir las categorías temporales propias del latín en su trasunto al español. Por ejemplo, al tratar la primera conjugación, establece que existe un presente de activa (con los semipronombres *y-*, *qui-*, *o-*), un pretérito perfecto (*no-*, *ni-*, *do-*), un futuro imperfecto (*ga-*, *gui-*, *ga-*), y dos formas de imperativo (*su-* y *cu-*), pero se ve obligado a declarar que esta lengua carece, ni más ni menos, que de los siguientes tiempos: a) de un pretérito imperfecto; b) de un pretérito pluscuamperfecto; c) de un futuro imperfecto en indicativo; y d) de lo que él denomina “ogtativo”. Por el contrario, se indica que el subjuntivo, que según él también existe en pame, se forma añadiendo a las formas de presente la partícula *daga*, que significa *si* en español. En definitiva, tanto por los tiempos como por los modos, la plantilla temporal latina en su trasunto al español le sirve a Vallejo para desentrañar las formas de los pronombres conjugativos en combinación con los verbos de la lengua pame. Por tanto, no se puede afirmar con rotundidad que Vallejo no haya tenido en cuenta la gramática clásica, pero sí, tal vez, que la ha acoplado a sus intereses descriptivos de una manera particular, tanto por lo que considera común como por lo que intuye bien diferente. De hecho, la explicación que da del subjuntivo no es de naturaleza flexiva, sino propiamente sintáctica. Una vez más, lo funcional parece sobreponerse a la categorización clásica, violando así las fronteras entre las funciones y las categorías.

VIII

Los límites de la descripción del *Quaderno de algunas Reglas y apuntes sobre el Ydioma pame*, se observan con claridad al anotar la disposición de ciertas formas verbales complejas que derivan en nombres sustantivos. En la tradición misionera recibían el nombre de “verbales” y son innumerables las gramáticas misioneras hispánicas que dedican capítulos enteros a su tratamiento, tanto en Mesoamérica como en las Filipinas. Por poner un ejemplo cercano al pame, Urbano (1990[1605]: 7) no deja de tratar los verbales del otomí en el capítulo específico dedicado a los nombres, del que carece Vallejo. Sin embargo este los incluye de algún modo cuando afirma que el pame carece de participio de presente del latín (como *amans*, *amantis*), “pero lo suplen por un nombre sustantivo, que sale del verbo, el qual es lo mismo, que en el latín los Verbales acabados en *-or*, ó *-is*, como *amator amatoris*” (Vallejo: epígrafe 38). Indica Vallejo algo ya hecho para el otomí previamente por Urbano (1990[1605]), y es que tales formas en *-or* del latín se construyen en pame a partir de la “tercera persona de singular de futuro imperfecto convirtiendo su semipronombre conjugativo *ga-* en *ca-*, como v.g. el defendedor, *camage*, y para hazerlo plural se le añade una *t*. a lo ultimo, v.g. los defendedores, *camaget*”. Por su parte, la descripción que Urbano hace para los “nombres verbales” del otomí es bien paralela, aunque

la forma verbal elegida como punto de partida morfológico sea diversa, puesto que habla Urbano de “la tercera [persona] del pretérito” del verbo otomí. Véase el fragmento correspondiente: “Estos nombres verbales en *-or*, como doctor, etcétera, se forman de la tercera del pretérito [...] *pin xohnabäte*, “aquél enseñó”, [se vuelve] *ogä xôhnabäte*, “el predicador”; *pi môti*, “guardólo”, *ohä moti*, “el que guarda”, *pi tühü*, “cantó”, *oga tühü*, “cantor” (Urbano (1990[1605]: 7). Como se ve, el proceder analítico es bien paralelo, si bien Urbano no denomina a los proclíticos del otomí “semipronombres conjugativos”, como hace Vallejo para el pame. Hay que tener en consideración que Vallejo trata a los nombres verbales en la descripción de la primera conjugación de los verbos del pame, y en ellos solo describe los verbales en *-or*, que ya hemos descrito, y los instrumentales, a los que trata como manifestados por el semipronombre *sa-*, así “en, baptizar, *idaoch*, el instrumento con que se Baptiza, *Sadaoch*, etc.”. Frente a ello, Urbano describía un total de cuatro verbales distintos para el otomí en su *Arte breve* de 1605. La descripción de Vallejo es más sucinta y se encuentra muy subordinada a la morfología verbal, de la que tan solo forma una pequeña parte.

IX

Por lo que hace a la segunda conjugación, indica Vallejo que el presente de indicativo se forma con el semipronombre *to-* (o *tu-*). De modo que un verbo de la lengua pame como *caget*, que significa creer, se conjuga de este modo: “yo creo: *tucaget*; tú crees: *tucaget*; aquel cree: *tucaget*; nosotros creemos: *tucagetom*; vosotros creéis: *tucagetem*; aquellos creen: *acaget*”. A pesar de reseñar sistemáticamente las formas morfológicas ciurcunfijas de los verbos del pame, como se ve en las formas plurales anteriores, Vallejo nunca las incluye en la descripción de los “semipronombres”, esto es, nunca los trata como posibles morfemas discontinuos. Téngase en consideración que Urbano para el otomí tenía muy presentes las variaciones sufijales, así como toda la tradición misionera hispánica de las Filipinas, donde las descripciones de los circunfijos eran muy habituales (si bien no con esta nomenclatura, como es imaginable). También reconoce Vallejo otros tiempos de esta segunda conjugación, como hacía con la primera, como el pretérito perfecto de indicativo (con los semipronombres *no-*, *ni-*, *do-*), el futuro imperfecto de indicativo (con *go-*, *gui-*, *ga-* para las formas de singular y *gue-*, *gui-*, *ga-* para las del plural), y el imperativo llano (*y-*, de “cree tú: *ycaget*” y el semipronombre (o circunfijo) *y-* *-em* de “creed vosotros: *ycagetem*”). El paralelismo de esta conjugación es notable con la descripción de la primera también por lo que respecta a los tiempos inexistentes y a los infinitivos (epígrafes 48 y 49), así como en lo que atañe a los verbales, que también resultan descritos (epígrafe 50). Este notable paralelismo estructural debió ser la causa de que Vallejo se inclinara por una descripción conjugativa de naturaleza meramente formal, pues nunca se justifica semánticamente la pertenencia de uno otro verbo a una u otra conjugación de la lengua pame, del mismo modo que se haría en latín o en

español, donde solo se da una descripción paradigmática de carácter formal (verbos en *-ar*, *-er* e *-ir*). Tampoco se atreve Vallejo, a lo largo de la obra, a elaborar extensas listas de verbos y a adscribirlos a una u otra conjugación, como intentaban hacer repetidamente los gramáticos misioneros españoles en Filipinas.

Podemos concluir este epígrafe advirtiéndolo que las formas conjugativas del pame en la segunda conjugación son un trasunto casi milimétrico de lo que sucedía con la primera según la descripción del franciscano, de manera que ha de suponerse una situación de exclusión entre los verbos conjugables según el paradigma de la primera conjugación y los verbos atribuibles a la segunda conjugación, de modo paralelo a lo que sucede, por ejemplo, en español entre los verbos acabados en *-ar* y los terminados en *-er*.

X

Por lo que hace a la tercera conjugación, es esta, tal vez, la piedra de toque del sistema analítico formal que emplea Vallejo. Y esto es así porque, en propiedad, actúa desde la perspectiva morfológica tradicional para la constitución de paradigmas verbales, siempre a partir de los semipronombres conjugativos, como hacía con anterioridad para la primera y la segunda conjugación, pero su descripción se resiente al comprobar que los verbos afectos a esta tercera conjugación también pueden ser los de la primera o de la segunda. De otro modo, resulta que los dos tipos conjugativos anteriores permiten verbos que parecen exclusivos en su conjugación, pero ambos tipos de verbos pueden a su vez aparecer con los semipronombres conjugativos de la tercera. Esta distribución tan anómala para Vallejo, que busca una transparencia morfológica sistemática, le despista sobremanera. Por ello no estará de más que mencionemos aquí su perplejidad:

Los Verbos de la tercera conjugación son una casta de Verbos que ay en este Ydioma, que conjugándose por alguna de las dos antecedentes conjugaciones, los hallamos muchas veces conjugados por otra distinta conjugación, que es esta que pongo aquí por tercera. Si sea esta conjugación rigorosa, distinta de las dos antecedentes, ó sea modo, voz, &c. de las conjugaciones, no lo he podido entender, puede que sea algún modo como subjuntivo, ó voz pasiva &c., ó que pida dicho modo el romance, que se les diere á aquellos verbos sin que por esso el romance y modo de conjugarlo, dexe de ser en sustancia el mismo verbo, y solo distinto el modo, como en los verbos pasivos y reflexivos sucede. Puede que sea algo de esto, lo qual yo no he podido entender; y me haze notable fuerza, que todos los verbos que se conjugan por esta conjugación se puedan también conjugar por la segunda y la primera [...] (epígrafe 52).

Por lo demás, sigue el mismo proceder en la descripción de la tercera conjugación que en las de la primera y la segunda, al establecer el presente de indicativo (“amagar”:

usaoch; *asaoch*; *asaoch*, para el singular y *usaochom*; *asaochen*; *asaoch*, para el plural); el pretérito perfecto (*nosaoch*, *nasaoch*, *nasaoch*, en singular y *nosaochom*, *nasaochen*, *nasaoch*, para el plural); el futuro imperfecto (*gosaoch*, *gasaoch*; *gasaoch* para el singular y *gasaochom*; *gasaochen*, *gasaoch*, para el plural); el imperativo (“amaga tú: *asaost* y “amagad vosotros: *asaosten*) y, por último, el pretérito pluscuamperfecto de subjuntivo (con *mo-*, *ma-* y *ma-* para el singular y *mo-om*, *ma-en*, y *ma-*, para el plural). Como había hecho en las dos primeras conjugaciones, también trata aquí de los verbales, que se resumen en “cosa amagada”: *masaoch*; “el instrumento con que se amaga: *sasaoch*; “el que amaga, ó el amagador”: *casaoch*. Lo relevante es que Vallejo es incapaz de determinar la función gramatical de la tercera conjugación desde el momento en que los verbos de las dos primeras conjugaciones (que parecen presentar exclusión formal recíproca), pueden también conjugarse según este tercer paradigma. Aunque sospecha que puede tratarse de alguna función específica (voz pasiva; reflexividad; subjuntivo), no puede decidirse por ninguna de las funciones habituales de las lenguas romances y se ve impelido entonces a dar cuenta de su existencia como lo había hecho con anterioridad, esto es, siguiendo un sistema semejante al del método morfológico “Palabra y Paradigma” sin atribución funcional alguna.

XI

Dedica Vallejo los epígrafes 63 a 66 a la explicación de la pasiva en esta lengua pame, si bien advierte que, por lo general, los hablantes nativos emplean antes las formas activas que no las que él considera pasivas. Lo relevante de esta descripción de la “pasiva” del pame es que la presencia de los “pronombres primitivos” pospuestos al verbo se hace preferible, puesto que no aparecen los pronombres conjugativos de las formas activas, sino solo diversas terminaciones verbales (*-c*; *-c* y *-p* para el singular y *-tce*m; *-tce*n y *-pt* para el plural). Tenemos entonces formas como *omaget caoc*, “yo soy defendido”; *omaget joc*, “tú eres defendido”, etc. Es notorio que Vallejo describa un paradigma sobre el que no parece muy convencido en términos de funcionalidad ni de frecuencia en la lengua pame. Indica, de hecho, que si tiene que aparecer el agente de la estructura pasiva entonces la oración resultante habría de ser la siguiente: *Juan omaget caoc*, esto es “Yo soy defendido de Juan”, lo cual da pie a pensar en algún tipo de ergatividad para la lengua pame que el autor no puede evidentemente analizar. Esta sospecha se hace aún mayor cuando se dedica el autor a describir los llamados “verbos intransitivos” (“su acción se queda en el Agente”) a lo largo de, nada menos, que de 21 epígrafes (del epígrafe 67 al 98), en los cuales desmenuza a los intransitivos llanos en dos modos y explica sus anomalía morfológicas así como los “pronombres conjugativos” que les son afectos. Además, la descripción de las mudanzas formales de los verbos (cambios morfológicos) ocupa muy buena parte de los epígrafes dedicados al estudio de los verbos intransitivos llanos. Desde el epígrafe 99 al 113 Vallejo se encarga de describir los verbos reflexivos siguiendo el

mismo proceder formal que en las tres primeras conjugaciones y en el análisis de los verbos intransitivos. En realidad, hubiera podido hablar de más de tres conjugaciones para el pame de acuerdo con su sistema descriptivo. Hubiera podido hablar de cinco, probablemente, la primera, la segunda, la tercera, la de los intransitivos llanos y la de los reflexivos, e incluso de seis, si se añade la extraña pasiva que no se emplea, pero no lo hace.

XII

En definitiva Francisco Vallejo describió la lengua pame en su *Quaderno* llevando hasta las últimas consecuencias el proceder misionero hispánico del análisis morfológico, incapaz, como sus antecesores y sucesores hispánicos en Mesoamérica, de reconocer el carácter tonal del pame (que a día de hoy cuenta con tres tonos, uno neutro, uno alto y uno bajo). Téngase en cuenta que ya en 1703 Francisco Varó había descubierto ya la importancia de los tonos en lenguas asiáticas como el chino (Querol Bataller 2009: 44; 59). Vallejo no desarrolló un sistema de representación gráfica para el sistema fonológico pame comparable a lo hecho por sus antecesores para el otomí (Guerrero Galván 2007; Zimmermann 2003). Apostó decididamente por considerar solo la pertinencia de describir los “pronombres conjugativos” en combinación con los verbos, pero no los “pronombres primitivos”. Se olvidó de tratar por sistema las clases de palabras a la manera de Nebrija, pero, siguiendo la tradición nebrisense, optó por formar los paradigmas verbales de acuerdo con los tiempos y modos tradicionales del latín y del español. No siguió el proceder analítico de las *partis orationis* de Nebrija (1483), ni de Cárceres (1560), Urbano (1605), Neve y Molina (1767) ni Ágreda (1770), estos últimos para el otomí, lengua emparentada con el pame. El método “Palabra y Paradigma”, anclado en la tradición clásica desde Prisciano y Donato, no era suficiente para determinar el número de “conjugaciones” del idioma pame, donde Vallejo solo encuentra tres, pero sigue describiendo estructuras que parecen remitir más a una lengua ergativa que a una lengua objetiva, por lo que ha de dedicarse a mostrar una pasiva que apenas emplean los hablantes de esta lengua, así como las combinaciones para hacer verbos que él llama “intransitivos llanos” (activos sin objeto directo) y “reflexivos”. También mostró Vallejo su perplejidad ante una tercera conjugación cuyas funciones últimas no pudo determinar, puesto que los verbos de la primera y de la segunda conjugación parecían también combinarse libremente con los “semipronombres conjugativos” de la tercera. Es bien posible que, a la vista de lo que sucede en otras muchas lenguas amerindias mesoamericanas, los “semipronombres conjugativos” o clíticos personales tengan efectos sobre el “modo de acción” o *Aktionsart* de los verbos sobre los que se aplican. Este era otro concepto metalingüístico notoriamente alejado del bagaje teórico del franciscano Vallejo y ciertamente inoperante en su época. En nuestra opinión, una investigación más profunda de este manuscrito ha de deparar notables sorpresas sobre el pame, una lengua oto-mangueana amenazada de extinción

y todavía no bien descrita, desde la perspectiva de la historiografía lingüística hispánica del Nuevo Mundo. De lo que no hay duda es de que la historiografía lingüística debe ocuparse de la lingüística misionera no solo desde la perspectiva de la comparación sistemática de las ideas lingüísticas y su evolución histórica, sino como manifestación cultural de carácter traductor y de naturaleza especializada (devota o religiosa), puesto que, como muy bien indica Nelson Cartagena (2002), no fue en América la lengua (española) la compañera del imperio, como quería Nebrija, sino, precisamente, la traducción. Y la traducción, con sus limitaciones inherentes, se hizo gramática siempre que pudo, cabría decir.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

ÁGREDA, Antonio de (ms. 1770) *Arte Breve para aprender con alguna facilidad la dificultosa lengua otomí*. Contiene algunas reglas, la doctrina, ministración de sacramento, un vocabulario y otras cosas curiosas, Santiago de Chile, Biblioteca Nacional.

CÁRCERES, Pedro de (1905[ms.1580]) *Arte de la lengua otomí*, ed. de Nicolás León: *Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano*, 6, 1905, 38-155.

GUADALUPE SORIANO, Juan (ms. 1764) *Prólogo Historial. Arte del idioma pame y Difícil tratado del arte y unión de los idiomas otomí y pame*. Depositado en la Biblioteca de la Universidad de Austin (Texas, EE.UU.).

NEVE y MOLINA, Luis (1767) *Reglas de ortografía, diccionario y arte del idioma otomí: Breve instrucción para los principiantes que dictó D. Luis de Neve y Molina*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana.

URBANO, Alonso (1990[1605]) *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe* (español-náhuatl-otomí), edición de René Acuña, México D.F., UNAM.

VALLEJO, Francisco (ms. s. XVIII) *Quaderno de algunas Reglas y apuntes sobre el Ydioma PAME*. Notas acerca de las Letras con que se escriben muchos términos, sus acentos, y modo de pronunciar. Sito en el Archivo Histórico Nacional (Madrid), Códice 82 (Sección Clero: franciscanos).

Fuentes secundarias

BOOT, Erik (2005) “Diccionario and Arte of the Othomi (Otomí) Language: L.D. Luis de Neve y Molina, 1767”. FAMSÍ. URL: [http://www.famsi.org/research/boot/neve_y_molina_1767/Neve y Molina-1767_introduction.pdf](http://www.famsi.org/research/boot/neve_y_molina_1767/Neve_y_Molina-1767_introduction.pdf).

CARTAGENA, Nelson (2002) “Inventario y función de las traducciones durante los siglos XVI y XVII en la Nueva España”, en Parodi, G. (ed.): *Lingüística e interdisciplinariedad: Desafíos del nuevo milenio. Ensayos en honor a Marianne Peronard*, Valparaíso, Ediciones de la Universidad Católica de Valparaíso.

DE CASTRO y CASTRO, Manuel (1989) “Lenguas indígenas transmitidas por los franciscanos del s. XVII”, en *Actas del III Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo* (La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989), Madrid, Deimos, 433-472.

___ (1994) “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVIII”, *Archivo Iberoamericano*, 52, 585-628.

GUERRERO GALVÁN, Alonso (2007) “La ortografía otomí de fray Padro de Cárceres”, *Dimensión antropológica*, 40, 91-135.

QUEROL BATALLER, María (2010) “Estudios sobre la lengua china en España”, en Montaner Montava, Amparo y María Querol Bataller (coords.): *Lenguas de Asia Oriental: Estudios lingüísticos y discursivos*, Valencia, LynX, A Monographic Series in Linguistics and World Perception, Annexa 18, 43-88.

ZIMMERMANN, Klaus (1997) “La descripción del otomí/hñahñu en la época colonial: lucha y éxito”, en Zimmermann, Klaus (ed.) *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Frankfurt, Vervuert-Iberoamericana, 113-132.59.

APUNTES SOBRE LA *TRANSLATIO* EN LOS SABERES CURATIVOS EN AMÉRICA¹

Martha PULIDO

Universidad de Antioquia, Medellín - Colombia

INTRODUCCIÓN

En este artículo me propongo presentar cómo se construyen los discursos coloniales y postcoloniales sobre los indígenas (cuando digo postcoloniales, me refiero a la época que sigue a la colonia y no a los estudios postcolonialistas), cómo estas construcciones son vehiculadas por las interpretaciones de la cultura que hacen los europeos, en el caso concreto de los franciscanos, interpretaciones de ritos, costumbres, simbologías, que se concretan en las narraciones y en las crónicas que se escribieron en español en las diferentes épocas. Nos preguntamos cómo se produce significado a partir de la comprensión que van teniendo los conquistadores y, más tarde, los colonos, nos preguntamos cómo el saber colonial formó identidades postcoloniales y cómo se fueron transformando las culturas locales. Una formación discursiva fuerte se da a partir de las narraciones de los misioneros. Cada sociedad interpreta el mundo, le da significado; nos interesa saber cómo esta interpretación del mundo entrelaza lo europeo (español) y lo indígena, lo indígena y lo europeo; cómo el pasado interpretado hoy nos hace lo que somos actualmente. Se trata de entender cómo se reconstruye la voz indígena en estas narraciones, cómo los franciscanos al interpretar y traducir, en sus narraciones, adoptan en castellano la voz indígena, la estructura del pensamiento indígena que no logran comprender en su totalidad. Esa manera tan apasionada y, por ende, detallada de criticar dicho pensamiento y forma de vida, y su deseo de demostrar que este pensamiento atenta contra las costumbres europeas, contra el pensamiento religioso europeo, cristiano, termina, en muchas ocasiones, por realzarlo.

¹ Este artículo hace parte de los desarrollos del proyecto de investigación FF1208-00719 “Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles”, dirigido por el Dr. Antonio Bueno de la Universidad de Valladolid, España, en articulación con el proyecto “Desarrollo de una didáctica en teoría, historia y crítica de la traducción pertinente para la formación de traductores”, dirigido por Dra. Martha Pulido, Universidad de Antioquia, Medellín COLOMBIA.

El primer paso para lograr un acercamiento a esta construcción discursiva es la recopilación bibliográfica.

1. RECOMPILACIÓN BIBLIOGRÁFICA

La recopilación bibliográfica se perfila como una fase necesaria para el conocimiento de las referencias que tenemos a nuestra disposición y que nos sirven para continuar con la investigación en este tema. De los 190 títulos que registramos, 12 se encuentran en la Biblioteca Nacional Jorge Palacios Preciado de la ciudad de Tunja; 16 en la Biblioteca de la Universidad San Buenaventura en Medellín; 119 títulos en la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República en Bogotá, de estos textos dos están digitalizados y pueden ser consultados en su totalidad virtualmente; 36 en la Biblioteca Central de la Universidad de Antioquia. En una segunda etapa de recopilación incluiremos, los documentos que se encuentran en la biblioteca de la Universidad EAFIT de Medellín: 61 documentos sobre franciscanos, tres de ellos digitalizados y consultables en línea; los manuscritos que se encuentran en el Archivo de Antioquia, que necesitan ser transcritos, la bibliografía que se encuentra en las Bibliotecas municipales y en las Bibliotecas privadas o de los franciscanos, y cuyo registro debe hacerse manualmente, y particularmente, la bibliografía franciscana que se encuentra en el Archivo Central del Cauca, en la ciudad de Popayán. Las temáticas están centradas en las misiones, aunque algunos de los textos se dedican a la descripción de la muchas veces ardua geografía. En todo caso, el número de registros que he recopilado hasta ahora da cuenta del interés y del aprecio que existe por la labor que hicieron los franciscanos en nuestro territorio.

2. TRADUCCIÓN E HISTORIA

Dice Antoine Berman que “la traduction, c’est toujours « plus » que la traduction, *ad infinitum*. *La seule manière d’accéder à cette richesse de contenus, c’est l’Histoire* [...] *Un traducteur sans conscience historique est un traducteur mutilé, prisonnier de sa représentation du traduire et de celles que véhiculent les “discours sociaux” du moment.*” [la traducción es siempre “más” que la traducción, *ad infinitum*. *La única forma de acceder a esta riqueza de contenidos es la Historia* [...] Un traductor sin conciencia histórica es un traductor mutilado, prisionero de su propia representación de la traducción y de aquellas representaciones dadas por los “discursos sociales” del momento.” (Berman 1995: 61). Reflexiones como esta que presentamos aportan en cuanto ponen en funcionamiento, en el traductor, esa conciencia histórica. En nuestro caso concreto, estamos considerando América Latina desde su relación con la historia de la conquista, la colonia y la modernidad, en el cuestionamiento sobre nuestra identidad. ¿Quiénes somos hoy? ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos actualmente? Tendríamos una respuesta inmediata: somos fruto de la traducción. Hemos sido interpretados, traducidos, recreados. La traducción es una característica esencial en la conformación de las identidades. La historia de la traducción en América

Latina tendría que comenzar por la investigación sobre la labor de interpretación, de construcción de vocabularios y de gramáticas, de traducción y narración de la vida encontrada en el territorio del Nuevo Mundo, que en gran medida se debe a la pertinacia de las comunidades religiosas que acompañaron a los conquistadores en la aventura del descubrimiento y colonización. Además, desde la perspectiva de las traducciones llevadas a cabo por religiosos, la historia de la traducción en América Latina, cumpliría la función de la que habla Delisle, citando a Lieven D’hulst, “acercar el pasado y el presente, mostrando los paralelos y las diferencias que existen entre dos tradiciones de pensamiento o de prácticas divergentes [...] el historiador hace contrapeso a las fuerzas que tienden a la uniformidad, a la masificación, a las formas predeterminadas de pensamiento que la sociedad moderna busca imponer (Delisle : 2003: 222). Pensamiento predeterminado, -en el original “*prêt-à-penser*” (“Fast Thought /Pensamiento prefabricado)- es en gran medida el que se nos ha ofrecido con la historia que se ha hecho hasta ahora sobre la época de la Conquista y la Colonia en América Latina. Citando de nuevo a Lieven D’hulst, Delisle anota que ““la historia de la traducción proporciona al investigador la flexibilidad intelectual necesaria con el fin de que pueda adaptar sus ideas a nuevas maneras de pensar” para reflexionar sobre las relaciones con la lengua, el poder, la literatura, la otredad. La “prueba del extranjero” no es siempre evidente” (*Ibid*). *L’Autre*, la alteridad, es lo que se hace visible, cuando el misionero se encuentra con la imposibilidad de comunicación que caracterizó sin duda esos primeros infinitos momentos, en los que seguramente se preguntaban unos y otros, cómo acercarse al otro, cómo hacerse comprender.

3. LA *TRANSLATIO* EN LOS MODOS DE CURAR EN AMÉRICA

Una suerte de *translatio* tiene lugar en América Latina. En el encuentro de España con el Nuevo Mundo, se da el pasaje del saber del mundo español al mundo americano; el saber español, la lengua castellana, se ven también afectados por el contacto con el Nuevo Mundo.

Intentaré entonces abrir camino de respuesta a los interrogantes planteados en el apartado 2, analizando las narraciones de los franciscanos, que nos ilustran sobre el modo de curar en América; en el período del Nuevo Reino de Granada (1550-1718) con las narraciones de Fray Pedro Simón; en el período del Virreinato (siglo XVIII) con un Recetario franciscano; en el temprano siglo XX con las narraciones del Padre Jacinto de Quito (1906). Veremos cómo varían los modos de curar, y cómo funciona la *Translatio* de los saberes curativos, de los colonos a los indígenas, de los indígenas a los criollos, y en ambas direcciones.

Todo esto posibilitado por los intérpretes o lengua que cumplen un papel primordial. Entre los documentos que presenta el libro *Relaciones Interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y Putumayo desde el año 1632*

hasta el presente año 1924, se encuentra la *Relación del Padre fray Bartolomé de Alácano, dirigida al presidente de Quito en 1739*, en la que se narran los trabajos apostólicos realizados por los franciscanos en esas tierras; el cronista da cuenta de cuán desamparados quedan los frailes cuando pierden al indio lengua: "... que habiendo pasado el espacio de un mes en catequizarlos por medio del referido indio lengua, y logrado para el cielo la primicia de un niño, que a pedimento de sus padres, murió bautizado, instigado del enemigo común, se les huyó el dicho indio lengua... Viéndose pues los religiosos sin lengua (aunque no sin espíritu) que los ayudase, y que por estar solos no tenían modo ni camino de pasar adelante, determinaron no volver las espaldas al trabajo..." (p.7). Al escaparse el intérprete, el indio lengua, desaparece la capacidad de comunicación y de desplazamiento a través de estas regiones indómitas y desconocidas. El conocimiento y la comprensión de lo que aquí sucede pasa no solamente por lo que presencian sino por la capacidad de narrarlo, partiendo de una estructura lingüística y de pensamiento que se quiere europea, castellana, pero que en el acto de interpretación, en el contacto con esta nueva realidad, tambalea.

3.1 Modo de curar de los indios Piaches (1626)

Fray Pedro Simón en la 4ª Noticia cap. 25, p. 191 de sus *Notas Historiales*, describe el modo de curar de los indios Piaches:

"Usaban de médicos para sus enfermedades, á quienes llamaban Piaches, que es lo mismo que en otras partes Mohanes, y en éstas del Reino, Jeques; el médico había de dar sano al enfermo que tomaba entre manos, á quien le pagaban muy bien su trabajo; pero si el enfermo moría, pagaba el médico con la vida; costumbre que si hoy se usara entre nosotros, pienso no hubiera tantos que se atrevieran á serlo, en especial en estas tierras de las Indias, donde por haber pocos que lo sean con fundamento, sin tener ninguno, no hay pueblo que no esté lleno de ellos, tomando á porfía el matar más el que más puede y menos sabe. [...] En estos Piaches no tenían más de médicos que de hechiceros y nigrománticos, á quienes hablaba el demonio tan de ordinario, como ellos unos con otros. [...] [el Piache] entraba en una oscura cueva en compañía de algunos valientes mancebos que llevaba consigo, y sentándose en un duro, y ellos en pié, tañían caracoles, sonajas, rezaban confusos versos, llamaban á voces, y decía el Piache muchas veces en tono lloroso: *Prororve, Prororve*, que era como llamarlo [al demonio] con palabras de ruego; y si el demonio no venía á esta primera vez que cantaban así, rogándole volvía la hoja el canto, y con palabras y gesto de amenazas y enojos, hacia y decía el Piache grandes fieros, con meneos curiosos; pero cuando conocía por las señas que ya venía (porque las hacía el demonio para dar á entender su venida) tañía muy aprisa y recio, y dejábase caer en el suelo, y según las vueltas que daba y visajes que hacía, daba á entender

que estaba preso á el demonio, y entonces uno de aquellos mancebos (que los escogen para esto los más valientes y sin temor) le preguntaba lo que querían saber, como si ha de venir bueno el año, si ha de haber guerras, si ha de morir el Cacique y otro principal, si ha de sanar el enfermo, y aun á las veces le preguntaban, ya que habían llegado españoles á esta tierra, cuándo habían de venir más y á qué tiempo y cuántos, á todo lo cual respondía el demonio unas veces mentira y otras verdad. [...] Allí le consultan el modo que ha de tener el Piache en curar, le da conocimiento de las yerbas, palos y piedras con que cura; y así, en saliendo de allí va á visitar sus enfermos, y por su orden los va curando, á unos con yerbas, á otros con raíces crudas y cocidas, molidas y enteras. Cura también dando á beber polvos de palo, como de guayacán y otros que no conoce el vulgo, con unto de animales, aves y peces; dicen palabras de encantamiento, oscuras y confusas, sobre el enfermo; lamen y chupan la parte donde está el dolor, y algunas coyunturas, y se van á escupir lo que chupan fuera de donde está el enfermo, porque no se le vuelva el mal que le han sacado al cuerpo. Por todas estas cosas (como dijimos) le pagan muy bien, con que están muy ricos; pero si no sana el enfermo todo lo pierden con la vida, y no reparan mucho en matarlo, por estar siempre prevenidos muchos para el oficio, que se van enseñando desde niños” (p.191).

Para explicar la manera como curaban y poderse espantar y espantar a los lectores, el cronista da nombre al que realiza la acción. Primero, utilizando el término español “médico”, está planteando una función que parece similar en las dos culturas, luego da los diferentes vocablos que se utilizan para nombrar dicha función Mohane, Jeque, Piache, para indicar que hay diferencias asombrosas en esa práctica en la tierra que descubre. Luego insiste, planteando una diferencia definitiva, “Si el enfermo moría pagaba el médico con su vida”; el horror de lo que plantea está en la utilización de la palabra “médico” para indicar una práctica bárbara en la que el Mohane, el Jeque, el Piache, además de invocar al demonio para adquirir poderes curativos, paga con la vida su incapacidad de curar. La relación de Fray Pedro Simón se propone demostrar cuán bárbaros y paganos son estos indígenas, sin embargo, lo que expone es una sistematicidad en la práctica, además, su exposición no se queda allí, pasa inmediatamente a mencionar a los propios conquistadores, que siendo cristianos actúan como bárbaros en estas tierras, aunque no invocan al demonio, pero que practican allí la medicina con “poco fundamento”. Al hacer esta comparación está colocando las dos prácticas en un mismo nivel.

3.2 El recetario franciscano (siglo XVIII)

El libro *La Terapéutica en el Nuevo Reino de Granada. Un recetario franciscano del siglo XVIII*, demuestra la integración del “legado médico de la cultura occidental con el de la tradición indígena americana. Al respecto cabe destacar que la medicina

hispánica, quizás por motivos religiosos, entre otros, sustituyó, en gran medida, a la medicina indígena precolombina, en especial a la medicina de los pueblos aborígenes de inspiración mágica, que había perdurado a lo largo de milenios y que había surgido de la interacción cultural de los pueblos precolombinos con el medio. Sin embargo, de todos modos, los aportes de las culturas aborígenes fueron significativos, en especial a la medicina popular. Especies de plantas medicinales, mencionadas en el Recetario Franciscano, como la *ipecacuana*, el *bálsamo de Tolú*, la *caraña*, el *mechoacán*, entre otras especies, son ejemplos de tales aportes”. (Presentación de Luis Eduardo Mora-Osejo, p. 21). Aunque el recetario es anónimo, se hace mención de varios franciscanos conocedores de las plantas autóctonas de la época, a quienes podría atribuirse su escritura: Juan Antonio Villalonga, Fray Simón Pegueros, Fray Miguel Acuña, Fray Diego García. He aquí una de las recetas para la cual se hace mención de varias ayudas:

“Ayudas para evacuar la flema de la cabeza, del estómago o de otras partes. [...] se hace cociendo en bastantes orines de muchachos un almendrón de zapote [*Manilkara sapota*, Sapotaceae], o en falta de él un buen puño de la hierba golondrina [*Polygonum aviculare*, Polygonaceae], y un puño de tabaco [*Nicotiana tabacum*, Solanaceae], a que quede el cocimiento algo más de un cuartillo, colarlo y añadirle de aceite o de manteca una o dos onzas, y otro tanto de la miel o de la panela: tal ayuda es eficaz para evacuar las frialdades o las flemas”. (pp.76-77).

La receta es una experiencia de mestizaje, el zapote y el tabaco son de origen americano, la hierba golondrina o centinodia, de origen europeo, la escritura del recetario parte de un formato europeo, inevitablemente transformado.

La siguiente receta está marcada por la influencia de lo indígena en el pensamiento europeo:

“Para conocer si el enfermo es de vida o de muerte. Coge su orina reciente y échale una gota de leche del pecho de una mujer, y si tal gota se va al fondo de la orina y se sienta, es de vida: y al contrario, si se queda sobre la orina dicha leche, es de muerte. [...] Otra: toma un pedazo de pan y refriégale con él la cara al enfermo, y luego échaselo a un perro, y si el perro lo come es de vida, y si no lo come es de muerte. Y todo esto es hecho ya con experiencia y está probado”. (p. 117)

El saber europeo traído al Nuevo Mundo se propone aportar un método científico para un lugar en donde la naturaleza salvaje no deja paso a la razón, sin embargo, las prácticas descritas en este recetario, no corresponden a la razón europea del siglo XVIII, en medicina guiada por los aportes de científicos como Lineo o Bichat, y estarían más cercanas de la magia y del azar, del Nuevo Mundo.

3.3 Modo de curar de los erayes (1906)

Del libro mencionado anteriormente, *Relaciones Interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y Putumayo desde el año 1632 hasta el presente año*, tomamos el segmento presentado por el misionero Fray Jacinto de Quito, que en 1906 escribe sobre los modos de curar de los erayes:

“*Tribu de los erayes. Cómo se medicinan.* Pocos son los conocimientos que tienen de la virtud de los árboles, bejucos y otras plantas de la selva: de aquí que no hagan uso de ellos para aliviar sus dolencias; pero sí tienen mucha fe en los medicamentos que les ofrecen los comerciantes, los que, regularmente son de botica. Empero, y aun cuando tuvieran muchas boticas a su disposición, nunca abandonarían la hidroterapia, que para ellos es el remedio *cúralotodo*. Esta se la aplican en las fiebres, para los catarros, viruelas, dolor de muelas, etc. No diremos que para algunas enfermedades no venga bien un baño; pero la manera como éstos lo toman, en muchos casos les produce la muerte. [...] Generalmente colocan las hamacas cerca del fogón, si es que no están encima para calentarse mejor; luego salen de este calor, llueva o no llueva, haga viento o nó, y así desnudos como están corren a arrojar a los riachuelos, cuyas aguas, por estar bajo la sombra y no tocarlas los rayos del sol, son bastante frías. Dicho baño lo repiten cinco y más veces al día, y cuando la enfermedad los imposibilita para levantarse, entonces los hijos, mujer u otros allegados cuidan de acarrear el agua y echársela por todo el cuerpo. [...] A más de la hidroterapia acostumbran también otro remedio, que saben aplicar todos, porque no exige su preparación mucho talento. Este consiste en sacar ventosas, pero con los labios. Creen estos infelices que a fuerza de chupar al paciente pueden librarlo de la enfermedad, y de aquí el aplicar los labios a casi todas las partes del cuerpo, lo que hacen con mucha violencia, de modo que dejan señales idénticas a las que quedan cuando se levanta la copa del lugar donde se hizo el vacío para sacar una ventosa. De cuando en cuando a estas compresiones labiales añaden estrujones con las manos, que lejos de curar al enfermo le quitan media vida. Con estas medicinas y manera de aplicarlas, ¿cómo no han de morir y contagiarse unos a otros?” (pp. 28-29).

Según la crónica de Fray Jacinto, con la llegada de los medicamentos occidentales, los indígenas perdieron el conocimiento sobre las cualidades curativas de las plantas, pero conservan la técnica de la hidroterapia, de la que parece asombrarse el cronista en 1906. Hoy sabemos que la práctica del sauna comporta la ducha con agua fría después de haber estado unos minutos a altas temperaturas, y que durante el invierno es una práctica corriente en los países nórdicos. También se asombra el cronista con la utilización de la boca como ventosa, pero dentro de su asombro utiliza el término que se utilizaba en Europa para hacer curaciones, la ventosa, de hecho la describe en

las señales que dejan como cuando se levanta la copa. Al utilizar la palabra europea “ventosa”, en realidad lo que está diciendo es que la técnica es la misma, lo que cambia es el instrumento. Así mismo, cuando el fraile dice “señales idénticas”, está diciendo que la técnica es eficaz. Pero, es necesario que su crónica termine con un comentario negativo, para justificar la imposición de los medicamentos que llegan desde Europa. Vienen de Europa los medicamentos en los que el mundo indígena ahora tiene fe; por escrito queda registrado el olvido del conocimiento sobre las plantas curativas que tiene el indígena en su hábitat, pero también queda consignado por escrito el saber que siguen conservando, a pesar de la sentencia negativa con que la crónica pretende terminar.

4. FUNCIÓN DEL RELATO FRANCISCANO

El relato franciscano tiene como función traducir y dar forma literaria a las costumbres, ritos y creencias de los indígenas. A pesar de que se conocen gramáticas como la *Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno, llamada Mosca* de Fray Bernardo de Lugo, publicada por Bernardino de Guzmán, Madrid 1619, todavía habría que estudiar los glosarios que seguramente elaboraron estos misioneros, para tener una visión más clara del trabajo desarrollado, como lo hicieron los traductores alfonsíes o los de Carlos V, en Francia; en lo que hemos indagado las crónicas dan cuenta de su interés real por las culturas con las que se encuentran, con las lenguas que aprenden, con las costumbres que describen, detallan y critican, provocando paradójicamente en quienes leen estas crónicas terribles el deseo de venir a estas tierras, a evangelizar, claro está, pero también a conocer ese mundo descrito con tanta pasión. En muchas ocasiones la mejor manera de traducir esa cultura es la metáfora, en otras el calco de la voz indígena en el castellano. En las tres narraciones que he presentado, no vemos una secuencia que nos pueda indicar a primera vista, un patrón de comportamiento con una orientación definida. Algo faltaría en este análisis, y es que como dice Michel de Certeau “no hay historiografía sin filosofía de la historia” (Certeau: 1975, 147). Nos encontramos frente a sistemas de interpretación de la existencia que son ininteligibles para los franciscanos europeos, pero también para nosotros mismos, como latinoamericanos de hoy. Una verdadera “prueba de lo extranjero”. Si en el primer encuentro de los dos sistemas de interpretación del mundo, el del indígena y el del europeo, lo que hacía falta era el lenguaje, para comunicarse, para traducir, para narrar, ahora lo que hay es exceso de lenguaje, exceso de acción, exceso de comunicación y exceso de representación, y sin embargo, un abismo insondable.

EPÍLOGO

En 1622 los indios Piaches, bárbaros y crueles, conocían las propiedades de las plantas curativas, aunque invocaban al demonio, como dicen los cronistas franciscanos. Tenían pues un saber al que integraban rituales, pero su trabajo de curación tenía una intención real, castigaban la incompetencia del médico, del jeque con la muerte. El

cronista franciscano se debate entre la utilización de la palabra “médico” y “jeque” para hablar de prácticas que no podrían dialogar; la una es racional, la otra simbólica. Tampoco puede evitar trasponer la actitud de los salvajes a su propia cultura para criticarla, para criticar en este caso, el accionar de los europeos que ejercen la medicina en el Nuevo Mundo, muchos de ellos irresponsablemente.

En el siglo XVIII, mientras en Europa el saber médico está viviendo grandes desarrollos, la racionalidad de los franciscanos que habitan el Nuevo Mundo se deja influenciar por lo mágico del exotismo de las tierras colonizadas. Se utilizan las categorías de sano y enfermo, para nombrar estados de los indígenas que todavía no son claros para los cronistas y que quizás no correspondan a las realidades contenidas en esta terminología venida de Europa.

Para 1906, el saber curativo de las plantas ha sido olvidado por los indígenas -por lo menos en lo que se refiere en Colombia, a la región del Caquetá y del Putumayo-, y reemplazado por medicina de botica, saber que les llega de Europa. Aplican los indígenas la técnica de la ventosa, que también se aplica en Europa, solo que con un instrumento diferente: en América los labios, en Europa la copa, sin que se trate de una trasposición del saber sino más bien de una coincidencia, como si asistiéramos al momento de un saber universal.

Ya en el siglo XX nos encontramos en la región del Chocó con indígenas que han abandonado su saber curativo para entregarse a los rezos; podemos dudar de la eficacia de la curación, pero se trata de rezos inofensivos, que no tienen ni la profundidad del cristianismo ni la simbología de lo indígena. Por otra parte, se encuentran curanderos que fundamentan su ejercicio curativo más en la brujería que en conocimientos de sanación reales, la creencia en tales curaciones llevando muchas veces a situaciones extremas.

Lo que somos concretamente en Colombia, hoy, está compuesto de estas situaciones disímiles, a veces contradictorias, en ocasiones ahondando en lo autóctono y rechazando lo extranjero, otras reclamando lo occidental y olvidando lo indígena, lo negro y lo criollo. Los misioneros y, en particular los misioneros franciscanos, participaron y han participado en la construcción de lo que somos al interpretarnos y narrarnos; no están meramente haciendo una trasposición de términos de lo indígena a lo español y viceversa, están intercambiando estructuras, saberes y habilidades; en su esfuerzo por comprender este sistema-mundo están abandonando algo de su esencia en beneficio del conocimiento que quieren transmitir. El indígena por su parte, no tiene otra opción mejor que aceptar lo que se le está imponiendo; las narraciones que presentamos dan cuenta de que esta aceptación no significa de ninguna manera rechazo de lo propio, por lo menos no de manera total; el indígena desarrolla una habilidad para vivir en las dos estructuras, hace el rezo y hace el rito.

Necesitamos empezar a mirar nuestro pasado desde otras perspectivas. El conocimiento de lo que se recuperó para nuestra cultura latinoamericana y colombiana, a través de las traducciones realizadas por las órdenes religiosas que habitaron el Nuevo Reino de Granada y luego la recién creada República, es un camino de investigación que abre nuevas perspectivas y nos plantea una posibilidad de pensamiento sobre la historia de la conquista y la colonia, diferente al pensamiento prêt-à- porter, que ha alimentado, quizás erróneamente, hasta ahora nuestra historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERMAN, ANTOINE: *Pour une critique des traductions: John Donne*, París, Gallimard, 1995.

DE CERTEAU, MICHEL: *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975.

DELISLE, Jean: “La historia de la traducción: su importancia para la traductología y su enseñanza mediante un programa didáctico multimedia y multilingüe” en *Ikala* vol. 8 N^o 14 2003, Universidad de Antioquia pp. 221-235. Traducción al español de Ana Maria Salvetti.

DÍAZ PIEDRAHITA, SANTIAGO y MANTILLA R., LUIS CARLOS, O.F.M.: *La Terapéutica en el Nuevo Reino de Granada. Un recetario franciscano del siglo XVIII*, Bogotá, Guadalupe, 2002.

FRAY FIDEL DE MONTCLAIR, Fray Fidel (presentador) *Relaciones Interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y Putumayo desde el año 1632 hasta el presente año 1924*. Imprenta Nacional, Bogotá, 1924.

FRAY PEDRO SIMÓN: *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales por Fr. Pedro Simón del orden de San Francisco del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Imprenta de Medardo Rivas, 1882.

LAS TRADUCCIONES FRANCISCANAS EN VENEZUELA: ENTRE LA PRÁCTICA Y LA TEORÍA¹

Laura PÉREZ ARREAZA y Georges L. BASTIN
Grupo HISTAL, Université de Montréal - Canadá

Recordemos de un trabajo anterior (Bastin, Pantin *et al.*, 2010) que los franciscanos constituían en la época del descubrimiento de América la Orden religiosa más numerosa de la Iglesia. Fueron también los más numerosos durante toda la etapa colonial de América Latina.

Acompañando a los conquistadores, los franciscanos penetraron en primer lugar por las Antillas, Venezuela, México y Centroamérica; luego, por rutas del Pacífico y de los Andes, a Perú, Chile y norte de Argentina. También avanzaron por la ruta del Atlántico en Brasil hasta llegar al Río de la Plata.

Recordemos igualmente que la misión principal de los franciscanos en el Nuevo Mundo fue la enseñanza de la doctrina cristiana en las lenguas nativas, y por lo tanto el estudio de las mismas como instrumento de trabajo.

Los principales instrumentos de predicación y enseñanza tanto para el aprendizaje de las letras y de la lengua, como para la catequesis y educación eran: 1) catecismos y doctrinas (oraciones, preceptos y verdades esenciales del cristianismo); 2) gramáticas y vocabularios; 3) confesionarios y sacramentarios; y 4) sermonarios (con pláticas para las fiestas anuales, además de recomendaciones y consejos valiosos). “Poco a poco estos elementos de educación y enseñanza dejan de ser meramente prácticos, para convertirse en verdaderos estudios lingüísticos desde un punto de vista gramatical, léxico y general”. (Hernández 1988:574).

¹ Este trabajo se inscribe en el marco de dos proyectos de investigación cuyo financiamiento hizo posible su realización: FFI2008-00719/FILO y FFI2009-13326 del Ministerio de Ciencia e Innovación de España. También ha recibido apoyo financiero del Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH).

PROVINCIA DE SANTA CRUZ DE CARACAS, VENEZUELA

La primera porción territorial de los franciscanos en el Nuevo Mundo es la Custodia de Santa Cruz de La Española, fundada en 1493 por Juan Pérez. No es hasta 1505 cuando, por decreto del Capítulo General de la Observancia, se otorga la licencia para la fundación de la primera provincia franciscana de Indias.

Suele afirmarse que hacia 1516 Venezuela recibe a los primeros misioneros franciscanos en la Nueva Andalucía, o sea en la región de Cumaná. El corpus recolectado hasta el momento confirma esta fecha de modo aproximativo, pues nuestros datos muestran la presencia de franciscanos en territorio venezolano poco antes de 1516. Se trata de un grupo de franciscanos que viajó con Alonso de Espinar. Silva (1983) aclara que este religioso llega en un primer viaje a Indias en 1502 y en un segundo viaje en 1513, y viene con 18 franciscanos. Espinar muere en la navegación, pero se cree que el resto de los religiosos pasaron a las costas de Cumaná.

La Provincia de Santa Cruz de Caracas fue erigida en 1585 y como Provincia independiente comenzó hacia 1587. Según una relación efectuada en 1609, la Provincia de Santa Cruz de Caracas contaba con los siguientes conventos: Caracas, Margarita, Barquisimeto, Tocuyo, Carora, Trujillo y Maracaibo. Debe añadirse el convento de Mérida que pertenecía a la Provincia de Santa Fe del Nuevo Reino de Granada, Colombia.

En las costas de Cumaná se inicia la conquista pacífica de Venezuela. Hacia 1517, llega un grupo de franciscanos que tiene como propósito fundar en esta zona dos escuelas para indios. Los datos encontrados dejan ver que un grupo de 14 religiosos entre los que figuran Diego Arenque y Juan Visani traían asignada la labor de evangelizar a los indios y fundar dos escuelas para los hijos de estos. Se sabe que dos años después éstas estaban en funcionamiento con 40 muchachos. Allí se educaba también a los “niños lenguas” quienes iban a servir de intérpretes. El interés por la labor educativa fue estandarte franciscano. Hacia 1522, la misión de Cumaná a cargo de Juan Garceto prosperó rápidamente y Garceto se encargó de fundar un colegio. Se cree que en este hecho podría estar el origen de la educación pública en Venezuela.

CATÁLOGO DE FRANCISCANOS ESPAÑOLES EN VENEZUELA

El corpus de Venezuela consta de 118 franciscanos/capuchinos. En la etapa del proyecto reportada en este trabajo se culminó la compilación prácticamente exhaustiva del catálogo de padres franciscanos/capuchinos que estuvieron en Venezuela. Los nombres de estos 118 religiosos han sido reportados por las siguientes fuentes: Arellano (1986), Bastin (2007), Bastin, Pantin *et al.* (2010), Carrocera (1981), Fundación Polar (1997), Silva (1983), Navarro (1995), Schmitt (2006).

La información concerniente a estos franciscanos se registró en fichas diseñadas para tal fin. Estas fichas siguen, en general, el formato del catálogo principal del proyecto y están divididas en dos partes. La primera parte está dedicada a la información del autor y contiene los siguientes aspectos: i) nombre, ii) apellido, iii) fecha de nacimiento, iv) lugar de nacimiento, v) fecha de defunción, vi) lugar de defunción, vii) breve biografía (que incluye proveniencia del religioso; lugar de estancia en Venezuela –convento, misión, región–; funciones –Comisario general, Guardián de convento, Provincial de la Orden, predicador, intérprete, traductor, autor, fundador de convento o de escuela–; obras escritas; cualidades personales –intelectuales o sociales–, viii) fuentes bibliográficas. La segunda parte está dedicada a la obra y contiene los siguientes puntos: i) título de la obra, ii) autor, iii) tipo de obra, iv) lengua, v) autotraducción, vi) imprenta o editorial, vii) fuentes bibliográficas, viii) comentarios.

Cabe destacar que nuestro catálogo contiene 118 fichas de contenido muy desigual, pues la información sobre estos valiosos personajes no siempre ha sido rescatable y no es igual en todos los casos. Entendemos que buena parte de la información relacionada con estos religiosos puede haberse extraviado y que no todos estos personajes se destacaron de la misma manera.

A pesar de la importancia que revisten los hombres (objetos de las entradas del catálogo), para el análisis de la muestra ha sido muy importante el parámetro “tipo de obra” y en este sentido hemos clasificado los textos encontrados en los siguientes tipos : i) catecismos y doctrinas (oraciones, preceptos y verdades esenciales del cristianismo); ii) gramáticas y vocabularios; iii) confesonarios y sacramentarios; iv) sermonarios (con pláticas para las fiestas anuales, además de recomendaciones y consejos valiosos); v) textos de contenido histórico (historias, tratados históricos, informes o relaciones de viajes); vi) textos sin clasificar.

- Catecismos y doctrinas (oraciones, preceptos y verdades esenciales del cristianismo);
- Gramáticas y vocabularios;
- Confesonarios y sacramentarios;
- Sermonarios (con pláticas para las fiestas anuales, además de recomendaciones y consejos valiosos);
- Textos de contenido histórico (historias, tratados históricos, informes o relaciones de viajes);
- Textos sin clasificar.

LOS FRANCISCANOS Y SU LEGADO

Del grupo de franciscanos y capuchinos que hemos encontrado, 27 religiosos destacan por sus aportes a la traducción y a la lingüística.

No todos los religiosos estudiados han dejado una obra escrita o traducida. Sin embargo, algunos de ellos (8 en la muestra) son reconocidos por ser buenos intérpretes o por el dominio de las lenguas indígenas. Reportan los historiadores que, entre ellos, el fraile franciscano Juan Garceto, posiblemente de origen francés y llegado a Indias antes de 1517, aprendió rápidamente la lengua de los naturales y destacó por sus habilidades de intérprete, no sólo por el conocimiento de la lengua, sino por el conocimiento de la cultura.

Como estudiosos de las lenguas indígenas han destacado varios religiosos. Por el profundo conocimiento de la lengua cumanagota, destacan Bernardino Camacho, Francisco Constella, Fernando Mateos, Francisco Nistal, Francisco Rodríguez Ledesma y Francisco de las Llagas quien, según Caulín, después de Fray Diego de Tapia, fue el más consumado lenguaraz que se conocía en las misiones en su tiempo. En relación con la lengua caribe, destaca el religioso Pedro Cordero; mientras que Nicolás de Olot ha sido citado como estudioso de la lengua chaima. Olot describe como sigue su método de evangelización en dos lenguas:

El modo que tengo de educarlos es que a la que el sol sale, se toca a misa y acuden los indios; se les enseña todo el catecismo; vienen a las siete hasta quince muchachos a la escuela, y, dada la lección, les hago decir el Padrenuestro, Avemaría, Credo, Salve y artículos con sus preguntas en español. A las dos vuelven y hacen lo mismo cantando toda la doctrina en su lenguaje, en éste hombres y mujeres, haciéndoles a lo último sus preguntas... (Carrocera 1981:63).

Los resultados de nuestra investigación muestran que cerca de una veintena de franciscanos y capuchinos llegados a tierras venezolanas ha dejado una obra escrita o una traducción.

LOS FRANCISCANOS Y SUS OBRAS

Del total de obras estudiadas, el corpus registra, de acuerdo con el tipo de texto o de obra, los siguientes datos: i) 9 catecismos (18,36%), ii) 19 gramáticas y/o vocabularios (38,77%), iii) 4 obras mixtas catecismo-gramática-vocabulario (8,16%), iv) 4 confesionarios y/o sacramentarios (8,16%), v) 3 sermonarios (6,12%), vi) 8 textos de contenido histórico (16,32%) y vii) 2 textos sin clasificación (4%) de los que poseemos poca información y cuyos títulos no nos permiten ordenarlos dentro de las

categorías establecidas. Hablamos específicamente de dos obras religiosas de José de Nájera tituladas *Atajo para ir al cielo* y *Espejo místico*. El directorio franciscano en la *Pequeña enciclopedia franciscana* señala que estos dos textos místicos sirvieron para la formación de misioneros.

Los datos anteriores muestran con gran claridad el trabajo lingüístico y de traducción realizado por los franciscanos/capuchinos en Venezuela. La intensa labor de los misioneros no los alejó en ningún momento de la actividad cultural; por el contrario, la vocación evangelizadora y la heterogénea realidad del universo lingüístico indígena venezolano fueron una profunda motivación para que estos misioneros estudiaran y aprendieran las diversas lenguas indígenas del territorio. Este conocimiento les permitió traducir los principales rezos y los principios de la vida cristiana a las lenguas de los naturales, y les permitió crear interesantes vocabularios y gramáticas en los que se hizo evidente el ejercicio de la traducción y el sólido estudio de las lenguas en cuestión.

En este trabajo, nos centraremos en la presentación de catecismos, gramáticas/vocabularios y textos de contenido histórico (crónicas o libros de exploración).

Los catecismos

Bastin (2007) afirma que, en Venezuela, los textos religiosos constituyeron uno de los objetos más claros de la traducción. Distintos órdenes religiosos (agustinos, dominicos, capuchinos, franciscanos y principalmente jesuitas) se dedicaron a la traducción de este tipo de textos.

Entre los catecismos que componen el corpus de Venezuela se encuentran los siguientes: *Doctrina christiana, traducida del castellano al cumanagoto para el uso de las misiones*, y *doctrina de la concepción de Píritu que están a cargo de los Missioneros de la Regular Observancia de N.S.P.S. Francisco de Antonio Caulín*; *Rezo cotidiano en lengua cumanagota* y *Resso cotidiano en lengua cariva* de Fernando Jiménez; *Resso cotidiano en el idioma cumanagoto* de Diego de Tapia; *Libro completo de las oraciones* y *Catecismo de la doctrina cristiana con una explicación extensa* de Joaquín de Alquézar; *Doctrina cristiana y explicación de sus misterios en nuestro idioma español y en lengua arda* de José de Nájera; *Catecismo de la doctrina cristiana en lengua de los indios chaimas* de Francisco de la Puente; y un texto anónimo titulado *Catecismo en lengua india para instrucción de los indios coyanos, sabriles, chaques y anatomos (sic)*.

Entre los catecismos que circulan en Venezuela entre los siglos XVI y XVIII se encuentran ciertos catecismos monolingües en español o en lengua local y un número importante de catecismos bilingües. (Bastin 2007).

De los 9 catecismos reportados en nuestros datos, no poseemos ningún tipo de información sobre 3 de ellos. El texto *Rezo cotidiano en lengua cumanagota*, reportado por el historiador Odilo Gómez Parente (Fundación Polar 1997) como obra de Fernando Jiménez, no aparece reportado por ningún otro autor y de este texto no poseemos más información. El parecido del título entre este catecismo y el de Diego de Tapia, titulado *Resso Cotidiano en el idioma cumanagoto*, nos lleva a preguntarnos si el historiador ha confundido los textos. Los dos textos de Joaquín de Alquézar titulados *Libro completo de las oraciones* y *Catecismo de la doctrina cristiana con una explicación extensa* fueron aparentemente escritos en lengua chaima. Arellano (1986:346) expone que el padre Calatayud afirmó, ante el Consejo de Indias, que el padre Alquézar dedicó sus esfuerzos a escribir libros para explicar la doctrina cristiana en lengua de los indios y que logró dar con los términos más apropiados para expresar las verdades religiosas. Se dice también de Alquézar que fue consumado intérprete en el idioma de los indios chaima. Los documentos de este religioso desaparecieron y no llegaron a ser llevados a imprenta.

En términos generales, podríamos afirmar que, en relación con los catecismos, hemos reconocido dos estructuras fundamentales. Hay un tipo de catecismo en el que se presenta el contenido en dos partes: en una primera parte, se ofrece el conjunto del contenido religioso en español y, en una segunda parte, se da ese mismo contenido religioso en la lengua indígena. A este modelo responde el texto de Antonio Caulín titulado *Doctrina Christiana, traducida del castellano al cumanagoto para el uso de las misiones, y doctrina de la concepción de Píritu que están a cargo de los Misioneros de la Regular Observancia de N.S.P.S. Francisco*. La primera parte de este texto muestra las principales oraciones y preceptos de la religión católica en español, mientras que la segunda parte presenta estos mismos textos religiosos traducidos a la lengua cumanagota. Cabe destacar que el traductor conserva ciertas voces en la lengua colonizadora, bien sea porque los referentes no existen en lengua indígena, bien sea porque, ante la mirada del traductor, la significación del referente no coincide de forma exacta en la lengua indígena y en la lengua colonizadora. Un aspecto muy discutido por los misioneros que se dedicaron a la traducción fue el de la traducibilidad de los textos, pues, en ocasiones, la lengua indígena no parecía contar con las formas necesarias para expresar ciertos conceptos religiosos. “Para los franciscanos (...) la búsqueda de una terminología precisa era prioritaria, ya que quedaba totalmente excluida la utilización de términos no pertinentes o cuya imprecisión fuese evidente. No se trataba de poner cualquier tipo de término a cualquier concepto” (García Ruiz 1992). La traducción de Caulín que nos ocupa podría ser ejemplo de esto. Al final de la traducción se omite *La Salve*, pues, según aclara el religioso (Fernández Heres 2000: v.3, 320), el cumanagoto no cuenta con las expresiones y voces necesarias para explicar las saluciones, jaculatorias y expresiones metafóricas necesarias para alabar a la Virgen María.

El segundo modelo de catecismo ofrece el contenido en dos columnas. La primera columna presenta las oraciones y otras herramientas de la vida cristiana en la lengua de los nativos, y la segunda columna muestra esta misma información en español. A este modelo responden *Rezo cotidiano en lengua cariva* de Fernando Jiménez y *Resso cotidiano en el idioma cumanagoto* de Diego de Tapia. En ambos textos, los traductores conservan ciertas voces en español, pues son referentes que no existen en la cultura indígena. Nos referimos, en este caso, a voces como “Jesu Christo”, “bautismo”, “Obispo”, “comunión”, “hostia”, “Santa María” y “santa cruz”. Una de las copias del catecismo de Fray Diego de Tapia contiene al final un breve vocabulario. Este vocabulario presenta primero la voz en español y al lado la voz en cumanagoto.

En ambos modelos de catecismo, los títulos y los subtítulos, que generalmente corresponden a los nombres de las oraciones, están en español y no son traducidos por ser referentes de la nueva cultura y no poseer referentes claros en la cultura indígena.

Llama la atención la disposición o el orden en el que aparecen las lenguas en estos ejercicios de traducción. El orden nos lleva a pensar en el público o usuario para el que ha sido pensado el texto. La presentación de textos que parten del español, en primera instancia, y que pasan, en un segundo momento, a la lengua de los nativos sugiere un destinatario conocedor de la lengua española que utilizaría el catecismo como guía para la evangelización oral de los nativos. Por el contrario, la presentación de las lenguas nativas en primera instancia nos lleva a pensar que estos textos pudieron ser usados directamente por indígenas alfabetizados o medianamente alfabetizados, no sólo en el rol de aprendices, sino también en el rol de educadores, pues el profesorado franciscano, con el paso de los años fue relevado por indígenas educados de forma idónea que pasaron a ser catequistas y maestros (Mota 1993).

Por otra parte, se pone en evidencia la necesidad imperiosa de que la doctrina cristiana llegara de la forma más fiel a los nuevos pueblos y la manera más segura de conseguirlo era, obviamente, a través de las propias lenguas de los nativos. Sabemos que los franciscanos/capuchinos se esmeraron en el tema educativo. Su objetivo era enseñar a los locales no sólo en lo espiritual, sino en lo político y en todas las artes (Mota 1993). Cabría preguntarse entonces si la lengua española fue el canal de la conquista espiritual o, si por el contrario, la evangelización fue el medio para la conquista lingüística, pues la doctrina cristiana —que en la mayoría de los casos se afianzó en lengua nativa, ya que el propósito era la conversión real de los nativos— fue el objeto prioritario de enseñanza que permitió llegar a la lengua española.

La presentación de vocabularios, al final de ciertos textos religiosos, y la disposición lingüística de estos apartados (español-lengua nativa) sugieren como usuario a

un educador no perfectamente bilingüe que puede necesitar del apoyo de esta información para el manejo del material didáctico.

Dos catecismos, cuyos textos aún no conocemos, llaman la atención por sus títulos: *Catecismo de la doctrina cristiana en lengua de los indios chaimas* de Francisco de la Puente; y un texto anónimo escrito en lengua yucpa titulado *Catecismo en lengua india para instrucción de los indios coyanos, sabriles, chaques y anatomos (sic)*. A juzgar por sus títulos bien podrían ser textos monolingües en lenguas nativas, pero bien podría tratarse de textos bilingües como en los casos antes expuestos. Sin embargo, en relación con el catecismo en lengua yucpa, el padre Pedro Felipe de Cintrúenigo en el siglo XVIII (Arellano 1986:352-353) afirmaba que los anatomos, coyanos, chaques, sabriles, y aliles eran “todos casi de una lengua”, la yucpa, y además casi todos ellos entendían el castellano.

Es importante destacar, como bien explica Bastin (2007), que todos los textos religiosos, y especialmente los destinados a la enseñanza de los indios, debían contar con la autorización de la correspondiente autoridad. Todas las traducciones religiosas eran sometidas a un complejo y largo proceso de revisión y evaluación antes de pasar a ser publicadas.

Las gramáticas y/o vocabularios

Afirman Bastin, Pantin *et al.* (2010) que además de la traducción de la doctrina cristiana en lengua nativa, uno de los principales objetivos de los misioneros franciscanos y capuchinos fue el de elaborar gramáticas y vocabularios que eran el resultado del estudio de los idiomas indígenas.

Cerca del 40% de los textos reportados en el corpus corresponde a la categoría gramáticas/vocabularios. Tal cantidad de textos de este tipo deja ver el profundo interés que manifestaron los misioneros franciscanos/capuchinos por el estudio, el aprendizaje, la enseñanza y la comprensión de las lenguas indígenas.

Entre las gramáticas/vocabularios encontrados figuran los siguientes: *Gramática de la lengua Caribe* de Fernando Jiménez, *Arte y tesoro de la lengua cumanagota* de Matías Ruiz Blanco, *Un Arte (gramática) en cumanagoto* de Diego de Tapia, *Principios y reglas de la lengua cumanagota, general de las varias naciones que habitan la provincia de Cumaná, en las indias occidentales* de Manuel Yangües, *Voces Castellanas de la lista número 2, traducidas en lengua motilona* de Francisco Javier de Alfaro, *Vocabulario de algunas Vozes de la Lengua de los Indios Motilones que avitan en los Montes de las Provinzias de Sta. Marta y Maracayo (sic), con su explicación en nuestro Ydioma Castellano* de Francisco de Catarroja, *Vocabulario en lenguas indígenas* de José de Carabantes, *Breve compendio de nombres, sustantivos y adjetivos y términos más comunes necesarios para entender la lengua paríagota*,

con algunas notas y advertencias de Miguel de Gerona, *Traducción de la lengua española a la otomaca*, *Traducción de la lengua española en la taparita* y *Traducción española en la de indio yaruro* de Jerónimo de Lucena, *Arte y vocabulario de la lengua de los indios chaymas, cumanagotos, cores, parias y otros diversos de la Provincia de Cumaná o Nueva Andalucía* de Francisco de Tauste, *Apuntaciones sobre la lengua de los guayanos* de Jorge Pardo, *Vocabulario de español a caribe* de Martín de Tarradell, y dos textos anónimos titulados *Resumen para hablar y entender la lengua caribe ...* y *Abecedario para la lengua guaraúna*.

En esta ocasión, haremos referencia a una muestra de estas obras: dos reportadas para las misiones capuchinas y dos relacionadas con la labor franciscana.

Resumen para hablar y entender la lengua caribe, y como es lengua universal da facilidad para comprender las demás lenguas de diversas naciones (que) tenemos en nuestras misiones del Orinoco es el título de un vocabulario caribe de la misión capuchina de Guayana. La diagramación de este texto, al igual que la de muchos otros vocabularios de la época, consiste en la separación del folio en dos columnas. Cada columna presenta una entrada en español, seguida de su correspondiente traducción al idioma caribe. Este vocabulario se caracteriza por no seguir un estricto orden alfabético y por presentar no sólo voces aisladas, sino también locuciones adverbiales y unidades fraseológicas. Una vez concluido el estudio léxico, el vocabulario ofrece una parte dedicada a los verbos, otra dedicada a preguntas y respuestas de la doctrina cristiana y, finalmente, una breve relación de las misiones que incluye naciones, bautismos y matrimonios entre otros. El título de esta obra confirma el reconocimiento de un tronco lingüístico común o sistema y de las variaciones diatópicas de ese sistema, pues se nombra la lengua caribe como lengua universal y el resto de las lenguas como variantes de esta lengua general. Carrocera (1981) explica que este vocabulario es muy semejante al *Vocabulario de Español a Caribe*, por lo que se cree que pueda tratarse de una copia adaptada y ligeramente modificada del mismo. No es tampoco evidente la fecha de copia o creación de este vocabulario; sin embargo, a juzgar por las fechas indicadas en la sección dedicada a la relación de las misiones, podría ubicarse entre 1783 y 1788.

Una obra de las misiones capuchinas fue *Arte y bocabvlario de la lengva de los indios chaymas, cvmanagotos, cores, parias y otros diversos de la Provincia de Cvmana o Nveva Andalvcia* de Francisco de Tauste. A juzgar por este título y por la clara explicación que el autor da en el prólogo, este estudioso hace también un claro reconocimiento de las diferencias dialectales de la lengua nativa. Explica Tauste², entonces, que la lengua descrita en este trabajo es

² Cf. Tauste, Francisco de. (1680). *Arte y bocabvlario de la lengva de los indios chaymas, cvmanagotos, cores, parias y otros diversos de la Provincia de Cvmana o Nveva Andalvcia*. En Platzmann, Julio (Ed.) (1888). *Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota*. Leipzig: B.G. Teubner.

... mas propia, y connatural, es de los Indios Chaymas, Cores, Cumanagotos, Quacas, Parias y Varrigones, y otros confinantes: y aunque es verdad, que entre estas mismas Naciones dichas tienen en su estilo, y practica alguna diferencia en la pronunciación, ô ya añadiendo, ô quitando alguna silaba, à la voz común de el nombre, ô verbo; pero no es parte para no entenderse harto bien los conceptos; como v.g. acá en España las lenguas Castellana, Aragonesa, Valenciana, y Gallega; pero en la realidad es muy difícil de aprehender ...

La obra gramatical de Tauste consta, en primer lugar, de una suerte de vocabulario que sigue un orden alfabético poco estricto. Su vocabulario no se limita a reportar voces de forma aislada, sino que además, en ciertos casos, presenta la voz en contextos que parecen ser muy determinados y de uso frecuente. Esta obra constituye un documento lingüístico interesante, pues a pesar de partir del sistema lingüístico de la lengua colonizadora —como obviamente hicieron todos los estudiosos de la época—, la obra presenta una visión de la lengua nativa en todos los niveles lingüísticos de análisis. En el plano fonético, por ejemplo, el autor aclara que los indios en sus prácticas suelen sincopar las voces, añadirles a sus finales algunas sílabas o elidir sonidos finales. Explica que para decir “Caracas”, los indios tienden a decir “Caraca” [ka’raka]. En el plano morfosintáctico, estudia el funcionamiento pronominal, verbal, la incorporación de afijos propia de estas lenguas para el establecimiento de las relaciones gramaticales. En el plano léxico, Tauste reporta no sólo aquellas voces que tienen un equivalente casi exacto en la lengua de llegada, sino que presenta también palabras propias de la cultura indígena que no tienen equivalente en la lengua española y las explica a través de una breve descripción o definición de las mismas. Vemos, entonces, como en el caso del maíz (voz de origen taíno) el religioso da más de diez formas en lengua nativa para expresar los distintos tipos de maíz (maíz mezclado de rojo, maíz morado, maíz amarillo, maíz blanco, maíz mezclado de negro, maíz largo, maíz molido, etc.) y para explicarlos recurre a la mera descripción. El estudio lingüístico del padre Tauste ocupa más de 150 folios. Al final de este compendio, el religioso dedica poco menos de 20 páginas a la doctrina cristiana y del catecismo universal.

A través de las distintas autorizaciones o licencias de impresión podemos reconocer que el padre Tauste ha sido reconocido como un virtuoso en el manejo de las lenguas nativas y como un recto traductor. Fray Antonio de Fuentelapeña, Provincial de la provincia de Castilla, en su autorización al texto de Tauste, explica que el religioso sigue el postulado de San Gerónimo de no traducir el texto sagrado palabra por palabra, sino sentido por sentido. Justifica este Ministro los cambios que Tauste decide realizar en la traducción, pues considera que la lengua de los “indios” no cuenta con las palabras necesarias para explicar algunas verdades religiosas y califica la traducción de Tauste de puntual e ingeniosa.

De los padres franciscanos destacan dos gramáticas: *Principios y reglas de la lengua cumanagota, general de las varias naciones que habitan la provincia de Cumaná, en las indias occidentales* de Manuel Yangües y *Arte y tesoro de la lengua cumanagota* de Matías Ruiz Blanco.

Estas dos obras las trataremos de manera conjunta por ser dos obras casi idénticas en su estructura. La versión de la obra de Yangües que hemos consultado fue revisada y corregida por Ruiz Blanco.

La dedicatoria al lector del texto de Yangües³ reza así:

...te ofrezco, piadoso Lector, en este libro una buena voluntad de aliviarte en la suma dificultad, que has de experimentar, a el noticiarte de este nuevo idioma; que siendo unico medio para cumplir tu vocacion, no dudo, que el verle puesto en Arte será incentivo, para que perseveres en ella...

Esta suerte de dedicatoria y la ubicación de la obra (mediados del siglo XVII) confirman que se trata de un texto ideado especialmente para los misioneros. El texto está dividido en siete tratados que se ocupan de distintos aspectos morfosintácticos de la lengua indígena (el nombre, el pronombre, el verbo, el adverbio, entre otros). Este estudio presenta información teórica acerca de cada aspecto con ejemplos concretos. Algunos de los tratados se sustentan teóricamente, a través de citas de autoridad, en los postulados de Nebrija. La última parte de esta versión tiene un vocabulario cuyo autor parece ser Ruiz Blanco. Este vocabulario presenta una suerte de introducción en la que se dan indicaciones para el uso y lectura del mismo, está diagramado en dos columnas (una para el español y una para el cumanagoto) y sigue un orden alfabético en español.

El texto de Ruiz Blanco⁴, por su parte, sigue la misma estructura que el texto de Yangües, pero reduce ligeramente las explicaciones teóricas y cambia algunos ejemplos. En relación con la edición consultada, el autor explica lo siguiente:

Mas aunque esta materia se dio à la prensa el año de 83, su estilo no fue tan estenso, ni acomodado à la necesidad de los nuevos; por cuya razon me pareció precisa esta nueva forma, dispuesta con mas latitud de voces; aunque reducidas sus reglas à compendio mas breue con que se puedan aprender mas facilmente los diuersos modelos que tienen de hablar aquellos Idolatras.

³ Cf. Yangües, Manuel. (1683). *Principios y reglas de la lengua cumanagota, general de las varias naciones que habitan la provincia de Cumaná, en las indias occidentales*. En Platzmann, Julio (Ed.) (1888). *Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota*. Leipzig: B.G. Teubner.

⁴ Cf. Ruiz Blanco, Matías. (¿?). *Arte y tesoro de la lengua cumanagota*. En Platzmann, Julio (Ed.) (1888). *Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota*. Leipzig: B.G. Teubner.

La referencia a la latitud de voces y la referencia a la diversidad de modelos de habla son otro claro reconocimiento de las variaciones geográficas de la lengua indígena y de la importancia del manejo de estas variantes para el dominio del idioma. Este criterio dialectal también podría verse claramente reflejado en el *Tesoro de nombres y verbos de esta lengua con algunos modos de hablar particulares*, pues el estudioso señala con la abreviatura “pal.” ciertas voces palenques en este vocabulario – caracterizado por contar con cierta información gramatical, por guardar un orden alfabético bastante riguroso y por presentar la lengua indígena como lengua de partida–. En el caso de la palabra “putaca”, por ejemplo, indica el autor que se trata de una voz palenque y que su significado es “asiento”. Parece pertinente destacar que el Diccionario de Venezolanismos (1993) presenta la palabra “butaque” como venezolanismo y que el Diccionario de la Real Academia de la lengua española (2001) en relación con la entrada “butaca” indica que es una voz de origen cumanaquito. Los testimonios presentados por el Diccionario de venezolanismos (1993) datan de finales del siglo XIX, y de Stefano y Pérez Arreaza (2000) reportan las palabras “butaque” y “butacón” para la segunda mitad del siglo XVIII. La palabra “putaca”, cuya cercanía fonética y coincidencia de significado es evidente, es reportada en el vocabulario de Tauste para el siglo XVII. Llama, asimismo, la atención que, en este vocabulario, el autor recurre a otros vocablos de origen indígena para la definición de las voces. Es el caso de las palabras “caccha” y “equeyu” del cumanaquito y del palenque respectivamente que son definidas como “caçaue (pan)”.

La obra de Ruiz Blanco deja ver un interesante ejercicio en el plano de la traducción léxica que involucra un reconocimiento dialectal de las lenguas nativas, así como un profundo y sólido manejo de las mismas. Este religioso dejó ver además con claridad la imperiosa necesidad que tenían los misioneros de aprender las lenguas nativas:

serà grave obstaculo el que los nuevos se acostumbren à hablar à los Indios por medio de interprete; porque demas de auer pocos, ò ninguno que sea legal declarar todo lo que se le propone, se acostumbràn à esso; y assi tarde, ò nunca curaràn de aprender (...) Finalmente, aquellas cosas que piden secreto no las reuelan los Indios al Religioso, que no entiende, y sabe su lengua...

Los textos de contenido histórico

Aportes no menos importantes para el estudio lingüístico y de la traducción reportan las obras que hemos incluido en el grupo de textos de contenido histórico. Entre estas obras encontramos *Historia de Venezuela* de Pedro de Aguado, *Conversión en Píritu de indios cumanaquitos, palenques y otros* de Matías Ruiz y, de Antonio Caulín, *Historia corográfica, natural y evangélica de la Nueva Andalucía provincias de Cumaná, Guayana y vertientes del Río Orinoco*.

Historia de Venezuela de Pedro de Aguado debió escribirse entre 1575 y 1585. Fue publicada por primera vez en Caracas, en 1915, por la Academia Nacional de la Historia, por disposición del gobierno del general Gómez. En esta obra, Aguado ofrece una visión detallada y completa del período histórico, pues, por una parte, fue testigo presencial de la mayor parte de los sucesos que narra y, por otra parte, el padre Aguado recogió noticias directamente de quienes fueron espectadores o actores de ciertos hechos. Es común que, en sus textos, el P. Aguado presente distintas versiones de un mismo hecho, lo que comprueba la imparcialidad de su enfoque.

Conversión en Píritu de indios cumanagotos, palenques y otros (1690) de Matías Ruiz es una obra que trata de cosas singulares del país, ritos de los naturales, prácticas observadas en su reducción, etc. Esta obra es muy valiosa por los datos que suministra sobre la historia geográfica y natural del país.

Historia corográfica, natural y evangélica de la Nueva Andalucía provincias de Cumaná, Guayana y vertientes del Río Orinoco (1779) de Antonio Caulín es una obra dividida en cuatro libros. En el primero, Caulín expone los motivos que lo impulsan a escribir la obra y describe la situación étnica, geográfica, política y religiosa del territorio y de la cultura indígena. En el segundo libro, Caulín relata las diferentes conquistas que ha vivido el territorio. El tercer libro está dedicado a la descripción de la propia conquista evangelizadora, de las misiones, de las fundaciones y expediciones de los misioneros. El último libro narra la valiente historia de varios misioneros que asumieron con seriedad el compromiso de su labor en Indias. En este texto se reportan algunas voces cumanagotas.

Si bien es cierto que los textos anteriores no constituyen en sí mismos una traducción, hay que destacar que ellos recurren a la actividad traductora, pues en varios apartados –especialmente en aquellos dedicados a la descripción de la flora, la fauna, los alimentos y la geografía– los autores recurren a las voces indígenas propias y han tenido que traducir en castellano los testimonios recogidos en lenguas indígenas. En el caso del texto de Caulín cabe resaltar que el autor da –si existe– el nombre de la planta, del animal o del fruto en español, da el nombre en uno o más sistemas indígenas, y concluye con una descripción del referente.

LOS FRANCISCANOS FRENTE AL DEBATE EVANGELIZACIÓN-HISPANIZACIÓN DEL NUEVO MUNDO

Briceño (1987), en su texto titulado *La obligación de enseñar el castellano a los aborígenes de América*, señala que la Corona española fue muy clara y precisa durante todo el período colonial en su política lingüística: por una parte, los religiosos debían conocer la lengua general de los indígenas; y por otra, era de carácter obligatorio la enseñanza del castellano a los naturales, aunque siempre se

advirtió que el aprendizaje de la nueva lengua debía ser voluntario. En relación con la hispanización, pueden observarse múltiples acciones de la corona entre las que figuran la disposición para crear escuelas de lengua castellana en el Nuevo Mundo. Se creyó, en un primer momento, que el aprendizaje del castellano sería el camino hacia la evangelización. Sin embargo, en la práctica, —explica Briceño— no siempre fue fácil cumplir con la creación de estos centros y en algunas regiones fue difícil conseguir maestros para enseñar el español.

Por su parte, Gómez Mango (1995) señala que las órdenes misioneras que llegaron al Nuevo Mundo rechazaron enseñar la doctrina cristiana y el idioma de Castilla por las vías de la opresión y de la imposición. Explica, asimismo, la autora que los misioneros se concentraron más en la cristianización que en la hispanización. Los religiosos que llegan a América se encuentran ante una gran diversidad lingüística y para lograr entrar en las comunidades indígenas y poder comenzar la evangelización deciden indianizarse. El aprendizaje de las lenguas indígenas por parte de los religiosos fue lo que permitió presentar a las comunidades nativas las nuevas nociones de fe. Con el firme propósito de conseguir la conquista espiritual de los territorios conquistados y de formar nuevos misioneros, los religiosos tradujeron a las lenguas indígenas la doctrina cristiana y elaboraron gramáticas y vocabularios. Ya para finales del siglo XVI, se determina también, como política de estado el establecimiento de cátedras de las lenguas generales de los indígenas en ciertas provincias.

Afirma Bastin (2003:196) que “la conquista implicaba que a los nuevos sujetos de la monarquía española había que animarlos a hablar español”. Explica que desde el punto de vista jurídico, la Corona insistió en la enseñanza del castellano. Son muestra de esta política de hispanización una serie de leyes que datan de entre 1550 y 1770. En unas, se insiste en la enseñanza del castellano, y en otras, se llega a declarar como “ilegales” las lenguas americanas. Destaca Bastin que, en la práctica, las órdenes de la Corona no siempre fueron obedecidas y que las lenguas nativas se emplearon para la comunicación oral, mientras que el castellano y el latín se utilizaron para todo género de comunicación escrita.

Como puede observarse a partir de los autores citados, la Corona española se debatió entre la hispanización y la cristianización. En este sentido, la *Recopilación de las Leyes de Indias*, firmada en 1680, deja ver en el Libro 1 (“De la santa fe católica”), título 13 (“De los curas y doctrineros”) dos leyes que muestran con claridad ese debate. La primera ley, que data de 1619, exige que los doctrineros conozcan la lengua de los nativos para que puedan cumplir con su labor primordial evangelizadora. La segunda ley, que data de 1654 y 1656, plantea que los religiosos deben enseñar a los indígenas la lengua española y con ella la doctrina cristiana. Las leyes favorecieron la enseñanza del español, pues el objetivo fue evangelizar a partir de la hispanización. Sin embargo, frente a una realidad, la práctica se flexibiliza temporalmente y se

recurre al estudio de las lenguas indígenas como un camino de penetración hacia la conquista espiritual.

El corpus de Venezuela registra obras bilingües de autores franciscanos y capuchinos en los siglos XVII y XVIII. La creación de estos documentos pone en evidencia una cierta dualidad en la política lingüística de la corona durante el período de la colonización. En ambos siglos, pero con mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII, las obras privilegian la presentación “castellano-lengua nativa” sobre el formato “lengua nativa-castellano”. La presentación del castellano como primera lengua en estos textos bilingües revela una clara política de hispanización, tendencia que parece fortalecerse a partir de la segunda mitad del XVII, período en el que España muestra especial interés por la enseñanza del castellano en los territorios conquistados. No obstante, la proliferación de obras bilingües destaca el amplio alcance de las lenguas indígenas y el interés en el estudio de las mismas. Las obras bilingües de nuestro corpus muestran un vasto estudio de una gran variedad de idiomas nativos en territorio venezolano entre los que figuran el chaima, el caribe, el cumanagoto, el otomaco, el taparita, el yaruro, el aruaco, el yucpa y el guaraúno.

CONCLUSIONES

Las obras estudiadas para este trabajo dejan ver lo siguiente:

- i) en el terreno educativo, las misiones franciscanas/capuchinas privilegiaron la enseñanza de la doctrina religiosa en dos lenguas de forma simultánea (español-lengua nativa) y elaboraron importantes materiales con fines didácticos tanto para formadores como para aprendices;
- ii) en el terreno terminológico, este grupo religioso determinó como aspecto prioritario la búsqueda de una terminología precisa y excluyó la utilización de términos no pertinentes o ambiguos. Este grupo religioso siguió en el plano de la traducción el capítulo IX de la Regla de San Francisco en la que se exhorta al predicador a emplear un lenguaje ponderado y sincero y a pronunciar sermones breves.
- iii) en el terreno de la traducción, franciscanos y capuchinos siguieron el postulado de San Gerónimo que concibe la traducción ante todo como interpretación del sentido.
- iv) desde el punto de vista lingüístico, los autores estudiados realizaron amplias descripciones de las lenguas nativas en diversos niveles de análisis de la lengua y reconocen la variación dialectal.

De los apartados anteriores se desprende entonces que no es poca la labor franciscana/capuchina en torno a la traducción y a los estudios lingüísticos, pues los trabajos aquí reportados representan con seguridad un aporte para el área de la traducción, de la lingüística y de los estudios sobre la formación del español de América.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI) de 1987. (1988). Madrid: DEIMOS, S.A.

ASÍS, San Francisco de. [1223]. *Regla bulada*. Disponible en www.franciscanos.org

ARELLANO, Fernando. (1986). *Una introducción a la Venezuela prehispánica*. Caracas: UCAB.

BASTIN, Georges L., Pantin, Jeannette y Nawaf Duoara. (2010) “Los franciscanos y la traducción en Venezuela”, Disponible en www.traduccion-franciscanos.uva.es

BASTIN, Georges. (2007). “La traduction des catéchismes et la conquête spirituelle dans la Province du Venezuela”, *TTR* vol. XX, n°1 (pp.215-243)

_____, (2003). Por una historia de la traducción en Hispanoamérica. En *Íkala, revista de lenguaje y cultura*, v.8, n. 14, 193-217. Universidad de Antioquia.

BRICEÑO, Mario. (1987). *La obligación de enseñar el castellano a los aborígenes de América*. Caracas: Academia venezolana de la lengua.

CARROCERA, Buenaventura de. (1981). *Lingüística indígena venezolana y los misioneros capuchinos*. Caracas: UCAB.

HERNÁNDEZ, Pilar. (1988). Gramáticas, vocabularios y doctrinas franciscanas en las bibliotecas de Madrid. En *Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI). La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987*. Madrid: DEIMOS, S.A.

DE STEFANO, Luciana y PÉREZ ARREAZA, Laura. (2000). Estudio histórico del español de Venezuela: recolección del corpus y rasgos lingüísticos más resaltantes de los documentos. En *Lingua Americana*, 7, 5-21. Maracaibo: Universidad del Zulia.

Diccionario de Venezolanismos. (1993). Dirección y estudio preliminar de María Josefina Tejera. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Academia Venezolana de la Lengua, Fundación Edmundo y HildeSchnoegass.

Directorio franciscano. *Pequeña enciclopedia franciscana*. Disponible en: www.franciscanos.org/enciclopedia/. Fecha de consulta: julio 2011.

FERNÁNDEZ HERES, Rafael. (2000). *Catecismos católicos de Venezuela hispana (Siglos XVI-XVIII)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

GARCÍA RUIZ, Jesús. (1992). El misionero, las lenguas mayas y la traducción. Nominalismo, tomismo y etnolingüismo en Guatemala. En *Archives des sciences sociales des religions*, vol.77, núm.1. París. Disponible en: www.traduccionliteraria.org/1611/esc/america/garciaruiz.htm

GÓMEZ, Lídice. (1995). *El encuentro de lenguas en el «Nuevo Mundo»*. Córdoba: CajaSur.

Fundación Polar. (1997). *Diccionario histórico de Venezuela*. Caracas: Fundación Polar.

MOTA, R. (1993). La aportación de los franciscanos. En Delgado, B. (coord.) Fundación Santa María. *Historia de la educación en España y América. La educación en la España moderna (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: SM/ Morata. (Versión electrónica).

NAVARRO, José Gabriel. (1955). *Los franciscanos en la conquista y colonización de América*. Madrid: Cultura hispánica.

Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española*. Disponible en: www.rae.es

Recopilación de las Leyes de Indias. Disponible en: www.congreso.gob.pe/ntley/LeyIndiaP.htm

SCHMITT, Ana M. (2006). «Fray Cesáreo de Armellada OFM Cap. y la lengua pemón. Contribución a la historia de la lingüística misionera en Venezuela». Tesis doctoral. Universität Trier Fachbereich II.

SILVA, Ismael. (1983). *Hombres y mujeres del siglo XVI venezolano*. Tomos I, II, III, IV. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

LA TRADUCCIÓN DE LOS FRANCISCANOS EN EL PERÚ: HISTORIA Y EVANGELIZACIÓN. SOBRE JERÓNIMO DE ORÉ: INVESTIGADOR, MISIONERO Y TRADUCTOR

Rosario VALDIVIA PAZ-SOLDÁN
Universidad Ricardo Palma, Lima - Perú

Al constituir el estudio de la traducción monacal una línea de investigación en el campo de la traducción que recién hace unas décadas está siendo seriamente estudiada en el mundo, creo que es nuestro deber y responsabilidad ofrecer un simbólico aporte a este III COLOQUIO INTERNACIONAL DE TRADUCCION MONACAL, con la investigación centrada en Jerónimo de Oré: misionero y traductor; a partir de un recorrido por las principales bibliotecas y archivos de los hermanos franciscanos del Perú, con el objetivo de realzar su tarea evangelizadora y misionera que estuvo de la mano con su tarea de traducción.

Reconociendo ante todo el esfuerzo desplegado por el director del Coloquio, doctor Antonio Bueno y del editor de la presente publicación, Miguel Angel Vega Cernuda, también deseo reconocer el apoyo brindado por los encargados de los lugares visitados:

Archivo de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores de Lima: doctor Edwin Gutiérrez Padrón, Director de límites del Ministerio e historiadora del Archivo Histórico de Límites, Silvia Patricia Herrera Castañeda.

Archivo del Convento de San Francisco de Lima, señor Jorge Román, asistente del “guardián” del archivo.

Museo de San Francisco de Lima: Cayetano Villavicencio Wenner, historiador y encargado del museo.

Convento de los Descalzos del Rímac, Fr. Julián Heras, autor de numerosas e importantes obras sobre la evangelización de los franciscanos en el Perú, quien a pesar de su delicado estado de salud me ofreció una entrevista.

Parroquia Nuestra Señora de los Ángeles .Convento Padres Descalzos del Rímac, Fray Mario Gonzales, OFM, quien me facilitó la entrevista con el prestigioso Fray Heras y el ingreso al archivo del Convento de Ocopa.

Biblioteca de la Iglesia “La Recoleta” de Arequipa, bibliotecóloga norteamericana Helen Ryan, investigadora de la Universidad de Iowa quien tiene a su cargo el resguardo y clasificación del material bibliográfico, hemerográfico, documental y otros, quien me facilitó artículos valiosos solicitados a la universidad de Iowa así como copia de libros invalorable que se encuentran allí en custodia.

El Convento de Ocopa, Huancayo: P. Fray Jorge Cajo Rodríguez, “Guardián” del Convento, quien tuvo a bien ofrecirme una entrevista y prestarme valiosos materiales de su archivo personal relacionados con Jerónimo de Oré.

Ahora bien, la metodología seguida para mi investigación consistió en recolectar datos, ya sea por medio de entrevistas a los mismos hermanos franciscanos; por ejemplo será inolvidable la conversación que mantuve con el Padre Julián Heras, quien apenas da entrevistas por su delicado estado de salud. La recolección de datos también se llevó a cabo a través de la búsqueda y lectura de libros originales que son casi en su totalidad inaccesibles, con el objetivo de revisar en un intento de catalogación de las obras de los franciscanos traductores existentes pero sobre todo he tenido como objetivo destacar la figura del ilustre Jerónimo de Oré, quien a decir de muchísimos estudiosos, ha dejado grata memoria por sus dotes de quechuista y su respetable celo apostólico, entre otros atributos y del cual nos referiremos con mayor detenimiento en las líneas siguientes.

Debo mencionar que en el proceso de la investigación tuve muchas limitaciones sobre todo en lo que se refiere al celo excesivo por parte de algunos de los guardianes de las bibliotecas y archivos franciscanos para consultar la bibliografía existente, en especial, al inicio. Mención aparte merece mi travesía para llegar al Convento de Ocopa, ya que desde Lima, donde actualmente vivo, hasta Junín hay que viajar casi siete horas en autobús y pasar por el lugar más alto del Perú: Ticlio, 4818 mts. sobre el nivel del mar. Asimismo otra clara limitación en el estudio fue la falta de un catálogo automatizado referente a los traductores franciscanos en el Perú, sobre el cual se pueda estudiar a fondo; sino que más bien gracias a una tarea paciente de búsqueda y revisión en las bibliotecas y archivos encontré varios ejemplares de obras que eran traducciones de franciscanos, tanto en el Convento en Junín como en el de Arequipa pero que de ninguna manera se encuentran automatizados y mucho menos se encuentran accesibles al público. Por otro lado, muchas traducciones realizadas por franciscanos son completamente desconocidas y apenas son mostradas con todas las seguridades del caso, en los archivos y bibliotecas mencionadas.

1. LOS FRANCISCANOS EN EL PERÚ

La historia misionera del Perú es bastante rica y de larga duración. Les cabe a los misioneros franciscanos el honor de haber comenzado la gran travesía de los nuevos descubrimientos, con voluntad evangelizadora y civilizadora y de haberla continuado con abnegación por muchos siglos.

En la evangelización del imperio incaico, los franciscanos jugaron pues un importante papel. El año 1500 marca el inicio oficial de la misión franciscana en América Latina. Sin la historia de los franciscanos no se puede escribir la historia de nuestro continente. Será en 1531 cuando los franciscanos vienen al Perú. En sus tres regiones, con culturas y habitantes diferentes, se ha desarrollado desde hace casi cinco siglos en santidad y apostolado, la vida franciscana. Se puede decir que no hay ciudad, pueblo o caserío que no haya recibido la visita o presencia de los hijos de San Francisco. Así, la presencia de los franciscanos en el Perú es algo patente y de fácil percepción: en la religiosidad popular, en sus templos, en sus pueblos. Se llegó a decir con vehemencia que en el Perú, *o por fray o por hermano, todo el mundo es franciscano*.

Desde el preciso instante de la llegada de los franciscanos, se adaptaron a la tierra y a la atmósfera peruana; reconocieron la existencia de un espíritu y un alma de la nación y trataron de obtener la cooperación de los nativos, criollos, mestizos o negros. Hay que añadir que el objetivo principal de la evangelización fue la dignificación humana y religiosa del indígena. Por otra parte, la evangelización de la América española se llevó al principio mediante las llamadas “doctrinas” que eran las conocidas “parroquias de indios”.

El Padre Francisco de Vitoria vino a Lima con una numerosa expedición de franciscanos en 1550 y poco después en 1553, erigió la *Provincia de los Doce Apóstoles*. En 1581 la población indígena del Perú ascendía a 1'175,089 habitantes; de esta cifra, los franciscanos atendían al 10%. Cabe destacar además, que la imagen espiritual del franciscano en el virreinato se puede conocer a través de las crónicas conventuales.

En esta tarea de evangelización del indígena, el papel de la convivencia con la lengua del nativo era sumamente importante. Antonino Tibesar decía que un religioso antes de ser nombrado Doctrinero, tenía que pasar por un examen en Ciencias Sagradas (Dogmáticas, Moral, Sagrada Escritura, Derecho Eclesiástico, Administración de Sacramentos, *idioma o dialecto indígena de la región*) el cual era dado ante una junta nombrada por superiores. Estamos seguros que más de uno de los misioneros que llegaban de España, tuvieron dificultades para el aprendizaje del propio idioma, lenguas tan distintas como el quechua, aymara, campá, puquina y muchísimas más procedentes del oriente del Perú ; puesto que no tenían ningún parecido con el

español ni raíces latinas ni griegas. Por dicha situación, en las primeras décadas de evangelización tuvieron que usar intérpretes indios, especialmente jóvenes, los que aprendían más rápido el castellano.

Un hermano franciscano que también desplegó la labor de traducción, Manuel Navarro, OFM, decía:

Yo me serví de los niños de mi escuela y lo aprendí con ellos. Ni ellos se cansan, ni yo me aburro; les pregunto mil veces una cosa y me contestan sin incomodarse, y lo repiten despacio y lo vocalizan bien. Yo trato de imitarlos, ellos me corrigen. Y así llego, poco a poco, a hablar y predicar en quechua y a entender y hablar el pano y hasta a escribir el *Vocabulario Castellano-Quechua-Pano* y sus gramáticas. (IZAGUIRRE, volumen VI, 2002)

Es de destacar que en este mismo libro *Historia de las Misiones Franciscanas* en la dedicatoria escrita por Fr. Félix Sáiz afirma: “*A todos los nativos, niños, jóvenes y ancianos que con paciencia y cariño, enseñaron su propia lengua a nuestros misioneros y les sirvieron de intérpretes en la tarea evangelizadora.*” Y más abajo aparece otra: “*A todos los misioneros que escribieron vocabularios, gramáticas, catecismos, etc., en las lenguas que aprendieron con admirable constancia y amor a los pueblos que conocieron.*”

El Fray Cajó en una entrevista en el mismo Convento de Ocopa destaca esta preocupación por el dominio de lenguas que debían tener los misioneros franciscanos: “*Igualmente se convirtieron en verdaderos lingüistas, porque al querer tener un contacto más cercano, sintieron la necesidad de comunicar la doctrina cristiana, en sus propias lenguas, esto les llevó a aprender las diversas lenguas de las cuales compusieron vocabularios y gramáticas, algunos incluso elaboraron la doctrina, los catecismos en las lenguas naturales.*” (Extraído de su conferencia *Martirio en la vida de San Francisco y sus seguidores; recuerdo de los mártires franciscanos del Perú, dictada en el Congreso Mártires de la fe y caridad, a los XX Años del martirio de los franciscanos conventuales P. Miguel Tomaszek y P. Zbienieŵ 1991-2011* (Lima, 5-6 de agosto de 2011).

Cabe resaltar que básicamente los métodos de evangelización consistieron en la asistencia de los niños a la escuela, donde se les enseñaba la doctrina cristiana, a leer y escribir. Los franciscanos en el Perú se valieron, en su mayor parte, de la liturgia, de la música y de la administración de los sacramentos, que procuraron se hiciera con todo esplendor. Así, los religiosos pusieron especial interés en aprender el quechua y otros idiomas indígenas y servirse de las cualidades innatas de los indios para la música. Es por ello, que compusieron una serie de cantos, que abarcaban los artículos de la fe, la historia sagrada y la vida de Cristo. Algunas eran traducciones de himnos cristianos, cuyos autores se desconocen en su mayoría. Los franciscanos

debían enseñar en la lengua de los indígenas la doctrina cristiana todos los días antes de los trabajos habituales y en cada doctrina debía existir una escuela para muchachos, donde se les enseñara a leer, escribir y a cantar. Los indígenas expresaron su fe y sus creencias religiosas (piedad popular) a través del arte y de las numerosas fiestas, danzas y procesiones, que se sucedían durante todo el año, mantenidas por las numerosas cofradías.

Para catequizar a los naturales, los primeros misioneros en el Perú emplearon cartillas, pero luego vinieron los Concilios Limenses para encauzar con sus sabias normas y orientaciones el proceso de evangelización.

- El I Concilio Limense (1551-1552) Presidido por el Arzobispo Jerónimo de Loaiza.

En las Constituciones de los naturales, al reglamentar a la catequesis de los naturales, estableció que todos los encargados de ella cumpliesen con enseñarles “una misma doctrina” se dispuso que los naturales fueran catequizados en su propia lengua.

- El II Concilio Limense (1565-1567) Presidido por el Arzobispo Jerónimo de Loaiza.

Los sacerdotes con cargo de doctrina de indios aprendan con toda diligencia su lengua, para que puedan instruirles con mayor provecho.

- El III Concilio Limense (1582-1583) Presidido por Santo Toribio. Mediante sus luminosos decretos, aprobados por el Papa el 28 de octubre de 1588 y por el rey de España el 18 de setiembre de 1591, se dio inicio a la definitiva organización de la Iglesia como institución, así como al impulso de su labor evangelizadora en el mundo indígena.

El principal fin del Catecismo y doctrina cristiana es percibir los misterios de nuestra fe y así cada uno ha de ser de tal manera instruido, que entienda la doctrina: el español en romance y el indio también en su lengua. Por tanto, ningún indio sea hoy más compelido a aprender en latín las oraciones o cartillas.

Por todo lo dicho líneas arriba, cabe destacar que la adopción de las lenguas nativas en la enseñanza de la doctrina cristiana, conlleva un especial significado: es la valoración de la cultura aborígen. Entre muchas de las lenguas nativas tenemos: **Pano**: Ucayali central; **Piro**: Alto Ucayali; **Shipibo**: afluentes del Ucayali; **Amuesha**: Perené y Pichis; **Campa**: Apurímac, ríos Perené y Pachitea; **Puquina**: Arequipa, Moquegua y Tacana; **Aymara**: Puno; etc.

Es digno también de admiración el esfuerzo de los misioneros por aprender y estudiar las lenguas nativas. *Ellos son por tanto, los creadores de la lingüística andina, por*

haber escrito en dichas lenguas, gramáticas y vocabularios de un valor excepcional; que hasta ahora son motivo de estudio e investigación.

2. LA RECOLETA DE AREQUIPA

Fundado en 1926, cuenta con aproximadamente 20,000 volúmenes, muchos de ellos impresos en el siglo XVI, XVII y XVIII. Es apreciable en manuscritos, cartas, memorias, documentos y mapas de incalculable valor para la historia regional y nacional. Aquí pasó varios años de su vida una de las glorias de esta casa, Monseñor Fray Mariano Holguín, primer Arzobispo de Arequipa, quien recibió la banda presidencial de manos del Presidente Sánchez Cerro en 1931 cuando éste renunciara al poder.

Aquí se observaron en una vitrina clausurada algunas traducciones, de las cuales incluyo los datos a los que se tuvo acceso:

- *Devocionario D.F.M. Aymara-Castellano*, 2da. edición, autor: Felipe Solis.
- *Gramática en el Quichua-Huanca y en el de Ayacucho*, autor: Fr. José Francisco María Raez. Lima. Imprenta y Librería de San Pedro. 1917.
- *Vocabulario Castellano-Quechua-Pano con sus respectivas gramáticas Quechua y Pano*, autor: Fr. Manuel Navarro. Religioso sacerdote del Colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa y Misionero apostólico de la Prefectura Central de San Francisco de Ucayali. Lima Imprenta del Estado 1903.
- *Gramática Hispano-Visaya* con algunas lecciones prácticas, intercaladas en el texto que facilitan a los niños indígenas de las provincias de Leyte y Samar. La verdadera y genuina expresión de la lengua castellana. Autor: Fr. Antonio Sánchez de la Rosa del Seráfico Orden de San Francisco de Asís. Manila. Imprenta Amigos del País. Real Núm.,34, 1887.
- *Vocabulario Castellano-Quechua y Quechua-Castellano de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac*. Tomado del Políglota incaico. 2 da. edición. Lima. Imprenta Comercial de H. La Rosa & Co. 1919.

3. EL CONVENTO DE OCOPA

Se halla en el distrito de Santa Rosa de Ocopa, provincia de Concepción, departamento de Junín . Fue fundado por la orden franciscana para servir como sede de un colegio de misioneros en 1725 por fray Francisco Jiménez de San José, padre franciscano.

Se sabe que la biblioteca del convento contiene más de 30,000 volúmenes. Uno de los libros más antiguos es del año de 1480, además de otros libros incunables, que no son accesibles al público, por temor a que se puedan dañar. Los libros que alberga esta biblioteca abordan diversos temas (religión, geografía, ciencias naturales, crónicas de la época colonial, etc.) Cabe resaltar que hay un magnífico museo y pinacoteca donde se puede apreciar entre otras cosas, el gran sacrificio por parte de los misioneros franciscanos que evangelizaron el oriente peruano. Se habla de más de 80 mártires en la selva peruana. Se destacan dos traducciones del hermano franciscano Germán Pino Durán:

- ***Diccionario Runasimi (Quechua)-Español.Español-Runasimi (Quechua).*** Con reglas gramaticales elementales del idioma y conversaciones. 3 era. ed. Lima.2004, 423 pp.

- ***Runasimi. Gramática*** Quechua. 3 era.ed. Ocopa. Concepción 1980, 94pp.

4. SOBRE JERÓNIMO DE ORÉ

Nacido en 1554, en Huamanga, en el actual departamento peruano de Ayacucho fue hijo de españoles de la primera época de la conquista, concluida en 1533. Se sabe que su padre, Antonio de Oré, oriundo del archipiélago canario y llegado al Perú atraído por el horizonte nuevo que representaba el continente americano, contrajo matrimonio con Luisa Díaz de Rojas, hija del influyente encomendero de Azángaro, Pedro Díaz, lo cual le permitió acceder al ámbito del poder en la ciudad.

Jerónimo de Oré ha sido el más célebre y activo misionero, doctrinero, traductor franciscano, conocedor de los dialectos locales, colaboró en la confección y traducción del Catecismo del *III Concilio Provincial Limense* a las lenguas quechua y aymara. Fray Diego de Córdoba Salinas, en su *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*, con notas e introducción de Lino Canedo, publicado en Washington, en 1957, lo elogiaba entre otras cosas, por recorrer descalzo los poblados indígenas con la finalidad de evangelizar. Fue ordenado sacerdote por el arzobispo Santo Toribio, el 31 de diciembre de 1582.

Oré señalaba como cualidades básicas de todo misionero para el éxito de su apostolado, la santidad de vida, la idoneidad de oficio, la preparación en letras y en lenguas, la prudencia y la sencillez o llaneza. La puesta en práctica de la metodología evangelizadora exigió al misionero una profunda formación religiosa, moral y cultural. El conocimiento de la sociedad indígena resultaba primordial para el éxito de la empresa, sólo de esta forma se podía establecer una comunicación eficaz entre ambas partes, por ello era imprescindible aprender los idiomas de los recién convertidos. Y éste era uno de los problemas más graves al principio sobre todo considerando que se

trataba de enseñar unos conceptos y una doctrina difícil de asimilar por la mentalidad politeísta de los indígenas. Recuérdese que hasta en nuestros días en algunos pueblos se organiza festividades en honor a la **Pachamama**, reconocida claramente como la divinidad de la tierra. También tenemos a **Wiraqocha**, presentado a través de las crónicas como la divinidad más importante y tiene características solares. Además, **Inti**, es considerado como el rey sol, rey oficial de los incas. Finalmente **Waq' a** es un término que los cronistas y evangelizadores usaron tanto para designar a los dioses no principales, como también para nominar los adoratorios o lugares de culto. Durante la evangelización y las sucesivas campañas de extirpación de las idolatrías, los españoles destruyeron todos aquellos objetos o figuras que eran **waq'a** que cayeron en sus manos, entonces colocaron cruces sobre ellos, propiciando un sincretismo.

Pero lo más resaltante en Jerónimo de Oré, era su dominio del quechua, debido a su preocupación por una cabal comprensión con los nativos. Y esta lengua la aprendió gracias al trato cotidiano con la servidumbre indígena que sus padres tenían en casa. Debido también a esta precoz inteligencia en lenguas tan útiles y el acrecentamiento del saber de las cosas de la tierra, hizo que Oré tuviera un gran cariño por el poder revelador y comunicador del idioma.

Como se mencionó anteriormente, fue hijo de una de las familias más prominentes de Huamanga y su inclinación religiosa no es de asombrar ya que todos sus hermanos fueron religiosos: las hermanas de la Orden de las Clarisas y los hermanos, todos franciscanos.

Acerca de su formación intelectual, el testimonio de sus libros revela a un religioso que junto con su dominio de latín, castellano, quechua y los textos sagrados, tuvo conocimiento de muchos tratados que debió revisar en las bibliotecas de los conventos franciscanos de Huamanga, Cuzco, Lima.

Entre sus principales obras tenemos:

***El Symbolo Catholico Indiano* (1598)**

Aquí hace un resumen de la historia y geografía de la región; hay información sobre la religión nativa. Cabe resaltar que en el proemio de Fray Luis Jerónimo de Oré declara la intención de explicar por una parte a los indios los misterios de la fe, y por otra a los ministros del Evangelio, “después del sitio y descripción de esta tierra, se trata del origen de los naturales de ella y de la necesidad que para su salvación tienen de la doctrina, y cuál es la que se les debe enseñar en su propia lengua.” Desde el comienzo, el libro se anuncia como un manual de catequesis y pastoral. En esta obra se recoge los textos, cánticos e himnos religiosos de distinta procedencia que Oré tradujo al quechua para que sean aprendidos y entonados como canto llano o con

instrumentos musicales, con el fin de transmitir de esta forma, a la población nativa, las enseñanzas de la fe. Su éxito fue tan notable, que aún hoy en muchos pueblos de los Andes, se cantan composiciones de Oré como “Cápac Eterno Dios” o “Yúrac Hostia Santa”.

***Rituale seu Manuale Peruanum* (1607)**

Es un manual para clérigos que traduce los ritos de la celebración del bautismo, penitencia, eucaristía, matrimonio y unción de los enfermos en castellano, quechua y aymara. A pesar de la política de la Corona de imponer el castellano, insiste y colabora para una catequesis en lenguas indígenas.

***Modo de enseñar la doctrina cristiana, en quechua y aimara* (1604)**

***Relación de la vida y milagros de San Francisco Solano* (1614)**

Es un trabajo histórico –religioso sobre la vida y obra de San Francisco Solano.

***Relación de los mártires que ha habido en las provincias de La Florida* (1617)**

***Corona de la Sacratísima Virgen María* (1619)**

***Los Martyres de la Florida* (1619)**

Se narra la historia política y eclesiástica de finales del siglo XVI, hay información etnohistórica.

También escribió numerosos diccionarios y gramáticas en quechua y aymara, hoy desaparecidos. A partir de todas sus obras surge una necesidad de reconsiderar su valor desde el punto de vista filológico.

El lema de Oré era: ***la escuela es el alma del pueblo***. Es destacable también su método para evangelizar a través de cánticos y música que él traducía al quechua. La dosis de amor que él ponía por su labor evangelizadora a los pobres indígenas motivó su labor de traductor. Lo destacable ahora, después de tantos años, es ese interés que motiva a los traductores franciscanos a conocer las escrituras en sus propias lenguas y sin mayor posibilidad de teorizar en el campo de la traducción, se preocuparon más por adaptar a la realidad de las culturas nativas. Dicha estrategia de adaptación añadida a la creación de melodías forjó muchas generaciones de cristianos por lo que el legado de Jerónimo de Oré no termina. El será siempre considerado como un precursor de la teología catequética, al no contentarse con exponer la doctrina ni con explicar además el método de enseñarla, sino al situar el ministerio de la catequesis en una teología de la salvación y de la misión, fundada luminosamente en la procesión del Espíritu Santo, que inspira una espiritualidad de la evangelización. Su teología catequética es antropológica por su punto de partida, que es el hombre en busca de vida plena; lo es

también por su método inicialmente inductivo al reflexionar sobre Dios uno y trino a partir de la consideración de las criaturas ayudado por la fe; y también lo es por ser el centro de su preocupación teológica la salvación del indígena oprimido, asunto que trata con sobriedad, equilibrio y hondura, al decir de Enrique García Ahumada, en su artículo *La catequesis renovadora de Fray Luis Jerónimo de Oré*.

Cabe destacar por último, que gracias a sus numerosas cualidades como traductor, misionero, evangelizador y otros, fue nombrado Obispo de La Imperial de Chile, el 17 de agosto de 1620, tras haber desempeñado varios cargos en su Orden. Falleció el 30 de enero de 1630.

El traductor José Yuste Frías afirmaba que *la traducción no consiste en la vida o la muerte de un texto, sino en la posibilidad de supervivencia del mismo*. Y estoy totalmente convencida que Jerónimo de Oré ayudó a que la Palabra de Dios sobreviviera e impregnara muy hondo en nuestros pueblos. Finalmente, en las traducciones de Oré se percibe una motivación nítidamente apelativa, enfocada hacia los nativos y a la vez hacia los sacerdotes con el objetivo de transmitir la verdadera fe cristiana; algo que de hecho consiguió, convirtiendo a nuestro continente, a nuestro país en uno de los más fervientemente católicos hasta la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

ACTAS DEL PRIMER CONGRESO PERUANO DE HISTORIA ECLESIASTICA. *La Evangelización del Perú: Siglos XVI y XVII*. Arequipa .Arzobispado de Arequipa.1990, 595 pp.

DE LEÓN PORTOCARRERO, Pedro. *Descripción del Virreinato del Perú*. Lima. Editorial Universitaria.2009, 232 pp.

GÓMEZ FLORES, Pedro Julio. *Las Glorias del Franciscanismo en Arequipa-Perú*. Arequipa.Imprenta Gutenberg.2009, 225 pp.

HERAS, Julián. OFM. *Aporte de los Franciscanos a la Evangelización del Perú*. Provincia Misionera de San Francisco Solano. Convento de los Descalzos, Rimac. Lima. Editora Latina .1992, 345 pp.

HERAS, Julián. OFM. *Imagen Espiritual del Franciscano en el Virreinato*. En Boletín N° 36/Noviembre de 2010 del Archivo de San Francisco de Lima. Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles del Perú. Lima. Ediciones El Milagro.2010, pág.3-8

IZAGUIRRE, Bernardino, OFM. *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografía en el Oriente del Perú. Producciones en lenguas indígenas de varios misioneros*. Tomos XIII y XIV. Nueva edición preparada y anotada por Félix SÁIZ DIEZ, OFM. Volumen VI. Lima, 2002

IZAGUIRRE, Bernardino, OFM. *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografía en el Oriente del Perú. Producciones en lenguas indígenas de varios misioneros*. Tomos XIII y XIV. Nueva edición preparada y anotada por Félix SÁIZ DIEZ, OFM. Volumen I. Lima, 2002.

MILLA BATRES, Carlos (ed.). *Diccionario Histórico y Biográfico del Perú. Siglos XV-XX*. Lima. Editorial Milla Batres. Tomo VI. 1986.

MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES DEL PERÚ. Archivo histórico de límites. *Diario de visita de Fray Manuel Sobreviela a las misiones de los ríos Huallaga y Marañón*. Volumen I (Julio-Agosto de 1790), Lima. ALFIL Servicios Gráficos. 2009, 92 pp.

MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES DEL PERÚ. Archivo histórico de límites... *Diario de visita de Fray Manuel Sobreviela a las misiones de los ríos Huallaga y Marañón*. Volumen II (Septiembre-October de 1790) Lima. Ilustra Consultores S.A.C. 2010, 96 pp.

MORALES, Francisco. O.F.M (ed.). *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*. Conferencia Franciscana de Santa María de Guadalupe. México, Centroamérica, Panamá y El Caribe. México. 1993, 726pp.

ORÉ, Luis Jerónimo de, OFM. *Relación de la Vida y Milagros de San Francisco Solano*. Lima. Pontificia Universidad Católica de Lima. Fondo Editorial. Edición, prólogo y Notas de Noble David Cook. 1998, 78 pp.

ORÉ, Luis Jerónimo de, OFM. *Symbolo Catholico Indiano* 1598. Edición Facsimilar. Dirigida por Antonine Tibesar, OFM. Colección Ars Historiae. Australis. Lima. 1992, 461 pp.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Fuentes Históricas Peruanas*. Lima. Juan Mejía Baca & P.L. Villanueva, Editores. 1955, 601 pp.

RICHTER PRADA, Federico. *Presencia franciscana en el Perú en los siglos XVI al XX*. Lima Editorial Salesiana. 3 tomos. 1995.

TIBESAR, Antonino.OFM. *Comienzos de los franciscanos en el Perú*. Prólogo de Víctor Andrés Belaúnde. Traducción al español por el P. Jorge Narváez Muñoz, OFM. Iquitos.1991, 258 pp.

TAURO DEL PINO, Alberto. *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. 3 era. Ed. Lima. Editora El Comercio. 2000.16 Tomos.

VEGA DE ZARATE, Ana María. Guía del Archivo de San Francisco de Lima.(1553-2002) Historia y Fondos Documentales. Lima. Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles del Perú.2002, 74 pp.

LOS PROBLEMAS DE TRADUCCIÓN DEL CATECISMO EN AMÉRICA EN EL SIGLO XVI

Elena Irene ZAMORA RAMÍREZ
Universidad de Valladolid - España

El descubrimiento de América trajo consigo la necesidad de evangelizar a las nuevas poblaciones descubiertas. Esta necesidad de evangelización jugó un papel importantísimo en la adjudicación a España de las nuevas tierras descubiertas ya que la conversión al cristianismo de las personas que allí habitaban era la única justificación posible de la Conquista.

Para proceder a esta ingente tarea, los religiosos tenían la necesidad de conocer a qué culturas estaban intentando convertir por lo que en la época del encuentro se sucedieron los estudios sobre las culturas americanas, especialmente sobre la cultura náhuatl. Era necesario conocer sus costumbres, su religión, su visión del mundo y, sobre todo, su lengua, para poder realizar una conversión masiva al cristianismo.

Pese a la profunda ruptura con la religión anterior, los frailes se propusieron mantener y defender el pasado en todo lo que no tuviese relación con la religión:

“Conservaron con amor las lenguas, conservaron los usos y costumbres cotidianos, si los creían indiferentes; adaptaron su enseñanza al temperamento y capacidades de los indios; llegaron a más: en los lugares de veneración de las viejas deidades elevaron sus santuarios más famosos” (Ricard, 1986: 104).

LOS CATECISMOS AMERICANOS DEL SIGLO XVI

El siglo XVI destaca por la gran producción de doctrinas y catecismos en lenguas indígenas. Sin duda, la llegada de la primera imprenta a México, y más tarde al resto de América, favoreció enormemente la producción de textos de tipo religioso ya que antes de su llegada éstos debían ser enviados a Europa para su impresión, lo que creaba grandes dificultades y retrasos.

Los precedentes de estos catecismos son los instrumentos catequéticos utilizados en España durante los siglos XV y XVI y también las doctrinas elaboradas para la evangelización de musulmanes y judíos. Teniendo en cuenta estos antecedentes, podemos decir que en la obra evangelizadora de América ya se contaba con cierta experiencia sobre las posibles opciones para catequizar.

Además de la doctrina cristiana, en algunos de estos catecismos también se incluían las bases para aprender a leer¹, por lo que estas doctrinas jugaron un importante papel en la alfabetización del indio americano, ya que en la mayoría de los casos fueron el primer contacto de la población con la escritura alfabética. Luis Resines ha clasificado las doctrinas desde tres puntos de vista (Resines, 1992: 22):

- Sistema empleado: doctrinas interrogativas o expositivas
- Extensión: doctrinas breves o doctrinas largas
- Destinatarios: dirigidas a españoles o a indios

En algunas ocasiones estos instrumentos se complementaban entre sí: pese a la supuesta rivalidad entre las órdenes religiosas por imponer su doctrina hay casos de colaboración entre ellas para complementarlas. Este es el caso de la *Doctrina christiana en lengua Española y Mexicana: hecha por los religiosos de la orden de sancto Domingo*, de 1548 y la *Doctrina cristiana breue traduzida en lengua Mexicana por el padre frai Alonso de Molina de la Orden de los Menores, y examinada por el Rdo. pe. Ioan gonçalez, Canonigo de la Ygl'ia Cathedral, de la çiudad de México, por mandado del Rmo. Sor. don fray Ioan de Çumarraga, obispo de la dicha çiudad, el qual la hizo imprimir en el año 1546. a 20 de Iunio*. El obispo Juan de Zumárraga propuso que se utilizase la doctrina realizada por los religiosos de la orden de santo Domingo para declaración de la doctrina breve del franciscano Alonso de Molina.

Resines, en su libro *Catecismos Americanos del siglo XVI*, ha catalogado un total de 99 obras realizadas durante el siglo XVI y principios del XVII. De estas obras hemos de descartar los 7 catecismos realizados para la evangelización de India, Filipinas y Extremo Oriente, que él incluye por la afinidad que presentan con los americanos pero que no son relevantes para nuestro estudio. Por lo tanto, en su estudio se encuentran catalogadas un total de 92 obras, tanto originales como traducciones, realizadas en México en el periodo comprendido entre 1527 y 1614.

¹ Un fragmento de un manuscrito de 1344 encontrado en la biblioteca de Palacio explica el modo en el que se recomendaba evangelizar y enseñar a leer a los niños españoles: “Nota el orden que has de tener en enseñar a leer. Lo primero enseñarle la señal de la cruz e lo diez mandamientos en romance e demostrarle todas las preguntas para en defesón de la gente pagana o hebrea. Lo segundo, III^o oraciones dominicales: Ave María, pater noster, credo, salve regina i vulgarmente (por que todo fiel christiano siete años pasados es obligado) e otras cosas que de necesidad como a verdadero christiano ocurrir pueden. Lo tercero, el a.b.c. conser las letras ansi vocales como consonantes, e juntas, e por silabas deletrear: scilicet: ba, be, bi, bo, bu, e las III^o oraciones sobredichas en latino sermone con abjutorio de misa, kirios...”. (Extraído de Sánchez Herrero, 246)

Los catecismos eran libros que, por su función evangelizadora, pasaban por muchas manos y no se tenía un cuidado especial con ellos por lo que un número importante de estas obras están desaparecidas o muy deterioradas. Otro factor que ha influido en que hayan llegado pocos catecismos traducidos hasta nuestros días es que algunos de ellos fueron requisados o destruidos debido a supuestos errores de traducción, a que no pasaron el control de los censores o a que incluían alguna traducción de la Sagrada Escritura². Por otro lado, el hecho de que los catecismos se encuentren dispersos por las bibliotecas de todo el mundo dificulta considerablemente su estudio.

APRENDIZAJE Y DIFUSIÓN DE LAS LENGUAS INDÍGENAS

Tras la llegada de *Los doce*, en junio de 1524, la evangelización comenzó a tomar un tinte más organizado y metódico. Desde un principio los religiosos se dieron cuenta de la necesidad de aprender las lenguas indígenas. Para ello había múltiples razones que iban desde las opiniones de algunos sobre la incapacidad de los indios para aprender castellano hasta la imposibilidad de que los frailes, dado su escaso número y la vasta misión que tenían por delante, enseñasen castellano a los indios. Finalmente se tomó la determinación de que éstos debían ser evangelizados en sus propias lenguas para asegurar una correcta asimilación de los conceptos del cristianismo. Autores como Toribio de Benavente destacaron que no sólo bastaba con conocer la lengua de los indígenas sino que también era necesario conocer su carácter y su modo de vida para poder relacionarse con ellos y evangelizarlos:

“La lengua es menester para hablar, predicar, conversar, enseñar y para administrar todos los sacramentos; y no menos el conocimiento de la gente, que naturalmente es temerosa y muy encogida, que no parece sino que nacieron para obedecer, y si los ponen al rincón allí se están como enclavados: muchas veces vienen a bautizarse y no lo osan demandar ni decir: por lo cual no los deben examinar muy recio, porque yo he visto a muchos de ellos que saben el Pater Noster y el Ave María y la doctrina cristiana, y cuando el sacerdote se lo pregunta, se turban y no lo aciertan a decir (...)” (Benavente, 2010: 113).

El reducido número de religiosos y la enorme variedad lingüística existente en el México del siglo XVI les hizo reflexionar sobre la estrategia que se debía seguir. Afortunadamente, pronto descubrieron que gran parte de la población mexicana hablaba o era capaz de entender el náhuatl, al haber sido éste el idioma de la dominación azteca. Por este motivo, los religiosos no dudaron en elogiar sus virtudes y proponerlo como lengua puente, como nos muestra este fragmento de una carta escrita en mayo de 1559 por el franciscano fray Rodrigo de la Cruz a Carlos V:

² La traducción de la Sagrada Escritura a lenguas vulgares estaba prohibida.

“A mí paréceme que V.M. debe mandar que todos deprendan la lengua mexicana, porque ya no hay pueblo que no hay muchos indios que no la sepan y la deprendan sin ningún trabajo, sino de oído y muy muchos se confiesan en ella. Es lengua elegantísima, tanto como cuantas hay en el mundo y hay arte hecha y vocabularios y muchas cosas de la Sagrada Escritura vueltas en ella y muchos sermonarios y hay frailes muy grandes lenguas” (Cuevas, *Documentos*, p. 159 extraído de Ricard, 1986: 123).

El aprendizaje de las lenguas locales no siempre fue fácil, ya que las lenguas que conocían los religiosos, castellano y latín en la mayoría de los casos, no guardaban ninguna similitud con las lenguas americanas. El gran número de dialectos y variantes hacía su misión aún más compleja.

Existen referencias de unos primeros intentos de comunicación primitiva mediante señas y gestos que no dieron grandes frutos³, pero estas dificultades iniciales no desanimaron a los frailes. Posteriormente, y hasta que no dominaron las lenguas indígenas, los religiosos trataron de enseñar las principales oraciones en latín:

“Lo primero que en las escuelas les comenzaron a enseñar lo que al principio se enseña a los hijos de los cristianos: conviene a saber, el signarse y santiguarse, rezar el Pater noster, Ave María, Credo, Salve Regina, todo esto en latín (por no saber los religiosos su lengua ni tener intérpretes que lo volviesen en ella: lo demás que podían, por señas (como mudos) se lo daban a entender” (Mendieta, 1973:133).

El siguiente paso fue la utilización de intérpretes para la predicación y la confesión. Se trataba de un método provisional, ya que presentaba numerosas inexactitudes y hacía difícil la administración de sacramentos como la confesión, al perder la confidencialidad y la intimidad. Pese a estos inconvenientes, en los primeros años de la evangelización los intérpretes fueron de gran ayuda para los religiosos.

Una importantísima ayuda que tuvieron los frailes en el aprendizaje de las lenguas fueron los niños que tenían acogidos en sus conventos. Así, a base de observarlos y dialogar con ellos fueron aprendiendo las características del náhuatl. En este aspecto fue una gran ayuda Alonso de Molina, niño español que había viajado a México con sus padres y había aprendido náhuatl jugando con los niños indígenas. Más tarde tomaría los hábitos y acabaría convirtiéndose en uno de los más importantes autores de obras en lenguas indígenas.

³ Ricard (Ricard, 1986: 118) explica que en los primeros tiempos los religiosos únicamente pudieron predicar la existencia del cielo y el infierno señalando al cielo y al suelo. También hay una anécdota de un religioso que para predicar la existencia del infierno hizo una hoguera con perros y gatos dando a entender a los indios que aquello era el infierno. Resulta obvio que estos métodos difícilmente podían transmitir algo a los indígenas.

Los niños acogidos en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, además de ser evangelizados y educados en esta institución, también tuvieron importantes funciones como intérpretes y traductores:

“Han aprovechado y aprovechan los indios que salen deste colegio de enseñar á otros en las escuelas de sus pueblos, en enseñar su lengua á los frailes, en traducir y interpretar en ella las cosas eclesiásticas que vuelven de latín ó de romance, y asimismo sirven de intérpretes en las Audiencias” (García Icazbalceta, 1892: 178).

Desde un principio, los franciscanos fueron conscientes de que sin dominar sus lenguas no conseguirían la evangelización de los indígenas y de las limitaciones que conllevaba no poder comunicarse con ellos. Sabían que si no eran capaces de predicar y confesar en una lengua que entendiesen los indios iba a ser imposible conseguir la evangelización:

“En esto de las lenguas se tenga consideración de lo mucho que importa á los Religiosos desta tierra aprendellas, porque el principal fruto que en estas ánimas han de hacer es con las confesiones y predicaciones, como en todo el mundo lo hacen, las cuales cosas no se pueden ejercitar sin saber la lengua de los naturales” (García Icazbalceta, 1892: 73).

La distribución geográfica de las misiones condicionó las lenguas en las que se especializaron las distintas órdenes. Según Ricard, los franciscanos fueron expertos en náhuatl, tarasco, otomí, pirinda, huasteco y totonaco; los dominicos en náhuatl, mixteco, zapoteco y zoque; y los agustinos en náhuatl, huasteco, otomí y en el dialecto de Chilapa (Ricard, 1986:122).

POR QUÉ TRADUCIR LOS CATECISMOS

Las razones para traducir los catecismos eran obvias. El primer factor a tener en cuenta es que sería más sencillo que los indios aprendiesen y aceptasen una doctrina escrita en su propio idioma y la tomasen como algo propio. De este modo también conseguirían el reconocimiento y la identificación con el otro:

“Nada más útil, nada más indispensable, quizá, que el misionero adopte lengua, ropaje y, en la medida en que no se opongan al cristianismo, aun las costumbres de sus catecúmenos” (Ricard, 1986: 102).

La posibilidad de enseñar la doctrina en castellano también conllevaba el problema de que iba a ser muy difícil que los catecúmenos comprendiesen los conceptos abstractos del cristianismo expresados en una lengua recién aprendida. Esta dificultad habría

supuesto un gran retraso en la difusión del cristianismo en América. Por otra parte, como antes mencionamos, la cantidad de religiosos era mínima en comparación con el número de indios por lo que la opción de enseñarles castellano era prácticamente imposible con los efectivos de que disponían.

La postura de la Corona en cuanto a las lenguas americanas tuvo algunas vacilaciones⁴. Solía mostrarse favorable a promover la enseñanza del castellano aunque en un primer momento no se mostró contraria a la enseñanza y el estudio de las lenguas indígenas.

En su libro *La Conquista espiritual de México*, Ricard menciona otra de las razones que tenían los religiosos para realizar su labor evangelizadora y comunicarse con los indios en su propia lengua: la intención de aislarlos del modo de vida poco ejemplar de algunos españoles, misión para la que el idioma era una buena barrera. Jerónimo de Mendieta ya mencionaba esto en una de sus cartas al Rey don Felipe:

“No se sufre que los naturales estén poblados juntamente con los españoles, porque de estar juntos se cometerían muy muchos pecados y nacerían muchos hijos adulterinos, y corromperían las buenas costumbres y policía y aún la cristiandad, V.M. sea servido de proveer que los españoles siempre estén poblados por sí, y los indios como hasta agora por sí también” (García Icazbalceta, 1892: 132).

LOS CONCILIOS MEXICANOS Y LA TRADUCCIÓN DE CATECISMOS

El Concilio de Trento (1545-1563), y los tres concilios provinciales mexicanos (1555; 1565 y 1585) tuvieron una gran influencia en la elaboración y traducción de los catecismos.

Esta influencia de los concilios respecto a la traducción fue diversa porque por un lado siempre se alentaba la traducción de catecismos a lenguas indígenas y se instaba a los religiosos a aprender dichas lenguas, pero, por otro lado, se ponían numerosísimas trabas a la traducción y distribución de libros en lenguas indígenas⁵:

⁴ Felipe III, en la ley IIIJ de 1619 establecía: “Que los virreyes, Audiencias y Gobernadores tengan cuidado de que los Doctrineros sepan la lengua de los Indios, o sean removidos”. Sin embargo, en la ley XIX de 1624, refiriéndose a la educación de las niñas en colegios internos se establece “que pongan mucha atencion y diligencia en enseñar á estas doncellas la lengua Española, y en ella la doctrina Christiana y oraciones, exercitandolas en libros de buen exemplo, y no les permitan hablar la lengua materna”

⁵ En el capítulo LXIX del Primer Concilio Mexicano ya encontramos unas normas en cuanto a la traducción de obras religiosas: “Muy grandes inconvenientes hallamos, que se siguen de dar Sermones en la lengua á los Indios, assí por no los entender, como por los errores, y faltas, que hacen quando lo trasladan: Porende estatuímos, y mandamos, que de aqui en adelante no se

las traducciones debían ser realizadas por religiosos; los indios no debían tener en su mano sermonarios ni textos religiosos, sólo los catecismos aprobados y revisados por los frailes; los indígenas no debían tener textos manuscritos y siempre debía aparecer en el texto el nombre de la persona que se lo había dado.

Debido a la obsesión por parte de los religiosos de mantener la ortodoxia en la religión, el proceso de traducción, edición, e impresión⁶ de un texto religioso era complicado y pasaba por numerosas etapas: una vez traducido el texto éste era examinado por superiores que conocían la lengua; tras este examen, se establecían

den Sermones á los Indios para trasladar, ni tener en su poder, y los que tienen se les tomen, y recojan, y quando algunos buenos Documentos, ó Sermones se les obieren de dar, sean tales, que su capacidad los pueda comprehender, y entender, y vayan firmados del Religioso, ó Ministro, que se los diere, porque no los puedan falsear, ni corromper. Asimesmo ningua Doctrina se traduzga en lengua de Indios, sin que primero pase por la censura, y examen de Personas Religiosas y Eclesiásticas, que entiendan la lengua, en que se traduce, y no se confie la tal traduccion de solos los Indios, ó Españoles Intérpretes, porque de lo contrario se tiene entendido, que puede haber grandes peligros, y errores en los Mysterios de la Fé, y en la Doctrina Moral, y Evangélica.” En el Tercer Concilio Mexicano las posturas en torno a la traducción se hacen más firmes, llegando al punto de prohibir el uso de las traducciones anteriores: “Y por lo mismo establece y manda, que tengan consigo el referido catecismo aquellos á quienes incumbe el cargo de enseñar la suma de la doctrina cristiana en las iglesias, en las escuelas y en los colegio de niños, y que usen de él bajo la pena de excomunion mayor, no obstante cualquiera costumbre en contrario. Amonéstase también á los obispos á que quanto antes hagan traducir este catecismo en aquella lengua de los indios, que cada uno conozca sea mas usada en sus Diócesis. A las traducciones dadas á luz con aprobacion de los obispos, dá este Sínodo la misma autoridad que al catecismo original, prohibiendo bajo la misma pena de excomunion el uso de todas las otras que se publicaron antes, ó que despues de este decreto se publiquen de otro modo que del sancionado en la presente constitucion.”

⁶ Este párrafo, extraído del Concilio de Trento, es una muestra de los requisitos que debían cumplir los impresores para publicar un texto de tipo religioso: “Y queriendo también, como es justo, poner freno en esta parte a los impresores, que ya sin moderación alguna, y persuadidos a que les es permitido quanto se les antoja, imprimen sin licencia de los superiores eclesiásticos la sagrada Escritura, notas sobre ella, y exposiciones indiferentemente de cualquiera autor, omitiendo muchas veces el lugar de la impresión, muchas fingiéndolo, y lo que es de mayor consecuencia, sin nombre de autor; y además de esto, tienen de venta sin discernimiento y temerariamente semejantes libros impresos en otras partes; decreta y establece, que en adelante se imprima con la mayor enmienda que sea posible la sagrada Escritura, principalmente esta misma antigua edición Vulgata; y que a nadie sea lícito imprimir ni procurar se imprima libro alguno de cosas sagradas, o pertenecientes a la religión, sin nombre de autor; ni venderlos en adelante, ni aun retenerlos en su casa, si primero no los examina y aprueba el Ordinario; so pena de excomunió, y de la multa establecida en el canon del último concilio de Letran. Si los autores fueren Regulares, deberán además del examen y aprobación mencionada, obtener licencia de sus superiores, después que estos hayan revisto sus libros según los estatutos prescritos en sus constituciones. Los que los comunican, o los publican manuscritos, sin que antes sean examinados y aprobados, queden sujetos a las mismas penas que los impresores. Y los que los tuvieron o leyeren, sean tenidos por autores, si no declaran los que lo hayan sido. Dese también por escrito la aprobación de semejantes libros, y parezca esta autorizada al principio de ellos, sean manuscritos o sean impresos; y todo esto, es a saber, el examen y aprobación se ha de hacer de gracia, para que así se apruebe lo que sea digno de aprobación, y se repruebe lo que no la merezca”.

los requisitos que debía cumplir y las formalidades que debía incluir; finalmente, se otorgaba la licencia para la impresión del texto. Se trataba de un proceso largo, que podía durar años y que produjo grandes retrasos en la difusión de las doctrinas.

LENGUAS DE TRADUCCIÓN

El aprendizaje de las lenguas indígenas y la necesidad de elaborar gramáticas y vocabularios fue un paso previo a la elaboración de catecismos. Estas gramáticas describían y registraban las particularidades de las distintas lenguas para facilitar la formación lingüística de sus hermanos de orden. La insistencia en la necesidad de estudiar y describir las lenguas indígenas no cesó, es más, se esforzaron en intentar abarcar todas las lenguas pertenecientes al territorio que se les había encomendado así como en poner todos los medios necesarios para el estudio de las mismas. Esta insistencia la vemos reflejada en gran cantidad de documentos y peticiones:

“Que los prelados tengan mucho cuidado de hacer que todos los Religiosos que no saben la lengua la aprendan, y en particular las lenguas exquisitas, y pongan estudios dellas, y den para ello el favor necesario” (García Icazbalceta, 1892: 156).

Por otro lado, este aprendizaje y difusión de las lenguas no se hizo de forma desorganizada sino que en los propios conventos fueron estableciendo qué lenguas debían ser estudiadas y cuántos religiosos era necesario que se dedicasen a su estudio:

“Téngase cuenta con que se repartan para aprender todas las lenguas, de manera que de las bárbaras particulares, como son la popoloca, la matlatzinga y la totonaca, haya siempre tres lenguas por lo menos, y algún otro que vaya aprendiendo: y de la otomí y la mexicana, que son las generales, haya siempre dos estudios de cada una, por lo menos” (García Icazbalceta, 1892: 72).

Como antes hemos mencionado, la diversidad lingüística llevó a preguntarse a qué lenguas debían traducirse los catecismos para llegar al mayor número de personas posible. Gran parte de los catecismos se tradujeron al náhuatl, al ser utilizada como lengua puente, pero no se dejaron de lado otras lenguas como el tarasco, el otomí, el zapoteco, el matlatzinga o el guatemalteco.

Basándonos en un estudio de Resines (Resines, 1992), hemos realizado una posible clasificación de los catecismos del siglo XVI dividiéndolos en cuatro categorías:

- Monolingües: a esta categoría pertenecen la mayor parte de los catecismos. Se tradujeron a las siguientes lenguas⁷: zapoteca, náhuatl, quechua, tarasco, idioma de Hueypuchtlan, lengua de Pánuco, lengua de Tepuzculula, guatemalteco, chichimeca, tzeldal, chiapaneca, otomí, zacapula, chontal, matlazinga, popolaca, guasteco, latín, mixteca, dialecto de Tlachiaco y Achiula, dialecto de Tepuzculula, maya, utlalteco y lengua de Florida.
- Bilingües: estos catecismos suelen presentar el texto dividido en dos columnas, cada una en una lengua. Resines cita las siguientes combinaciones: castellano-chuchona, náhuatl-otomí, castellano-náhuatl, castellano-timuciano, náhuatl-castellano, castellano-zapoteca y quechua-aymará⁸.
- Trilingües: son menos frecuentes. Se conocen las siguientes combinaciones: castellano-quechua-aymará⁹, zotzil-latina-castellana, castellano-latín-náhuatl y castellano-náhuatl-otomí.
- Pictográficos: estos catecismos expresan mediante imágenes los dogmas de la fe cristiana. La mayoría contienen las mismas oraciones que los catecismos ordinarios aunque expresadas de forma más sintética. Se trataría de un caso de traducción intersemiótica.

Ricard establece que sólo los franciscanos, en el periodo que va desde 1524 a 1572, realizaron en lenguas indígenas o tradujeron a ellas un total de 80 obras (Ricard, 1986: 172). Este dato permite que nos hagamos una idea de la gran labor traductora realizada por los religiosos de esta orden en América.

LOS PROBLEMAS DE TRADUCCIÓN DE LOS CATECISMOS

El texto de tipo religioso, como texto para la traducción, presenta diversos problemas:

1. La traducción en sí ya es un problema puesto que la Iglesia había mantenido el trilingüismo utilizando el latín, el griego y el hebreo para la liturgia y las traducciones de la Biblia. Eso presentaba un inconveniente ya que la traducción a cualquier otra lengua causaría ciertas controversias¹⁰.
2. Son textos que contienen conceptos abstractos, difíciles de expresar o nunca expresados hasta entonces en la lengua meta. Además, al tratarse de una religión

⁷ Los nombres de las lenguas aparecen citados como en el original.

⁸ En esta última combinación no se sabe con certeza si realmente se trata de esas dos lenguas.

⁹ De este catecismo se conoce una traducción posterior al tupí-guaraní por lo que podría tratarse de un catecismo cuatrilingüe.

¹⁰ El Concilio de 1565 prohibió que los indios tuviesen acceso a textos de la Sagrada escritura en su lengua y a cualquier otra lectura que no fuera el catecismo traducido por los religiosos (Ricard 1986: 133). Este problema para la traducción de textos religiosos se incrementó aún más con la prohibición del Santo Oficio de traducir textos sagrados a lenguas indígenas.

completamente distinta a la que practicaban los aztecas presentan el problema de que no se pueden comparar ni relacionar con nada de lo anteriormente conocido¹¹.

3. La traducción tenía que ser muy exacta en cuanto al contenido. La expresión de los conceptos debía quedar muy clara y no dejar ninguna duda respecto a posibles malas interpretaciones. Recordemos la obsesión por la ortodoxia de la época, los exámenes que realizaba la Inquisición a los catecismos y los problemas que tuvieron algunos frailes debido a sus traducciones¹².
4. Dificultad de ubicar los hechos en un contexto. El contexto cultural de los aztecas y el contexto en el que transcurren los acontecimientos narrados en las escrituras nada tienen que ver. Cómo explicar a un indígena lo que era un domingo, quién fue Poncio Pilatos o quiénes fueron los romanos si ninguno de estos conceptos formaban parte de su historia anterior. Además de traducir había que explicar todos estos hechos que formaban parte del contexto de los acontecimientos y que conllevaban grandes problemas de comprensión.
5. Adaptación del catecismo a los nativos. En este punto se plantea la cuestión de hasta qué punto se pueden adaptar los catecismos a la cultura meta. Esta adaptación puede ser diversa en función de la orden religiosa, el momento histórico o las sensibilidades del autor del catecismo. En la mayoría de los títulos de catecismos americanos observamos todo tipo de menciones a sus destinatarios¹³ aunque no en todos los casos se produjo dicha adaptación.

¹¹ Hay autores como Jerónimo de Mendieta, Toribio de Benavente o Bernardino de Sahagún que han descrito posibles analogías entre algunas leyendas, costumbres, símbolos o ritos de los aztecas con la fe cristiana. Mendieta y Sahagún mencionan que ritos como el bautismo o la confesión azteca presentaban ciertas similitudes con los sacramentos del cristianismo, aunque estas comparaciones resultan un poco forzadas y son más las diferencias que las similitudes por lo que sólo podrían crear confusiones. En cuanto a los símbolos, los aztecas conocían el símbolo de la cruz, aunque para ellos este símbolo no representaba al Dios católico sino al dios de la lluvia. De todos modos estas analogías no dejan de ser interesantes si tenemos en cuenta las diferencias culturales, la gran distancia que separaba ambas civilizaciones y el hecho de que hasta el momento de la Conquista no hubiesen recibido ninguna influencia occidental.

¹² En este sentido cabe mencionar el caso de fray Maturino Gilberti y el largo proceso entablado contra él por sus traducciones al tarasco. Este proceso se debió a que su *Diálogo de la Doctrina Christiana* contenía pasajes de la Escritura en tarasco (Resines, 1992: 132). Otro franciscano que también sufrió las críticas de la Inquisición fue fray Alonso de Molina, quien, pese a ser uno de los que tenía un mejor dominio de la lengua náhuatl, tuvo problemas en cuanto a la traducción y expresión de algunos conceptos en esta lengua. Por este motivo se mandó recoger su doctrina “para que enmendadas ciertas cosas que en la dicha Doctrina no suenan bien y otras que no conforman con el uso común de la Iglesia se vuelva a imprimir...” (Reproducido en Durán 370-371 y extraído de Resines, 1992: 166)

¹³ Menciones que van desde “por simple que sea”, “para instruir a los indios”, “para enseñar los nuevos en la fe”, “para aprovechamiento de los indios”, “en estilo llano para común inteligencia”, “para gente sin erudición y letras”, “doctrina fácil”; “lo que mas conuiene predicar y dar a entender a los indios: sin otras cosas que no tienen necessidad de saber”.

6. Problemas de alfabetización. La escritura pictográfica de los aztecas nada tenía que ver con la escritura alfabética utilizada por los españoles. Además de traducir los catecismos era necesario alfabetizar a los indígenas para que consiguiesen leerlos y divulgarlos. De todos modos sí que hubo esfuerzos por adaptar los catecismos al sistema de escritura pictoideográfico, como demuestran los catecismos pictográficos. En el caso de los franciscanos cabe mencionar los de Bernardino de Sahagún, Pedro de Gante o Jacobo de la Testera. Este sistema tenía numerosas ventajas, una de ellas era la posibilidad de que los aztecas considerasen los conceptos de la nueva religión como algo propio al estar representados en su sistema de escritura. También tenía la ventaja de que enraizaba con lo más profundo de la cultura azteca ya que ellos estaban acostumbrados a recibir las enseñanzas religiosas mediante la presencia de un sabio que les iba narrando los principios de su religión mientras iba señalando unas imágenes. Gracias a este método, para ellos no era necesario recurrir a su propio repertorio de imágenes. El siguiente fragmento nos describe el sistema:

“De este modo, los que se acercaban a los libros e inscripciones en las escuelas sacerdotales o en los templos en las ceremonias religiosas, atentos a lo que decía el sabio y con la mirada en las imágenes, participaban en un proceso de compenetración con un mensaje enraizado en su propia cultura. Contemplaban y a la vez escuchaban. No tenían que acudir a su repositorio de ideas e imágenes previamente adquiridas. Las figuras pintadas en el libro aportaban las imágenes. Las relaciones y significación de éstas esclarecían el significado de los caracteres glíficos. La palabra de quien enseñaba valiéndose de los libros amplificaba de muchas maneras, con su lenguaje rico en metáforas, lo que se había propuesto transmitir” (León Portilla, 2003:38).

Además del problema de la adaptación del sistema de escritura, también se presentaba el problema de la adaptación del alfabeto latino al náhuatl por lo que fue necesario representar gráficamente los sonidos de dicha lengua. De todos modos la ortografía náhuatl en un primer momento sufrió los mismos problemas por los que atravesaba la castellana de aquella época:

“Una de las primeras labores de los misioneros cristianos fue la adaptación del náhuatl al alfabeto castellano, pero como la ortografía castellana del siglo XVI todavía no estaba reglamentada, el náhuatl escrito tuvo los mismos defectos y variantes ortográficas propios del castellano de aquella época” (Sullivan, 1976:22).

ESTRATEGIAS DE TRADUCCIÓN

Cuando los frailes emprendieron la traducción de los catecismos tuvieron que elegir entre introducir una nueva terminología para los conceptos básicos del cristianismo o reutilizar los términos utilizados por los indígenas, en el caso de que los hubiera.

Estas dos opciones ya han sido descritas por Ricard (Ricard, 1986: 130). Por un lado, el uso de la terminología indígena facilitaría que los indios asumiesen la nueva religión como algo propio pero, por otro lado, se correría el riesgo de que el vocablo conservase parte de su antiguo contenido, lo que daría lugar a una confusión de ideas cristianas y paganas. La otra opción era que se introdujesen los nuevos conceptos mediante el uso de los términos en castellano para evitar posibles interpretaciones erróneas. De este modo no habría lugar a interpretaciones confusas pero también se presentaría la nueva religión como algo venido de fuera, algo que no pertenece a los indígenas, por lo que el cristianismo se consideraría una religión de extranjeros.

Entre las órdenes religiosas había diferentes posturas en torno a cuál sería la opción más recomendable, aunque en la mayoría de los catecismos de la época se observa un uso reiterado de los términos en castellano. Hubo una cierta insistencia en no utilizar términos en náhuatl que fuesen relativamente equivalentes, como por ejemplo *teotl*, término que hacía referencia a los dioses de los aztecas, y *dios*.

Esta obsesión por la ortodoxia llevó a Zumárraga a recomendar que no se dijese nunca ni en latín ni en castellano la palabra *papa* sino *pontífice* o *pontifex*, pues los misioneros pensaban que los nativos llamaban a sus sacerdotes *papas* por lo que para evitar posibles confusiones prohibieron utilizar este término. La prohibición fue completamente innecesaria ya que los indios nunca llamaron *papas* a sus sacerdotes. (Ricard, 1986:132)

Los problemas de traducción no sólo se limitaron a la traducción de conceptos religiosos abstractos sino que otros términos, aparentemente fáciles de traducir, también presentaron numerosos problemas. El siguiente ejemplo ilustra los problemas de traducción de la palabra “hijo” al timucvano:

“Respecto a la segunda causa de problemas, el de tener los aborígenes varios signos para uno de nuestros contenidos, no era insólito en los idiomas americanos encontrar vocablos que sólo los usaban los varones y otros sólo las mujeres, ni que fuesen distintos para expresar un mismo contenido los que utilizaban los habitantes de las costas y los que vivían en las tierras adentro, pertenecientes a un mismo grupo. Es así como encontramos en el *Catecismo en lengua Timuquana y castellana* para decir “mi hijo” las siguientes expresiones. *Qiena* (empleado por los varones), *Ulena* (por las mujeres) y *Ahono viro* (por los tierra adentro), y en cuanto al hijo solo, sin el posesivo, no tenían voz propia; pero además eran distintos los vocablos que utilizaban para designar al mayor de los hijos, al de en medio, al menor o al último, al que aplicaban la denominación “el que sale de las heces”. En esta barahúnda de nombres, ¿cuál se escogía para designar al Hijo de Dios?” (Tormo, 1988: 286-287).

En el catecismo de Francisco de Pareja (OFM) el autor optó por suprimir la palabra “hijo” quedando la frase “Así mismo crees que el Hijo de Dios nuestro Señor Jesucristo...”, de este modo: *Acu, caqui Diosi a nocomile, Jesu Christo Dios* (Tormo, 1988: 286-287).

En cuanto a las diferencias entre el texto original y la traducción, éstas se presentan principalmente cuando el autor encuentra un término difícil de traducir o cuya traducción podría crear confusiones. Los frailes intentaron salvar estas dificultades empleando distintas estrategias de traducción:

1. Omisión de conceptos difíciles de traducir: éste fue el caso del ejemplo citado anteriormente. Ante la duda o casos de posible mala interpretación se escogió la opción de omitir el término en cuestión. Esta opción acarrea la pérdida de contenido respecto al texto original lo que podría crear catecismos con algunas lagunas importantes.
2. No traducir el término y dejarlo en castellano: como dijimos anteriormente, esta opción fue una de las más comunes. La dificultad de traducir determinados términos llevó a los religiosos a no traducirlos para no correr el riesgo de expresarse de forma inadecuada y provocar confusiones.
3. Expresión mediante paráfrasis: muchos términos, al no existir equivalentes directos, fueron expresados mediante paráfrasis, metáforas o explicaciones. Tenemos un ejemplo de esta estrategia en la explicación del bautismo como “lavarse la cabeza”.
4. Traducción de los términos al latín: aunque no se empleó en muchas ocasiones, una posible justificación de su uso sería mantener los términos en latín para que conservasen todo su contenido dogmático.
5. Traducción palabra por palabra: en este caso es interesante la doctrina guasteca del agustino Juan de la Cruz¹⁴.

En el catecismo de Francisco de Pareja (OFM) podemos encontrar numerosos ejemplos de las opciones anteriormente citadas. A continuación mostramos algunas de las soluciones tomadas por el autor a la hora de traducir términos relativos a la religión católica:

¹⁴ *Doctrina christiana en la lengua | Guasteca con la lengua castellana La guasteca correspondiente a cada palabra: de guasteco. Segun que se pudo tolerar en la frasis: de la lengua guasteca: compuesta por yndustria de vn | frayle de la orden del glorioso sancto Agustin: Obispy do|ctor de la sancta | Yglesia. | En mexico En casa de Pedro Ocharte, 1571.*

TÉRMINOS TRADUCIDOS ¹	TÉRMINOS NO TRADUCIDOS	TÉRMINOS ADAPTADOS	DUPLICACIÓN Y PARÁFRASIS	VARIACIONES	
				Texto castellano	Texto náhuatl
Innemachioliztli: signar	Maria			Christo	Jesuchristo
Tlateochuiualiztli: sanctiguar	Iesu Christo			Iesu Christo	Jesuchristo
Tlatlauhtilia: orar	Sant Gabriel			Christiana	Xpiano
Tlaneltocoz: creer	Christiano			Papa	Sancto Padre
Tlaneltoquiliztli: fe	Dios				
Tlatlatlauhtiliztli: Oración	Cruz				
Mictlan: infierno	Sanctissima Trinidad	Incruz	Nequatequiliztli- baptismo		
Quimoyecteneuilizque: alabar	Virtudes	Apostolome (plural de apóstoles)	Yectiuani-virtudes		
Quimomauitztilizque: honrar y respetar (bendecir)	Spiritu Sancto		Teutl-Dios		
Tlatlacol: pecado	Sancta Yglesia	Angelome (plural de ángeles)	Yceliloca yninacayotzin totecuiyo Iesu christo: recibir el venerado cuerpo de cristo (comulgar)	Virgen Maria	Sancta Maria
Tetlamachtiani: glorificador	Purgatorio	Yngracia			
Tlacatelotl: Demonio	Missa				
Neyolcuitiliztli: Confesión	Domingo				
Tlamceualiztli: penitencia	Angel				
Teopan: iglesia	Hostia				
	Sacramento				
	Altar				
	Peccado Original				

A continuación realizaremos algunas aclaraciones sobre la tabla anterior que es interesante resaltar:

1. Términos traducidos al náhuatl. Observamos que el autor tradujo al náhuatl gran cantidad de términos relativos a la fe católica: orar, creer, penitencia, demonio, pecado etc. Esto se debe a que los aztecas tenían una religión propia, por lo que contaban con el léxico para expresar las creencias religiosas. Nos gustaría destacar algunos ejemplos de traducciones:

- 1.1. La traducción de *Yglesia*: este término aparece traducido como *teopan* pero sólo en la acepción de iglesia como templo, no representando a

la Iglesia Católica como institución. Llama la atención puesto que la palabra náhuatl se refería a los antiguos templos de los aztecas y podría haber dado lugar a confusiones. De todos modos el uso de este término denota un cierto esfuerzo por adaptarse a la cultura meta.

- 1.2. La traducción de *Divinidad*: el autor no se atrevió a traducir Dios por *teotl* aunque mantuvo el término *teutl* para referirse a la divinidad.
- 1.3. La traducción de *Infierno*. En este catecismo aparece traducido el infierno como *mictlan*. Este término no resulta completamente adecuado ya que, en la religión azteca, iban al *mictlan* las personas fallecidas por causas naturales, independientemente de la vida que hubiesen llevado. Sahagún describe los tres estados que existían para los aztecas después de la muerte (Sahagún, 1988:219):
 - El “Infierno”: Hemos entrecomillado esta palabra porque, aunque Sahagún lo denomina así, para los aztecas el concepto de infierno no era el mismo que para los cristianos. Esta diferencia se basa en que los cristianos van al infierno por haber cometido pecados, sin embargo, al *mictlan* iban los que morían a causa de una enfermedad sin importar la vida que hubiesen llevado. Se trataba de un lugar donde vivía un diablo llamado Mictlantecuhltli y una diosa llamada Mictēcacīhuatl.
 - El Paraíso Terrenal: aquí iban los que habían muerto por sarna, lepra o hidropesía. También iban los que morían ahogados y a los que mataban los rayos. Se trataba de un lugar que Sahagún denomina “Paraíso terrenal”, los aztecas lo llamaban *Tlalocan*. En este lugar los difuntos podían llevar una vida relativamente satisfactoria, había alimentos y entretenimientos pero no alcanzaba la perfección del cielo.
 - El “Cielo”: al igual que ocurre con el infierno, esta denominación no coincide con el concepto de “cielo” de los cristianos. Para los aztecas iban al cielo los que habían muerto en las guerras y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos. Se trataba de un lugar con bosques al que llegaban las ofrendas que les hacían los vivos. Pasados cuatro años, sus ánimas se convertían en aves.
2. Términos no traducidos. Podemos clasificarlos en tres grupos:
 - 2.1. Términos que no se pueden traducir por ser nombres propios y no tener ningún equivalente en náhuatl: *Maria*, *Iessu Christo*, *sant Gabriel*.

- 2.2. Términos que no se pueden traducir por ser conceptos nuevos y carecer de equivalente en la cultura meta: *Angel, Spiritu Sancto, Hostia, Domingo, Missa, Sacramento, Christiano*.
- 2.3. Términos que sí corresponden a un término más o menos equivalente en náhuatl pero que se decidió dejar en castellano para evitar posibles interpretaciones erróneas o por temor a que la palabra mantuviese parte de su antiguo contenido. Este es el caso de *Dios, Altar, Baptismo* y *Peccado Original*. En cuanto a este último ejemplo existe una posible referencia al pecado original en un ritual similar al bautismo que practicaban los aztecas. En este ritual se hacía referencia a “todo lo malo y contrario que te fue dado antes del principio del mundo”:

“Ruego que entre en tu cuerpo y allí viva esta agua celestial azul y azul clara. Ruego que ella destruya y aparte de ti todo lo malo y contrario que te fue dado antes del principio del mundo, porque todos nosotros los hombres somos dexados en su mano; porque es nuestra madre Chalchihuitlicue” (Sahagún, 1988: 433).

3. Términos adaptados: Se trata de términos a los que se han ido añadiendo sufijos y prefijos para añadirles significados y a su vez hacer que suenen más naturales en la lengua meta. Tenemos un ejemplo en los términos “apóstoles” y “ángeles”: para expresar el plural de dichos términos no se empleó el indicador castellano de flexión de número (s) sino el náhuatl (me) convirtiéndose en *apostolome* y *angelome*. En la *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la Orden de Santo Domingo* (1548) observamos que los religiosos utilizaron una doble flexión: en términos como *apostolosme* o *santosme* se ha utilizado la flexión de número tanto en castellano como en náhuatl.
4. Conceptos expresados mediante paráfrasis o que incluyen explicaciones: esta estrategia de traducción la encontramos bastante a menudo. Se utiliza para traducir términos difíciles de expresar o que el autor creyó necesario que fuesen explicados más claramente. Podemos encontrar dos ejemplos de esta estrategia:
 - 4.1. El término *Angel*. Resines señala una diferencia interesante entre el texto en castellano y la traducción al náhuatl. En el texto original simplemente se dice que los ángeles son espíritus celestiales que están gozando de Dios en el cielo. Sin embargo, en el texto náhuatl creen necesario explicar que habitan en el cielo y que no tienen cuerpo ni carne (Resines, 1990: 120).
 - 4.2. El término *Criador*. En *Los artículos de la fe* encontramos otro ejemplo de paráfrasis con la expresión del término *Criador*. Resines nos muestra el siguiente ejemplo: en el texto en castellano aparece “El quinto: creer

que es criador”, y en náhuatl aparece escrito lo equivalente a “El quinto, creo que el único dios, Dios, fue el que creó, el que hizo el cielo y la tierra, y todo lo visible y lo invisible” (Resines, 1990: 125). El traductor consideró que debía reforzar la idea de creador añadiendo todas las cosas que había creado y a su vez reforzando la idea de que había un único Dios.

- 4.3. A continuación mostraremos un ejemplo de variación entre el texto en castellano y su traducción al náhuatl:

Texto náhuatl: Yehica caytech omomoquili intotecuiyo jeso xpo auch ypampa ycenca ticmauiztilia, yxpan titopechteca.

Texto castellano: Porque en ella Christo nuestro señor murió. Y por esso la adoramos.

Sin embargo, el texto náhuatl realmente dice: Porque pegado a ella se murió nuestro señor Jesucristo, por esta razón nosotros la honramos y respetamos mucho y enfrente de ella nos inclinamos con humildad y reverencia.

Probablemente esta variación se debe a que el autor no quiso utilizar el término adorar a dios (nicno teotia o nicno tlatlauhtilia) o bien por no crear confusiones con la adoración de los dioses aztecas, o bien porque creyeron que el término era demasiado abstracto y podría crear problemas de comprensión.

- 4.4. Términos duplicados: esta estrategia la encontramos en el caso de términos abstractos que presentan problemas de traducción. Consiste en traducir el término al náhuatl y colocar junto a la traducción el equivalente en castellano. Su función es aclarar el significado del término náhuatl. Tomemos como ejemplo los términos *teutl-dios*. Para los indígenas el término *teutl* se refería a sus dioses, sin embargo, si al lado de *teutl* se coloca el término *dios*, queda claro que el autor del catecismo está haciendo referencia al dios de los cristianos. De todos modos, esta estrategia de traducción no fue empleada con mucha frecuencia, ya que algunos religiosos pretendieron atribuirle a *teutl* el significado de dios falso, por lo que no lo utilizaban para referirse al dios considerado por ellos verdadero, es decir, el dios cristiano¹⁵. Sí que encontramos ejemplos de traducciones con la raíz de dicho término como *teoyotzin* para referirse a lo divino (catecismo de Juan de la Anunciación) o *teteuh*, plural de *teotl* para referirse a los dioses. En este último caso no hay posibilidad de malentendidos, pues la religión cristiana predica la existencia de un sólo

¹⁵ Hemos de recordar que los religiosos identificaron a los dioses aztecas con el demonio, por lo que para ellos cualquier interpretación errónea del término *teotl* suponía un error muy grave.

Dios, por lo que para los religiosos cualquier término que haga referencia a más de un dios hace referencia a dioses falsos.

5. Variaciones: el texto original y la traducción presentan una serie de variaciones en diferentes campos:
 - 5.1. Uso de mayúsculas y minúsculas: no parece haber ninguna razón clara para las variaciones aleatorias en el uso de mayúsculas y minúsculas entre los dos textos aunque provocan una falta de cohesión entre el texto origen y su traducción.
 - 5.2. Abreviaturas: hemos observado que en el texto náhuatl aparecen un mayor número de abreviaturas que en el texto en castellano. Esta diferencia puede explicarse si tenemos en cuenta la sintaxis del náhuatl y la necesidad de aclarar conceptos mediante paráfrasis y explicaciones. Esta característica hacía que se utilizase una mayor cantidad de espacio, lo que explica la necesidad de reducir la extensión del texto mediante abreviaturas.
 - 5.3. Se observa una cierta insistencia en añadir el adjetivo Sancta delante de algunos términos en los que no aparece en el texto en castellano: Yglesia-Sancta Yglesia; Cruz-Sancta Cruz; María-Sancta Maria. Esta insistencia tenía sin duda la función de hacer ver a los indígenas más claramente la idea de santidad en todo lo que rodeaba a la religión católica.
 - 5.4. Términos que aparecen traducidos algunas veces mediante paráfrasis y otras veces no aparecen traducidos sino que los encontramos en castellano. Esta característica hace que el texto pierda coherencia y resulte confuso para el lector.

CONCLUSIONES

Los religiosos a su llegada al Nuevo Mundo fueron conscientes de la necesidad de aprender las lenguas indígenas para la evangelización de los indios. Para ello crearon todo tipo de gramáticas y vocabularios, dejando testimonio escrito de muchas lenguas americanas.

Tras el aprendizaje de estas lenguas realizaron una ingente labor de traducción de doctrinas, sermonarios, confesionarios y catecismos a las lenguas indígenas. Si bien el náhuatl y las lenguas mayoritarias fueron las lenguas a la que se realizó un mayor número de traducciones, los religiosos, en su afán por difundir el cristianismo, no dejaron de lado otras lenguas y dialectos minoritarios.

La traducción de catecismos desempeñó una labor muy importante en la alfabetización

de los indígenas, ya que estos libros fueron en muchos casos el primer contacto de los pueblos indígenas con la escritura alfabética.

En el catecismo que hemos analizado observamos que, en la medida de lo posible, se intentó adaptar el catecismo a los receptores explicando o parafraseando los términos que podrían dar lugar a confusiones.

La traducción de los catecismos fue una labor complicada en la que influyeron numerosos factores y que obligó a los traductores a tomar decisiones acerca de qué términos debían traducirse, cuáles permanecerían en castellano y cuáles era necesario explicar u omitir.

El gran número de traducciones que existieron permite que nos hagamos una idea del tremendo esfuerzo realizado por los religiosos para transmitir la fe cristiana en las lenguas indígenas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANÓNIMO: *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la Orden de Santo Domingo*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944.

ARENAS, Pedro de: *Vocabulario manual de las lenguas castellana, y mexicana. : En que se contienen las palabras, preguntas, y respuestas mas co[m]munes, y ordinarias que se suelen ofrecer en el trato, y comunicacion entre Españoles, é Indios*. Biblioteca Digital Mundial. Disponible en: <http://www.wdl.org/> [consulta 19-06-2011].

BENAVENTE DE MOTOLINÍA, Toribio: *Historia de los indios de la Nueva España*, Red Ediciones, 2010.

CORTÉS CASTELLANOS, Justino: *El catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987.

CUESTA, Leonel-Antonio de la: “Intérpretes y traductores en el descubrimiento y Conquista del Nuevo Mundo”, en *Revista Historia de la Traducción en América Latina*. Disponible en: <http://www.histal.umontreal.ca/> [consulta 10-06-11].

GARCÍA AHUMADA, Enrique. “La inculturación en la catequesis inicial de América”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 3, 1994, pp. 215-232.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín: *Colección de documentos para la historia de México. Tomo cuarto. Códice Mendieta, Documentos franciscanos, siglos XVI y*

XVII, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1892. Disponible en Biblioteca Digital Hispánica: <http://bdh.bne.es/> [consulta 20-02-11].

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín: *Bibliografía mexicana del siglo XVI. primera parte : catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600 : con biografías de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*, Librería de Andrade y Morales, Sucesores, México, 1886. Disponible en Biblioteca Digital Hispánica: <http://bdh.bne.es/> [consulta 20/06/2011].

GARCÍA RUIZ, Jesús: “El misionero, las lenguas mayas y la traducción. Nominalismo, tomismo y etnolingüismo en Guatemala”, en *Revista de Historia de la traducción*. Disponible en: <http://www.traduccionliteraria.org/> [consulta 11-05-11].

GARGATAGLI, Marietta: “La traducción de América”, en *Revista de Historia de la traducción*. [En línea]. Disponible en: <http://www.traduccionliteraria.org/> [Consulta 11-06-11].

KARTTUNEN, Frances: *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, University of Oklahoma, Norman and London, 1992.

LEÓN-PORTILLA, Miguel: *Códices. Los antiguos libros del nuevo mundo*, México DF, Aguilar, 2003.

MAYNEZ, Pilar: *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*. México, UNAM, ENEP Acatlán, 1989.

MENDIETA, Jerónimo; y SOLANO Y PEREZ LILA, Francisco: *Historia Eclesiástica Indiana*, Madrid, Atlas, 1973.

MOLINA, Alonso de: *Aquí comienza un vocabulario de la lengua Castellana y Mexicana*. México, 1555. Disponible en Biblioteca Digital Hispánica: <http://bdh.bne.es/> [consulta 30/06/2011].

OLMOS, Fray Andrés de: *Arte de la lengua mexicana. Introducción y transliteración por Ascensión y Miguel León Portilla*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1993.

PAREDES, Julián de; FOSMAN Y MEDINA, Gregorio: *Recopilacion de Leyes de los Reynos de las Indias mandadas imprimir, y publicar por ... Don Carlos II va dividida en quatro tomos*, Madrid, Julián de Paredes, 1681. Disponible en Biblioteca Digital Hispánica: <http://bdh.bne.es/> [consulta 05-06-2011].

PRESCOTT, William H: *Historia De La Conquista De México*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004.

RESINES, LUIS: *Catecismos americanos del siglo XVI*, Junta de Castilla y León, 1992.

RESINES, LUIS: *Diccionario de los catecismos pictográficos*, Diputación Provincial de Valladolid, 2007.

RESINES, Luis (ed.): *FRANCISCO DE PAREJA, Doctrina cristiana muy útil y necesaria, México, 1578*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990.

RICARD, Robert: *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

RUIZ BAÑULS, Mónica: *El huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI*, Bulzoni Editore, 2009.

RODRÍGUEZ PAZOS, Manuel: *Misionología Mejicana. Libro de lingüistas y políglotas franciscanos*, 1962.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de: *Historia general de las cosas de Nueva España*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.

SÁNCHEZ HERRERO, José: “Alfabetización y catequesis en España y en América durante el siglo XVI” en *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Edición dirigida por Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, Vol. 1, pp. 237-263.

SULLIVAN, Thelma: *Compendio de la gramática náhuatl*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

TORMO, Leandro: “Lenguaje y evangelización del indio”, en Varios, *Inculturación del indio*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

WOLF, Paul P. de: *Diccionario Español-Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Baja California Sur, Fideicomiso Teixidor, 2003.

IL TEATRO COME STRUMENTO DELL'EVANGELIZZAZIONE FRANCESCA

DIANELLA GAMBINI

UNIVERSITÀ PER STRANIERI DI PERUGIA - ITALIA

Il teatro creato dai francescani fu uno straordinario strumento di evangelizzazione specie nei primi tempi dell'attività missionaria in Messico, e cioè dal 1530, anno a cui si fa risalire la prima rappresentazione, fino al termine del XVI secolo, epoca in cui iniziò il declino del genere. È fondamentale considerare le modalità con cui i frati riuscirono a coniugare elementi della loro civiltà con quelli del popolo a cui portavano la parola di Dio, motivo per cui occorre chiedersi con quale bagaglio di cultura, in campo teatrale, giunsero in Mesoamerica.

Tralascio di ripercorrere la parabola ideologico-estetica che dalle forme della drammatica greca e latina condusse a quelle del teatro medievale - i cui primi germi erano nati intorno alla liturgia cristiana - e la cui tradizione, nella penisola iberica, fu generosa di frutti sino al XVI secolo e oltre¹. Tale patrimonio spettacolare, che doveva essere conosciuto dai frati francescani giunti in Messico, e che esercitò un forte influsso sul teatro evangelizzatore della Nuova Spagna², si connotava con alcune caratteristiche: non aveva una finalità artistica, ma una funzione sociale, civile e religiosa; le rappresentazioni non erano autonome ma inserite nel contesto più ampio di celebrazioni festive che potevano andare dalle cerimonie liturgiche alle feste civiche ai fasti cortigiani con cui si rendeva omaggio ai sovrani (tornei, attività giullaresche); in questo teatro di carattere popolare, il pubblico era uno «spettatore prigioniero»³, nel senso che accettava acriticamente il messaggio propostogli; essendo dimensionato all'interno di una festa, non aveva uno spazio proprio, ossia

¹ Per una panoramica esauriente, cfr. D'AMICO, S., *Storia del teatro drammatico*, edizione ridotta a cura di Sandro d'Amico con un capitolo aggiuntivo sul "Teatro dal 1950 a oggi" di Raul Radice, Milano, Garzanti, 1976, 2 voll.

² Sul teatro missionario, il più documentato lavoro è: ARACIL VARÓN, M. B., *El teatro evangelizador. Sociedad, Cultura e Ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Roma, Bulzoni, 1999, densissimo di dati, informazioni bibliografiche e riflessioni critiche dell'A.. Sullo specifico aspetto, cfr. pp. 127-153.

³ «*espectador cautivo*» (HERMENEGILDO, A., *El teatro del siglo XVI*, Barcelona, Júcar, 1994, p. 17).

non era rappresentato in teatri, ma nelle chiese, nei chiostri dei conventi o nelle piazze urbane; si proponeva di trasmettere in forma piacevole il dogma religioso e gli insegnamenti della morale cristiana, di sostituire altre forme di divertimento meno lecite, e anche di favorire gli interessi di determinate classi sociali.

Poiché le rappresentazioni erano legate a importanti ricorrenze del calendario liturgico, si andarono formando nel tempo dei cicli tematici che finirono per inglobare la quasi totalità delle rappresentazioni conosciute. Il primo era il ciclo della Pasqua e Risurrezione: ruotava attorno ai momenti di maggior salienza della Passione e della visita al sepolcro di Cristo da parte delle pie donne. Il secondo ciclo, della Natività, drammatizzava quattro soggetti: la visita dei pastori al presepe, l'adorazione dei Magi, le antiche profezie sull'avvento di Cristo, la strage degli innocenti. Il terzo ciclo era quello biblico: venivano rappresentati episodi essenziali della Sacra Scrittura, fondamentalmente del Vecchio Testamento, quali la creazione, la cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso terrestre, il sacrificio di Isacco. Il quarto ciclo, detto agiografico, metteva in scena la vita di personaggi dell'Antico e del Nuovo Testamento (S. Michele, S. Paolo, S. Pietro, S. Giovanni) e la biografia di santi e fondatori degli ordini religiosi, fra cui S. Domenico e, soprattutto, S. Francesco d'Assisi. L'ultimo ciclo era incentrato sulla figura della Madonna, di cui si rappresentava, in particolare, il mistero dell'Assunzione. A questi cicli, occorre aggiungere quello del *Corpus Domini*, che pur essendo molto importante, mancava di una tematica propria; le sue rappresentazioni non ebbero un argomento direttamente collegato con il mistero dell'Eucaristia se non a partire dall'epoca della Controriforma, per l'influenza del Concilio di Trento, tendente a riaffermare il dogma della transustanziazione in opposizione alla tesi protestante⁴.

Agli inizi del XX secolo fu pubblicato da Léo Rouanet, sotto il titolo *Colección de Autos, Farsas y Coloquios del siglo XVI*⁵, il repertorio *Códice de Autos Viejos*⁶, contenente 96 *pièces* teatrali composte fra il 1550 e il 1575, ma per la gran parte risalenti verosimilmente ai secoli anteriori. I dati di cui disponiamo relativi al teatro religioso popolare spagnolo di radice medievale e i testi del *Códice de Autos Viejos* mostrano l'esistenza di una tradizione drammatica peninsulare - vincolata soprattutto alla festività del *Corpus Domini* - le cui caratteristiche essenziali ricompaiono nel teatro evangelizzatore *novohispano*. Ciò consente di cogliere l'importante ruolo della tradizione spettacolare peninsulare, soprattutto castigliana⁷, nella creazione del

⁴ Cfr. MASSIP, F., *Teatre religiós medieval als Països Catalans*, Barcelona, Institut del Teatre-Edicions 62, 1984, pp. 55-58.

⁵ Barcelona y Madrid, Macon, Protat Hermanos Editores, 1901.

⁶ Il manoscritto è conservato nella Biblioteca Nazionale di Madrid con la segnatura 14711. DE LOS REYES PEÑA, M., *El Códice de autos viejos: un estudio de historia literaria*, Sevilla, Alfar, 1988, 3 voll.

⁷ Cfr. ARACIL VARÓN, M. B., *op. cit.*, pp. 145-54.

teatro che i francescani iniziarono in Messico. Le similarità si possono siglare in cinque sintetici punti:

1. Forma di rappresentazione: le opere erano messe in scena sempre come parte di una celebrazione.
2. Genere utilizzato: l'*auto*, inteso come commedia devota in un atto.

I diversi tipi di *auto* possono identificarsi con i cicli tematici propri della tradizione medievale, ma la loro struttura era imm modificabile. All'inizio, c'era un prologo; di seguito, l'*auto* propriamente detto; al termine, un *villancico* o una canzone che riproponevano l'idea-chiave dell'opera.

3. Temi rappresentati: tutti quelli presenti nella collettanea *Códice de Autos Viejos*. Ai cicli tematici della tradizione teatrale medievale occorre aggiungere l'influenza della tradizione spettacolare di "*moros y cristianos*" con una funzione di mirata utilità per la conversione degli indigeni.
4. Intento: didattico-morale.
5. Carattere: collettivo. Le rappresentazioni erano un fatto letterario dell'intera comunità, le cui spese di messa in scena erano sostenute da molteplici gruppi sociali: il capitolo cattedralizio, le cappellanie, i conventi, le confraternite.

Per il tema in questione, è importante richiamare le caratteristiche della predicazione francescana che contribuirono in largo modo allo sviluppo del teatro religioso in Europa. Già il fondatore dell'Ordine aveva compreso che la predicazione non poteva esaurirsi nell'omelia pronunciata dal pulpito; allo scopo di stabilire una piena comunicazione con gli ascoltatori, egli utilizzò diversi mezzi fra i quali la musica, il canto e l'espressione drammatica⁸. Il "poverello d'Assisi" compose e musicò delle laude che chiedeva ai frati di cantare per preparare le persone all'ascolto della parola del Vangelo⁹; fra i primi eventi spettacolari del medioevo si annovera la ricostruzione drammatizzata della Natività a Greccio, la notte di Natale del 1223, ideata proprio dal santo¹⁰.

In effetti la predicazione dei francescani in Europa, compiuta in lingua volgare affinché la Sacra Scrittura potesse essere compresa dal popolo, fu una delle principali cause del passaggio dal dramma liturgico in latino alla rappresentazione sacra in

⁸ Cfr. MANSELLI, R., *Il francescanesimo come momento di predicazione ed espressione drammatica*, in *Il francescanesimo e il teatro medievale*, Atti del Convegno nazionale di studi, San Miniato 8-10 ottobre 1982, Castelfiorentino, Società storica della Valdelsa, 1984, pp. 121-134.

⁹ Cfr. *Fonti francescane: scritti e biografie di san Francesco d'Assisi, cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano, scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi*, Padova: Edizioni Messaggero-Assisi: Movimento Francescano, 1980, pp. 1207-1212.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 477-79.

volgare¹¹; essa influi fortemente anche sui temi delle drammatizzazioni sacre in quanto mise in risalto l'umanità di Cristo e alcuni aspetti mariani, fra cui il mistero dell'Assunzione¹².

I frati, seguendo il modello di S. Francesco, impiegarono il dialogo e la visualizzazione di immagini come mezzi per imprimere nella memoria degli ascoltatori il messaggio religioso¹³. Lo stesso fecero i loro confratelli quando andarono a predicare nel Messico recentemente scoperto: il supporto iconico nell'opera di apostolato per diffondere il Vangelo, i catechismi pittografici e il teatro cui diedero vita ne sono la prova, con radici profonde nella tradizione metodologica missionaria dell'Ordine. I francescani iberici percepirono immediatamente che le grandi civiltà americane, e più concretamente la cultura *náhuatl*, avevano una concezione della vita con alti gradi di drammatismo: «La pompa ceremonial indígena era seguramente más elaborada que entre los pueblos de occidente y norte de Europa»¹⁴. In effetti, un aspetto che occorre analizzare per comprendere come si poté realizzare il processo di incontro e integrazione interculturale tra i francescani europei e gli indigeni americani è quello che concerne le forme spettacolari preispaniche.

ESPRESSIONI TEATRALI PREISPANICHE

Carlos Miguel Salazar Zagazeta osserva che le genti messicane avevano elaborato delle produzioni sceniche profano-religiose che costituirono l'*humus* spettacolare su cui i frati ebbero agio a impiantare il teatro missionario. Gli elementi del simbolismo cerimoniale aborigeno furono assunti e orientati all'acquisizione della fede cristiana, sviluppando la curiosità e la partecipazione degli indigeni nelle interpretazioni:

homenajes y espectáculos sagrados cultivados por los pueblos, con narradores e intérpretes ataviados y ricas escenografías: acompañamiento de cantos femeninos, música pentafónica y danzas. Globalmente, esta producción escénica puede definirse, a la luz de la noción de la *performance*, como interpretación de carácter mítico y simbólico con una fuerte participación popular¹⁵.

Questo punto di vista critico si somma a quello di autorevoli studiosi della drammatica preispanica che, a partire da aspetti e istanze diverse, hanno sostenuto

¹¹ Cfr. ARACIL VARÓN, M. B., *op. cit.*, p. 149.

¹² Cfr. POMPEI, A., *Influsso sociale e culturale del francescanesimo nel Medioevo*, in *Il Francescanesimo e il teatro medievale ... cit.*, p. 38.

¹³ Cfr. BOLZONI, L., *Teatralità e tecniche della memoria in Bernardino da Siena*, in *ibid.*, p. 178.

¹⁴ HORCASITAS, F., *Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, UNAM, 2004, t. I, 2 voll., p. 18.

¹⁵ *El teatro "evangelizador" y urbano en los Andes: encuentros y desencuentros*, in "Críticón", 87-88-89 (2003), pp. 778-779.

o confutato la tesi della natura pienamente teatrale degli spettacoli aborigeni¹⁶. Il fatto fa comprendere la problematicità di definire l'arte performativa autoctona. Per fissarne il carattere, è innanzitutto indispensabile ampliare la nozione tradizionale di teatro, come fa Horcasitas quando afferma:

No es inverosímil que en todas las culturas haya surgido alguna forma de teatro, en el sentido más amplio del vocablo. Y los antiguos mexicanos no fueron excepción [...] llegaron a poseer ceremonias de tipo dramático, y farsas o dramas de tipo sagrado o profano¹⁷;

è anche importante differenziare fra “rito”, che appartiene alla realtà, e “teatro”, che per sua natura è *mimesis* della vita¹⁸; la distinzione induce Aracil Varón a commentare:

de ahí que, más allá de la estrecha relación existente entre las escenificaciones indígenas y las ceremonias religiosas en las que se inscribían (rasgo que, recordemos, caracterizaba también al teatro edificante medieval), sólo puede aceptarse el carácter «teatral» de aquellas manifestaciones espectaculares en las que estaba presente, de una forma u otra, esta idea de *mimesis* o «re-presentación»¹⁹;

infine, va considerato il fatto che l'indagine dell'attività drammatica preispanica sconta lo scotto della non affidabilità delle fonti o di una deformazione interpretativa dei prodotti teatrali da parte dell'occhio dello spettatore e cronista europeo, che li recepi e categorizzò secondo i canoni di genere vigenti nella propria cultura.

León-Portilla enuclea tre tipi di espressioni drammatiche molto vitali presso gli Aztechi prima della *conquista*: la cerimonia liturgica, la messa in scena di miti e leggende, la rappresentazione di temi attinenti alla vita sociale e familiare²⁰.

¹⁶ Di queste posizioni dà conto ARACIL VARÓN, M. B., *op. cit.*, pp. 144-160.

Sono titoli ineludibili per l'ambito mesoamericano: GARIBAY, A. M., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Ed. Porrúa, 1953-1954, 2 voll.; LEÓN-PORTILLA, M., *Teatro náhuatl prehispánico*, in *La palabra y el hombre*, IX (enero-marzo 1959), pp. 13-36; CID PÉREZ, J. y MARTÍ DE CID, D., *Teatro indio precolombino*, Madrid, Aguilar, 1964; JOHANSSON, P., *Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos* (Teatro Mexicano. Historia y Dramaturgia). 1) México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992; STEN, M., *El sincretismo en el teatro evangelizante*, in *Vida y muerte del teatro náhuatl: el Olimpo sin Prometeo*, México, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas, 120), 1974, pp. 69-84.

¹⁷ HORCASITAS, F., *op. cit.*, p. 36.

¹⁸ Sull'argomento, cfr. GRUZINSKI, S., *La guerra de las imágenes*, México, FCE, 1994; PARTIDA, A., *Teatro de evangelización en náhuatl* (Colección Teatro Mexicano. Historia y Dramaturgia, vol. II), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

¹⁹ Cfr. *op. cit.*, p. 161.

²⁰ Cfr. *Teatro náhuatl prehispánico ... cit.*, p. 16.

Al primo filone si può ricondurre il complesso di danze, inni, dialoghi e sacrifici rituali che, articolati in fasi, componevano le feste religiose²¹; le danze, dette *mitotes*, accompagnate da musica e poemi cantati, erano parte integrante di tutte le cerimonie sacre e la loro importanza anche sociale era enorme nella struttura comunitaria degli Aztechi; ne è prova il fatto che presso i principali templi delle città era presente la cosiddetta *cuicacalli*, la “casa del canto”, in cui i ragazzi e le ragazze imparavano a ballare, a cantare e a suonare gli strumenti musicali²². Queste danze a volte venivano eseguite solo da ristretti gruppi formati da sacerdoti, vittime, allievi delle *cuicacalli*, guerrieri; altre volte interveniva tutto il popolo, arrivando al coinvolgimento di migliaia e migliaia di persone che si disponevano in numerosi cerchi concentrici²³. Le danze erano effettuate con estrema cura e le punizioni previste per chi commetteva errori arrivavano sino alla condanna a morte²⁴. I testi cantati che accompagnavano le danze venivano strutturati in forma dialogica - fra un solista e un coro, oppure fra due cori - e s'incentravano su tematiche di vario tipo. Potevano contenere lodi agli dei e magnificare le loro imprese, descrivere gesta di eroi, narrare di battaglie o alleanze fra famiglie importanti²⁵. Il carattere teatrale delle cerimonie nel corso delle quali erano eseguiti questi balli è confermato dal fatto che spesso gli interpreti indossavano dei travestimenti. Frequentemente la vittima sacrificale era rivestita di ornamenti e dotata di attributi propri della divinità alla quale, nel rito, veniva offerta in olocausto e, anzi, svolgeva la funzione di personificarla²⁶. Si credeva che, in tal modo, l'entità sacra si manifestasse al mondo attraverso i movimenti del suo corpo²⁷. In altri casi gli interpreti si travestivano da animali, da guerrieri, da cacciatori, da selvaggi, da vecchi o da artigiani, portando nel ballo gli attributi e gli strumenti propri delle categorie e dei mestieri²⁸. Nel secondo tipo di rappresentazione avevano centralità i miti e le leggende che rievocavano con spirito epico la genealogia delle più illustri famiglie, le grandi imprese degli antenati o dei guerrieri della nazione. León-Portilla sostiene che i componimenti poetici, inizialmente solo declamati (*tlaquetzque*), in seguito furono interpretati sulla scena da attori; a conforto della

²¹ Cfr. LEÓN-PORTILLA, M., *Literaturas indígenas de México*, México, Ed. Mapfre-FCE, 1992, p. 223.

²² Cfr. GARIBAY, A. M., *Panorama literario de los pueblos nahuas*, México, Porrúa, 1975, pp. 91-92.

²³ Cfr. MOTA MURILLO, R., *Transmisión franciscana de las culturas americanas prehispánicas*, in *Actas del I Congreso Internacional sobre «Los Franciscanos en el Nuevo Mundo»*, La Rábida, 16-21 settembre 1985. Madrid, Ed. Deimos, S.A., 1986, p. 399.

²⁴ Cfr. WILLIAMS, J., *El Teatro del México colonial. Época misionera*, New York, Peter Lang Publishing, Inc., 1992, p. 27.

²⁵ Per alcuni testi di poemi drammatici cfr. GARIBAY, A. M., *Panorama ... cit.*, pp. 103-107; LEÓN-PORTILLA, M. *Literaturas ... cit.*, pp. 226-233.

²⁶ «[...] le vittime erano trasformate preventivamente in ricettacoli viventi degli dèi, e il giorno della sua festa, il dio incarnato, veniva condotto all'altare del sacrificio» (LÓPEZ AUSTIN, A., *La religione della Mesoamerica*, in AA. VV., *Religioni dell'America precolombiana e dei popoli indigeni*, a cura di G. Filoramo, Bari, Laterza, 1997, p. 68).

²⁷ Cfr. HORCASITAS, F., *op. cit.*, pp. 37-38.

²⁸ Cfr. WILLIAMS, J., *op. cit.*, p. 31.

tesi, riporta testi messicani raccolti da fray Bernardino de Sahagún²⁹ dalla cui lettura si evince che erano stati concepiti per la messa in scena³⁰. Come ricorda Garibay, nei periodi di *otium*, i guerrieri di rango aristocratico amavano dedicarsi alla tenzone poetica: si sfidavano nel comporre liriche che avevano per soggetto le imprese dei re o dei grandi personaggi della stirpe³¹. Il terzo tipo annoverava spettacoli imperniati su aspetti della vita comunitaria o familiare. Fra essi spiccava una danza, chiamata *cuecuechcuicatl*, che i missionari trovarono moralmente disdicevole per le connotazioni sessuali³², anche se l'eros, per il tono smaccatamente burlesco, era l'aspetto meno pericoloso. La vera insidia era rappresentata dall'intenzione di criticare, ridicolizzandole, le figure importanti del potere, con un elevato rischio di provocare suscettibilità e tensioni sociali³³.

Le rappresentazioni, che si tenevano in occasione di feste civili o religiose, nell'epoca più antica avevano luogo presso scenari naturali (monti, boschi, caverne, crocicchi) e, in caso di espressioni rituali, sulla pietra del sacrificio gladiatorio³⁴. Con il passare del tempo, furono utilizzati degli spazi strutturati, quali i *pacios* dei templi e dei palazzi, o delle piattaforme quadrate di pietra che in lingua *náhuatl* erano dette *momoztlis*. Potevano misurare fino a quattrocento metri di superficie, erano sopraelevate da terra a una altezza non superiore a quella di un uomo e poste al centro di una piazza o ai piedi di una piramide o di un tempio. Venivano circondate di rami, fiori, ornamenti fatti con piume e spesso la scenografia si arricchiva di animali veri, quali farfalle, uccelli e conigli. All'allestimento provvedevano esperti professionisti. Gli spettacoli erano protagonizzati da danzatori e attori di elevata qualità, espressamente formati alla professione, come fa osservare fray Toribio de Benavente Motolinía³⁵. Costumi zoomorfici, paludamenti da guerra e vestiti da selvaggi erano parte integrante delle rappresentazioni e delle danze indigene, segni del prestigio sociale, del potere, delle qualità e virtù di chi li indossava³⁶. Anche nelle pratiche rituali i travestimenti avevano un forte allegato simbolico: nella mentalità indigena diventavano mezzi di comunicazione e strumenti di dominio del divino. I canti, gli inni e i balli che animavano le cerimonie azteche erano accompagnati dal suono della musica, preferentemente prodotta da strumenti a fiato e a percussione³⁷.

²⁹ Cfr. *Historia general de las cosas de Nueva España* (ed. critica di Alfredo López Austin e Josefina García Quintana per i tipi di Alianza Editorial, Madrid, 1988, 2 voll.).

³⁰ Cfr. LEÓN-PORTILLA, M., *Teatro náhuatl ... cit.*, pp. 29-32.

³¹ Cfr. GARIBAY, A. M., *Historia ... cit.*, t. I, pp. 341-344.

³² «En algunos pueblos le he visto bailar, lo cual permiten los religiosos por recrearse. Ello no es muy acertado, por ser tan deshonesto» (DURÁN, fray DIEGO, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, ed. de A. M. Garibay, México, Porrúa, 1984, t. I, cap. 21, p. 193).

³³ Cfr. BAUDOT, G. *Las letras precolombinas*, Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 88.

³⁴ Cfr. LÓPEZ AUSTIN, A., *art. cit.*, p. 68.

³⁵ Cfr. *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España*, estudio preliminar por Fidel de Lejarza, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1970, t. II, cap. 26, p. 183.

³⁶ Cfr. ARACIL VARÓN, M. B., *op. cit.*, pp. 170-172.

³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 172.

IL TEATRO MISSIONARIO

Di questi costituenti delle espressioni teatrali azteche, i missionari ne scelsero alcuni. Attinsero alle coreografie floreali e zoomorfiche, ai canti rituali e alle danze, ai travestimenti e maschere degli *indios* per favorire la connessione fra le forme culturali del passato immediato e l'istruzione religiosa del nuovo presente, utilizzando i vernacoli come veicolo linguistico d'accesso. Agli albori dell'evangelizzazione, insegnarono il catechismo mediante immagini e canti, cercando di adattare parole e musica alle pratiche indigene. Poi, gli *autos* e le commedie sacre accolsero nella rappresentazione drammatica elementi dell'ambiente autoctono, con l'obiettivo di far conoscere alle popolazioni, testi che s'ispiravano alla Bibbia, alla letteratura agiografica, ai dogmi del cristianesimo. Come già segnalava Alfonso Reyes, i frati compresero sin dall'inizio il valore delle pratiche performative per 'risemantizzare' gli elementi del paganesimo e diffondere quelli del cristianesimo:

Al soplo de la evangelización, mudáronse los espectáculos gentiles, sin perder su pompa, en procesiones de palio alzado y vela encendida, desfile de 'monumentos' o imágenes y breves representaciones: sencilla enseñanza escenificada sobre los principales preceptos y figuras de la doctrina y la historia sacras o el castigo de los infieles (toma de Jerusalén), con las naturales alusiones a los elementos del propio ambiente³⁸.

Scendendo nello specifico, Horcasitas individua gli elementi della tradizione spagnola e preispanica che confluirono nel teatro missionario:

Son europeos los temas generales, los argumentos, la estructura, los personajes, las creencias religiosas que se expresan, la liturgia que las acompaña, los cánticos y melodía, los instrumentos musicales, los escenarios en forma de casas superpuestas y el aparato mecánico, es decir, los elementos esenciales del drama. Nos planteamos ahora el siguiente problema: ¿qué elementos prehispánicos se conservaron? Los siguientes parecen los más importantes: la lengua indígena con algo de su retórica antigua, los escenarios en forma de bosque, la utilización de ciertos elementos rituales aborígenes (el copal y las codornices como ofrendas), y algunas formas de vestir (los cazadores otomíes y los soldados huastecos mencionados por Motolinía) [...] No nos engañemos. Los misioneros - ante todo después del comienzo del Concilio Tridentino en 1545 - tomaron relativamente pocos elementos de la cultura indígena para la formación de la cultura nueva indiocristiana que vislumbraban³⁹.

³⁸ *Obras Completas*, México, FCE, 1959, t. XII, p. 322.

³⁹ *Op. cit.*, pp. 189-190.

Non possediamo alcun testo drammatico *náhuatl* datato al XVI secolo⁴⁰, ma possiamo realisticamente ipotizzare che certi manoscritti del 1600 e 1700 siano la fissazione o la rielaborazione di precedenti stesure risalenti all'epoca cinquecentesca. Horcasitas osserva che «de una veintena de piezas que se conocen del siglo XVI, casi todas se pueden colocar dentro de la evangelización franciscana»⁴¹; invece, si hanno scarse notizie di rappresentazioni teatrali organizzate dai domenicani e dagli agostiniani, che eppure giunsero in Messico e si stabilirono in aree di lingua e cultura *náhuatl* assai presto: rispettivamente nel 1526 (in anticipo di sette anni rispetto alla prima rappresentazione francescana) e nel 1533 (per l'appunto l'anno in cui si tenne *El Juicio final*, allestito dai francescani insieme alla popolazione indigena di Tlatelolco). Il fatto che il teatro evangelizzatore rechi quasi esclusivamente il sigillo dell'Ordine assisiato ha una spiegazione: in parte si deve allo stile proprio della predicazione francescana, popolare, plastico e drammatizzante; in parte al desiderio dei frati di avvicinarsi quanto più possibile all'indole e alla cultura degli *indios*, vivendo l'esperienza della comunione tra i fratelli come l'aveva praticata e insegnata il loro Padre fondatore⁴².

Furono numerosi gli autori francescani⁴³. Il primo di cui abbiamo notizia è fray Luis de Fuensalida, appartenente al gruppo dei “dodici apostoli” della Nuova Spagna. A lui sono attribuiti i *Coloquios en lengua mexicana, entre la Virgen María y el Arcángel San Gabriel*, un testo semplice in forma di dialogo fra la Madonna e l'arcangelo Gabriele - di tipo narrativo più che teatrale - che venne ragionevolmente scritto prima del 1535, anno in cui fray Luis tornò in Europa per sempre. Era membro dei “dodici apostoli” del Messico anche fray Toribio de Benavente Motolinía, probabilmente autore di alcuni dei numerosi *autos* rappresentati a Tlaxcala fra il 1538 e il 1539. Di paternità francescana è pure *El Juicio final*, composto da fray Andrés de Olmos prendendo come spunto di partenza il canovaccio di una *pièce* sul tema del giudizio universale alla quale aveva assistito nel 1533 nel convento di Santiago di Tlatelolco. La sua opera venne rappresentata nella Capilla de San José de los Naturales di Città del Messico nel 1538. Dalle fonti ecclesiastiche dell'epoca emerge il nome di altri missionari francescani che si dedicarono alla creazione drammatica. Fray Gerónimo

⁴⁰ Va tuttavia segnalato che Luoise M. Burkhart data alla fine del XVI secolo un manoscritto *náhuatl* da lei scoperto negli anni '90, che risulta essere traduzione di un'opera teatrale spagnola. Il titolo è *Miércoles santo* ed è stato pubblicato a sua cura: *Holy Wednesday*, Filadelfia, Universidad de Pennsylvania, 1996.

⁴¹ E continua: «Por su estilo, sus temas, por referencias precisas que aparecen en las crónicas y por su procedencia (Tlatelolco, San José de los Naturales de México, Cuernavaca, Tlaxcala, etc.), es imposible llegar a otra conclusión» (*ibid.*, pp. 83-84).

⁴² Cfr. *ibid.*, p. 84.

⁴³ Il tema della produzione teatrale francescana nel primo secolo della colonia è oggetto di un minuzioso studio di Emanuel Pazos, che offre una rassegna degli autori e delle rappresentazioni corrispondenti a tale epoca (*El teatro franciscano en México durante el siglo XVI*, in “Archivo Ibero-Americano”, 2° época, 11:42 (Madrid, 1951), pp. 129-189. Sull'argomento cfr. anche ARACIL VARÓN, M. B., *op. cit.*, pp. 211-217.

de Mendieta⁴⁴ parla di fray Juan de Ribas (del gruppo dei “dodici”) e di fray Jacobo de Testera; fray Juan de Torquemada⁴⁵ fa riferimento, oltre che alla propria, all’attività teatrale dei confratelli fray Francisco de Gamboa e fray Juan Bautista.

Alla questione dell’autorialità si connette la complessa problematica della ricognizione delle fonti del teatro evangelizzatore *novohispano*. L’esplorazione della materia ebbe inizio a cavallo tra il XIX e XX secolo ad opera del *nahuatlato* Francisco del Paso y Troncoso, e proseguì grazie al lavoro d’indagine degli statunitensi John Cornyn e Byron McAfee, nelle decadi 1930 e 1940. In epoca più recente, l’organizzazione del materiale emerso è stata compiuta da Bärbel Brinckmann⁴⁶, Fernando Horcasitas⁴⁷ e Manuel Pazos⁴⁸, i quali hanno isolato, come oggetto di studio, filoni cronologici e tematici differenti. Integrando e riconsiderando la documentazione alla luce di nuovi dati ottenuti dalle proprie ricerche, Aracil Varón è giunta a stabilire un produttivo quadro metodologico che distingue tra diverse tipologie di fonti: 1) informazioni sull’attività drammatica svolta dai missionari dei vari Ordini; 2) dati sulle rappresentazioni che furono messe in scena nel XVI secolo, fondamentalmente ad opera dei francescani; 3) manoscritti vergati in epoca posteriore, che si possono ritenere copia o rielaborazione di testi teatrali composti nel ‘500 con il precipuo scopo educativo ed evangelizzatore.

La studiosa ripercorre e censisce in progressione cronologica le rappresentazioni teatrali che si tennero, da *La conversión de San Pablo* (México, 1530?)⁴⁹ a *La Pasión de Nuestro Señor Jesucristo* (Coyoacán - México, Venerdì Santo del 1587) fino alle

⁴⁴ Cfr. *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Porrúa, 1980.

⁴⁵ Cfr. *Monarquía indiana*, ed. de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1979.

⁴⁶ Cfr. *QuellenKritische Untersuchungen zum mexicanischen Missionschauspiel, 1532-1732*, Hamburg, Renner, 1970.

⁴⁷ Cfr. *op. cit.*.

Nel testo in questione sono analizzate trentacinque opere appartenenti a quello che l’A. designa «Teatro misionero antiguo»: *La caída de nuestros primeros padres*; *El sacrificio de Isaac*; *La anunciación de la natividad de San Juan Bautista*; *Diálogos entre la Virgen María y el arcángel San Gabriel*; *La anunciación de Nuestra Señora*; *La visitación de Nuestra Señora a Santa Isabel*; *La natividad de San Juan Bautista*; *El coloquio de los pastores, en Sinaloa*; *El ofrecimiento de los Reyes*; *Los tres Reyes de Cuernavaca*; *La adoración de los Reyes*; *La comedia de los Reyes*; *El auto de los Reyes Magos de Tlaxomulco*; *La tentación del Señor*; *Auto de la Pasión de Cuernavaca*; *La pasión del Domingo de Ramos*; *La pasión de Axochiapan*; *El ciclo de la Pasión de Tlalmanalco-Amecameca*; *La aparición de Jesucristo a la Virgen y a San Pedro*; *La ascensión del Señor*; *La venida del Espíritu Santo*; *La asunción de Nuestra Señora*; *La asunción de Zapotlán*; *La conversión de San Pablo*; *La destrucción de Jerusalén*; *La vida del glorioso apóstol Santiago*; *La conquista de Rodas y la batalla de los salvajes*; *La conquista de Jerusalén*; *La batalla de Lepanto o moros de 1572*; *La ruina o incendio de Jerusalén y verdaderos desagrazos de Cristo*; *La invención de la Santa Cruz por Santa Elena*; *San Jerónimo en el desierto*; *La predicación a las aves*; *La lucha entre San Miguel y Lucifer*; *El juicio final* (pp. 197-735).

⁴⁸ Cfr. *op. cit.*

⁴⁹ Il dubbio è obbligato dall’informazione di seconda mano che se ne possiede. Cfr. ARACIL VARÓN, M. B., *op. cit.*, pp. 185-186.

forme drammatiche non prettamente teatrali, incentrate sulla danza e la mimica, che si esaurirono con il *Coloquio de los pastores* (San Felipe - Sinaloa, 1595)⁵⁰. Nel repertorio dei manoscritti, si segnalano all'attenzione critica due testi teatrali privi di relazione tematica con le *pièces* conosciute, ma che propongono il primo dei due argomenti particolarmente sentiti nella primissima fase dell'evangelizzazione: il rinnegamento del politeismo e la conversione al cristianesimo. Si tratta de *La invención de la Santa Cruz por Santa Elena* e *La destrucción de Jerusalén*⁵¹. Di altrettanto rilievo sono i manoscritti teatrali risalenti, probabilmente, alla fine del '500: *La educación de los hijos*, *Las ánimas y los albaceas*, *El mercader*, con una chiara matrice negli *exempla* della tradizione letteraria medievale europea e assimilabili ai *neixcuitilli*⁵² della cultura *náhuatl*. L'interesse risiede nella loro "ec-centricità"; infatti, sviluppano temi estranei alla drammatica peninsulare e *novohispana*, ma efficaci per sostenere il secondo importante obiettivo didattico dell'attività evangelizzatrice: la trasmissione dei contenuti dottrinali e morali della nuova religione.

Da questo quadro emerge l'importanza di stabilire una caratterizzazione del teatro dell'evangelizzazione sia dal punto di vista tematico che della messa in scena perché, come nota Aracil Varón, la parola, l'immagine, la proposta di specifici temi, la tipologia degli spazi teatrali, gli allestimenti, si configurano come strumenti che furono ponderatamente ragionati per perseguire la «conquista espiritual»⁵³. In merito al primo punto, la drammatica mesoamericana ripropose i grandi cicli con cui quella medievale aveva solennizzato le più importanti feste del calendario cristiano (ciclo di Pasqua; della Natività ed Epifania; biblico; mariano; agiografico e leggendario); rinnovò la sentita tradizione spettacolare peninsulare di "*moros y cristianos*"; trasse materia dall'oratoria sacra (un genere, *latu sensu*, parateatrale, per le affinità sostanziali intercorrenti fra l'*actio* scenica e l'*actio* retorica) per dei testi finalizzati alla divulgazione di istruzioni per la retta pratica della dottrina cristiana. È in quest'ambito che si rintraccia la radice che dà linfa a opere dal dichiarato scopo didattico-morale quali *La educación de los hijos*, *Las ánimas y los albaceas*, *El mercader*.

L'operazione teatrale implicava riguardo per la problematica assai complessa dell'interazione dinamica fra il testo e l'interprete: il messaggio religioso andava

⁵⁰ Cfr. il cap. *Delimitación de las fuentes bibliográficas*, in *ibid.*, pp. 183-230.

⁵¹ «Esta pieza, escrita por primera vez en náhuatl en el siglo XVI, debió ser utilizada posteriormente para determinadas danzas o representaciones populares de moros y cristianos que habrían tenido lugar el día de Santiago Apóstol, siendo precisamente en este estado de evolución en el que la presenta el manuscrito conservado, lo cual explica además los errores gramaticales, lagunas e incongruencias del texto» (*ibid.*, p. 226).

⁵² *Neixcuitilli*: 'modelo, ejemplo tomado como base de un discurso o de un sermón' (SIMEÓN, R., *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*, traduzione di Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI Editores, S.A., 1977, s.v.).

⁵³ *Op. cit.*, p. 295.

adattato al contesto linguistico e culturale americano per renderlo intelligibile agli indigeni. Il lavoro svolto dai missionari su questi due livelli è stato analizzato da Horcasitas partendo dal presupposto che ogni processo di espressione linguistica (che nella drammatica si somma alla comunicazione non verbale), coinvolge i processi della rappresentazione fondati sugli apparati assiologico e simbolico-retorico propri di ogni cultura. Commenteremo la rappresentazione *El sacrificio de Isaac*, che fornisce un'illustrazione di come il teatro missionario si sia contraddistinto per l'attenzione riservata alla comunicazione e integrazione interculturale.

Malgrado lo zelo della predicazione francescana, molti aborigeni stentavano ad abbandonare il culto degli antichi dei. Il mantenimento delle pratiche pagane fra i neoconvertiti rappresentava un gravissimo problema perché le autorità ecclesiastiche consideravano l'idolatria come credenza anteriore alla conoscenza del cristianesimo cosa ben diversa dal ritorno cosciente al politeismo, sanzionato come eresia. Negli anni fra il 1535 e il 1540, quinquennio di splendore del teatro missionario, emersero prove di persistenza o addirittura di ritorno all'idolatria da parte degli *indios*, motivo per cui si mise in atto un'intensa campagna di sradicamento dell'errore, anche attraverso la drammatica, seguendo due precise strategie di scena: 1) soppressione negli *autos* di quegli episodi (soprattutto di matrice biblica e leggendaria) che avrebbero potuto ricordare i cruenti riti precristiani, 2) critica severa a qualsiasi pratica pagana nel nuovo contesto religioso. Esempio di utilizzo di entrambe le procedure è l'opera *El sacrificio de Isaac*. Horcasitas puntualizza i tre elementi che differenziano l'auto messicano *El sacrificio de Isaac* dall'omologo *El sacrificio de Abraham* del *Código de Autos Viejos*: 1) l'invocazione che Ismaele rivolge al Sole; 2) il trattamento riservato alla concubina Agar e a suo figlio Ismaele; 3) l'eliminazione della scena del sacrificio dell'agnello⁵⁴. Essenzializzando la spiegazione dei percorsi concettuali seguiti per riformare il testo peninsulare secondo le esigenze della realtà indigena, si può dire che la reprimenda all'invocazione al Sole da parte di Ismaele si motiva con il fatto che l'astro era la divinità per eccellenza della religione preispanica; l'omissione del riferimento al rapporto fra Abramo e Agar, che avrebbe fatto affiorare il fenomeno del concubinato (Agar e il figlio Ismaele sono presentati solo come schiavi della famiglia del patriarca), fa capire che in quel contesto sociale dove la poligamia era usuale, l'autore cancella il dato per cautela preventiva. Come già osservava John Hubert Cornyn:

En vista de la lucha feroz de los misioneros católicos contra las relaciones maritales paganas de los aztecas, no hubiera sido prudente presentar al gran profeta del pueblo escogido cohabitando con su propia esclava con el consentimiento de su esposa legítima⁵⁵.

⁵⁴ Cfr. *op. cit.*, pp. 213-215.

⁵⁵ In *ibid.*, p. 220.

Su ragioni altrettanto prudenziali si fonda l'eliminazione della scena del sacrificio dell'agnello:

habiendo acabado con el sacrificio humano (y en este drama los frailes intentaban reforzar la prohibición) no era conveniente presentar ante los indígenas un sacrificio animal como cosa agradable al padre Eterno⁵⁶.

Tuttavia, l'episodio dell'olocausto animale è secondario in confronto allo straordinario significato che il tema del sacrificio ha nell'opera quando si presenta come immolazione umana per offerta sacra. L'argomento era certamente delicato ma il suo trattamento permetteva, da una parte, di dimostrare come l'uomo dovesse sempre prostrarsi alla volontà di Dio, qualunque ESSA fosse, e dall'altra di far risaltare la crudeltà delle divinità preispaniche mediante il confronto fra la loro esigenza di sangue umano e la misericordia di un Dio Padre che ne aveva orrore:

ANGEL: Ahora, escucha las palabras que vienen de los labios de Dios. Ya ha comprendido que lo amas, que lo obedeces y que no lo olvidas. Has traído a tu hijo Isaac, a quien quieres tanto hasta la cima de esta montaña para ofrecerlo como sacrificio a Dios, el Padre Omnipotente. Pero, por su bienaventurada voluntad, he venido a decirte que abandones lo que ibas a hacer: matar a tu querido hijo Isaac⁵⁷.

L'opera rivela la preferenza dei missionari per la tecnica della refutazione come *modus procedendi* per evangelizzare gli *indios*: venivano selezionati come soggetti da teatralizzare quei temi che, prospettando la bontà del modello cristiano, facevano emergere, in parallelo e di converso, la negatività di quello pagano. Nel prosieguo di questa rassegna di *pièces*, se ne trova conferma.

È stato ricordato che l'abbandono dell'idolatria e la conversione dell'indigeno furono obiettivi fondamentali dell'azione evangelizzatrice e *topoi* ricorrenti nella produzione teatrale francescana. Molti sono i personaggi che sulla scena parlano del passaggio dalla tenebra dell'idolatria alla luce della religione cristiana. Così si esprime il re mago Gaspere dinanzi a Gesù Bambino in *La adoración de los Reyes*:

Confieso ante ti que en el pasado viví en las tinieblas, en la noche oscura, porque no te conocía. Ahora me has llenado el corazón y el alma de luz. Y lo mismo has hecho con los que ya descansan en el cielo como a las criaturas que viniste a iluminar⁵⁸;

e Baldassare nella *Comedia de los Reyes*:

⁵⁶ *Ibid.*, p. 214.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 265.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 323.

¡Ha nacido el amado Hijo de Dios para dar luz al mundo que vivía en las tinieblas!⁵⁹.

Il battesimo veniva ad essere la logica conseguenza della conversione. Ecco perché il pagano Costantino, nell'*auto La invención de la Santa Cruz por Santa Elena*, chiede a S. Silvestro di conferirgli il sacramento per ricevere la grazia dell'iniziazione cristiana:

Siervo del hijo de Dios, tened compasión de mí. Dadme el bautismo. Detesto con toda mi alma la oscuridad y tinieblas en que me ha tenido la idolatría y con todo mi corazón confieso y recibo la fe⁶⁰.

Uno degli argomenti "forti" utilizzati per far desistere gli aborigeni dalle false credenze era la minaccia di andare all'inferno, evento evocato in una delle prime rappresentazioni di cui si ha notizia, sul tema del Giudizio universale, messa in scena a Tlatelolco verso il 1533. Lo spettacolo, scrive il cronista indigeno Chimalpahin, lasciò i messicani «muy maravillados y espantados»⁶¹. La necessità di aderire alla Parola di Cristo per ottenere la salvezza, pena la dannazione eterna, si rende manifesta in quello che si ritiene essere stato il primo *auto* allestito in America: *La conversión de S. Pablo* (1530?). Si legge nel manoscritto in lingua *náhuatl* da cui molto probabilmente è stato desunto il testo spettacolare⁶²:

Y al observar Saúl aquese inferno abrasador, horrorizóse y lloró copiosamente [...] y los ángeles le dijeron: Saúl, teme, teme a esos condenados demonios. Cesa de ofender a Dios. No más cultos a los falsos dioses. Arroja aquellos demonios que adorabas y reverenciabas [...] Y ahora dijo Saúl: Quemados sean estos demonios que poseo dentro de mi casa, lanzados sean aqueos que fueron de mi adoración, y arrojados en el patio, sean abrazados, carbonizados e incinerados. Y en seguida se dirigió a Sebastián diciendo: Hijo mío Sebastián, en verdad que he cometido un horrendo crimen. Por gracia os pido que me bauticéis⁶³.

Sempre che tale scritto sia la fonte dell'opera teatrale, diviene interessante lo scostamento che si è prodotto riguardo alla figura di Saulo fra questo testo e quello dell'*Aucto de la conversión de San Pablo* del *Códice de Autos Viejos*. Nel Codice

⁵⁹ *Ibid.*, p. 369.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 674.

⁶¹ CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, F. de San Antón Muñoz, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, México, FCE, 1965.

⁶² Il rapporto fra testo manoscritto e spettacolo può essere formulato solo come ipotesi. Del manoscritto, conservato nella raccolta posseduta dal bibliografo Federico Gómez de Orozco, viene ripercorsa la storia in HORCASITAS, F., *op. cit.*, pp. 545-547 e p. 744.

⁶³ *Ibid.*, pp. 549-552.

peninsulare Saulo è ebreo (monoteista come i cristiani); nella versione *náhuatl*, l'anonimo autore non esita a trasformarlo in politeista e a farlo discendere agli inferi (dato, quest'ultimo, inesistente nella Santa Scrittura). La proposta teatrale che creava affinità fra l'apostolo e gli *indios*, doveva persuadere più facilmente questi ultimi dell'urgenza di seguire il suo esempio. Pur tuttavia, il metodo che privilegiarono i francescani fu quello di indurre le popolazioni aborigene a refutare la religione in cui erano cresciute infondendo in loro

la conciencia de no haber sido hasta entonces sino algo así como unos infelices descarriados que habían equivocado lastimosamente el camino víctimas de ridículos engaños en sus creencias⁶⁴.

Prova dell'inganno in cui vivevano, era l'incontestabile superiorità del Dio cristiano. In questo senso, la figura di S. Michele svolse un ruolo determinante giacché il suo trionfo su Lucifero avvalorava la supremazia della nuova religione e, allo stesso tempo, forniva una convincente spiegazione sull'origine degli dei indigeni come discendenti del demonio. Questo tema costituì il soggetto dell'*auto* presenziato da padre Ponce nel 1587 a Zapotlán⁶⁵. Nel filone volto a dimostrare il primato del Dio cristiano vanno inserite le rappresentazioni di "*moros y cristianos*", dove l'apostolo Santiago, spesso coadiuvato dall'arcangelo guerriero, diventava decisivo per spingere i protagonisti alla conversione. Così succede nell'*auto La conquista de Jerusalén*, rappresentato a Tlaxcala nel 1539. Osservando la sorte infausta toccata in battaglia al capitano dei Mori, gli indigeni della Nuova Spagna si sarebbero dovuti rendere conto che ogni battaglia contro l'onnipotente Dio cristiano era persa in partenza:

En esto entró Santiago en un caballo blanco como la nieve y él mismo vestido como le suelen pintar. Y como entró en el real de los Españoles, todos le siguieron y fueron contra los Moros que estaban delante de Jerusalén, los cuales fingiendo gran miedo dieron a huir [...] A la hora entró San Hipólito encima de un caballo morcillo, y esforzó y animó a los Nahuales, y fuese con ellos hacia Jerusalén⁶⁶;

ma lo spettacolo trasmetteva anche l'idea di un Dio Padre misericordioso che dava la possibilità agli infedeli di essere graziati se abbracciavano la vera fede. Per rendere più efficace il messaggio della conversione, i missionari decisero di concludere l'opera con il battesimo di massa dei

muchos Turcos o Indios adultos que de industria tenían para bautizar, y allí públicamente demandaron el bautismo al Papa, y luego Su Santidad

⁶⁴ BORGES, P., *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1960, p. 253.

⁶⁵ Cfr. ARACIL VARÓN, M. B., *op. cit.*, p. 299.

⁶⁶ MOTOLINÍA, *Memoriales ... cit.*, cap. 15, pp. 210-211.

mandó a un sacerdote que los bautizase, los cuales actualmente fueron bautizados⁶⁷.

Anche l'auto *La invención de la Santa Cruz por Santa Elena*, dove si magnificava il potere della Croce grazie alla quale Costantino trionfava sul pagano Massenzio e si convertiva, dimostra come i missionari francescani propendessero per il metodo della refutazione. Tale era il messaggio che giungeva agli spettatori: Massenzio agiva confuso dal demonio, come confusi erano gli indigeni prima della venuta dei missionari. Inoltre, il fatto che Massenzio si fosse vanamente avvalso per vincere l'imperatore di stregoni servitori di Lucifero, dai chiari tratti preispanici, provava quanto fosse dannoso e inutile dedicarsi alla pratica delle scienze occulte e divinatorie, com'era costume nella religione dei gentili.

Gli *autos* in cui si parla del sacramento d'ingresso alla comunità spirituale cristiana, permettono di rilevare altri aspetti caratterizzanti del teatro missionario francescano: la sua stretta integrazione con la liturgia; il realismo e la partecipazione attiva del pubblico all'azione scenica⁶⁸. Valga a documentarlo questo esempio. Il 24 giugno del 1538, a Tlaxcala, furono allestite quattro *pièces* tematicamente vincolate fra loro: *La anunciación de la natividad de San Juan*; *La anunciación de Nuestra Señora*; *La visitación de Nuestra Señora a Santa Isabel*; *La natividad de San Juan*. Fra la terza e la quarta rappresentazione si celebrò una messa e nell'ultimo *auto* fu inserita la cerimonia battesimale autentica.

de un niño de ocho días nacido que se llamó Juan, y antes que diesen al mudo Zacarías las escribanías que pedía por señas, fue bien de reír lo que le daban, haciendo que no entendían. Acabóse este auto con *Benedictus Dominus Deus Israel*, y los parientes y vecinos de Zacarías que se regocijaron con el nacimiento del hijo llevaron presentes y comidas de muchas maneras, y puesta la mesa asentáronse a comer que ya era hora⁶⁹.

Sul brano del cronista, Horcasitas costruisce la seguente riflessione:

Al escribir Motolinía «Asentáronse a comer qua ya era hora», significa que los tlaxcaltecas ya llevaban seis o siete horas en oír misa y el sermón y en caminar de escenario en escenario para presenciar los cuatro dramas⁷⁰.

Ci avvaliamo del campione dedotto da un'opera già commentata per mostrare come il teatro missionario fu un'attività complementare alla predicazione catechetica, volto

⁶⁷ ID., *Historia de los Indios ... cit.*, p.104.

⁶⁸ Cfr. HORCASITAS, F., *op. cit.*, pp. 89-97.

⁶⁹ MOTOLINÍA, *Historia de los Indios ... cit.*, p. 92.

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 93.

a rinsaldare le «cosas de nuestra santa fe católica»⁷¹ in modo incisivo e attraente. In *La invención de la Santa Cruz por Santa Elena*, l'intervento del papa S. Silvestro prima di battezzare l'imperatore Costantino ha le caratteristiche di un'esposizione dottrinale equivalente a quella che si trova nella preghiera del Credo:

SAN SILVESTRE: Sabed, poderoso Capitán y todos los habitantes de Roma: hay un solo Dios verdadero, creador del cielo y de la tierra y de todas las cosas visibles e invisibles; que en Dios hay tres personas, Padre, Hijo, Espíritu Santo. Que la segunda persona, que es el Hijo, bajó al mundo con el fin de salvarnos. Que esta persona nació del vientre de la Virgen llamada Santa María, quien nunca ha perdido su virginidad. Y que este hijo de Dios, a quien llamamos Jesucristo, con su vida y ejemplo, nos enseñó el camino de cielo. Y para redimirnos, lo prendieron los judíos, jugaron con él, lo bofetearon, escupieronle en su rostro. Lo azotaron, coronaron de espinas. Pusieron en sus manos una vara igualmente de espinas. Después claveteáronle sus manos y pies en una cruz. Murió, fue sepultado, resucitó al tercer día y habiendo subido al cielo está sentado a la diestra de Dios Padre Todopoderoso. Que el día del juicio o fin del mundo vendrá a juzgar a los buenos, dándoles eterna gloria y a los malos condenándolos a tormentos que jamás tendrán fin⁷².

Le idee della dottrina cristiana proposte insistentemente dal palcoscenico erano quelle che costituivano l'essenza dell'insegnamento catechetico: la nozione di Dio come Creatore del mondo e Signore onnipotente, il paradiso come sede di felicità eterna per gli obbedienti ai sacri precetti e l'inferno come luogo di dannazione e sofferenza per i trasgressori della Legge. Altro tema ampiamente rappresentato era quello del demonio inteso come angelo decaduto che s'industriava ad ingannare e a tentare le coscienze, e di Maria come materna intermediaria fra Dio e l'umanità, che desiderava ardentemente la salvezza dei figli e intercedeva per loro⁷³.

⁷¹ DAVID PADILLA, fray A., *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, prólogo de Agustín Millares Carlo, México, Ed. Academia literaria, 1955, t. II, cap. 48, p. 514

⁷² HORCASITAS, F., *op. cit.*, pp. 673-674.

⁷³ Cfr. ARACIL VARÓN, M. B., *op. cit.*, pp. 340-352.

Secondo Yvonne Haideé Posada Cano le idee cosmogoniche e teogoniche e le ritualità degli Aztechi consentivano di stabilire delle similitudini con le nozioni e forme del cristianesimo, di talché la religione portata dai missionari poté risultare più facilmente assimilabile: «Había similitudes interpretativas [...] Así es el caso del panteón azteca, estrechamente vinculado a las fuerzas de la naturaleza y distribuido en tres espacios: el cielo, la tierra y el inframundo, con el doloroso tributo de los sacrificios humanos exigidos por insaciables divinidades terribles, contaba con algunas similitudes rituales que favorecieron el sincretismo en los aborígenes: el concepto de la Creación; la idea de un Dios supremo; la existencia de una madre de la divinidad; la práctica ritual de algunas abluciones; la creencia en el más allá; y los vaticinios y presagios sobre los dioses blancos barbados, favorecieron la recepción del Cristianismo» (*El teatro de evangelización en Mesoamérica: los códigos del sincretismo cultural*, in "A-merika", 3 (2009), p. 7).

I francescani sfruttarono al massimo le possibilità che la rappresentazione offriva di combinare parola e immagine: gli *indios* potevano vedere con i loro occhi chi erano Gesù, la Madonna, il demonio, e constatare l'azione salvifica di Dio e distruttiva di satana nella vita dell'uomo, libero di scegliere fra il bene e il male. Per questo l'altro obiettivo primario dei francescani fu quello di insegnare, attraverso la drammatica, la morale cristiana, con la concreta finalità di modificare la condotta dei nativi⁷⁴. Alcuni esempi paradigmatici. In *La caída de nuestros primeros padres* (Tlaxcala, 1539) era plasticamente e drammaticamente rappresentata la tragedia del peccato originale inteso come disobbedienza a Dio. La scenografia ebbe un ruolo fondamentale per far capire agli indigeni la gravità della "caduta" e delle sue conseguenze, presentando il luogo ameno dell'Eden in contrasto con il luogo orrido che aspettava Adamo ed Eva dopo la cacciata (deserto di cardi e spine infestato da serpenti):

Los franciscanos fueron conscientes de que cuanto más idílica fuera la presentación del lugar en que vivían Adán y Eva, más terrible se vería su expulsión y, por tanto, mayor éxito tendrían sus fines. Por ello el decorado natural del paraíso impresionó por su exuberancia y su belleza, pero además [...] aunó la fiel reproducción del paraíso bíblico con rasgos puramente mexicanos, haciéndose así cercano e identificable para el indígena; ante los ojos de los naturales se mostró un verdadero "paraíso de la tierra". El pecado del hombre, su desobediencia a Dios, le forzaría a abandonar ese lugar maravilloso para vivir de su trabajo en otro muy distinto⁷⁵.

Per contro, l'auto *El Sacrificio de Isaac* illustrava alcuni comportamenti che qualificavano l'esemplarità della condotta cristiana: i doveri dei padri verso i figli, la mansueta sottomissione dei figli ai padri; l'obbedienza di tutti gli uomini alla volontà di Dio:

ISAAC—No llores, padre mío querido, pues recibiré la muerte gustosamente. Hágase [la] sagrada voluntad de Dios tal como él lo ordenó⁷⁶.

Nel trittico *La educación de los hijos, Las ánimas y los albaceas, El mercader*, gli argomenti erano ancora quelli dell'educazione da impartire ai figli circa le virtù da praticare (diligenza verso i dieci Comandamenti) e i vizi da fuggire (l'avarizia, la frode ai danni dei poveri, la menzogna, la lascivia, il disordine sessuale, la superstizione, la magia); il paradiso purgatorio e inferno come realtà ultramondane di premio o castigo, in conseguenza dei comportamenti tenuti in vita; strettamente legati a questi assunti, l'importanza del sacramento della confessione per l'ottenimento del perdono; il ricorso alla preghiera e alla messa per sollevare dalle sofferenze le anime purganti. Ammantate di retorica moraleggiante, queste rappresentazioni potevano "peccare"

⁷⁴ Sul tema, interessanti osservazioni di M. B. Aracil Varón (cfr. *op. cit.*, p. 353 ss.).

⁷⁵ Cfr. ARACIL VARÓN, M. B., *op. cit.*, p. 355.

⁷⁶ HORCASITAS, F., *op. cit.*, p. 264.

della più frusta dimostratività. In *Las ánimas y los albaceas*, toni enfaticamente disperati connotano il lamento del defunto, la cui moglie - sotto il ghigno soddisfatto del demonio - sperpera in piaceri mondani il denaro ereditato, dimentica di alleviare con suffragi le pene che l'anima del marito deve espiare:

ALMA QUINTA - ¡Oh, cuatrocientos veces desgraciado! ¡Nadie en la tierra se acuerda de mí! [...] Deje a mi esposa tras de mí, en la tierra, y ella ya no me recuerda. No puedo despertar su piedad⁷⁷.

Horcasitas condensa in una estrema sintesi le virtù e i valori cristiani esaltati nel teatro missionario: la generosità, la preghiera la giustizia, la penitenza, la fede, l'umiltà, la castità, il digiuno ed il timore dell'inferno e del giudizio di Dio. Sono celebrate le virtù dell'elemosina ai poveri e alla Chiesa, la partecipazione alle funzioni religiose, la preghiera del rosario, la carità, il rispetto, l'obbedienza ai genitori, preghiere e messe in aiuto dei defunti⁷⁸.

Infine, mediante il teatro, i frati intendevano inculcare amore per le figure di Cristo, della Vergine e di quei santi che consideravano in stretta relazione con l'attività evangelizzatrice: S. Michele e Santiago in quanto patroni della "conquista spirituale"; S. Giovanni Battista e S. Paolo per il rapporto col sacramento del battesimo e la conversione, e, ovviamente, S. Francesco. Ma miravano pure a suscitare devozione per i segni più significativi della religione cristiana: la Santa Croce, il Santissimo Sacramento, il nome di Gesù e il Santo Rosario, così da legare i neoconvertiti, anche affettivamente, alla nuova fede. Il santo d'Assisi è il protagonista dell'*auto Predicación de San Francisco a las aves*, che andò in scena nel 1539. Partida sottolinea l'annuncio d'amore per la natura che emerge dalle parole del santo per sottolineare come i frati intendessero calare un messaggio di fraternità creaturale nella cultura degli *indios*, dove il sacrificio cruento, animale e umano, era un'esigenza vitale:

Al ser protector de las bestias, con la imagen de San Francisco se estaba planteando un mensaje explícito en contra de los sacrificios de animales, como acontecía en los ritos de origen prehispánico⁷⁹.

La devozione del Rosario, che ritorna in molti *autos*, era strettamente collegata al culto alla Vergine. In *La educación de los hijos*, la preghiera della Santa corona è presentata come strumento di salvezza per i peccatori e come "arma" da portare sul corpo per difendersi dalle tentazioni del demonio:

⁷⁷ RAVICZ, M. E., *Early Colonial Religious Drama in Mexico from Tzompantli to Golgotha*, Washington, The Catholic University of America Press, 1970, pp. 223-224.

⁷⁸ Cfr. *op. cit.*, p. 191.

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 52.

ANGEL PRIMERO - [...] Que nunca olvidéis el santo rosario de la Reina de los Cielos, Santa María, para que ella nunca cese de interceder y de rezar por vosotros ante su querido Hijo, que os ha hecho, Dios vuestro creador. Abandonaos en sus manos, porque ella sufre cuando ve al demonio, al mal, rondándoos;
[...]

ANGEL PRIMERO – Oh, noble señora, esperanza nuestra, nos arrojamus ante ti. Te pedimos que ayudes a los pecadores, que los salves de las manos del demonio. Él está rondando a los que están durmiendo aquí. Hazlo [ayúdalos] por el precioso rosario, tu corona florida que ellos llevan en sus cuellos. Que él los salve de sus pecados⁸⁰.

L'impatto del teatro come forma di evangelizzazione fu enorme nei primi decenni di permanenza dei missionari in Messico: vi furono rappresentazioni che arrivarono a contare decine di migliaia di spettatori⁸¹. La decisione di adottare il genere drammatico si dovette alla concomitanza di più fattori. Innanzitutto, come ricorda fray Agustín de Vetancurt:

porque como los naturales no tienen más entendimiento que los ojos, les ponen a la vista los misterios para que queden en la fe más firmes⁸²;

inoltre, occorre ricordare l'inadeguata conoscenza della lingua autoctona da parte dei frati nella prima fase di contatto con gli indigeni, che motivò geniali tentativi di comunicare il messaggio cristiano non ricorrendo al sermone, ma utilizzando il codice visivo⁸³. Un'altra ragione fu la ricchezza della cultura teatrale degli Aztechi, che collaborarono all'attività di scena degli evangelizzatori per il bisogno che avevano di esprimere il grande patrimonio della loro arte drammatica nel mutato contesto sociale, dove vivevano la condizione di vinti. È illuminante un passo in

⁸⁰ Apud ARACIL VARÓN, M. B., *op. cit.*, pp. 325-326.

⁸¹ Fray Bartolomé de las Casas afferma che, nel 1538, più di ottantamila persone assistettero alla messinscena di *La asunción de Nuestra Señora*, tenutasi nel *patio* grande del convento francescano di Tlaxcala (*Apologética historia de las Indias*, cap. 64, t. I, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958, p. 213).

⁸² *Teatro mexicano*, México, Excalante y Cía, 1871, t. III, p. 131.

⁸³ Horcasitas fa notare che fu importantissima la collaborazione degli indigeni anche nella fase dell'esecuzione spettacolare per evitare errori d'interpretazione dei codici linguistico e culturale: « (Recordemos que los primeros frailes habían llegado en 1523 y en diez años, para la fecha de la representación de *El juicio final* no era posible que alguno de ellos hablara la lengua a la perfección). Ahora bien, es sabido que los símbolos, valores y significados difieren en las culturas. Los disparates culturales (y lingüísticos) que podrían haber cometido los frailes quedaban eliminados, por lo menos en parte, al hacer trabajar a los indígenas como actores. Éstos estaban bien versados en la lengua, en la cultura y gustos aborígenes y hasta pueden haber servido de censores a los frailes dramaturgos» (*op. cit.*, p. 80).

cui Motolinía racconta lo zelo degli *indios* nell'aiutare i frati a tradurre l'opera che questi avevano memorizzato o portato manoscritta:

porque se vea la habilidad de estas gentes diré aquí lo que hicieron y representaron luego adelante en el día de San Juan Baptista, que fue el lunes siguiente, y fueron cuatro autos, que sólo para sacarlos en prosa, que no es menos devota la historia que en metro, fue bien menester todo el viernes, y en sólo dos días que fueron sábado y domingo, lo depredieron, y representaron harto devotamente⁸⁴;

e significativa una riflessione di Horcasitas sul teatro *náhuatl*:

En México estos misioneros se enfrentaron con un pueblo intensamente religioso, cuyas creencias se parecían por lo menos de manera superficial a las creencias de los españoles [...] Los franciscanos también pudieron ver los vestigios de una arquitectura que en parte había servido como escenario para grandes espectáculos [...] plazas y atrios, muchos de los cuales tenían una plataforma en el centro para las escenificaciones. Quedaban, por otro lado, los restos de lo que había sido una sociedad de especialistas: cantores, actores, danzantes, y bufones; poetas y oradores, voces entrenadas para la declamación, gente experta en la memorización, ya que no dependía de las letras. Existían floristas y escenificadores, artesanos en la confección de vestidos ceremoniales, de joyas, plumería y telas. En una palabra, para 1524 estaban ociosos muchos profesionales conectados con las representaciones dramáticas, hombres que habían gozado de la aclamación de las multitudes en las plazas públicas, que habían servido a la clase dirigente antes del cataclismo, y - ahora - en 1524 la "clase dirigente" era la orden franciscana. Asombroso sería que no hubiera nacido un teatro con la llegada de los misioneros⁸⁵.

Passiamo ora a evidenziare le caratteristiche del luogo teatrale e della messinscena. Le rappresentazioni del teatro missionario non si tennero in spazi appositamente costruiti. Scartata la piattaforma *momotzli*,⁸⁶ tralasciato l'interno dell'edificio sacro, i frati usarono due costruzioni tipicamente *novohispanas*: il *patio* (o atrio) e la *capilla*

⁸⁴ *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Ed. Chávez Hayhoe, 1941, pp. 91-92.

⁸⁵ *Op. cit.*, pp. 81-82.

⁸⁶ Ciò, quasi sicuramente, non si dovette a remore religiose, ma per seguire la tradizione del teatro occidentale secondo cui gli attori usavano guardare il pubblico e dare le spalle al muro: «Los motivos por los cuales no se utilizaron, en general, escenarios de tipo indígena no parecen deberse a escrúpulos religiosos por parte de los frailes, sino a una tradición fuertemente arraigada que traían del Viejo Mundo: la de representar comedias en las cuales los actores daban la espalda directamente a un muro y el rostro directamente al público. Nunca, desde el teatro clásico, a través del litúrgico temprano, del medieval con sus "casas", del renacentista, había aceptado Europa un teatro totalmente circular» (*ibid.*, p. 122).

abierta. Come ha spiegato Horcasitas, i francescani dettero vita a una struttura architettonica totalmente nuova quando giunsero in Messico:

Frente a la iglesia se formaron: un atrio o “patio” amurallado, una cruz central, cuatro posas o capillas en las esquinas del atrio y una capilla abierta, por lo general adjunta a la iglesia⁸⁷.

Il grande *patio*, circondato da mura e quasi sconosciuto in Spagna, aveva un antecedente preispanico nell’atrio del tempio pagano. Nacque come «lugar de adoctrinamiento»⁸⁸ e per ospitare i numerosi neoconvertiti in occasione degli atti liturgici quando le chiese, agli albori dell’attività missionaria, erano ancora in costruzione. In occasione degli eventi teatrali, diventava lo spazio degli spettatori⁸⁹. Dentro l’atrio, addossata alla chiesa, si trovava la *capilla abierta*, una struttura coperta da un tetto sostenuto da colonne, nella quale si celebrava messa la domenica e nelle festività solenni, allorché il tempio non sarebbe bastato ad accogliere la folla dei fedeli. Era un contenitore ideale per spettacoli non solo per la forma ma anche perché, grazie ai generosi spazi che la caratterizzavano, era possibile introdurvi con agio il palcoscenico e le costruzioni di scena. In altri casi le rappresentazioni furono tenute nelle grandi piazze urbane, che potevano ospitare un altissimo numero di convenuti e contenere scenografie più grandi o complesse, come avvenne a Tlaxcala, nel 1539, in occasione della messinscena di *La conquista de Jerusalén*⁹⁰.

Nelle antiche cronache (Motolinía, B. de las Casas, P. Ponce) non ci sono descrizioni dettagliate degli scenari utilizzati per le rappresentazioni, ma dalle esigue informazioni si può dedurre che ne furono utilizzati due: il primo era costituito da collinette artificiali riccamente ornate con elementi naturali; il secondo da una serie di palchi in legno sopra i quali si svolgeva l’azione⁹¹. La disposizione dei palchi poteva essere in orizzontale o in verticale. Nella prima, gli spazi di rappresentazione si trovavano l’uno accanto all’altro: così nelle opere *La adoración de los Reyes Magos*, *La predicación de San Francisco a las aves*, *La caída de nuestros primeros padres*; nelle azioni drammatiche in cui c’era bisogno di presentare la dimensione mondana e ultramondana, il cielo era posto su un piano situato al di sopra del palco che identificava la terra, e i personaggi potevano scendere o salire a seconda delle esigenze di scena (*La anunciación de Nuestra Señora*). A volte le due strutture erano compresenti.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 129.

⁸⁸ RICARD, R., *El teatro edificante*, in *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986, p. 268.

⁸⁹ Così nel complesso e partecipato quadro celebrativo della festività di S. Giovanni (Tlaxcala, 1938) quando si svolsero in successione una processione, tre *autos*, una messa, un quarto *auto* con all’interno un rito battesimale e un convito finale in onore del neonato.

⁹⁰ Cfr. ARACIL VARÓN, *op. cit.* p. 264.

⁹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 268-273.

Il luogo della rappresentazione era preparato con accuratezza, adottando elementi scenici derivati dalla tradizione drammatica preispanica: *décor* molto ricco e fondali dipinti in modo icastico ed efficace per illustrare il tema centrale dell'opera⁹². Valga come esempio *La caída de nuestros primeros padres* (Tlaxcala, 1539). Da quanto scrive il Padre Motolinía, per ricostruire il paradiso terrestre furono utilizzati a profusione elementi della flora e della fauna messicane:

Estaba tan adornada la morada de Adán y Eva, que bien parecía paraíso de la tierra, con diversos árboles con muchas frutas y flores, de ellas naturales y de ellas contrahechas de pluma y oro. En los árboles mucha diversidad de aves [...] Los conejos eran tantos, que todo estaba lleno de ellos [...] Había cuatro ríos o fuentes que salían del Paraíso, con sus rótulos que decían Fisón, Geón, Tigris [y] Eufrates; y el árbol de la vida en medio del Paraíso, y cerca de él, el árbol de la ciencia del bien y del mal, con mucha y muy hermosa fruta contrahecha de oro y pluma⁹³.

Riguardo agli apparati meccanici, si utilizzava ampiamente la *tramoya* per ottenere gli effetti speciali. Questa era una sorta di gru con la quale i macchinisti, nascosti sotto il palcoscenico, sfruttando un sistema di contrappesi, potevano innalzare o calare gli attori sui diversi piani del palcoscenico⁹⁴. Nell'auto *La anunciación de Nuestra Señora*, grazie all'utilizzo di questa macchina fu fatto discendere dal cielo l'arcangelo Gabriele insieme ad altri sei o sette angeli, mentre nella rappresentazione *La adoración de los Reyes*, un sistema di corde a cui era appesa la stella cometa, permetteva agli operatori di manovrare l'astro, facendolo scorrere al di sopra del palco⁹⁵. Una sottolineatura meritano gli effetti sonori: il fragore di tamburi e trombe serviva a sostituire le scene di guerra, come successe in *La conquista de Jerusalén*. Gli scenografi ricorrevano ai trucchi pirotecnici e al fuoco nelle rappresentazioni dell'inferno e dei suoi tormenti per impressionare gli spettatori con un abile orrore

⁹² «Es probable que, debido a la afición de los indios al adorno, y al interés de los frailes en presentar su mensaje de manera visual, no se haya perdido la oportunidad de decorarlo con santos, ángeles, escenas del cielo y del infierno. Como no existe ninguna crónica que nos aclare el punto y como todas estas estructuras desaparecieron hace siglos, no podemos afirmarlo categóricamente. Sin embargo, si las capillas abiertas fueron utilizadas como escenarios, el drama se desarrolló en un ambiente pintado. En cuanto a otros adornos, además de arreglos florales, los escenarios del teatro colonial parecen haber sido sencillos. De vez en cuando se nos habla de objetos que eran necesarios para realizar el drama: monedas, objetos de oro, cirios, campanas, mesas y sillas, tronos, platos, petates, ollas, libros, comida y mantas » (HORCASITAS, F., *op. cit.*, 139).

⁹³ *Memoriales ... cit.*, cap. 15, p. 194.

⁹⁴ Cfr. ARACIL VARÓN, *op. cit.*, pp. 278-283.

⁹⁵ MOTOLINÍA, *Memoriales ... cit.*, cap. 15, p. 183.

psicologico⁹⁶. La musica svolse un ruolo molto importante nel teatro francescano⁹⁷: il canto corale e il suono degli strumenti a fiato e a percussione furono inseriti nell'esecuzione spettacolare per sottolineare l'uscita o l'entrata in scena dei personaggi, per collegare fra loro le diverse parti della *pièce*, per accompagnare l'azione. I canti non erano eseguiti dagli attori, ma dal coro, che prendeva posto, insieme ai musicisti, ai due lati del luogo ove era rappresentata l'opera. Da notare, invece, la pressoché totale assenza della danza all'interno degli *autos*. Il fenomeno si può comprendere tenendo presenti due fattori:

en primer lugar, la danza en el período medieval tardío y principios del Renacimiento español, no iba unida a las representaciones. Era una cosa ajena al drama. En segundo lugar, la prosa en que se declamaban los dramas misioneros en náhuatl probablemente no se podría ajustar al ritmo de la danza⁹⁸.

Gli attori erano tutti indigeni e uomini, in quanto le leggi civili e ecclesiastiche vietavano alle donne di calcare il palcoscenico⁹⁹. Riguardo alle capacità interpretative, gli *indios* avevano grande facilità nell'apprendere e ricordare testi anche lunghi e complessi ed erano dotati di valide qualità drammatiche, se ci atteniamo ai commenti dei cronisti del tempo. Padre Motolinía annota che molti spettatori presenti alla rappresentazione *La caída de nuestros primeros padres* «tuvieron lágrimas y mucho sentimiento, especialmente cuando Adán fue desterrado y puesto en el mundo»¹⁰⁰. Un altro elemento importante dell'allestimento erano gli abiti di scena, per i quali occorre distinguere fra quelli di tradizione azteca e quelli di tradizione europea. Alla prima appartenevano i costumi zoomorfici: in *La predicación de San Francisco a las aves* compariva un figurante vestito da bestia feroce «tan fea que los que la vieron así de sobresalto les puso un poco de temor»¹⁰¹. Nella stessa opera, tutto lascia presupporre che gli uccelli attenti ad ascoltare il sermone di San Francesco e in festoso volo attorno a lui fossero giovanetti ricoperti da apparecchiature con sembianza di volatili. Molto probabilmente i costumi furono creati da artigiani indigeni esperti nella lavorazione

⁹⁶ Padre Motolinía informa che durante la rappresentazione de *La predicación de San Francisco a las aves* (Tlaxcala, 1539) il vano chiuso di legno che raffigurava l'inferno era dotato di una porta nascosta dalla quale uscirono gli attori, ma l'artificio era talmente ben congegnato che «pareció que nadie se había escapado, sino que demonios y condenados todos ardían y daban voces y gritos las ánimas y los demonios. Lo cual ponía mucha grima y espanto aun a los que sabían que nadie se quemaba» (*Memoriales ... cit.*, cap. 15, p. 215).

⁹⁷ Cfr. HORCASITAS, F., *op. cit.*, pp. 155-172. Lo studioso descrive i numerosi strumenti che venivano impiegati nelle azioni drammatiche: undici a fiato, tre a corda o ad arco e due a percussione.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 158. Si ha memoria di un solo caso notevole: la danza eseguita a Tlaxomulco nel 1578 da alcuni *indios* travestiti da angeli e pastori davanti alla grotta di Betlemme nella rappresentazione de *El auto de los Reyes Magos*.

⁹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 173.

¹⁰⁰ *Historia de los Indios ... cit.*, p. 96.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 106. «En otro drama aparecen muchachos ataviados de “leones” y sepientes» (*ibidem*).

delle piume, già in epoca preispanica famosi per la loro maestria¹⁰². Pure le ali degli angeli che apparivano in scena erano confezionate dagli artigiani con piume vere. Gli indumenti degli attori che personificavano i diavoli richiamaavano a volte quelli tipici delle antiche divinità azteche, come ne *El juicio final*. In altri casi, invece, seguivano la tradizione iconografica medievale. In *La tentación del Señor* il demonio vestiva i panni di un eremita e, tuttavia era chiaramente riconoscibile dalle corna e dalle unghie della zampa di capro¹⁰³.

Dopo uno straordinario successo che giunse all'acme negli anni compresi fra il 1535 ed il 1540, il teatro catechetico francescano iniziò un declino addebitabile alle trasformazioni che stava subendo la giovane società *novohispana* (apprezzabile già intorno alla metà del secolo). Furono fondamentalmente tre i macrofattori responsabili del fenomeno: 1) la perdita di dominio sociale dell'ordine francescano e, più in generale, degli ordini mendicanti. Questi incontrarono una vigorosa opposizione da parte delle autorità politiche e civili, le quali presero ad appoggiare il clero secolare perché «advenedizo, menos unido, más fácil de dirigir, más adherido a la Corona y a los obispos»¹⁰⁴; 2) il crollo demografico causato da terribili epidemie. Alle fine del '500 la popolazione era scesa almeno del 90% rispetto a quella che abitava il territorio agli esordi della *conquista*; 3) lo sviluppo di un nuovo assetto sociale e, contestualmente, il nascere di nuovi bisogni culturali. Osserva Aracil Varón che la popolazione creola, oramai in rapida espansione:

demandaba nuevas formas teatrales más afines a las que se estaban desarrollando por aquella época en la metrópoli, formas también en su mayoría de temática religiosa, pero destinadas a cumplir unos fines distintos a los del teatro misionero, lo que determinó a su vez el empleo de otros recursos didácticos y una diferente inserción de la representación dramática en su contexto social y político¹⁰⁵.

Parafrasando Horcasitas, potremmo concludere che moriva, con il secolo che l'aveva vista sorgere, quella che fu una cometa nella storia della letteratura universale: il teatro *náhuatl* messicano¹⁰⁶.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, p. 689.

¹⁰³ Cfr. ARACIL VARÓN, M. B., *op. cit.*, p. 277.

¹⁰⁴ HORCASITAS, F., *op. cit.*, p. 182.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, p. 524.

¹⁰⁶ Cfr. *op. cit.*, p. 194.

LAS SAGRADAS ESCRITURAS EN EL TEATRO EVANGELIZADOR FRANCISCANO DE LA NUEVA ESPAÑA: HACIA UNA TRADUCCIÓN CULTURAL

Beatriz ARACIL VARÓN
Universidad de Alicante - España

INTRODUCCIÓN

En la dilatada historia de la labor misional franciscana, la llamada “conquista espiritual” de la Nueva España (Ricard, 1986) constituye sin duda un capítulo esencial. Tras más de dos siglos de apología del cristianismo frente a “judíos y moros” en Europa, e incluso de algunos intentos de evangelización en ámbitos distantes geográfica y culturalmente como el imperio mongol, el descubrimiento de América ofrecía por fin a la orden seráfica la posibilidad de una conversión masiva y sistemática de millones de gentes que tuvo en el territorio mexicano la primera y más importante puesta a prueba.

En 1523, apenas dos años después de la toma de la ciudad de México-Tenochtitlan, llegaban a la Nueva España tres franciscanos flamencos (Juan de Aora, Juan de Tecto y una figura clave de la evangelización novohispana, el lego Pedro de Gante), iniciando una tarea que se constituiría ya como plan organizado un año más tarde con la misión de los Doce primeros franciscanos españoles¹, promovida por el propio Emperador y apoyada por bulas papales específicas². Dicho plan se basaba en un necesario aprendizaje de las lenguas amerindias (trasladadas al alfabeto latino), que se vería reflejado en la elaboración de diversas gramáticas y vocabularios³ y que permitió,

¹ Junto a fray Martín de Valencia, que encabezó esta misión y creó la primera custodia franciscana en Nueva España, viajaron los sacerdotes Francisco de Soto, Martín de la Coruña, Antonio de Ciudad Rodrigo, García de Cisneros, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Juan Juárez, Luis de Fuensalida y Toribio Motolinía y los legos Juan de Palos y Andrés de Córdoba (véase Motolinía, 1985: 293-294). A los franciscanos vinieron a unirse los dominicos (1526) y los agustinos (1533); sin embargo, los frailes menores destacaron en la mayoría de los campos relacionados con la evangelización del indígena (cf. Kobayashi, 1974: 188).

² La *Alias felicis*, promulgada por León X (1521), y la *Exponi nobis fecisti* de Adriano VI (1522), recogidas en Torquemada, 1979: vol. 5, 21-22.

³ Sin pretender profundizar en esta cuestión, abordada por otros investigadores en este mismo espacio, sí me parece necesario destacar el rescate que ha venido realizándose en las últimas

desde fechas muy tempranas, la evangelización en lenguas nativas (especialmente el náhuatl, que funcionaba como *lingua franca* en el Imperio azteca)⁴, así como en una intensa indagación en “las antigüedades de estos naturales indios” iniciada por fray Andrés de Olmos en 1533 (Mendieta, 1980: 75) y desarrollada, entre otros, por fray Toribio Motolinía y, sobre todo, por fray Bernardino de Sahagún, cuya *Historia general de las cosas de Nueva España* constituye el “más metódico y minucioso estudio de la historia, las tradiciones, usos y costumbres y lengua de los indígenas” (Ricard, 1986: 110).

La recuperación lingüística y cultural de la población amerindia favoreció el proceso de “aculturación inducida”⁵ emprendido por los misioneros, solucionando al menos parcialmente los problemas derivados de ese esfuerzo de comunicación que se desarrollaba entre culturas hasta entonces absolutamente desconocidas entre sí, un esfuerzo comunicativo que podríamos definir –como proponía en un trabajo reciente Verónica Murillo– a partir del concepto de “traducción cultural” (2009: 106): los frailes se veían obligados a expresar una categorización del mundo cristiana y europea en un nuevo contexto y una nueva lengua, pero también a transformar con ello a los indígenas, que debían entender un mensaje totalmente ajeno a través de palabras (o, más bien, de “signos”) propios.

Junto a la predicación propiamente dicha, los medios para lograr estos objetivos fueron muy variados: los misioneros hicieron uso de la música, la pintura o el baile para hacer llegar el mensaje evangélico, pero también emplearon con éxito (a juzgar por las valoraciones de los cronistas) el teatro, una forma de expresión en absoluto ajena

décadas no sólo de estos manuales (algunos todavía hoy difícilmente superables, como el de Alonso de Molina para la lengua náhuatl) sino también de otros textos (sermonarios, doctrinas, coloquios) en diversas lenguas mesoamericanas. Baste recordar a este respecto que Manuel Castro (1988) localiza 54 autores franciscanos que escribieron en lenguas indígenas de la Nueva España durante el siglo XVI y que, en un reciente trabajo, Gertrudis Payàs ubica 712 textos escritos en diversas lenguas nativas de la Nueva España a lo largo del período colonial (2010: 307-341), muchos de ellos de mano franciscana.

⁴ La elección de la lengua indígena frente al castellano para la transmisión del cristianismo, en clara oposición a los deseos de la Corona, que proponía la difusión del castellano, ha sido un aspecto destacado por la crítica (cf., entre otros, Ricard, 1986: 126-127; Aracil, 1999: 47-49; Murillo, 2009: 109-111). Entre los motivos aducidos para esta decisión podemos citar: la dificultad que hubiera supuesto para los indígenas aprender un idioma tan distinto del suyo; la escasez de misioneros para enseñarlo; el hecho de que la preservación de la lengua era también una forma de mantener a los indígenas bajo la tutela de los frailes; y el interés de los misioneros reformados por difundir los textos sagrados a través de las lenguas vernáculos, aspecto sobre el que volveré necesariamente en las próximas páginas.

⁵ Tomo el concepto de Miguel León-Portilla, quien lo aplica a aquellos procesos de contacto de culturas en los que “la nación o grupo que los inicia tiene como objetivo introducir modificaciones, a su juicio convenientes, en otra entidad social de cultura distinta” (1978: 18).

a la orden franciscana⁶ que, por su carácter didáctico y popular, contaba, además, con una amplia tradición en la península, sobre todo vinculada a la celebración del Corpus Christi (Aracil, 1999: 128-145). Los franciscanos asumieron en el nuevo contexto novohispano tanto la temática como las técnicas básicas de puesta en escena propiamente medievales (utilización del espacio, vestuario, tramoya, decorados, efectos especiales, etc.), pero adaptándolas a unas representaciones llevadas a cabo por los indígenas en su propia lengua en las que se incorporaron a su vez diversos elementos “rescatables” de la cultura autóctona⁷.

El objetivo del presente trabajo es destacar algunas estrategias desplegadas por los frailes en sus representaciones que contribuyeron especialmente a ese esfuerzo de “traducción cultural” ya planteado. Para ello me centraré en un aspecto que creo puede ser especialmente relevante a este propósito como es el manejo de las Sagradas Escrituras en las piezas teatrales: al incorporar al teatro la Palabra Divina, texto esencial del universo cristiano que constituye su eje central de predicación en cualquier contexto, los misioneros ponen a prueba su capacidad para superar las dificultades del trasvase lingüístico y cultural que pretenden realizar en el territorio novohispano, mostrando de manera muy evidente esas estrategias que pretendo identificar en el teatro y, con él, en el conjunto de ese amplio y complejo proceso de evangelización que la orden franciscana desarrolló en México fundamentalmente a lo largo del siglo XVI⁸.

DE LA NARRACIÓN BÍBLICA A LA REPRESENTACIÓN INDÍGENA: ALGUNOS PROBLEMAS BÁSICOS

Estrechamente vinculada al ciclo litúrgico, la teatralidad religiosa medieval de carácter popular se inspiró en gran medida, tanto en el área castellana peninsular (de la que parten las primeras misiones franciscanas a la Nueva España) como en el resto de Europa, en pasajes de las Sagradas Escrituras: junto a obras que recreaban los relatos evangélicos sobre la Pasión y la Navidad (ejes del calendario cristiano),

⁶ Raoul Manselli ha destacado cómo el propio San Francisco, quien se definía a sí mismo como “juglar de Dios”, consideró la predicación como algo mucho más amplio que el sermón en el púlpito y, en su intento por establecer una plena comunicación con el público, recurrió “alle due forme di rapporto tra chi parla e coloro che ascoltano: il discorso persuasivo e la rappresentazione drammatica” (1984:122); su “volontà di predicare con il gesto, il canto e la rappresentazione drammatica” (125) fue continuada por los miembros de la orden, que influyeron decisivamente en la aparición de la lauda dramática en Italia (Doglio, 1982: I, 249-258) y trasladaron a otras áreas geográficas el esfuerzo de “popularizar la instrucción religiosa del pueblo haciéndola accesible mediante comparaciones populares, ejemplos y dramatizaciones” (Álvarez Pellitero, 1990: 25).

⁷ Para una caracterización general de este teatro evangelizador franciscano, véase el trabajo de Dianella Gambini recogido en este mismo volumen.

⁸ El marco cronológico elegido para la presente investigación corresponde a la etapa de mayor actividad de la orden seráfica en la Nueva España, y por tanto también de mayor desarrollo del teatro misionero.

era frecuente encontrar, sobre todo en las representaciones organizadas con motivo de la festividad del Corpus, textos dramáticos basados (directa o indirectamente) en el Antiguo o el Nuevo testamento, como el pecado de Adán y Eva (*Génesis* 2,4 a 3,24), el sacrificio de Isaac (*Génesis* 22,1-18), el Juicio final (presente ya en el mismo *Génesis*, pero sobre todo asunto central del *Apocalipsis*) o las tentaciones de Cristo en el desierto (*Mateo* 4,1-11, *Marcos* 1,12-13 y *Lucas* 4,1-13). Y son precisamente estos mismos asuntos los que se abordan, según el testimonio de los cronistas, en las primeras representaciones organizadas por los franciscanos entre la población indígena novohispana. Así, por ejemplo, en 1526, fray Pedro de Gante hace escenificar a los naturales de la ciudad de México la Natividad de Cristo⁹; el *Juicio final* se representa en Tlatelolco hacia 1533 (Chimalpahin, 1965: VII, 253; Sahagún, 1988: II, 498; Códice Aubin, 1953: 63) y en la capital novohispana en 1538 (Las Casas, 1958: 214; Mendieta, 1980: 648); una pieza sobre *La caída de nuestros primeros padres* es puesta en escena en Tlaxcala en la octava de Cuaresma de 1539 (Motolinía, 1985: 199-202), y el día del Corpus de ese mismo año, los propios tlaxcaltecas representan *La tentación del Señor* y *El sacrificio de Abraham* (Motolinía, 1985: 213-215).

Esta traslación del relato bíblico a la escena debía superar, en primer lugar, el esfuerzo de traducción intersemiótica que supone (en cualquier contexto) la transformación de un lenguaje narrativo y, por tanto, verbal (en este caso desde su misma esencia: no olvidemos que la Biblia es la Palabra de Dios) en un lenguaje teatral, esto es, basado en la contemplación de una acción¹⁰. En efecto, mientras el narrador maneja exclusivamente un material lingüístico, el hecho teatral exige un trabajo con “acciones físicas que se ven y se experimentan en un espacio y un tiempo que también se manifiestan físicamente” (Alcántara, 2002: 23). Para que podamos hablar de *teatro* es necesario que un público contemple una acción que sólo será posible en el “aquí y ahora” de la representación. El hecho teatral se propone entonces como una “construcción visual” (Villegas, 2000) que puede basarse en una narración previa y que, al hacerlo, la “actualiza”, porque, si la narración es la expresión del pasado (ofrece unos hechos necesariamente acabados), el teatro es la expresión del presente (una acción sólo puede ser “re-presentada” en el momento de su puesta en escena). Para lograr esa construcción visual de la narración bíblica, el teatro medieval necesitó la incorporación de nuevos signos (además del lingüístico) que se verían reflejados

⁹ En este caso no podemos afirmar que nos encontremos todavía ante una representación teatral propiamente dicha, pero Gante explica que en dicha celebración hubo bailes y algunos naturales disfrazados de ángeles cantaron “hoy nació el Redentor del mundo” (Gante en García Icazbalceta, 1941: II, 206-207).

¹⁰ Como nos recuerda la Real Academia de la Lengua Española, etimológicamente “teatro” viene “del lat. *theātrum*, y este del gr. θέατρον, de θεᾶσθαι, mirar, contemplar”, mientras que el origen del término “drama” está en el latín *drama*, que a su vez viene “del gr. δράμα, acción”. Por ello explicaba ya Aristóteles en su *Poética* que “en un drama (...) los personajes no actúan para representar los caracteres; incluyen los caracteres en favor de la acción” (para una interpretación actual del texto aristotélico a partir de esta idea clave, véase Alcántara 2000).

a su vez en los textos dramáticos¹¹ desde fechas muy tempranas: el primer drama litúrgico que conocemos, el *Quem quaeritis* o *Visitatio sepulchri* (que reproduce el pasaje evangélico del encuentro entre las mujeres y los ángeles ante el sepulcro vacío de Cristo –Astey, 1992: 10-30–), incluye ya a fines del siglo X unas didascalias en las que se observa claramente esta “visualización” de la historia bíblica que implica la creación de una acción, esto es, la intervención de unos “actores” que encarnan unos personajes con vestuario y utillería específicos, cuyo movimiento y gestualidad se producen en un espacio convertido en teatral:

“En tanto se recita la tercera lección, revístanse cuatro hermanos, uno de los cuales, revestido de alba, entre como si fuese a ocuparse de otra cosa y, sin ser notado, vaya hacia el sepulcro y ahí, sosteniendo en la mano una palma, siéntese calladamente. Y en tanto se celebra el tercer responsorio lleguen los tres restantes, todos revestidos de capas, trayendo en las manos turibulos con incienso y, avanzando con pasos indecisos, a semejanza de quienes buscan algo, vayan frente al lugar del sepulcro. Pues estas cosas se hacen a imitación del ángel que estuvo sentado en el monumento y de las mujeres que fueron con aromas a ungir el cuerpo de Jesús. Por tanto, cuando aquél que está sentado a los tres como errantes y en busca de algo los vea que se aproximan a él, comience a cantar melodiosamente y en voz media”:

¿A quién buscáis en el sepulcro, seguidoras de Cristo? (Astey, 1992: 133)¹².

Después de varios siglos de experiencia, la traslación del contenido bíblico a un lenguaje propiamente teatral va a ser, en el ámbito novohispano, evidentemente, mucho más compleja, contribuyendo a ella elementos como el decorado, la música, la interpretación actoral, la tramoya, los efectos sonoros, etc. Así, por ejemplo, en el manuscrito conservado del *Sacrificio de Isaac* (Horcasitas, 1974: 208-229)¹³, cuando

¹¹ Utilizo en mi trabajo la terminología establecida por Villegas, quien diferencia el texto o hecho teatral, esto es, “la práctica escénica que, fundada en textos dramáticos o no, construye un espectáculo de acuerdo con códigos estéticos legitimados en el sistema cultural respectivo” (2000: 55), del “texto dramático” (propio de la tradición occidental), que sería “un tipo de discurso verbal que, aun dentro de variantes históricas, es pensado como estructuras de lenguaje con códigos específicos (...) cuyos rasgos se han vinculado con su posibilidad de ser representado” (56).

¹² En el original latino: “Dum tertia recitatur lectio, quatuor fratres induant se, quorum unus, alba indutus, acsi ad aliud agendum ingrediatur, atque latenter sepulchri locum adeat, ibique, manu tenens palmam, quietus sedeat. Dumque tertium percelebratur responsorium, residui tres succedant, omnes quidem cappis induti, turribula cum incensu manibus gestantes, ac pedetemptim ad similitudinem querentium quid, ueniant ante locum sepulchri. Aguntur enim hec ad imitationem angelis sedentis in monumento atque mulierum cum aromatibus uenientium ut ungerent corpus Ihesu. Cum erge ille residens tres uelut erraneos ac aliquid querentes uiderit sibi adproximare, incipiat mediocri uoce dulcissime cantare: / Quem quaeritis [in sepulchro, christicolae]?” (Astey, 1992: 132).

¹³ Junto a las descripciones de puestas en escena y las noticias sobre la actividad teatral de algunos misioneros seráficos incluidas en las crónicas, contamos con algunos manuscritos de piezas

Abraham se dispone a matar a su hijo, la acotación indica que debe sonar la música de *Misericordia* (225); en el del *Juicio Final* (568-593), la presentación en escena de Dios y de los personajes celestiales se acompaña de dulces sonidos de flautas mientras que la del Demonio y los condenados va precedida del sonar de la pólvora; y, al describir la representación tlaxcalteca de *La caída de nuestros primeros padres* (1539), Motolinía se refiere en los siguientes términos a la labor actoral de los indígenas que asumen el papel de Adán y Eva:

“Tardóse en él [auto] gran rato, porque antes que Eva comiese ni Adán consintiese, fue y vino Eva, de la serpiente a su marido y de su marido a la serpiente, tres o cuatro veces, siempre Adán resistiendo, y como indignado alanzaba de sí a Eva; ella rogándole y molestándole decía, que bien parecía el poco amor que le tenía, y que más le amaba ella a él que no él a ella, y echándole en su regazo tanto le importunó, que fue con ella al árbol vedado (...). Lo que más fue de notar fue el verlos salir desterrados llorando” (1985: 201-202).

Vuelvo, sin embargo, a esta misma descripción de Motolinía porque la puesta en escena de este auto sobre el pecado de Adán ejemplifica también muy claramente la “actualización” de la historia bíblica que el teatro evangelizador novohispano asume de la tradición medieval: en efecto, a pesar de que la fidelidad al pasaje del *Génesis* lleva incluso a la introducción de elementos poco comprensibles para un público indígena como los “cuatro ríos o fuentes que salían del Paraíso, con sus rótulos que decían Fisón, Geón, Tigris (y) Eufrates” (200), la obra es fruto de un esfuerzo de traslación a un “aquí y ahora” concretos que, en el caso del teatro evangelizador (al igual que en el teatro religioso peninsular), no se reducen al hecho mismo de la representación sino que son compartidos por el público. La historia se traslada entonces al contexto novohispano¹⁴, visible sobre todo en elementos del espacio y el decorado como “el árbol de la ciencia del bien y del mal” que se presenta a los ojos de los naturales “con muchas y muy hermosas frutas contrahechas de oro y pluma”

teatrales que, en su fijación textual, son posteriores al siglo XVI (salvo tal vez el texto dramático de *Miércoles Santo*, descubierto por Burkhart, 1996), pero que, por su temática y estilo podrían considerarse copias o reelaboraciones de obras puestas en escena a lo largo del siglo que nos ocupa. Aunque buena parte de ellos fueron publicados a inicios del XX por Francisco del Paso y Troncoso en traducciones muy literales, en este trabajo se citarán a partir de la edición más accesible de Horcasitas (1974), en la que el original náhuatl aparece de forma simultánea a su traducción en castellano. Habrá que tener presente, en cualquier caso, la advertencia de Armando Partida sobre cómo precisamente “la traducción resulta ser la cuestión más importante a dilucidar al acercarse a los textos del teatro náhuatl, ya que su lectura y análisis en una doble traducción, del castellano al náhuatl y de éste al primero, sorprendentemente nos coloca ante la manifestación de un doble imaginario: del hispánico al prehispánico y, de éste, a la inversa” (Partida en Sten, 2000: 266).

¹⁴ Como ocurrirá, por ejemplo, en la representación de *La tentación del Señor* en Tlaxcala ese mismo año, en la que “el demonio con mucha soberbia contaba a Cristo todas las particularidades y riquezas que había en la provincia de la Nueva España” (Motolinía, 1985: 213).

(200); pero también se reubica en el presente (de la acción y de los espectadores), desde una conciencia de estar re-creando el legado histórico en una dimensión real que implica incluso la identificación actor-personaje. Sólo desde esa perspectiva puede comprenderse el siguiente comentario del cronista sobre el incidente ocurrido entre Eva (actriz/personaje bíblico) y los animales (vivos) que formaban parte del decorado:

“Estaba tan adornada la morada de Adán y Eva, que bien parecía paraíso de la tierra (...). Estaban dos *ocotochtin* atados, que son bravísimos, que ni son bien gato ni bien onza; y una vez descuidóse Eva y fue a dar en el uno de ellos, y él de bien criado desvióse: esto era antes del pecado, que si fuera después, (no) tan en hora buena ella se hubiera allegado” (200)¹⁵.

Partiendo, pues, de esta idea de re-presentación histórica (que afecta en gran medida, como hemos visto, al concepto mismo de teatro que están manejando los frailes), cabría preguntarse, por otro lado, si la traslación del relato bíblico a representaciones teatrales en lengua indígena debió enfrentarse asimismo a otra problemática: la derivada de la controversia sobre el volcado de las Sagradas Escrituras a lenguas vernáculas que tuvo lugar en España (y en Europa) a lo largo del siglo XVI, de que la necesariamente se hizo también eco la Iglesia novohispana (en la doble perspectiva de traducción al castellano y a las lenguas amerindias). Si bien no puede ser este trabajo el espacio para recorrer las diversas etapas de una ardua polémica no resuelta siquiera en el Concilio de Trento¹⁶, sí me interesa destacar ahora algunos datos que pueden contribuir a una reflexión sobre la posible influencia de la misma en el teatro misionero franciscano de temática bíblica.

La ya citada elección de las lenguas indígenas para la tarea doctrinal novohispana estaba en estrecha relación con una voluntad de traducción de las Sagradas Escrituras a las lenguas vulgares que contaba sin duda con precedentes en la evangelización franciscana¹⁷ pero que, en las primeras décadas del XVI, se explicaba sobre todo por una clara influencia erasmista en los misioneros reformados llegados a la Nueva España; la conclusión a la *Doctrina breve* (1544), en la que el obispo fray Juan de Zumárraga copiaba casi de forma literal la *Paraclesis* de Erasmo, es quizá el más claro ejemplo en este sentido:

¹⁵ Sobre la actualización del relato bíblico en el propio texto dramático, en este caso en el manuscrito conservado de *La Adoración de los Reyes*, véase Aracil en Sten, 2000: 307-315 y Aracil, 2011: 360-364.

¹⁶ Sobre las diversas posturas defendidas en las asambleas preparatorias de la IV sesión del Concilio, cf. Fernández López, 2003: 161-178.

¹⁷ Ya en 1305, fray Juan de Montecorvino escribía desde la ciudad de Khambalik, en el Reino de Catay, “he traducido en este idioma [el tártaro] el Nuevo Testamento y el Salterio” (Montecorvino en Han, 1997: 21).

“No apruebo la opinión de los que dicen que los idiotas no leyesen en las Divinas Letras traducidas en la lengua que el vulgo usa (...); pluguiese a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas de todos los [pueblos] del mundo para que no solamente las leyesen los Indios, pero aun otras naciones bárbaras [las pudiesen] leer y conocer, porque no hay duda sino que el primer escalón para la cristiandad es conocerla en alguna manera” (Zumárraga en García Icazbalceta, 1947: II, 25-26)¹⁸.

Esta voluntad de “divulgación” del texto bíblico quedó pronto en franca oposición con la postura de la Inquisición española que, temerosa del uso incorrecto que pudiera realizarse de la Palabra Divina, y considerando tanto el potencial peligro de las ideas erasmistas como el avance protestante y la posibilidad de que la imprenta difundiera masivamente estas traducciones, desarrolló una normativa progresivamente restrictiva¹⁹ cuyo momento más álgido fue la elaboración del “Índice de los libros prohibidos por el Inquisidor General don Fernando de Valdés” (1559), en el que se prohibía toda Biblia “en nuestro vulgar o en qualquier otro traduzido en todo o en parte, como no este en Hebraico, Chaldeo, Griego o Latin” (García-Villoslada, 1980: 710; documento completo en 696-717”).

Aunque el propio inquisidor Valdés veló por el cumplimiento de dicha prohibición en la Nueva España (Fernández López, 2003: 123), lo cierto es que esta no fue recogida por el II Concilio Provincial de México (1565), que, por influencia de Trento²⁰, dejaba abierta la posibilidad de realizar lecturas de la Biblia en lengua vernácula (y más concretamente indígena) bajo el control de los obispos:

...”que todos los curas tengan biblias y algunas sumas de casos de conciencia en latín, o en romance (...); que no se permita a los indios tener sermonarios, nóminas, ni otra cosa de Escritura, escrita de mano, salvo la doctrina cristiana aprobada por los prelados, y traducida por religiosas lenguas” (Tejada, 1855: V, 212 y 214).

¹⁸ El texto original de Erasmo, en la traducción de 1529 que debió manejar Zumárraga, es el siguiente: “De ninguna manera me parece bien la opinión de los que no querían que los ydiotas leyessen en estas divinas letras, traducidas en la lengua que el vulgo usa (...). Desearía yo, por cierto, que qualquier mugercilla leyesse el Evangelio y las epístolas de san Pablo; y aún digo más, que pluguiese a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas del mundo, para que no sólo las leyessen los de Escocia y los de Hibernia, pero para que aun los turcos y los moros las pudiesen leer y conocer” (cit. en Fernández López, 2003: 153-154).

¹⁹ Un buen acercamiento a las diversas prohibiciones dictadas en España durante el siglo XVI sobre la traducción total o parcial de la Biblia a lenguas vulgares es el de Fernández López (2003: 96-133).

²⁰ Cuyas *Reglas para la prohibición de libros* (1564), posteriores a la clausura del Concilio, exponen a este propósito: “Puesto que es manifesto por experiencia que, si se permite la sagrada Biblia en lengua vulgar en cualquier parte sin discernimiento, resulta de ello más perjuicio que ventaja, sobre tal problema corresponde al juicio del obispo o del inquisidor poder conceder la lectura de la Biblia traducida en lengua vulgar, por autores católicos a aquellos de los cuales han constatado que pueden sacar de tal lectura no un perjuicio sino un crecimiento de la fe y de la piedad” (cit. en Ruiz Bañuls, 2009: 203-204).

Pero, además, tampoco la implantación en el virreinato del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición (1571) logró zanjar el asunto: la “Consulta sobre cuáles libros religiosos hay traducidos en lenguas indígenas y si los pueden tener los indios”, realizada por el propio Tribunal en 1572 (Inquisición, 61, vol. 43, exp. 4)²¹, y la polémica surgida en torno a la orden dada a fines de 1576 por el provincial franciscano fray Pedro de Oroz (a petición asimismo del Tribunal) para que

...“todos los libros escritos en las lenguas vulgares de esa tierra, que sean puro texto de la sagrada escritura, en especial el Eclesiastés en la lengua mexicana, y lo mismo los Proverbios y las Horas de nuestra Señora, y si otras obras hay semejantes, se recojan y entreguen a ese Santo Oficio” (AGN Inquisición, vol. 43, exp. 6, f. 147v),

con la sucesiva recogida, devolución y nueva recogida de los citados ejemplares²², demuestran tanto la confusión sobre la normativa como la insistencia, por parte de los misioneros franciscanos, en la defensa del manejo (al menos parcial) del texto bíblico traducido a las lenguas amerindias.

En cualquier caso, por lo que respecta en concreto a la actividad teatral, cabe advertir que es la propia preceptiva eclesiástica la que parece excluir de la controversia a las representaciones dramáticas, a pesar del control ejercido sobre éstas tanto en la península como en el virreinato²³: ni siquiera el índice de 1559 se refiere explícitamente a los textos dramáticos cuando prohíbe “Todos y cualesquier sermones, cartas, tractados, oraciones o cualquier otra escritura escrita de mano, que hable o trate de la sagrada Escritura o de los sacramentos de la sancta madre yglesia y religion christiana” (García-Villoslada, 1980: 715) y, por lo que se refiere a las órdenes conciliares, tanto en España como en el virreinato, lo único que puede observarse es la necesidad de vigilar las representaciones para que estas aborden “cosas graves, eclesiásticas y devotas” (Concilio Provincial de Sevilla. 1512; Tejada, 1855: V, 87)²⁴. Por ello, todavía en 1585, el III Concilio mexicano, a pesar de su

²¹ En la que Alonso de Molina propone que los indios “no tengan cosa de Sagrada Escritura sin exposición, empero con ella me parece que deben gozar de ella, como los otros xpianos, y que no se les quiten los demás libros devotos impresos o escritos de mano” (Fernández del Castillo, 1982: 82; texto íntegro en 81-85).

²² Estudiada en detalle, junto a la consulta anterior, por Ruiz Bañuls, quien recoge nuevos documentos al respecto en el AGN como prueba de la traducción de los Proverbios y el Eclesiastés a la lengua náhuatl (2009: 205-209).

²³ En un trabajo anterior ya defendí que la actitud de las autoridades eclesiásticas frente al teatro evangelizador no difiere básicamente de la mantenida en la península al menos desde el siglo XV, aunque debemos inscribirla además en una postura global de control sobre las manifestaciones culturales indígenas en el virreinato (Aracil, 1999: 524-532).

²⁴ No en vano el último tercio del siglo XVI, fuertemente influido por las disposiciones tridentinas, es el de la definitiva configuración en la península del auto sacramental, género que tendrá en la

especial preocupación por la predicación y, sobre todo, la interpretación en ella de la Sagrada Escritura²⁵, pide a sus sacerdotes que instruyan a los oyentes “por los medios más sencillos y más acomodados a su capacidad” (Tejada, 1855: V, 537-538) y, concretamente respecto a las representaciones teatrales (en una probable referencia a aquellas que se dirigían a la población de origen español en festividades como el Corpus, pero sin excluir las obras en lengua indígena), ordena: “Y cuando se hayan de representar dramáticamente algunas historias sagradas u otras cosas santas y útiles al alma, o cantar algunos himnos devotos, se llevará todo al obispo con un mes de anticipación, para que lo examine y dé su aprobación” (612).

En definitiva, aunque bajo una estricta vigilancia, las autoridades eclesiásticas españolas continuaron dando su beneplácito durante todo el siglo XVI a las “representaciones honestas y piadosas que mueven al pueblo a devoción” (Concilio de Aranda. 1473. Tejada, 1855: V, 24-25), incluso cuando sus argumentos fueran tomados de las Sagradas Escrituras; en este sentido, ni la controversia sobre el traslado de la Biblia a lenguas vernáculas ni las disposiciones de Trento sobre la interpretación del texto bíblico fueron un obstáculo para la presencia ostensible de la Palabra Divina en el teatro evangelizador franciscano²⁶, que incluso llegó a hacer de la misma en muchos casos, como ahora veremos, el fundamento de sus argumentaciones.

UN PUNTO DE PARTIDA: EL MANEJO DE LA BIBLIA EN EL *COLOQUIO DE LOS DOCE*

Escribe fray Bernardino de Sahagún que, el mismo año de su llegada a la Nueva España, los miembros de la primera misión franciscana “començaron a juntar todos los días a todos los principales y hablaronlos muy por estenso (por medio de intérpretes) de la causa de su venida y de las cosas de nuestra sancta fe cathólica”

Sagrada Escritura una de sus principales fuentes argumentales (sobre la presencia de la Biblia en este género, es buena síntesis la de Josa, 2008: 91-99).

²⁵ Como recuerda Sánchez Caro, el Concilio de Trento, en su sesión IV, “condena el principio de libre interpretación de la Escritura contra el sentido de la Iglesia y exige que se acepten todos los libros sagrados con todas sus partes tal como los recibe la Iglesia, así como las tradiciones apostólicas no escritas (...), proponiendo además la versión Vulgata de la Biblia como auténtica y, por tanto, como punto de referencia obligado” (Artola y Sánchez Caro, 1995: 271). En clara consonancia con dichas directrices, el III Concilio Mexicano se centra más en el problema global de la interpretación bíblica que en el concreto de su traducción; por ello inicia el Título I (“De la Santísima Trinidad, y de la Fe Católica”) con el apartado “De la predicación de la Palabra Divina”, donde exhorta a los predicadores a que “interpreten la Sagrada Escritura conforme el sentido de la Iglesia y de los santos PP. sin violentarla a interpretaciones y sentidos singulares, nuevos o arbitrarios” (Tejada, 1855: V, 537).

²⁶ Un ejemplo claro de que incluso se permitió la publicación de obras teatrales misioneras con temática bíblica es que la segunda parte del libro de comedias “en esta lengua mexicana” que fray Juan Bautista tenía preparado para la imprenta en 1599 estaba dedicada íntegramente a “los principales Artículos de nuestra Santa Fe y Parábolas del Evangelio” (Aracil 1999: 214-215).

(*Coloquios*, 1986: 73). Fruto de un encuentro insólito en el que los gobernantes indígenas tuvieron la oportunidad de ir respondiendo a las argumentaciones de los frailes, la singularidad de estos “coloquios”, registrados por el propio Sahagún y sus colaboradores indios unas décadas más tarde, descansa, como ha señalado Francisco Morales, en el hecho de ser “el testimonio más amplio y completo de una interrelación entre el pensamiento religioso nahua y el cristiano” (2002: 228), esto es, de un “transvase lingüístico y cultural” que se manifiesta tanto en el hecho mismo de la existencia de estos diálogos como en el proceso que permite su fijación textual en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (242)²⁷.

Como nos recuerda Morales, “el texto de los Coloquios es, ante todo, un texto doctrinal en el que se intentan resumir en treinta capítulos las enseñanzas más sobresalientes del cristianismo” (228) en un momento inicial en el que los franciscanos buscan una adaptación del propio marco teológico al nuevo contexto que será fundamental en experiencias posteriores como la emprendida a través del teatro misionero. Ello explica que, para comprender de manera más cabal los recursos manejados en las representaciones teatrales seráficas, resulte pertinente acudir a estos diálogos, y más concretamente a la particular presencia en ellos de la Sagrada Escritura, que constituye “el punto clave (...), la piedra angular que da solidez a todo su discurso” (Morales, 2002: 237).

La relevancia de la Biblia en el conjunto de la doctrina ofrecida en el *Coloquio de los Doce* es ya puesta de manifiesto por el propio Sahagún en su prólogo al texto cuando advierte que la exposición de la misma es el tercero de sus cuatro fundamentos²⁸; su presencia, por otra parte, no se reduce al capítulo correspondiente a dicha exposición, donde se explican su origen y características, sino que recorre todo un discurso en el que encontramos continuas referencias a pasajes concretos de la misma. Me detendré, pues, al menos brevemente, en ambas formas de incorporación del texto al razonamiento de los misioneros.

Por lo que atañe a la descripción misma que se hace de la “palabra divina” (*teutlatoltica*) en el capítulo III (*Coloquios*, 1986: 82), me parece necesario destacar dos aspectos esenciales para la predicación posterior (no sólo en el ámbito de la orden seráfica): en primer lugar, su contenido ha sido revelado por “el solo verdadero Dios y Señor de todas las cosas”, es decir, “es cosa divina y no humana”, de lo cual

²⁷ Este es, en buena medida, el motivo por el que el *Coloquio de los Doce* ha merecido una amplia atención por parte de la crítica (cuyos títulos más destacados son recogidos en Morales, 2001: 175-176).

²⁸ Dichos fundamentos serían: “que ellos venían embiados a los convertir a Dios (...); [que] no pretendían interese ninguno temporal sino solamente el bien de sus almas (...); que la doctrina que les avían de enseñar no era doctrina humana (...) sino venida del cielo, dada del Todopoderoso Señor que habita en los cielos (la qual se llama Sagrada Escriptura) (...); [y] que en el mundo ay un reyno, que se llama reyno de los cielos” (*Coloquios*, 1986: 73-74).

se colige que sus palabras “son muy verdaderas y se deuen creer con toda firmeza y ninguno de todos los sabios del mundo es suficiente para argüirlas ni tacharlas”; en segundo lugar, en el texto bíblico se encuentra todo lo que va a ser predicado por los frailes, quienes además van a seguir el mismo de forma literal (“Y sabed que no os emos de predicar sino lo contenido en este libro y ninguna cosa emos de añadir de nuestra cabeça”) (82). En definitiva, la argumentación de los frailes se centra en la defensa de la autoridad de la Sagrada Escritura (cuya Verdad, revelada por el auténtico y único Dios y, por tanto, irrefutable, se opone a la falsedad de los códices prehispánicos)²⁹, pero además justifica el contenido de la propia predicación, al ajustarlo de forma literal y única al texto bíblico.

En cuanto a los pasajes bíblicos citados a lo largo del Libro I de los *Coloquios*, aunque no es posible recogerlos en su totalidad porque el texto se conserva incompleto (y, por tanto, no podemos saber a qué episodios se refiere Sahagún cuando habla de la utilización de “exemplos de la Sagrada Escripura” en capítulos como el 19, el 23 o el 27), sí es posible distinguir al menos cuatro asuntos esenciales que van a ser abordados por los misioneros: el triunfo de San Miguel sobre Lucifer (caps. 10 a 12); los primeros relatos del *Génesis* (la creación y el pecado de Adán; la historia de Caín y Abel; el Diluvio y la Torre de Babel, en caps. 13 y 14); la historia de Moisés (en dos capítulos no conservados: 24 y 25) y la figura de Cristo (en el capítulo 28, que tampoco se conserva). Incluso desde una lectura superficial, llama la atención que todas las temáticas elegidas (salvo la necesaria referencia al nacimiento de Cristo) giren en torno a un problema moral: la soberbia de Lucifer, la desobediencia de Adán, el asesinato cometido por Caín, la maldad del hombre que provoca el Diluvio y el orgullo de Babel son, todos ellos, ejemplos de pecados merecedores del castigo de un Dios que, a pesar del “gran amor que tiene a los hombres”, es implacable con aquellos que no siguen sus preceptos; el relato del *Éxodo*, por su parte, da explicación a “la ley” (los mandamientos). Parece indudable que lo que los misioneros buscan en estos diálogos (como en el proyecto global evangelizador) no es sólo la conversión a la nueva fe sino también la aceptación de la conducta moral que implica dicha conversión³⁰. Y la Biblia no sólo va a aportar historias de las que se deduce una

²⁹ La autoridad de la Biblia entendida como única “verdad” afectó asimismo a la lectura de otro tipo de libros por parte de los indígenas novohispanos; así, en una instrucción al virrey Antonio de Mendoza de 1536, la reina Juana escribía: “Algunos días ha que el emperador y rey, mi Señor, proveyó que no se llevasen a esas partes libros de romance de materias profanas y fábulas, porque los indios que supiesen leer no se dieseen a ellos (...), y también porque desde que supiesen que aquellos libros de historias vanas han sido compuestos sin haber pasado, ansí no perdiesen la autoridad y crédito de nuestra Sagrada Escritura y otros libros de doctores santos, creyendo, como gente no arraigada en la fe, que todos nuestros libros eran de una autoridad y manera” (*Colección de documentos*, 1875: 457).

³⁰ Este es el motivo, además, de que, como ha demostrado Mónica Ruiz, los primeros libros bíblicos que los franciscanos van a traducir al náhuatl sean (junto a los Evangelios y las Epístolas) los sapienciales: *Proverbios*, *Eclesiástico* y *Eclesiastés* (2009: 200-211).

enseñanza moral sino también (aunque, como se ha señalado, no conozcamos los pasajes concretos) los “ejemplos” pertinentes para aquellos capítulos centrados en la dicotomía moral básica: el premio a los justos y el castigo a los pecadores, cómo “Dios siempre fauorece a sus creyentes” y “castiga rigurosamente” a aquellos “que no guardan su ley” (*Coloquios*, 1986: 76-77).

El traslado al teatro de la materia bíblica va a asumir todos los elementos citados. Por lo que se refiere a las temáticas elegidas, salvo algunas vinculadas específicamente al santoral cristiano (como las de las representaciones que tuvieron lugar en la festividad de San Juan Bautista de 1538 en Tlaxcala³¹), encontramos una marcada preferencia por asuntos que recogen una enseñanza moral, en especial vinculada a la obediencia a los mandatos divinos³², como los ya citados sobre el pecado de Adán, el sacrificio de Isaac o el Juicio final. Dichos pasajes sirven, además, en las dos líneas señaladas, esto es: una presentación casi literal del texto bíblico de la que se deduce la enseñanza moral, al modo de la pieza sobre *La caída de nuestro primeros padres* representada en Tlaxcala en 1539 descrita por Motolinía (1985: 200-202) o la *Parábola del rico avariento* representada en Techalutla (actual estado de Jalisco) en 1587 (Ciudad Real, 1993: II, 152), y el aprovechamiento de un pasaje bíblico a modo de “exemplum” del precepto moral que se pretende transmitir, como ocurre en los manuscritos conservados del *Sacrificio de Isaac* o el *Juicio final*, calificado éste último ya desde el título como un “nexcuitilmachiotl” (cuadro ejemplar).

En el segundo caso, la incorporación del relato bíblico es mucho más libre, pero el papel de la Biblia como argumento de autoridad irrefutable puede presentarse incluso de manera más evidente. Tal vez el ejemplo más significativo a este respecto sea precisamente el del *Juicio final*, cuyo argumento central (a partir de la idea bíblica del fin de los tiempos) debió ser ideado expresamente para el contexto novohispano, ya que muestra a una mujer, Lucía, que no respeta el sacramento del matrimonio y que es castigada por ello con las penas del Infierno³³; a pesar de dicha ficcionalidad, el sacerdote que interviene en la última escena de la pieza recuerda al público que el hecho “terrible” que han contemplado “todo es verdad, pues está escrito en los libros

³¹ A juzgar por las palabras de Motolinía sobre cómo los frailes decidieron “sacar en prosa” náhuatl en apenas un día estos textos dramáticos de la *Anunciación de la Natividad de San Juan*, la *Anunciación de Nuestra Señora*, la *Visitación de Nuestra Señora a Santa Isabel* y la *Natividad de San Juan*, es muy probable que los cuatro autos reprodujeran con enorme fidelidad, y en el mismo orden en el que aparecen en la Sagrada Escritura, los cuatro episodios de *Lucas* 1, 5-79.

³² Tema que será asimismo abordado en otras piezas de temática no bíblica como *La educación de los hijos* o *Las ánimas y los albaceas* (Horcasitas, 2004: 57-110 y 203-254).

³³ No cabe en los límites del presente trabajo abordar las implicaciones morales e ideológicas de dicho argumento, por lo que remito a Aracil, 2004 y 2011: 348-353. Si señalaré, al menos, que sería interesante rastrear la preocupación de los misioneros por la conducta sexual femenina en otras obras, y más concretamente en la *Pasión del Domingo de Ramos* (Horcasitas, 1974: 344-419; en especial 349-355).

sagrados (...). Esta lección, este ejemplo, nos lo da Dios” (Horcasitas, 1974: 591). En efecto, el público indígena debía quedar convencido de que todo (lo que realmente formaba parte de la Biblia y lo que no) era Verdad, que todo era una lección dada por el mismo Dios, y los frailes no dudan en utilizar la Biblia (las “palabras divinas” dadas a los hombres por el “solo verdadero Dios y Señor” –*Coloquios*, 1986: 82–) como prueba de la historia teatral, reiterando así la idea presentada en los *Coloquios* de que no iban a predicar “sino lo contenido en este libro y ninguna cosa emos de añadir de nuestra cabeça”.

Vemos, pues, que los *Coloquios* marcan una manera de concebir la presencia de la Sagrada Escritura en la argumentación misionera que vuelve a aparecer en métodos especiales de instrucción como el teatro, pero también que las afirmaciones de los frailes al respecto no siempre se corresponden con la composición misma de los textos dramáticos, que exigen una necesaria adaptación de ese texto supuestamente “inmutable” que se busca transmitir. Un acercamiento algo más detenido a una de las piezas citadas, el *Sacrificio de Isaac*, permitirá extraer algunas conclusiones finales sobre las técnicas y objetivos de dicha adaptación al servicio del mensaje moral que se pretende hacer llegar a la población indígena.

UN EJEMPLO DE ADAPTACIÓN DE LA MATERIA BÍBLICA AL TEXTO DRAMÁTICO: *EL SACRIFICIO DE ISAAC*

El manuscrito editado en 1899 por Francisco del Paso y Troncoso con el título abreviado del *Sacrificio de Isaac*³⁴ se conservaba en un documento de la segunda mitad del siglo XVIII, hoy desaparecido, junto a otras dos piezas del teatro misionero (*La adoración de los Reyes* y *Las ánimas y los albaceas*). Su amanuense, Bernabé Vázquez, aclaraba al final del auto que este había sido dispuesto en 1678 y trasladado por él en 1760, pero, tanto por su temática como por su estilo, la obra puede ser considerada casi con seguridad reelaboración muy fiel de un texto anterior (Paso y Troncoso, 1899: 4-5; Garibay, 2000: 628; Horcasitas, 1974: 191).

La pieza es un claro ejemplo de la finalidad moral perseguida por el teatro evangelizador: definida por Ricard como “un perpetuo sermón” (1986: 316), podríamos afirmar que toda ella gira en torno a un único tema, el de la obediencia que el hombre debe a los mandatos divinos y su obligación de educar a los hijos en el cumplimiento de dichos mandatos. Dicho tema se desarrolla, sin embargo, en dos partes definidas ya en su título original (*Del nacimiento de Isaac. Del sacrificio que*

³⁴ Además de la traducción inédita de Chimalpopoca Galicia (conservada en una micropelícula de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología de México, Fondo Biblioteca «Benjamin Franklin», rollo 3, exp. 8), se han realizado otras dos traducciones al castellano de esta pieza: la de Paso y Troncoso (1899), que es la primera publicada, y la de Horcasitas 1974: 209-229 (que será citada en adelante de forma abreviada), reeditada por Partida (1992: 79-85).

*Habraham su padre quiso por mandado de Dios hazer*³⁵) que abordan respectivamente el banquete celebrado en honor a Isaac, en el que se destierra a Agar y a su hijo Ismael (*Génesis* 21, 8-21), y la petición divina a Abraham para que sacrifique a Isaac (*Génesis* 22, 1-18)³⁶. Ahora bien, para que ambos pasajes sirvan claramente de “ejemplos” al asunto propuesto, el anónimo autor de la pieza no duda en realizar las necesarias supresiones, adiciones o modificaciones al texto bíblico.

Dichas alteraciones son tan relevantes en la primera parte del auto que, para Mónica Ruiz, en realidad los primeros siete cuadros del drama mexicano³⁷ no reproducen ningún pasaje bíblico sino que “estaríamos ante unas escenas inventadas por el autor de la pieza teatral que no aparecen en la narración veterotestamentaria” y que, además, incurren en ciertos anacronismos bíblicos destinados fundamentalmente a crearle un contexto indígena a la pieza (2010: 288). En mi opinión, sí existe una base bíblica, pero ciertamente la transformación del relato es tan significativa que casi podríamos afirmar que nos encontramos ante un nuevo argumento. El texto en realidad parte de dos elementos que ya aparecen en *Génesis* 21, 8-10: la referencia a cómo Abraham hace un “grande convivium in die ablactionis eius [Isaac]”³⁸ y el hecho de que Sara ruegue a su esposo que despida a su criada mientras ve a Ismael jugando con Isaac³⁹. La pieza náhuatl, sin embargo, altera sensiblemente el relato bíblico con el fin de insistir en la dualidad educación-obediencia que pretende transmitir al público indígena, ya que el destierro de Agar y su hijo no se presenta como un hecho injusto debido a los celos de Sara (y, por tanto, reparado por Dios, quien promete a Ismael una gran nación) sino como consecuencia de la conducta impropia de Ismael, que no ha recibido una educación adecuada por parte de Agar. En el texto dramático, Ismael lamenta que Isaac se comporte como un buen hijo:

ISMAEL: Han sido humillados mi rostro y mi corazón. Padezco por el niño Isaac. Lleva una vida muy buena. Nunca ha querido ser mi amigo ni jugar conmigo como los otros niños. Cumple con todo lo que le mandan su padre y su madre; nunca falta en nada (211);

y, engañado por el demonio, intenta (sin conseguirlo) que Isaac juegue con él durante el banquete, desobedeciendo a sus padres:

³⁵ Escrito en castellano, encabezando el texto náhuatl.

³⁶ Aunque Horcasitas llegó a afirmar que se trataba de dos partes independientes, sugiriendo además que la primera podría ser una pieza más antigua (1974: 191), coincido con Octavio Rivera en que existe un hilo conductor en la obra y, por tanto, es más adecuado observarla “como una serie de cuadros que presentan variaciones sobre el tema” (Rivera en Sten, 2000: 284).

³⁷ La división en “cuadros” no está en el original sino que es introducida por Horcasitas en su edición.

³⁸ Todas las citas bíblicas en latín han sido extraídas de la *Biblia Vulgata* (1946).

³⁹ El versículo de la Vulgata es el siguiente: “Cumque vidisset Sara filium Agar Aegyptiae ludentem cum Isaac filio suo, dixit ad Abraham: Eiice ancillam hanc, et filium eius: non enim erit haeres filius ancillae cum filio meo Isaac” (*Génesis* 21, 10).

ISMAEL: Ven, amiguito. Mientras festejan vamos a jugar juntos a alguna parte. ¿Acaso nos observa alguien? ¿Acaso te vas a pasar la vida adorando a tu padre y a tu madre? Vamos a divertirnos con los otros niños.

ISAAC: No tengo licencia de abandonar a mi querido padre ni a mi madre. Déjame; vete a jugar solo (217).

Al contraponer a Ismael (el hijo perverso) y a Isaac (el hijo recto y obediente) lo que se destaca además es el problema de la diferente educación de ambos: mientras Isaac ha sido instruido rectamente por Abraham y Sara, Agar ha faltado a su deber de educar a Ismael; por ello exclama cuando es desterrada: “¡Oh desdichada de mí! No he sabido lo que es la educación de los hijos. Te eduqué mal, oh perverso hijo mío. Te traje este mal. ¡Ya sucedió! ¡Ay desdichada de mí!” (219).

Como vemos, transformando a Agar e Ismael en personajes negativos, el autor de la pieza náhuatl consigue crear un contrapunto que resalta aún más las cualidades de Isaac y sus padres, al tiempo que muestra en escena un castigo ejemplar a quienes no siguen los preceptos divinos. Para ello evita, además, hacer referencia al hecho de que, según el relato bíblico, Agar sea concubina de Abraham⁴⁰: mostrar en escena dicha relación, y por tanto, la paternidad de Abraham sobre Ismael, habría confundido al público sobre la idea central de educación-obediencia entre padres e hijos, pero sobre todo habría supuesto reconocer la existencia en la tradición hebrea (y, por tanto, en el texto sagrado “ejemplar”) de la poligamia en una etapa de la evangelización en la que dicha costumbre, muy extendida entre la nobleza indígena antes de la llegada de los españoles, estaba causando graves problemas a la implantación del matrimonio cristiano (cf. Mendieta, 1980: 296-306 y Torquemada, 1979: V, 284-295).

Ahora bien, el conocimiento de la tradición social y cultural del público indígena al que va dirigida la pieza, que lleva a nuestro anónimo autor a omitir el concubinato de Agar, le va a permitir, a su vez, aprovechar un elemento propio de dicha tradición.

⁴⁰ Es cierto que el término *tlazopilli* (“hijo legítimo, querido”, según el diccionario de Siméon, 1988: 576) aplicado a Isaac por el demonio resulta ambiguo: Paso y Troncoso lo traduce por “el querido niño” (1899: 22) mientras que Horcasitas lo hace por “hijo preferido” (1974: 211), lo que implicaría que Ismael es el otro hijo de Abraham. Además hay otra posible alusión a la paternidad de Abraham respecto a Ismael en estas enigmáticas palabras de Agar: “Tú, hijo mío, mereces mucho y no recibes nada. Ojalá pudieras hacer que yo descansara de mis penas y trabajos en esta tierra. Pero tu origen me causa un llanto continuo” (Horcasitas, 1974: 215). Considero, sin embargo, que ambas alusiones no son suficientes para afirmar que el público indígena hubiera podido deducir del texto dramático la relación de parentesco entre Abraham y Agar e Ismael. Por ello me parecen poco acertadas las interpretaciones que parten de la presencia explícita del tema de la poligamia en la obra (Horcasitas, 1974: 189; Partida en Sten, 2000: 273-275) y coincido en cambio con los que han visto en ella una elusión consciente de un tema conflictivo en el contexto indígena (Paso y Troncoso, 1899: 4-5; Cornyn en Horcasitas, 1974: 194-195; Ricard, 1986: 314; Potter en Sten, 2000: 224; Ruiz Bañuls, 2010: 289).

En efecto, cuando el texto dramático pone en boca de Abraham palabras como las siguientes:

ABRAHAM [a Isaac]: Tú que eres mi collar de oro amarillo, mi pulsera de jade, mi collar de plata, mi amado hijo, ¡ven! Al abrazarte me gustaría darte consuelo. Dios, el Padre Omnipotente, te creó a ti y a todas las criaturas de la tierra, tanto las visibles como las invisibles (213), sigue de cerca un tipo de composiciones prehispánicas muy valoradas por los misioneros franciscanos a lo largo del siglo XVI: los *huehuetlatolli* o discursos de ancianos, pláticas que recogían “los principios y normas vigentes en el orden social, político y religioso del mundo náhuatl” (León-Portilla, 1990: 23), y más concretamente los que los padres pronunciaban a sus hijos en los denominados “ritos de pasaje”, al modo de los publicados por fray Juan Bautista en 1600⁴¹:

Hijo mío, mi collar, mi pluma preciosa, has venido a la vida, has nacido, has venido a salir a la tierra, en la tierra del Señor Nuestro. Te forjó, te dio forma, te hizo nacer Aquel por quien se vive, Dios... (León-Portilla, 1990: 37).

Como señala Mónica Ruiz, “en ninguna representación de las que hoy conservamos, aparece con más claridad que en *El sacrificio de Isaac* la identidad temática y estilística con los *huehuetlatolli* prehispánicos” (2010: 290), pero, si insisto aquí en este aspecto ya destacado por la crítica⁴², es sobre todo porque, del mismo modo que en el texto dramático la plática prehispánica se atribuye a un patriarca bíblico, las composiciones recogidas por Bautista son fruto de una adaptación temática propiamente cristiana que llevará incluso a su compilador a incluir, bajo el nombre de *huehuetlatolli*, textos como la “Exhortación a los que se educan en la iglesia” o la “Plática en la que se explica que es una gran honra, un gran honor el recibir el Santo Bautismo”; en definitiva, nos encontramos en ambos casos ante *huehuetlatolli* “cristianizados” que nos remiten una vez más a ese trasvase del universo cultural cristiano a moldes propiamente indígenas que estoy intentando plantear en el contexto misionero franciscano.

Por lo que se refiere a la segunda parte del auto, una de las supresiones que más ha llamado la atención de la crítica es la del cordero “quem [Abraham] assumens

⁴¹ La obra de Bautista, *Huehuetlatolli*, que contiene las pláticas que los padres y madres hicieron a sus hijos y a sus hijas, y los señores a sus vasallos, todas llenas de doctrina moral y política, es la reeditada por León-Portilla con el título *Testimonios de la palabra antigua* (1990).

⁴² Cf., entre otros, Williams, 1980: 227; Partida en Sten, 2000: 275-279; Aracil, 1999: 360-363 y, sobre todo, Ruiz, 2010 y 2012, donde el estudio de la presencia del *huehuetlatolli*, tanto en esta como en otras piezas del teatro evangelizador, se enmarca en una investigación más amplia sobre los propósitos y formas de incorporación de la tradición retórica prehispánica en la evangelización novohispana.

obtulit holocaustum pro filio” (*Génesis* 22, 13). Diversos autores han apuntado que la inmolación en escena del cordero habría hecho revivir al público la práctica pagana del sacrificio de animales, supuestamente ya erradicada (Horcasitas, 1974: 189 y [Cornyn] 198), y han vinculado además dicha omisión al tema del sacrificio humano, fundamental en la pieza: al mostrar cómo el Dios cristiano, al contrario que los dioses prehispánicos, rechaza el sacrificio de los hombres, y al eliminar además esa escena final poniendo en boca del ángel una acción que ya no ocurrirá ante los ojos del espectador (“Has de saber que en lugar de tu amado hijo has de ofrecer un corderito pues ésta es la voluntad de Dios” –Horcasitas, 1974: 227–), los frailes marcan el fin de toda una etapa “de inmolaciones y muertes: el Dios cristiano no necesitaba sangre para seguir gobernando el mundo” (Ruiz Bañuls, 2010: 289)⁴³.

Si bien no cabría descartar la dificultad funcional de llevar el acto mismo de un sacrificio animal a un escenario, creo muy probable que esta modificación del relato bíblico (más que omisión, ya que el sacrificio, como hemos visto, sí se cita aunque no se realice) se deba a un intento de evitar asuntos que podían resultar problemáticos en el contexto indígena (al igual que hubiera sido el de la poligamia en la primera parte de la obra). En cualquier caso, esta pequeña alteración de la historia sagrada resulta muy secundaria respecto al problema del sacrificio humano, cuyo tratamiento en el pasaje elegido permite a los misioneros, como se ha señalado, confrontar la bondad del Dios cristiano y las crueles exigencias de los dioses indígenas, pero también ofrecer un ejemplo claro de obediencia a los mandatos divinos, de acuerdo al objetivo central de la pieza. Como señala fray Andrés de Olmos en su *Tratado de hechicerías y sortilegios*, precisamente al cotejar la prueba que Dios exige a Abraham y los sacrificios en honor de los antiguos dioses, “Dios no deseaba que así corriera la noble sangre de Isaac. Lo pidió sólo a su venerado padre para que por todas partes fuera conocida, oída, la obediencia de Abraham” (1990: 67)⁴⁴. Esta es sin duda la enseñanza principal que se desprende del pasaje; y por ello la versión canónica de la Vulgata lo titula “Deus tentat Abrahae obedientiam” (*Génesis* 22, 1). El texto dramático asume, pues, el sentido de la historia sagrada, aprovechando la translación del texto narrativo en diálogo dramático para insistir en el tema a través de las intervenciones de los personajes. Así, Abraham responde al mandato de Dios Padre: “Haré lo que me ordenas porque está en mi corazón, porque tú siempre eres fidedigno y tu poder es inmenso. Escucho tus palabras” (221), y, ya ante la leña del

⁴³ Esta es precisamente la argumentación central de Potter, para quien el propio pasaje bíblico “decreta, y quizá conmemora, el final del sacrificio humano en la tribu de Abraham y el establecimiento de una nueva relación con el poder divino”, de manera que, “al dramatizar estos hechos para una audiencia en el México azteca”, el anónimo autor “recapitula su mensaje de esperanza: el poder divino ha dejado de exigir dichos sacrificios de sus súbditos” (en Sten, 2000: 225-226).

⁴⁴ El pasaje de Olmos al que me refiero continúa: “Hace muchos años, gentes del pueblo eran así sacrificadas ante los diablos (...); [ahora] no puede el Diablo engañar a los cristianos para que, apartados o ante la gente, ofrezcan su sangre como sacrificio, o acaso que se partan el pecho, o acaso que partan el pecho de alguien” (67).

sacrificio, mantiene con Isaac un diálogo (no existente tampoco en el texto bíblico) que demuestra a un tiempo la correcta educación de Isaac y la obediencia de ambos a los mandatos del Señor:

ABRAHAM: Ahora escucha, amado hijo mío. Me ha pedido Dios Todopoderoso que sea obedecida su amada y divina voluntad. Así verá si nosotros, los hombres de la tierra, lo amamos, si cumplimos con sus ordenanzas. En verdad ¡él es el Señor de los Vivos y de los Muertos! Y ahora recibirás la muerte con humildad. Pues él así lo ha dicho “Yo puedo levantar a los muertos. Yo soy la vida eterna en todo el universo”. Hágase su voluntad.

Llorará Abraham. (Mientras llora) sonarán las flautas (y se cantará la) Misericordia.

ISAAC: No llores, padre mío querido, pues recibiré la muerte gustosamente. Hágase la sagrada voluntad de Dios tal como él lo ordenó (225).

El acto de misericordia de Dios Padre, que premia la obediencia de ambos, culmina el tratamiento de la dualidad educación-obediencia que, como señala Octavio Rivera, se ha ido desarrollando en la pieza “del ámbito más íntimo, la familia, al más amplio y englobador, Dios” (en Sten, 2000: 284); pero la obra no termina con el relato bíblico sino que aprovecha a uno de sus personajes para que resuma el tema en una exhortación final que equivaldría a la conclusión de un sermón tras la exposición del *exemplum*:

ÁNGEL: Oh vosotros que estáis presentes: ya habéis escuchado esta cosa maravillosa. Recordad que os enseña a guardar los mandamientos divinos. Educad a vuestros hijos de manera que no se perviertan, de manera que sirvan a Dios Nuestro Señor y se hagan merecedores del reino de los cielos. ¡Así sea! (229).

A MODO DE CONCLUSIÓN

El manejo de la Sagrada Escritura en el texto dramático del *Sacrificio de Isaac* es una clara muestra del enorme esfuerzo de adaptación del universo cristiano al contexto indígena que tuvieron que emprender los misioneros franciscanos en la Nueva España, pero también de los objetivos y estrategias puestos en juego como parte del mismo. Entendida como Verdad irrefutable, la Biblia aportó tanto la base doctrinal como las historias que servirían de “ejemplos” en la transmisión de una conducta moral cristiana a la población recién convertida. Al recoger dichos “ejemplos”, los frailes no dudaron, sin embargo, en realizar las necesarias modificaciones a un texto pretendidamente inmutable, porque, a pesar de las omisiones, alteraciones o

incluso invenciones que es posible detectar en estas piezas, sus autores no sintieron estar traicionando el texto original, sino traduciendo (lingüística y culturalmente) el sentido esencial del mismo. Al fin y al cabo, como pretendían hacer creer a sus nuevos fieles, los misioneros estaban convencidos de que la lección transmitida “la daba Dios”.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ALCÁNTARA, José Ramón, *Teatralidad y cultura: hacia una estética de la representación*, México, Universidad Iberoamericana, 2002.

ÁLVAREZ PELLITERO, Ana M^a (ed.), *Teatro medieval*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.

ARACIL VARÓN, Beatriz, *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Roma, Bulzoni, 1999.

_____, “El Juicio Final como paradigma del teatro evangelizador novohispano”, en Jesús G. Maestro (ed.), *Teatro colonial y América Latina. Theatralia* 6 (2004), pp. 181-201.

_____, “Evangelización y teatro en la Nueva España: implicaciones ideológicas de un discurso sincrético”, en Ileana Rodríguez, Josebe Martínez (eds.), *Estudios transatlánticos postcoloniales II. Mito, archivo, disciplina: cartografías culturales*, Barcelona, Anthropos, 2011, pp. 343-367.

ARTOLA, Antonio M. y SÁNCHEZ CARO, José Manuel, *Biblia y Palabra de Dios*, Estella, Verbo Divino, 1995.

Biblia Vulgata, ed. de Alberto Colunga y Laurentio Turrado, Madrid, BAC, 1946.

BURKHART, Louise M., *Holy Wednesday*, Filadelfia, University of Pennsylvania, 1996.

CASAS, fray Bartolomé de las (O.P.), *Apologética historia de las Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958.

CASTRO, Manuel, “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI”, en AA,VV., *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (S. XVI)*, Madrid, Archivo Ibero-Americano (2^a época), XLVIII (1988), pp. 485-572.

CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Francisco de San Antón Muñoz, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, México, FCE, 1965.

CIUDAD REAL, fray Antonio de (O.F.M.), *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. 2 vols., ed. de Josefina Quintana y Víctor M. Castillo Ferreras, México, UNAM, 1993.

Códice Aubin (códice de 1576). Historia de la nación mexicana, ed. de Charles E. Dibble, Madrid, Porrúa, 1953.

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, 39 vols., Madrid, Imprenta de Manuel Quirós, 1864-1883, vol. 23 (1875).

Coloquios y Doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Los Diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún (O.F.M.) y sus colaboradores, ed. de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1986.

DOGLIO, Federico, *Teatro in Europa. Storia e documenti*, Milano, Garzanti, 1982.

FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco (ed.), *Libros y libreros en el siglo XVI*, FCE, México, 1982².

FERNÁNDEZ LÓPEZ, Sergio, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar*, León, Universidad de León, 2003.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (ed.), *Nueva Colección de documentos para la historia de México*, 3 vols., México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

_____, *Don fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, 4 vols., México, Porrúa, 1947.

GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, BAC, 1980, vol. III-2.

GARIBAY, Ángel M^a, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 2000².

HAN, fray Gaspar (OFM), *Juan de Montecorvino. Fundador de la Iglesia católica en China*, Madrid, Secretaría General para la Evangelización Misionera, 1997.

HORCASITAS, Fernando, *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, UNAM, 1974 (reeditado en México, UNAM, 2004).

_____, *Teatro náhuatl II*, coord. por María Sten y Germán Viveros, México, UNAM, 2004.

JOSA, Lola, “La Biblia en el teatro español de la Edad de Oro”, en *La Biblia en la literatura española II. Siglo de Oro*, coord. de Rosa Navarro Durán, Madrid, Trotta, 2008, pp. 81-100.

KOBAYASHI, José María, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México, 1974.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Culturas en peligro*, México, Alianza Ed. Mexicana, 1978.

_____, y SILVA GALEANA, Librado (eds.), *Testimonios de la palabra antigua*, Madrid, Historia 16, 1990.

MANSELLI, Raoul, “Il francescanesimo come momento di predicazione e di espressione drammatica”, en *Il francescanesimo e il teatro medievale*, Florencia, Società storica della Valdelsa, 1984.

MASSIP, Francesc, *El teatro medieval*, Barcelona, Montesinos, 1992.

MENDIETA, fray Gerónimo de (O.F.M.), *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Porrúa, 1980.

MORALES, Francisco, “Los *Colloquios* de Sahagún: el marco teológico de su contenido”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 32 (enero 2001), pp. 175-188; disponible en <http://www.ejournal.unam.mx/ecn/ecnahuatl32/ECN03210.pdf>

_____, “El Diálogo de los Doce de fray Bernardino de Sahagún: un transvase cultural y lingüístico en sentido opuesto”, en Miguel León-Portilla (ed.), *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, México, UNAM, 2002, pp. 221-244.

MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente (O.F.M.), *Historia de los indios de Nueva España*, ed. de G. Baudot, Madrid, Castalia, 1985.

MURILLO, Verónica, *Problemas de evangelización, problemas de traducción. Fray Juan Bautista de Viseo y sus textos para confesores, Nueva España (siglo XVI)*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009.

OLMOS, fray Andrés de (O.F.M.), *Tratado de hechicerías y sortilegios*, ed. de Georges Baudot, México, UNAM, 1990.

PARTIDA, Armando, *Teatro de evangelización en náhuatl*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

PAYÁS PUIGARNAU, Gertrudis, *El revés del tapiz: traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2010.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.

RUIZ BAÑULS, Mónica, *El huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI*, Roma, Bulzoni, 2009.

_____, “Cuando el sermón se vuelve teatro: el *Sacrificio de Isaac* en el contexto evangelizador novohispano”, *Arrabal*, 7-8 (2010), pp. 287-295.

_____, *Literatura y moral en el México Virreinal: la presencia prehispánica en los discursos de evangelización*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, ¿2012? (en prensa).

Sacrificio de Isaac. Auto en lengua mexicana (anónimo) escrito en el año 1678, ed. de Francisco del Paso y Troncoso, Florencia, Tipografía de Salvador Landi, 1899.

SAHAGÚN, fray Bernardino de (O.F.M.), *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 vols., ed. de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza Ed., 1988.

SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI, 1988.

STEN, María (ed.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México, UNAM/FONCA, 2000.

TEJADA Y RAMIRO, Juan (comp. y traductor), *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, 5 vols., Madrid, Imprenta de don Pedro Montero, 1855.

TORQUEMADA, fray Juan de (O.F.M.), *Monarquía Indiana*, 7 vols., ed. de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1979.

VILLEGAS, Juan, *Para la interpretación del teatro como construcción visual*, Irvine (California), Gestos, 2000.

WILLIAMS, Jerome, *El teatro de evangelización en México durante el s. XVI: reseña histórico literaria*, Universidad de Yale, 1980.

LA TÉCNICA LEXICOGRÁFICA EMPLEADA POR EL FRANCISCANO MATURINO GILBERTI EN SU VOCABULARIO EN LENGUA DE MICHOACÁN (1559)

Isabel ACERO DURÁNTEZ
Universidad de Valladolid - España

Se ha señalado (Suárez, 1983) que la primera fase en la historia de la lingüística americanista lo constituye el período comprendido entre 1524 y el final del siglo XVII. Período calificado de *lingüística misionera* dado que fueron mayoritariamente los misioneros los que analizaron y pusieron bajo regla las principales lenguas nativas del Nuevo Mundo. Entre ellas, las lenguas mesoamericanas que perduraron junto al español favorecidas por tres factores principales (León- Portilla, 1993): el ser lenguas habladas por pueblos que habían formado unidades políticas con elevado nivel cultural, es decir, su estatus sociolingüístico; la mentalidad de los que llegaron, conocedores y observadores de la pluralidad de lenguas que se hablaban en los territorios conquistados y la existencia de instrumentos¹ que se toman como referentes para la codificación gramatical y léxica de las lenguas americanas. A ellos se pueden añadir otros como la rápida difusión de la escritura alfabética así como la introducción de la imprenta.

Entre los misioneros que llegaron está Maturino Gilberti que elaboró la primera gramática y el primer diccionario del tarasco, el *Vocabulario en lengua de Michoacán* (1559) del que nos ocuparemos en este momento analizando la técnica que empleó para presentar los lemas y las equivalencias léxicas entre la lengua de origen y la de llegada, tarasco-español, español-tarasco.

Ya que todo inventario léxico está ligado a una época precisa y, por ello, sujeto al ritmo de la evolución social e intelectual (Dubois, 1971) situaremos a nuestro autor y su obra en un momento histórico concreto, mediados del siglo XVI, en el período que corresponde, en opinión de Duverger,² (1993) a la Edad de oro de las ordenes

¹ Se trata de las obras de Nebrija.

² En ese medio siglo los religiosos pudieron ejercer su sacerdocio en total libertad gracias a los privilegios pontificios. La situación cambia a partir de 1572 al volverse sospechoso el indigenismo de los mendicantes e implantarse el clero secular.

mendicantes (1524-1572) a quienes se había encomendado la tarea de evangelización que no solo era un deber moral sino una obligación jurídica como contrapartida de los reyes católicos a la decisión papal de donar las Indias a España.

Esas órdenes son las que llevaron a cabo la evangelización de México. Entre ellas desempeñaron un papel preeminente los misioneros franciscanos quienes llegaron al Nuevo Mundo, por vez primera, en 1493 formando parte de la segunda expedición colombina.

Consumada la conquista de México en 1521, comienza a organizarse en España una importante expedición misionera bajo la dirección de dos franciscanos que no se llevó a cabo. Un primer grupo de esta orden, originario de Flandes, llegó a México en agosto de 1523. En 1524 lo hizo la expedición de los Doce. Según Motolinía (Toribio de Benavente, 1979) en 1536 había en Nueva España 60 sacerdotes franciscanos. Un documento (Ricard, 1933) fechado en 1559 cita 380 miembros de la Orden incluyendo legos y novicios llegándose al millar al final de siglo.

La labor misionera de los franciscanos, como del resto de órdenes religiosas, encontró múltiples dificultades entre ellas las lingüísticas que les requirió el uso y aprendizaje de las lenguas indígenas. El proceso de adquisición de estas lenguas fue lento y necesitó, en los primeros años de la conquista, el empleo de recursos intermedios como la comunicación por señas, con música, pictogramas e intérpretes³. Los franciscanos desde su llegada a las Indias cultivaron las lenguas nativas como instrumento indispensable para facilitar el acercamiento a los indios. La conversión de indígenas a la fe cristiana pasaba necesariamente por el aprendizaje de las lenguas indígenas. El informe del Padre Mendieta⁴ fechado en Vitoria el 20 de noviembre de 1570 y dirigido al Presidente del Colegio de Indias contiene una relación de 238 misioneros franciscanos que habían residido o residían en Nueva España. De ellos, tres cuartas parte, a pesar de la variedad de lenguas⁵ y de las dificultades que entrañaba su aprendizaje, sabían y practicaban alguna de ellas e incluso 2 o 3.

Las dificultades⁶ por las que pasaron los primeros franciscanos disminuyeron en la medida en que su conocimiento les permitió la fijación de los sistemas de las lenguas indígenas mediante la redacción de las artes y vocabularios correspondientes como instrumentos para la enseñanza, a la vez que sermonarios, catecismos, etc, como instrumentos de predicación. Ricard (1933:65) da cuenta de 109 escritos en Nueva España en lenguas indígenas entre 1524 y 1572, de los cuales 82 son de franciscanos;

³ Sobre el uso de esos procedimientos vid. Solano (1975); Todorov (1982); Haensch (1984), Gómez (1985); Martinell (1988).

⁴ Recogido en García Icazbalceta (1941).

⁵ Para la variedad de lenguas de Méjico y América Central vid. Ligorred (1992); Migliazza y Campbell (1988).

⁶ Vid. Mendieta (1945).

P. Hernández (1987) llega a 112 obras de autores franciscanos compuestas en el siglo XVI en distintas lenguas: otomí, náhuatl, tarasco, huasteco, totonaca, etc.

El proceso de aprendizaje de lenguas indígenas en Nueva España se vio facilitado por la creación de dos centros de estudios, uno en Tlatelolco y otro en Tipititío en Michoacán en los que convivieron tres lenguas: náhuatl-español-latín en el primero y español-latín-tarasco en el segundo. En Tlatelolco⁷ se preparó el primer Arte de una lengua del Nuevo Mundo, la de Andrés de Olmos⁸ que, aunque no se llegó a imprimir hasta el siglo XIX, corrió manuscrita e influyó notablemente en su tiempo, así como el primer vocabulario de una lengua amerindia, el de Alonso de Molina⁹. Ambas obras fueron el punto de partida de la lingüística mesoamericana.

La primacía en el estudio de esas lenguas correspondió al náhuatl, lengua que en vísperas de la conquista española se empleaba en una gran parte de México al haber sido impuesta como koiné por los antiguos dirigentes del imperio azteca. Aunque será la más cultivada por los franciscanos¹⁰ (Ponce, 1875) que la emplearon como lengua general para la evangelización y que cuenta con varios especialistas en ella¹¹, no dejaron de prestar atención a otras lenguas¹², como por ejemplo el tarasco.

La filiación de esa última lengua conocida también como purépecha o michoacana (Pérez, 1988) es una lengua aislada de filiación indeterminada. Se la ha clasificado dentro de grupos diversos: macromaya, macronahua y macroquechua (Swadesh, 1959) o dentro del grupo chibcha (Greenberg, 1987). En el siglo XVI ocupaba los actuales estados de Guanajuato, Querétaro, Guerrero, Colima y Jalisco. En el momento actual es la lengua predominante en el estado de Michoacán, cerca del lago Pátzcuaro y del volcán Parícutín, así como en los de Aguas Calientes y Baja California.

Las primeras obras sobre la lengua purépecha las escribió Matorino Gilberti en el segundo centro de estudio al que nos hemos referido líneas arriba, en Tipititío. Ello tuvo lugar treinta años después de ponerse en marcha la evangelización de Michoacán, iniciada por tres religiosos: el flamenco Miguel de Bolonia, el francés Juan Badiano y el español Pedro de las Garrobillas, bajo la autoridad de Fray Martín de la Coruña. La llegada de estos religiosos estuvo propiciada por el jefe tarasco

⁷ Sobre la historia de este Colegio vid. Borgia (1944); Rodríguez (1953).

⁸ Arte para aprender la lengua mexicana... publicada con notas por Rémi Siméon, en París, 1875; para esta obra vid. Manrique (1982), Hernández (1994).

⁹ *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, en México, en casa de Juan Pablos, 1555.

¹⁰ Los frailes aconsejaron extender el náhuatl como lengua franca y Felipe II, en 1580, le da el título de "lengua genral de los indios".

¹¹ Francisco Jiménez, Juan Forcher, Bernardino de Sahagún.

¹² Para el cultivo de otras lenguas vid Roys (1952).

Tangaxoan quien, en 1525, solicitó a Fray Martín de Valencia el envío de algunos frailes que evangelicen su reino. Pionero en esa región fue Maturino Gilberti.

De origen italiano (Castro, 1987), Fray Maturino nació en Toulouse en 1498. Estudió en la universidad de dicha ciudad de la que llegó a formar parte como profesor. Tras tomar el hábito franciscano embarcó para Nueva España en 1542 con nueve franciscanos más guiados por Fray Francisco de Bustamante. Asentado inicialmente en la provincia del Santo Evangelio pasó a la de Michoacán en la que fue custodio hacia 1570. Muere en Zintzuntza en 1585.

Aunque conocedor de siete lenguas indígenas¹³ sobresalió en el cultivo de la lengua tarasca.¹⁴ Compuso numerosas obras,¹⁵ unas de carácter religioso¹⁶- sermones, traducciones de la Biblia, etc., - otras de carácter lingüístico. Así, fija la lengua tarasca en su *Arte de la lengua Michoacana*¹⁷ (1558) y, un año después, complementándola su *Vocabulario en lengua michoacana*¹⁸. Obras con las que paliar las fatigas lingüísticas y evangelizadoras de los misioneros.

El *Vocabulario*, obra bilingüe y bidireccional, consta de un prólogo-dedicatoria al que sigue la parte tarasco-castellano, a dos columnas, de los ff. 2 a 79, con un número de entradas en torno a 6.800; del f. 80 al 87 un apéndice verbal en el que se da cuenta de una serie de verbos ordenados alfabéticamente a los que denomina raíces y que no había creído conveniente explicar en la gramática; tras él, la parte castellano-tarasco más amplia con 12.800 entradas.

Como en todo diccionario bilingüe es la traducción la que tiene por función dar los equivalentes en la lengua de llegada de la entrada de la lengua de partida. Sabemos que la equivalencia perfecta,¹⁹ que implica un mismo nivel de denotación y de connotación, esto es la referencia a un mismo elemento de la realidad exterior y la misma red de asociaciones culturales ligadas al término en las dos lenguas, es infrecuente fuera del dominio de la terminología científica. Lo más usual es que el significado de la unidad léxica de la lengua de llegada sea solo parcialmente idéntica a la de su contrapartida en la lengua fuente.

¹³ Lo que lleva al padre Beaumont (1932) a referirse a él como “nuestro insigne lenguaraz Gilberti”.

¹⁴ De ello da cuenta Jerónimo de Mendieta al decir que “en la lengua tarasca, que es la de Michoacán, ninguno le hizo ventaja”.

¹⁵ Algunas fueron impresas, otras permanecieron inéditas. Vid. Civezza (1879); Beristain de Souza (1947); Zulaica (1939).

¹⁶ La publicación de su *Diálogo de la doctrina cristiana* le valdrá un largo proceso inquisitorial. Sobre este proceso vid. Ricard (1933: 78-79); García Izcalbaceta (1981: 207-208 y De Vetancurt (1971: 108).

¹⁷ México, Juan Pablos Bressano.

¹⁸ Compuesto por el R. P. Fr. Maturino Gilberti de la orden del seráfico P.S. Francisco...fue impreso en casa de Juan Pablos Bressano...acabose de imprimir a siete del mes de septiembre de 1559.

¹⁹ Vid entre otros, Alvar (1981); Duval (1991); Werner (1992); Zgusta (1971).

Por esa razón, Gilberti, como cualquier otro redactor de diccionario bilingüe busca los medios para construir una equivalencia relativa, jugando con los elementos denotativos y connotativos, con las posibilidades de extensión y de comprensión de los términos sobre los hechos de lengua presentados en uno y otro código. En su *Vocabulario* encontramos los siguientes modos de presentación de los lemas y de las equivalencias léxicas, bien sea la lengua de origen el taraco o el español:

- a) La entrada es una sola unidad léxica y también lo es el equivalente de traducción en la de llegada, que implica igual valor denotativo y connotativo. Hay una correspondencia exacta término a término.

Abollar. *Tzitàn*

Anchequareni.
Trabajar

Ciego. *Patengari*

Cuinahpe. *Barbero*

Gato. *Miztu*

Purenquareni.
Huesped

- b) La entrada es un lema acompañado de una definición y seguido de la traducción en purépecha:

Cierço viento. Maro tariyati

Cuiri varucata. Vagre
pescado

Harpa instrumento músico. Castillanapu ta uengua

Cupanda. *Auacate*
fruta o árbol

Marea viento de la mar. Hapunda tairata

Chuhpireni. *Adelfa*
árbol.

Chumbiche. persona que anda a gatas, o tollida de piernas.

- c) La entrada está formada por varias unidades léxicas unidas disyuntivamente:

Estimar, tasar o apreciar. Hucapararani

Atapu. adarga o
rodela.

Gallillo o campanilla. Vandaraqua

Curanditi. Naulato o
intérprete

Predicatorio o pulpito. Vandahtsiculiperaquaro

Chuncari. Palo, o leño
o árbol.

- d) No hay en la lengua de destino ninguna unidad léxica que cumpla la función de equivalente de traducción de un lema de la lengua de origen y se recurre a la paráfrasis y a la definición enciclopédica.

Lugando poner la cantidad de dinero que en tres o cuatro juegos le ha ganado suc contrario, para que en un solo juego se desquite de todo. *Menihco yam huanguaquareni.*

Ablandar cuero o pan duro a la lumbre o hinchazón que está en alguna parte del cuerpo. *Cuederanstani.*

Piedra sobre la que sacrificauan o matauan hombres ante los ydolos. *Yyaparaqua.*

- e) Algunas unidades léxicas van acompañadas de especificaciones complementarias de variado carácter.
- 1) Se usan términos como el sustantivo *cosa* acompañando a adjetivos, *lo mismo es que*, *busca*, *idem*, *assi*, *cosa assi*, *tal*, etc:

Luz *busca* claridad

Cutzaro. Lugar arenoso.

Pedir *lo mismo* es que demandar

Cutzarendeti. *Ydem.*

Complazer a alguno.

Catexurini. Sentarse en el suelo.

Complazimiento *assi*

Catemucuni. Sentarse *assi* a la puerta

- 2) El mismo significante tendrá tantas entradas como complementos acompañen, bien indicando el objeto de la acción verbal, el modo en que se realiza, la tipología de un elemento, etc. Es en el siglo XVIII cuando comienzan a agruparse bajo una misma entrada las varias acepciones de una voz.

Abrir. Mitani

Ahpariepes. Bledos blancos.

Abrirse la llaga o nacido. catihtsicuni

Ahparitdiniuqua. Bledos pardos

Abrir carta. Mitani siranda

Ahparietengari. Bledos colorados.

Abrir la boca. Aratani

Ahpari tiripetsi. Bledos amarillos.

Abrir los ojos. Pirangarini

Ahpari tzirangui. Bledos negros

Abrir la mano. Pirahcuni

Abrir zanja para fundamento. Haratzeni veczcucueuecani

- 3) Aunque no es frecuente podemos encontrar lemas acompañados de información gramatical o de uso:

Hazia, *preposición*. Eracutin

Aqua. *Nombre*

Luego, *adverbio*. Cuaquan

Aqua *adverbio*

Mas para continuar, *adverbio*. Hinguni

Vih. *Interceccion* para admirar.

Gilberti, ante vocablos designadores de realidades solo existentes en una de las dos lenguas, la de partida o la de llegada, emplea diversos recursos como la glosa contextual, un hiperónimo sin más especificaciones, la descripción o definición de un término comparando el producto o la situación que designa en las nuevas tierras con lo que designa en el ámbito peninsular, o un complemento de lugar aclarador:

Amutze. *Una yerua*.

Cuingapu. *Un ave*.

Una fruta que tiene espinas en la corteza. Apupu

Pescado del mismo tamaño que *parecen truchas*. Aumara.

Vucas. Fruta de la tierra *semejante a azeytunas*.

Ciruela *de esta tierra*. Cupu.

Ciruela *de castilla*. Lo mismo. Castillanapu cupu.

El otro procedimiento para nombrar realidades desconocidas para la cultura española es el préstamo léxico. En el *Vocabulario* da cabida a 29 indigenismos, la mayor parte de los cuales no son entrada sino que forman parte del artículo lexicográfico, bien en la parte purépecha-castellano, bien en la castellano-purépecha.

En relación con su filiación,²⁰ 11 son antillanismos²¹: *axí*, *maguey*, *maíçales*, *mayz*, *batea*, *buhio yxaguey* (voces taínas); *canoa* y *cotares* (arahuacas) y *guayaba* (caribe). Recordemos que con palabras antillanas, especialmente taínas, comenzaron los

²⁰ Sobre origen, etimología, documentación histórica y localización geográfica de los indigenismos vid. Buesa y Enguita (1992); Buesa (1992).

²¹ Para la importancia del período antillano en la formación del español americano vid, entre otros, A. Alonso (1967); R.J. Cuervo (1987); J.M. Lope Blanch (1977); Zamora Munné (1982).

españoles a denominar las nuevas realidades; los 18 restantes de la lengua general en la mayor parte del imperio azteca, esto es, nahuatlismos²²: *auacate, cacao, cacles, chia, chilli, maceguals, mastlatl o maztil, mecapal, nauatlato, ocote, pinol, tamal, tamemes, tianguetz, tomatl, xacal, xicara (xical) y teponatzli*.

Para descubrir el valor semántico de estos indigenismos emplea variados procedimientos:

- a) El equivalente directo de traducción. Es el caso más simple y el procedimiento usual en la lexicografía bilingüe actual. No obstante, pocos indigenismos son equivalentes directos de la forma tarasca que sirve de entrada o de la forma castellana con el equivalente tarasco.

Canoa. Ych

Mecapal. Siruruqua

Buhio. Quaqua.

- b) El indigenismo, bien en la entrada bien en el cuerpo del artículo, aparece asociado disyuntivamente a una voz romance con un significado próximo. Apareciendo así en la parte tarasco-castellano puede usarlo en la parte castellana-tarasca sin asociar a ningún elemento romance.

Acahuequa. *Çapatos o cacles*.

Curanditi. *Nautlato o intérprete*

Uparacunstani. Reparar el *xacal* o *casa*

Quelpeny. Ir al *tianguetz* o *mercado*

Un género de cacles. Matsicata

Nauatlato. Curanditi.

Tianguetz. Andahpeyarania

- c) El indigenismo aparece en una enumeración en la que los términos no son equivalentes si bien quedarían englobados bajo el mismo hiperónimo, bebida en los ejemplos que siguen:

Beuer agua, vino o *cacao*. Ytsinami

Beuer maçamorra, *pinol*, purga, xaraua o cosa así. Cohpandini.

²² Sobre nahuatlismos y su difusión vid Champion (1984); León Portilla (1982).

- d) El indigenismo va acompañado de una definición o se acude a la traducción mediante perífrasis:

Cupanda. *Auacate*, fruta o árbol.

Curunda. *Tamales* pan abultado

Purépecha. *Macegual*, la gente común

Xucupara. Una fruta que se dize *tomatl*

La mayor parte de los indigenismos están documentados en los textos del siglo XVI anteriores a la obra de Gilberti si bien algunos como, *cacles*, *cutara*, *guayaba*, *macegual*, *maizal*, *mastate*, *ocote*, *tameme*, *tianguez* o *teponattli* aparecen por primera vez en una obra lexicográfica. En tres casos se puede adelantar la datación cronológica, como en el caso de *Chía* “especie de salvia” registrada por Bernal Díaz en 1574 (Buesa y Enguita, 1992), *mecapal* “cordel o mecate ancho para llevar carga a cuestras” documentado en Gabriel de Chaves (1579) y *teponaztli* (Mx 1579).²³

La mayor parte han llegado hasta la actualidad, con diferente difusión. Algunos tienen vitalidad en el español general: *aguacate*, *ají*, *batea*, *cacao*, *canoa*, *chile*, *jícara*, *maíz*, *maizal*, *nahuatl* y *tomate*; otros son generales en el español de América: *jaguey*, *maguey* y *tamal*, y algunos quedan restringidos a Centroamérica: *bohio*, *cacle*, *cutara*, *chiña*, *jacal*, *mastel*, *mecapal*.

En su tratamiento no utiliza un criterio uniforme. Alternan los términos que han experimentado una adaptación fonética al español con los que mantienen su forma originaria. De este modo vemos la pérdida de la -i final en pinol > *pinolli* y xical < *xicalli* y su mantenimiento en *chilli* y *teponaztli*, o el del grupo tl en *ocotl* y *aguacatl* en alternancia con *ocote* y *aguacate*.

Esta variada presentación de lemas, lejos de la metodología lexicográfica contemporánea, a medio camino entre los diccionarios bilingües y monolingües está presente en las obras lexicográficas que precedieron a Gilberti que, además, fueron fuente suministradora del material léxico que codificó Gilberti.

El instrumento inicial que sirvió de partida para la codificación de las lenguas americanas fueron las obras de Nebrija²⁴. Algunos de los misioneros lingüistas, como Fray Alonso de Molina o Fray Domingo de Santo Tomás, al componer sus obras lexicográficas señalaron expresamente que habían tomado como guía, para fundamentar el estudio de la lengua indígena correspondiente, a Nebrija. Por los

²³ Boyd-Bowman (1972).

²⁴ *Lexicon ex sermone latino in Hispaniensem y Dictionarium ex Hispaniensi in Latinum sermonem*

registros de mercaderes de libros, por los inventarios de bibliotecas particulares (Hampe, 1991, Carlo, 1970, Solano 1985) tenemos conocimiento de los repertorios lexicográficos de la Europa del renacimiento, en lenguas clásicas o en lenguas vulgares, que circularon por el Nuevo Mundo: Nebrija y Calepino. Diversos estudios²⁵ muestran que efectivamente el *Vocabulario Español-Latino* de Nebrija sirvió como modelo de técnica y como inventario básico de palabras a partir de las cuales buscar la correspondencia con las diversas lenguas indígenas. En él se inspira el también franciscano Alonso de Molina artífice del primer diccionario de una lengua amerindia, el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*²⁶ que abrirá el camino de la lingüística mesoamericana convirtiéndose en modelo de muchos otros vocabularios de lenguas indígenas.

En el caso de Gilberti, aunque hay coincidencias en la metodología y más del 90% de los lemas que sirven de entrada en el *Vocabulario* de Gilberti, en la parte español tarasco, fueran comunes con Nebrija (Acero, 2002), el análisis de las discrepancias nos llevó a afirmar que la fuente de la que bebió Gilberti fue Alonso de Molina (Acero, 1996-97). Esas discrepancias con Nebrija, que se pueden observar en las variantes fonéticas u ortográficas elegidas, en la presencia o no de sinónimos acompañando al lema principal, en la variación de complementos que acompañan a una voz y que determinan el número de ocurrencias de la misma, en la coincidencia en las entradas complejas con carácter enciclopédico, significan coincidencias con Molina. Ej:

NEBRIJA	MOLINA 1555	GILBERTI
Flete	Flete que paga el passagero	Flete que paga el passagero
Acezar o alentar	Acezar o acarlear al perro	Acezar o acarlear al perro
Abrir la puerta	Abrir	Abrir
Abrir lo sellado	Abrirse la llaga o nacido	Abrirse la llaga o nacido
Abrir como quiera	Abrir la carta	Abrir la carta
Abrirse lo que se hiende	Abrir la boca	Abrir la boca
Abrir lo sellado con plomo	Abrir los ojos	Abrir los ojos
Abrir lo embarrado o empegado	Abrir la mano	Abrir la mano
	Abrir zanja para fundamento	Abrir zanja para fundamento
	Fundar poner fundamento quando	Fundar poner fundamento
	quando se edifica la pared desde	quando se edifica la pared
	el principal.	Desde el principal

²⁵ Bartholomew (1991); J.L Suárez Roca (1992); Moreno Fernández (1994)

²⁶ En México, en casa de Juan Pablos, 1555.

	Fundamento hasta medio.	Fundamento hasta medido
	estado en alto	estado en alto

Al lado, el que términos recogidos por Gilberti pero no por Nebrija estén casi en su totalidad, en Alonso de Molina. Entre ellos, términos como *zongotear* y *reguizcar* que se documentan por vez primera en un trabajo lexicográfico en el *Vocabulario* de Molina o la coincidencia en el significado de la voz *agostar* “agotar el sol, secar las plantas el calor excesivo, frente al valor dado por Nebrija de “pasar el verano en algún lugar”. Las coincidencias entre Nebrija y Gilberti se explicarían por intermedio de Molina.

En cualquier caso, las semejanzas no significan que el *Vocabulario* de Gilberti sea copia del de Nebrija o de Molina, hay una labor propia de selección y síntesis sobre el material léxico que le ofrecían los vocabularios precedentes determinada en parte por las características de la lengua y cultura tarascas, sin olvidar que la parte tarasca hubo de levantarla de nueva planta puesto que no tuvo, que sepamos, precedente y que la redactó independientemente de la parte española.

Este acercamiento a la obra bidireccional de Gilberti nos ha puesto de manifiesto la cualidad lingüística del primer lexicógrafo de la lengua purépecha o michoacana. Se ha observado cómo su trabajo enlaza con la tradición lexicográfica iniciada por Nebrija sin ser un calco de ella, porque ha de dar cuenta de una realidad cultural diferente, porque distintos son sus destinatarios y desemejantes sus objetivos. La obra de Gilberti es referente del habla y escritura tarasca, imprescindible para el conocimiento general de la lengua purépecha, y en relación con las voces de procedencia indígena fuente de información sobre la penetración de aztequismos y nahuatlismos en el español del siglo XVI, y aun hoy objeto cultural que testimonia la civilización tarasca.

BIBLIOGRAFÍA

ACERO, I: “En los comienzos de la lingüística mesoamericana: El influjo de Alonso de Molina en la obra de Maturino Gilberti”, *Homenaje al Dr. Germán de Granda, Anuario de Lingüística Hispánica*, XII-XIII, Valladolid, 1996-7, pp. 199-212.

_____, “Una aportación a la historia de la lexicografía americana. Sobre el “Vocabulario en lengua de Mechuacán» de Maturino Gilberti,” en *Estudios de lexicografía diacrónica del español (V Centenario del Vocabularium Ecclesiasticum de Rodrigo Fernández de Santaella)*, Antonia María Medina Guerra (coord), Universidad de Málaga, 2000, pp. 79-202.

ALONSO, A: “La base lingüística del español americano”, en *Estudios lingüísticos. Temas hispanoamericanos*, Madrid, Gredos, 3ª ed, 1967, pp.7-60.

ALVAR EZQUERRA, M: “Los diccionarios bilingües: su contenido” *Lingüística Española Actual*. 3, 1981, pp. 175-196.

BARTHOLOMEW, D: “Lexicography of the languages of the Mesoamerican Indias” en F. J. Hausman, O. Reichmann, H.E. Wiegand y L. Zgusta (eds), *Worterbucher. Dictionaries. Dictionnaires. Ein International Handbuch zur Lexicography*, Berlin, Walter de Gruyter, 1991, pp. 2697-2700.

BEAUMONT, P: *Crónica de la provincia de Michoacán de la regular observancia de N.P.S. San francisco (1792)*. México, Talleres gráficos de la Nación, II, 1932.

BENAVENTE, F. T de : *Historia de los indios de Nueva España*, edición preparada por Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, col. «Sepan cuantos», n. 129, 1969; 3ª ed. 1979, p. 85 (trat.II, cap. III).

BERISTAIN DE SOUZA, J.M: *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, 2, ed. Amecameca, 1883.

BORGIA S, O.F.M: *El primer Colegio de América. Santa Cruz de Tlatelolco*, México, Centro de Estudios Franciscanos, 1944.

BOYD-BOWMAN, P: *Léxico hispanoamericano del siglo XVI*, Londres, Tamesis books, 1972.

BRATANIC, M: “La lexicografía bilingüe tradicional frente al conocimiento culturalmente específico”, *Voz y Letra*. 5, 1, 1994, pp. 67-78.

BUESA, T y J. M. ENGUITA: *Léxico del español de América. Su elemento patrimonial e indígena*. Madrid, Mapfre, 1992.

BUESA, T: “Indoamericanismos léxicos” en C. Hernández Alonso (coord.), *Historia y presente del Español de América*, Junta de Castilla y León, Pabecal, 1992, pp. 169-199.

CASTRO y CASTRO, M: “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI”, *Actas del II Coloquio Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, Madrid, Deimos, 1987, pp. 485-572.

CHAMPION, J. J: "Nauahtlismos in Mexican Spanish and Classical Nahuatl Noun Morphology" en Pulgram, E. (eds) *Romanitas in Romance Linguistics*, Michigan, Ann Arbor, 1984, pp. 35-47.

CIVEZZA, M. DA O.F.M: *Saggio di bibliografia gesografica, storia et etnografica sanfrancescana*, Prato, 1879..

CUERVO, R. J: *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*, Bogotá, Caro y Cuervo, 2ª ed., 1987.

DUBOIS, J. y C: *Introduction a la lexicographie. Le dictionnaire*, París, Larousse, 1971.

DUVAL, A: "L'équivalence dans le dictionnaire bilingue", F. J. Hausmann, O. Reichmann, E. Wiegand, L. Zgusta (eds.), *Wörterbücher / Dictionaries / Dictionnaires. Ein internationales Handbuch zur Lexikographie / An International Encyclopedia of Lexicography / Encyclopédie internationale de lexicographie*. 3, Berlin-New York, De Gruyter, 1991, pp. 2817-2824.

DUVERGER, CH: *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, Méjico, FCE, 1993.

ENGUITA, J.M: *Para la historia de los americanismos léxicos*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2004.

GARCÍA ICAZBALCETA, J: *Códice franciscano*, México, 1941, p. 27.

GÓMEZ CANEDO, L: "Desarrollo de la metodología misional franciscana en América", *Actas del I Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, La Rábida 16-21 de septiembre, 1985, Madrid, Deimos, 1987, pp. 211-250.

GREENBERG, J.H: *Language in the Americas*, Stanford, University Press, 1987.

HAENSCH, G: "La comunicación entre españoles e indios en la conquista", *Miscelánea Sanchis Guarner*, vol. II, Universidad de Valencia, 1984, pp. 157-67.

HERNÁNDEZ APARICIO, P: "Gramáticas, Vocabularios y Doctrinas franciscanas en las bibliotecas de Madrid", *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, La Rábida, 1987, pp. 485-572.

HERNÁNDEZ, C: "Notas al "Arte para aprender la lengua mejicana" de Andrés de Olmos», *Estudios de lengua y cultura amerindias*, J. Calvo Pérez (ed.), Universidad de Valencia, I, 1994, pp. 123-130.

LEÓN- PORTILLA, A DE: "Nebrija y el inicio de la lingüística mesoamericana», *Anuario de Letras*, XXXI, 1993, pp. 205-223.

LEÓN, M. (1982): "Nauathlismos en el castellano de España", *LEA*; IV, 1982, pp. 213-238.

LOPE BLANCH, J. M: "Antillanismos en la Nueva España", *Actas del IV Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto, 1977, pp. 467-471.

MANRIQUE CASTAÑEDA, L : "Fray Andrés de Olmos: notas críticas sobre su obra lingüística», *Estudios de Cultura nahuatl*, México, UNAM, V, 15, 1982, pp. 27-37.

MARTINELL GIFRÉ, E: *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista*, Madrid, CSIC, 1988.

MENDIETA, JERÓNIMO DE: *Historia eclesiástica indiana*, Libro III, cap. 16, edición de Joaquín García Izcalbaceta, México, 1945.

MORENO FERNÁNDEZ, F: "Antonio de Nebrija y la lexicografía americana del siglo XVI. A propósito del Lexicon de Fray Domingo de Santo Tomás", *Voz y Letra*, V/1, 1994, pp. 79-104.

PÉREZ GONZÁLEZ, B: «La lengua purepecha», en C. García Mora (Coord) *La antropología en México*, 3. *Las cuestiones medulares*. México, Colección Biblioteca del INAM, 1988, pp. 233-245.

PONCE, ALONSO, O.F.M: *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron...en las provincias de Nueva España*, Madrid, 2.vols, 1875.

RICARD, R : *La Cónquete spirituelle du Mexique*, París, Institut d'ethnologie, « Travaux et mémoires de l'institut d'ethnologie », vol. XX, 1933, p.35.

RODRÍGUEZ PAZOS, M: "Los franciscanos y la educación literaria de los indios mejicanos", *Archivo Iberoamericano* XIII/49, 1953, pp. 1-59.

ROYS, RALPH L. (1952): "The franciscan contribution to Linguistic Research in Yucatan", *The Americas*, 8, pp. 417- 429.

SOLANO, F: “El intérprete uno de los ejes de la aculturación” , *Estudios sobre política indigenista española en América*, Universidad de Valladolid, vol. I, 1975, pp. 265-275.

SUÁREZ, J. A: *Mesoamerican Indian Languages*, Cambridge University Press, 1883,

SUÁREZ ROCA, J. L: *Lingüísticamisionera española*, Pentalfa, Oviedo, 1992.

SWADESH, M: *Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas*, México, UNAM, Cuadernos del Instituto de Historia. Serie Antropológica 8, 1959.

TODOROV, T: *La conquête de l'Amérique*, París, Seuil, 1982.

VETANCURT, A. de O.F.M. *Menologio franciscano*, edición facsimilar, México, Porrúa, 1971.

WERNER, R. - CHUCHUY, C: “¿Qué son los equivalentes en el diccionario bilingüe?“, G. Wotjak, (comp. y ed.), *Estudios de lexicología y metalexicografía del español actual*, Tübingen, Max Niemeyer verlag, 1992, pp. 99-107.

ZAMORA MUNNÉ, J.C: “Amerindian loanwords in general and local varieties of American Spanih », *Word*, 33, 1982, pp. 159-171.

ZGUSTA, L.: *Manual of lexicography*. The Hague-Paris, Mouton, 1971.

ZULAICA GARATE, R. O.F. M: “Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI“, *Estudio bibliográfico*, México, AIA, 1, 1930, pp. 324-329.

LA PRESENCIA DE LA TRADUCCIÓN EN LA OBRA DE FRAY FRANCISCO PALOU

Eleuterio CARRACEDO ARROYO
Universidad de Valladolid - España

La presencia de la traducción en la obra de Fray Francisco Palou es el título de este trabajo que estudia el uso de latinismos e indigenismos en la narración de la tarea evangelizadora de Fray Junípero Serra.

1. ¿QUIÉN FUE FRANCISCO PALOU?

Un franciscano de la provincia de Mallorca. Era natural de Palma de Mallorca, donde había nacido el año 1723. Profesó en el convento de San Francisco de esta ciudad, allí fue primero discípulo y, luego, compañero de Fray Junípero Serra.

Con el Padre Serra, viajó a América para participar en misiones evangelizadoras. Las peripecias de este viaje las narra Palou, precisamente, en la obra que estudiamos. El relato del viaje desde Mallorca hasta el puerto de Málaga resulta especialmente intenso.

Trabajaron ambos con los indios Pames, en Sierra Gorda (actual estado de Querétaro, en México). Años más tarde, tras la expulsión de los jesuitas, la Corona encargó a los franciscanos las misiones de California que hasta ese momento habían sido atendidas por jesuitas. Allí fueron enviados Fray Francisco Palou y Fray Junípero Serra. En una primera etapa, desempeñaron diversas labores en el sur de California, en la Baja California, para pasar después al norte, a la Alta California, donde había amplias posibilidades de apostolado.

2. ¿POR QUÉ Y CUÁNDO ESCRIBE EL PADRE PALOU ESTA OBRA BIOGRÁFICA DE FRAY JUNÍPERO SERRA?

Queda ya expresada la relación fraternal entre ambos, que Palou recoge en la biografía cuando recuerda en el Capítulo Último:

“... Lo mismo fue poner los pies en el Barco, que decirme, ya se acabó todo respeto y mayoría entre los dos, se acabó ya la maestría y la Reverencia: somos ya en todo y por todo iguales...” (Palou, 1988: 300).

Escribe esta obra en los últimos años de su vida, cuando reside y ha sido elegido superior del Colegio de Misiones de San Fernando, en la ciudad de México. Entonces, aún no habían pasado muchos años de la muerte del Padre Serra y Palou recuerda y ordena todas las actividades de una vida dedicada a la difusión de la Fe.

Sería, esta biografía, una referencia para aquellos jóvenes religiosos de la provincia de Mallorca que desearan seguir sus pasos. Tras la lectura del libro, además, el lector percibe que Palou piensa en un futuro proceso de beatificación de su amigo Junípero. El ejemplo más claro es el último capítulo: *En que se recopilan las virtudes que singularmente resplandecieron en el Siervo de dios Fray Junípero*.

3. ¿CÓMO ESTÁ PRESENTE LA LABOR TRADUCTORA EN ESTA OBRA DEL PADRE PALOU?

El castellano es la lengua en la que está escrita la obra biográfica dedicada a Fray Junípero Serra. Lleva un título que por su extensión es muy característico del siglo XVIII español: “*Relación histórica y apostólicas tareas del venerable Padre Fray Junípero Serra y de las Misiones que fundó en la California Septentrional y nuevos establecimientos de Monterrey*”.

La edición utilizada ha sido la de José Luis Anta, editada en Madrid, en 1988 por Información y Revistas (Historia, 16), que sigue directamente la copia del original de 1787, publicada cuando aún vivía Francisco Palou.

Son varios los aspectos relacionados con la traducción que un lector atento puede descubrir en la obra. Serán solamente tres los que van a ser brevemente analizados en esta comunicación:

- Los misioneros y las lenguas de los pueblos aborígenes, que en el libro reciben la denominación de Gentiles.
- Utilización relativamente frecuente del latín en la biografía de Fray Junípero.
- El uso de indigenismos y su traducción en la obra de Francisco Palou.

3.1. Los misioneros y las lenguas de los gentiles

Fray Junípero Serra y Fray Francisco Palou desempeñarán su labor misionera entre los indios Pames de Sierra Gorda (en México) y, más tarde, en la Baja y Alta

California. Los pueblos aborígenes a los que entonces se dirigían estos franciscanos tenían sus propias lenguas y necesitarán hacerse entender para realizar su labor de apostolado. Una dificultad añadida era, además, la escasa extensión de esos idiomas y, por lo tanto, la abundancia de lenguas distintas con las que se encontraban.

Sabemos que en Sierra Gorda aprendieron ambos el idioma de los indios Pames y, en la obra de Palou, hay referencias a que buscaban aprender las lenguas de los gentiles más próximos a sus propias misiones californianas. Aquí, la figura del *intérprete, del traductor*, será muy importante, especialmente en los primeros momentos de cada misión.

Estos franciscanos realizan entonces, en aquel momento, una doble tarea: el aprendizaje de las lenguas de los gentiles a los que se acercan para evangelizar y a la vez, también, una labor de enseñanza del castellano a esos pueblos.

De Fray Junípero se nos dice en el capítulo VII:

“Conseguido tan importantísimo medio para el adelantamiento espiritual, tradujo en el idioma Pame las oraciones y texto de la doctrina, de los Misterios más principales, y así se empezó a rezar con los Indios en su lengua natural alternando por días con la doctrina en Castellano...” (Palou, 1988: 69-70).

En el texto, el Padre Palou alude a la variedad del idioma. No hay dos misiones de igual lengua, salvo una afirmación (en el capítulo XLVI) relativa a la Misión de Santa Clara, en la que se nos dice que había pocas diferencias con el Puerto de San Francisco:

“Los Naturales son de la misma lengua que los del Puerto de San Francisco, pues es muy poca la diferencia en los términos.” (Palou, 1988: 237).

Lo normal son los pueblos con diferentes lenguas, lo que obligará a los religiosos a utilizar intérpretes. El intérprete ayuda a los misioneros a comunicarse con los pueblos a los que visitan, que generalmente son los pueblos cercanos a los lugares donde establecen sus misiones.

Otras veces son necesarios, los traductores, para la predicación y también para el propio culto. En una ocasión (capítulo XLIII), se nos relata que el intérprete evita un ataque armado contra Fray Junípero, cuando les explica a los Gentiles (nombre que se le da a los aborígenes no creyentes) las consecuencias que tendría su acción:

“Librólos Dios por medio del Neófito, que viendo la acción de los Gentiles les gritó que no matasen al Padre, porque atrás venían muchos soldados que acabarían con

ellos. Oyendo esto en su propia lengua e idioma se contuvieron...” (Palou, 1988: 217).

Es frecuente, por lo tanto, la presencia del *intérprete* como un elemento importante en su difusión de la labor misionera... Descubrimos cómo unas veces, con su ayuda, pueden entenderse con las *rancherías* junto a las que van a establecer una misión o con las gentes a las que visitan:

“... y yo con el intérprete les hice saber que ya en aquel propio lugar se quedaba Padre de pie, el que allí veían y se llamaba Padre Miguel...”. (Palou, 1988: 107-108).
 “...Por medio de un Neófito de la Misión de San Gabriel, que algo entendía la lengua, se pudo dar a entender a los Gentiles el motivo a que habían venido a sus tierras, que no era otro que dirigir sus almas para el Cielo haciéndolos Cristianos.” (Palou, 1988: 260).

En cambio, otras, por la diversidad de lenguas, ni la persona a la que llevan de intérprete lo consigue. Hay un ejemplo curioso (en el capítulo 45), en el que nos dice para qué fue útil, en aquella ocasión, el intérprete:

“... Nos agregamos los dos Misioneros arriba dichos, dos Mozos sirvientes para la Misión, dos Indios Neófitos de la antigua California y otro de la Misión de San Carlos, a fin de ver si podía servir de Intérprete; pero como se halló ser distinto el idioma, sólo sirvió de cuidar las vacas que se trajeron para poner pie de ganado mayor.” (Palou, 1988: 225).

Y, cuando ni con la ayuda de un nativo pueden entenderse, entonces tratarán de comunicarse por señas.

Ellos mismos, los franciscanos, aprendían la lengua de sus misiones y se interpretaba como una señal de aproximación de los pueblos a los que querían evangelizar, el que los jóvenes de esas tribus aprendieran castellano:

“... después de que el V. Padre Junípero sabía el idioma se averiguó todo lo que va referido...” (Palou: 1988: 77).

3.2. Utilización relativamente frecuente del latín

La *Relación histórica y apostólicas tareas del venerable Padre Fray Junípero Serra*, como ya queda señalado, está escrita en castellano pero abundan en ella frases y textos en latín. El autor conocía la lengua latina por su formación religiosa. Se puede confirmar con esta frase suya:

“Luego que entraba en la Iglesia se cantaba la *Tota pulchra es María*, que tradujo éste su amante Siervo en Castellano...” (Palou, 1988, 73).

Introduce textos o fragmentos en latín durante toda la obra, aunque con más intensidad en la etapa final cuando ha terminado de narrar la vida de Fray Junípero Serra.

En los capítulos anteriores, los dedicados a presentar la vida de Fray Junípero, también son frecuentes frases y citas en latín. Están referidas al uso litúrgico, al culto, a cantos religiosos, como el *Te Deum*, el *Veni creator* o el *Tantum ergo Sacramentum*. Aunque tampoco faltan frases o textos de autores religiosos que corroboran aquello de lo que están hablando los personajes de esta biografía. En el capítulo XXX, una cita ratifica, confirma, el texto que indica la tardanza en conseguir la fundación de una de las misiones (concretamente, la de San Buenaventura):

Tamen quo tardius eo solemnus. (Palou, 1988: 161).

El capítulo LVII ofrece las palabras de San Pablo, que reproduce Fray Junípero cuando expira la facultad de confirmar, que le había sido conferida de forma extraordinaria: *Cursum consumavi, fidem servavi...* (S. Pablo, 2 Tim 4:7), en Palou, 1988: 278.

La última parte del libro, el denominado Capítulo Último, tiene como objetivo señalar y demostrar que el Padre Serra estaba dotado de una *profunda* humildad y poseía todas las virtudes: tanto las cardinales como las teologales.

En esa actividad, eminentemente expositiva y argumentativa, son muy numerosas las citas latinas de santos, evangelistas, santos padres y papas. Las utiliza, en su mayoría, como argumentos de autoridad que confirman sus tesis, sus afirmaciones, sobre Fray Junípero Serra.

¿Cómo son estas citas latinas? No todas tienen la misma estructura, como se puede ver a continuación:

a) Algunas citas latinas están recogidas directamente, con un limitado contexto, y de ellas debe extraer su significado el lector, al que en estos casos presupone el autor con la capacidad de entender —traducir— por lo tanto, el texto.

En el capítulo XII, cuando Fray Junípero es seleccionado para ir a California, utiliza esta cita para indicar que alguien se ofrece (‘Heme aquí; envíame a mí’) y reproduce la respuesta de Isaías al Señor (Is 6,8), dice:

“Admitió el Siervo de Dios el ser uno de los elegidos, y con mayor consuelo que los demás, por no haber concurrido siquiera con el *Ecce ego mitte me*, sino por sola elección del prelado” (Palou, 1988: 92).

b) Otras, como la del capítulo XI (Palou, 1988: 88) relacionada con un intento de envenenamiento sufrido por Fray Junípero, presentan un contexto más amplio en el que se introduce la cita, pero tampoco están traducidas:

“En uno de los dichos Pueblos en que hizo Misión el V. Padre experimento en sí aquella promesa que hizo Jesucristo a los Apóstoles y refiere el Evangelista San Marcos (cap. 16 y 18): *Si mortiferum quid biberint, non eis nocebit*. Celebrando Misa el Siervo de Dios, le pareció que al tiempo de consumir el Sanguis le había caído en el estómago un gran peso como si fuese plomo, en términos que lo inmutó todo, y en parte lo trabó: no obstante puso el vino para la purificación; pero lo mismo fue tomarlo que quedar totalmente trabado, y si no ha estado tan pronto uno de los que asistían a la Misa, hubiera caído en tierra el V. Padre: lleváronlo luego a la Sacristía, y desnudándole los ornamentos lo pusieron en cama, creyendo todos (luego que supieron el caso) que le habían puesto veneno en la vinagrera del vino para quitarle la vida”. (Palou, 1988: 88).

c) Las hay, en tercer lugar, que son confirmación de la expresión directa en castellano que realiza el Padre Palou: manifiesta un pensamiento, una afirmación que se corresponde con una cita latina que también escribe:

“Y si en sentir del Evangelista San Juan, las obras de cada uno siguen a la alma cuando se separa del cuerpo *opera enim illorum sequuntur illos* hemos de creer piamente, que todas las obras que realizó en el ejercicio laborioso de su vida, acompañarían a su alma...” (Palou, 1988: 333).

d) Y, aún, hay otras que están glosadas ampliamente en el proceso de argumentación mediante el que busca ensalzar a Fray Junípero. En el denominado Capítulo Último, se encuentran varias citas de San Ambrosio. La que se reproduce a continuación está relacionada con la forma de obrar de una persona que posee la virtud de la fortaleza e incluye una explicación de la cita:

“Y prosiguiendo el citado San Ambrosio dice de esta virtud: ciertamente con razón se llama fortaleza la de aquel, que se vence a sí mismo, y reprime la ira & *revera jure ea fortitudo vocatur qua unusquisque seipsum vincit iram continet*. Vencióse el V. Padre a sí mismo, reprimiendo todo movimiento de ira, de modo que parecía nada lo inmutaba, sino el ver ofendido a Dios por los pecadores, y cuando reparaba se impedía la propagación de la Fe. Aun esto que lo inmutaba, reprimía con fervorosos actos de resignación a la voluntad de Dios, cuya conformidad solía expresar con algún suspiro con estas palabras: *Dejémoslo todo a Dios: hágase en todo su santísima voluntad*; y estos actos tan heroicos parece que contenían todo lo irascible, quedando pacífico e inmutable como si tal cosa hubiese sucedido...” (Palou, 1988: 313).

3.3. El uso de indigenismos (americanismos) y su traducción en la obra de Francisco Palou

En el proceso de narración de las actividades de Fray Junípero y de quienes lo acompañan; o en la descripción de personas, paisajes o vegetación aparecen voces de lenguas con las que tuvieron contacto en sus misiones: *zacate*, *chile*, *tecale*, *jacalito*, *mescales* o *tlastemados*, son algunos ejemplos:

Zacate, es una especie de gramínea, utilizada para alimentar al ganado y empleada también en la construcción, para los techados. Procede del náhuatl *çácatl*, ‘*especie de gramínea*’ (Corominas-Pascual, 1991, vol. VI).

Chile, de significación conocida por todos. Definido por Corominas (BDELC) como ‘pimienta’ y, en otras fuentes, como ‘pimiento’ y ‘salsa usada en América cuyo principal ingrediente es este tipo de pimiento.

Tecale es un ‘mármol blanco muy transparente que procede de la ciudad de Tecali’. En el DRAE *tecali* desde 1884.

Jacalito es una ‘choza o cobertizo hecho de cañas, carrizos, paja, etc’. Lo documentará por primera vez Salvá (1846).

Mescales que podría referirse a Mezcal, ‘el agave o la pita’, pero que por el contexto más bien se relacionaría con ‘fruta que se cría en las Californias’, voz registrada en el *Diccionario Nacional o Gran diccionario Clásico de la Lengua Española* de Ramón Joaquín Domínguez, de 1853.

Tlatemados, ‘asados’, voz no incorporada al castellano por la Academia.

El lector comprobará, sin embargo, que el Padre Palou, con mucha frecuencia, indica la *equivalencia*, la *traducción*, de las voces o de las expresiones que ha incluido en el texto. Luego, una vez que ha utilizado una palabra, cuyo uso repetirá más tarde, es posible que ya no incluya su traducción, su equivalencia en castellano.

Algunos ejemplos que responden a estas características son:

Ixtle: la expresión que emplea es “Ixtle o pita”. Rodríguez Navas (1918): “americanismo, ‘cierta fibra producida por un pino indígena de Méjico’”.

Mecate, [a la que añade] “esto es cordeles de ixtle o pita”. Salvá (1846) lo define como: *Méj.* ‘bramante, cordel o cuerda de pita’.

Petate, [y añade] “esto es esteras de palma fina”. Salvá (1846) lo define así: “En América la estera de hojas de palma que hacen y usan los Indios de Nueva España”.

Chiquihuites, o canastos... Real Academia (1992): ‘Del nahua (chiquihuitl). *Guat. y Méx.* Cesto o canasta de mimbre, bejuco o carrizo sin asas’.

Tapestle, al que le añade la explicación “en forma de parihuelas” Cruz Hernández (1993: 27) lo recoge como “un tipo de mesa que se hace con varas y se ocupa para guardar principalmente comida o agua”.

Apats nipís. Donde, literalmente dice: “...por sandalias traía un pedazo de cuero crudo, que es el calzado de aquellos Indios, que llamaban *apats nipís*, que es lo mismo que *goaracha o abarca*..... (...)”. Documentado en GASPARY ROIG, 1855. **Tule**: Alemany (1917), ‘En Méjico, especie de junco’. Puede considerarse una explicación de su significado esta cita de Palou (1988: 326): “tule que brevemente arde como si fuera yesca”.

Pinoles: “...de que hacen sus *pinoles* o harinas para mantenerse... (...)”. Documentado en Gaspar y Roig (1855): “Méjico. La harina del maíz tostado: suele usarse desleída en agua con un poco de azúcar y es muy refrescante”.

Muchos de estos términos eran conocidos y utilizados por los misioneros franciscanos, que convivían con los pueblos aborígenes de las zonas de México y California; otros, sin embargo, son presentados en la obra como escuchados a las tribus de gentiles.

Son numerosos los términos que no están recogidos en el *Diccionario de Autoridades*. La Academia, con frecuencia no incluyó algunos hasta ediciones siguientes, incluso bastante posteriores al *Diccionario de Autoridades*. Por el retraso con que son registrados por la RAE, es seguro que eran poco conocidos en amplias zonas de la península y tuvieron aquí, en la península, un uso más bien restringido; sin embargo, ya eran de uso común para el Padre Palou, que los utilizó al escribir esta obra en México, en el último tercio del siglo XVIII (fue publicada en 1787).

Las obras lexicográficas de Terrenos (1787), de mediados del siglo XVIII; de Salvá (1846), de mediados del siglo XIX, y de Alemany (1917), de comienzos del siglo XX, si registraban, catalogados como americanismos, muchos de estos vocablos.

4. CONCLUSIONES

4.1. La traducción rodeó la labor de estos misioneros franciscanos en México y en California. Necesitaron *intérpretes*, como queda justificado, que les ayudaran en su labor evangelizadora, antes de que ellos mismos aprendieran las lenguas de los pueblos cercanos a sus misiones.

4.2. Esta realidad de la traducción se manifiesta también en el propio autor, Francisco Palou, por el empleo, al redactar esta biografía de Fray Junípero, de americanismos anotados, y por su traducción al castellano de himnos religiosos, como la *Tota pulchra*...

4.3. El uso constante del latín en esta “*Relación histórica y apostólicas tareas del venerable Padre...*”, utilizado incluso en el proceso argumentativo mediante el cual quiere demostrar que Fray Junípero poseía todas las virtudes cristianas, apunta a una persona ya formada en el uso de varias lenguas antes de emprender su actividad de difusión de la fe en el continente americano.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEMANY Y BOLUFER, José: “Diccionario de la Lengua Española”, Barcelona, Ramón Sopena, 1917, en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *NTLLE*, Madrid, RAE-Espasa Calpe, 2001.

ANTA, José Luis: “Introducción” en Francisco Palou, *Junípero Serra y las misiones de California*, Madrid, Historia 16, 1988.

COROMINAS, Joan y PASCUAL, José Antonio: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid, 1980-1991.

COROMINAS, Joan: *Breve diccionario etimológico de la Lengua Castellana (BDELC)*, Gredos, Madrid, 1973.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de: *Tesoro de la lengua Castellana o Española*, Castalia, Madrid, 1995.

CRUZ HERNÁNDEZ, Modesta: *Usos de la madera entre los amuzgos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1993.

DOMÍNGUEZ, Ramón Joaquín: “Diccionario Nacional o Gran diccionario Clásico de la Lengua Española (1846-1847)”, Madrid-París, Establecimiento de Mellado, 1853, en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *NTLLE*, Madrid, RAE-Espasa Calpe, 2001.

GASPAR Y ROIG: “Biblioteca Ilustrada de Gaspar y Roig. Diccionario enciclopédico de la lengua española, con todas las voces, frases, refranes y locuciones usadas en España y las Américas Españolas [...]” Tomo II. Madrid, Imprenta y Librería de Gaspar y Roig, editores, 1855, en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *NTLLE*, Madrid, RAE-Espasa Calpe, 2001.

HILTON, Sylvia L.: *Junípero Serra*, Madrid, Historia 16-Quorum, 1987.

PALOU, Francisco: *Junípero Serra y las misiones de California*, Madrid, Historia 16, 1988.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de Autoridades*, Gredos, Madrid, 1990.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la Lengua Española (DRAE)*, Espasa Calpe, Madrid, 2001^{22a}.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la Lengua Española (DRAE)*, Espasa Calpe, Madrid, 2003^{22a}, edición electrónica.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española (NTLLE)*, Madrid, Real Academia Española / Espasa Calpe. 2001, edición electrónica en 2 DVD.

RODRÍGUEZ NAVAS Y CARRASCO, Manuel: “Diccionario general y técnico hispano-americano”, Madrid, Cultura Hispanoamericana, 1918, en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *NTLLE*, Madrid, RAE-Espasa Calpe, 2001.

SALVÁ, Vicente: “Nuevo diccionario de la lengua castellana, que comprende la última edición íntegra, muy rectificada y mejorada del publicado por la Academia Española, y unas veinte y seis mil voces, acepciones, frases y locuciones, entre ellas muchas americanas [...]”. París, 1846, en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *NTLLE*, Madrid, RAE-Espasa Calpe, 2001.

TERREROS Y PANDO, Esteban de: *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana [...]*. Tomo segundo (1767). Madrid, Viuda de Ibarra, 1787, en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *NTLLE*, Madrid, RAE-Espasa Calpe, 2001.

CESÁREO DE ARMELLADA: ANTROPÓLOGO MISIONERO Y TRADUCTOR

M^a PILAR BLANCO GARCÍA
Universidad Complutense de Madrid - España

*Los Misioneros Capuchinos en Venezuela
no somos noticia que pasa;
somos historia que permanece.*
(Cesáreo de Armellada)

INTRODUCCIÓN

Cuando se habla de franciscanos, generalmente se piensa sobre todo en los Observantes Menores y en menor medida en los Conventuales, los Capuchinos ni están, ni se les espera, quizás por haber nacido y llegado a esos lugares más tarde. Sólo cuando los acontecimientos sobrepasan a la razón, se encuentran con un grupo de Franciscanos Capuchinos que han perecido en el fuego de las balas, arrojados vivos o muertos a los ríos, o flechados por las flechas indias. Entonces, su presencia es reconocida por la mayoría, porque las minorías saben de su quehacer en las selvas venezolanas o africanas o en los diversos territorios a los que se incorporaron desde su nacimiento.

Por este motivo nos vamos a centrar en la labor de los Capuchinos en Venezuela, aunque hablemos sólo de uno, ese uno será el representante de todos. Será el que porte el pendón, la bandera o estandarte de la fe católica, de su entrega total y absoluta a esos indios que, considerados como salvajes, han demostrado ser más humanos que aquellos que los tildaban de tales. Hablaremos de su dotes docentes e investigadoras para acercarse a ellos y poder ser comprendidos, primero aprendiendo el abc de su lengua, en este caso el pemón para comparándola con la suya propia, y escribir el catón para unos y otros; después recoger esa gran literatura oral, ágrafa, sus costumbres y poder traducir todo ese conjunto de realidades a todos los demás. Siendo ese todo un *totum revolutum* en el inicio, se asentará después con autoridad propia frente a los descreídos en la Raza Humana.

PEQUEÑA HISTORIA

Al Nuevo Mundo llegan los conquistadores y con ellos las órdenes religiosas. Los primeros los Franciscanos (1553), las dos ramas: Observantes y Conventuales; los Dominicos (1557); después los Jesuitas y los Agustinos. Todos ellos compartirán los territorios y convivirán con los indígenas.

La llegada de los Capuchinos es más tardía, por razones obvias: en esa época no existían. La escisión de un parte de los Hermanos Observantes que querían vivir la extrema pobreza es aceptada por Clemente VII dando lugar a la Ordo Fratrum Minorum Capuccinorum el 3 de julio de 1528. Una vez que la orden se asentó en España, llegaron a Venezuela a mediados del siglo XVII. Su llegada dejará una gran huella tanto en la historia misionera como en el estudio de las lenguas indígenas. Su primera norma fue aprender su lengua, sin imponerles el castellano, para después iniciar su evangelización.

Desde el primer momento del descubrimiento de América por Colón, los españoles fueron conquistando el territorio imponiendo su lengua, según reconoce la historia contada por le P. las Casas. La lengua castellana se imponía a los conquistados. Poco les preocupaba aprender su lengua y tanto es así, que trajeron a varios indios a España para que aprendieran la lengua como era debido, in situ, para que luego les pudieran servir de intérpretes.

Eso no sucedió con la llegada de los Capuchinos. Fueron muchos de estos Hermanos los que se dedicaron al estudio de las diversas lenguas. Entre ellos podemos destacar en el primer desembarco a Fray José de Carabantes (1628-1694) Fray Francisco de Tauste (1626-1685); Fray Francisco de la Puente (1635-1715); Fray Juan del Pobo (1632-1682) y tantos y tantos, pertenecientes la mayor parte de ellos a la provincia de Castilla.

¡Cuán dura fue la tarea y la vida de ese puñado de héroes! Porque verdaderamente, eso eran esos Capuchinos llenos de fe y de ilusión dispuestos a difundir el Evangelio y a dejar allí su propia vida si era necesario.

HÉROES CONVERTIDOS EN VILLANOS

En 1817 con ocasión de la guerra de la independencia de Venezuela se produce la gran tragedia misional del asesinato de los Capuchinos en Caruachi. Los Misioneros son asesinados y sus cuerpos arrojados al río, tiñendo con su sangre el Caroní y el Orinoco. Los pocos que quedaron vivos fueron expulsados.

No mucho tiempo después, Bolívar se dio cuenta de la salvajada que habían cometido e intenta recuperar a los Misioneros para *“reedificar poblaciones de los indígenas e instruirlos en la religión, en la moral y en las artes necesarias para la vida”*. *“Que esto no puede hacerse sino por medio de las Órdenes Regulares, que es necesario conservar y aumentar para que haya ministros que sirvan las Misiones, y que también prediquen y enseñen a los demás pueblos la religión y la moral”* (Decreto del 11 de julio de 1828).

RECUPERACIÓN DE LA HEROICIDAD

Noventa y siete años más tarde de que Bolívar reconociera su error, vuelven los Capuchinos a sus misiones convirtiéndose en los nuevos héroes, los que llevarán el cariño, la Paz y el Bien a esas tierras y habitantes mortificados.

Como manso rocío, condensado en gotas de agua en las mañanas del estío, van apareciendo en el primer cuarto del S. XX, sin ruido, sin llamar la atención, hasta que en 1924 llega la primera expedición importante de Hermanos y a partir de ese momento llegarán como esas madrices¹ leonesas de agua fresca a un territorio inhóspito donde lo único que, en un principio, les esperan son las mayores calamidades, a la que se someterán con alegría en nombre de esas tres palabras franciscanas: PAZ Y BIEN.

PEQUEÑA HISTORIA: CESÁREO DE ARMELLADA

Uno de los capuchinos que destacaría entre los aprendedores de las lenguas de estos indios, aunque no el primero, pero al que se considera pionero en los estudios de las lenguas aborígenes y, más concretamente de la lengua pemón que nos ocupa en esta ocasión, nació el 1 de febrero de 1908² con el nombre de Jesús María García Gómez y cuyo sueño eterno le llegaría en su otra tierra, en Caracas, el 9 de octubre de 1996. Este capuchino más conocido con el nombre de religión que eligió, o le eligieron, de Fray Cesáreo de Armellada, posiblemente sin quererlo, se levantó con el pendón³ capuchino de lingüista y traductor.

El P. Cesáreo llegaría a ser no uno de tantos “mozos”, sino el mejor, que llevaría el pendón misionero de PAZ Y BIEN, por las selvas americanas, como lo llevaban los mozos de su pueblo cuando sacaban el pendón pino sin que lo derribasen vientos,

¹ Palabra localista para designar pequeños arroyos artificiales

² En muchas de sus notas bibliográficas aparece esa fecha que dieron sus convecinos cuando pidió la partida de Bautismo para entrar como seminarista en los Hnos. Capuchinos. Al carecer de documento escrito, el cura del pueblo preguntó a todos sus parroquianos y le dieron esa fecha. El P. Cesáreo se preocupó de saber la fecha exacta de su nacimiento y después de arduas investigaciones descubrió que había nacido no el 1 de febrero si no *el 8* del mismo mes.

³ Insignia usada por las iglesias y cofradías para guiar las procesiones y que son mucho más grandes que las banderas

tormentas, dificultades, riesgos, ni peligros. Como un mozo de su pueblo, según recordaba el P. Pacífico de Pobladura al recoger las costumbres milenarias de los pueblos leoneses en una canción de las rondas ribereñas:

*Mozos hay, mozos hay
Mozos hay en la ribera;
Cuando llevan el pendón
No hay quien se lo mueva.*

Un “mozo” que pasó *“sus primeros diez años de vida en su pueblo natal, como describía él mismo, entre la casa, la escuela, la iglesia y el campo de labranza; y los catorce siguientes, en los colegios de Enseñanza Media y Superior que la Provincia Capuchina de Castilla tenía en Madrid, Bilbao, Santander y León, para la formación de sus candidatos al Sacerdocio”*.

Describe a su padre Manuel y a su madre Francisca como Krusú Puekén, Amai Puekén, Karetá Puekén, Karetá Yaki que traducido del pemón significa: amante de la cruz, amante de la madre, amante de los libros. Pero antes de describir a sus padres en lengua pemón tuvieron que pasar muchos años.

El espíritu misionero anidaba con facilidad en esos jóvenes cuyo ideal (no sabemos el orden) era ser capuchino, misionero y santo. Los “salvajes” que querían convertir al cristianismo se transformarían en sus seres más queridos y por los que darían su propia vida.

Siendo estudiante de Teología en León, Armellada junto con otros compañeros crearon la asociación de “Zagales de la Divina Pastora”. El nombre de *zagales* fue propuesto por nuestro capuchino que fue el primer Director-Mayoral y Cronista de la Asociación y que, según decía fray Cesáreo, la idea era la de formar principalmente un grupo decidido a ir a misiones.

Los estatutos se resumían en tres puntos: a) rogar por las misiones, particularmente por las encomendadas a la Provincia de Castilla: b) fomentar el espíritu misionero entre sus miembros y c) propagar el culto a la Divina Pastora que sería declarada Patrona Universal de las Misiones Capuchinas a la que cantan así:

*Pastora y Reina, yo quiero
Ser tu cordero y zagal:
En tu seno maternal
Cual cordero viviré
Y cual zagal misionero*

*¡Almas, almas te traeré!
Mañana en un frágil barco
Me he de engolfar en la mar
Daré un adiós a mi patria
El último adiós quizá.
Por si Dios quisiera
Que no vuelva más.
El corazón te dejo
Pastora Celestial.*

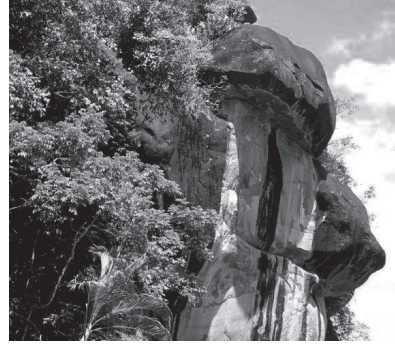
Son palabras emocionantes escritas con el corazón y el entusiasmo juvenil, que dejan traslucir una sana pasión y quizás un deje de nostalgia. La ilusión de ser misionero algunos la vieron cumplida, lo mismo que el final de la canción a la Divina Pastora, porque su corazón y su cuerpo quedó para siempre junto a los indios.

Fray Pacífico de Pobladora, otro misionero, que se quedó para siempre en aquellos lares, describía la llegada a Venezuela del padre Cesáreo de Armellada en 1933 de esta manera:

Este viaje -en aquel entonces- era para atarse los “machos” y lanzarse ante un peligro que ponía en tensión el ánimo del más guapo. Unos pocos kilómetros en camión por algo que llamaban carretera para seguidamente hacer trasbordo a lomos de mulas. Pero por poco tiempo. El río Cuyuní se interponía cortándolos el camino. Pie a tierra y a sentarse en potro de tormento navegando en curiara movida a remo. Y así durante diez interminables días. Ahora un reto de la naturaleza se levantaba desafiante ante ellos: era la altura y escabrosidad impresionante y temible Sierra de Lema. Tenían que escalarla a pie y pasar el fatídico abismo de la “Escalera”. Tienen que cargar el bastimento sobre sus propias espaldas y encarar la subida de aquella sierra... Las palabras humanas son inexpresivas para describir aquella odisea. Dice Fray Cesáreo en su gráfico relato de este viaje: -“Tuvimos que montar sobre nuestras espaldas a los perros que llevábamos porque los pobres animales ya no podían trepar por aquellos abismos...” Hasta que llegaron a un verdadero paraíso salvaje: La Gran Sabana. (Fr. P. de Pobladora, 1977: 14)



La escalera



La piedra de la Virgen

Estas dos imágenes del paraje de la Sierra de Lema pueden darnos una idea de las dificultades a las que tenían que enfrentarse para cumplir su misión y de la expresión descriptiva de “atarse los machos”⁷⁴ empleada por Fray Pacífico.

En mayo de 1936, por vez primera, llega un avión a la Gran Sabana. Todos los viajes anteriores realizados con otros misioneros, dentro y fuera de esta región, Armellada tuvo que hacerlos a pie, transportando las cargas sobre su propia espalda, caminando en obligada fila india.



El misionero enseñando a arar a los indios.

Trabajar con la mano en la esteva del arado, sembrar, recoger o lo que fuera necesario en su conuco particular, luchar y escribir para sus Misiones, para y por sus indios fue para él una necesidad vital. Fray Cesáreo se identificó hasta tal punto con el alma del pueblo indígena venezolano que le dedicó los mejores años de su vida. Viajó por las serranías de los Pemones, de los Yucpas, de los Motilones o Wari y de los Guajiros, cuyas lenguas estudió y difundió en extensas publicaciones.

En esta zona permaneció Fray Cesáreo hasta el año 1944 con una dedicación tan total, incondicional y desinteresada a estos indígenas Pemones que llegaron a considerarlo uno más de su comunidad, bautizándolo como Padre Indio. En muchos de sus escritos este fue el seudónimo Pemón que adoptó, además del de *Emasensen Tuari*, que significa el pobre *Corresenderos*. Lo mismo que ese pajarillo pequeño que

⁴ Prepararse para afrontar un peligro

recorre los senderos de las huertas de su patria chica, fray Cesáreo pasito a paso, o carrerita a carrerita fue descubriendo los caminos de “sus” pemones.

Aprendió seis lenguas, que habló con la misma perfección y facilidad que el castellano, lo que le permitió recoger y traducir cuentos y leyendas. En la Gran Sabana este misionero se encontró con una civilización tan rica, que no sólo tuvo identificación en lengua y psicología, sino que además logró un caudal de datos para cultivar los valores de esta etnia. Hubiera sido suficiente haberse dado por satisfechos con la falsa ecuación, que se formulaba diciendo literatura = belleza en la palabra escrita, pero la cambiaron por literatura = belleza en la palabra, tanto oral como escrita. Supieron aplicarla a los pueblos indígenas venezolanos, ágrafos hasta que los misioneros les llevaron el alfabeto, el papel y la pluma, e hicieron circular la expresión paradójica de literatura oral, que tampoco fue inventada por ellos. A la descripción de literatura que tomaron de la UNESCO, aplicaron el axioma y la advertencia de que en los pueblos que no saben escribir, cuando un anciano muere sin que su sabiduría haya sido recogida (grabada o escrita), es una biblioteca que desaparece.

Este idioma –inicialmente ágrafo– hablado por los habitantes de la región de la Guayana venezolana y perteneciente a la familia lingüística caribe, forma parte de las lenguas minoritarias y está enmarcada dentro del programa de promoción y revitalización de las lenguas amerindias en Venezuela.

La obra de Armellada ha servido de guía para las nuevas investigaciones y reconstrucciones gramaticales y educativas que se están realizando sobre la lengua pemón en Venezuela. Facilitar un panorama del contexto histórico de la época y reseñar el trabajo sociolingüístico que Fray Cesáreo de Armellada realizó en la Venezuela del siglo XX es de vital importancia para un mejor conocimiento e interpretación de sus estudios y para comprender la magnitud del proceso estructural que está teniendo lugar en Venezuela con respecto a las lenguas indígenas. No en vano sus estudios han contribuido fundamentalmente a los trabajos lingüísticos que actualmente se realizan sobre la lengua pemón en la Venezuela chica como la llamó Américo Vespuccio al ver aquellas casas sobre estacas de madera, palafitos que le recuerdan a Venecia y que dará su nombre a esta nación: Venezuela.

ARMELLADA LINGÜISTA

*Linguarum diversitas alienat hominem ab homine, et Propter solam linguarum diversitatem, nihil prodest ad consonciandos homines tanta similitudo naturae. (S. Aug. De Civitate Dei)*⁵

⁵ Texto que aparece en el inicio de la gramática y diccionario de la lengua pemón, después de la dedicatoria a sus hermanos misioneros y a nuestros hermanos los pemones

LABOR EN EQUIPO Y MÉTODO

El P. Baltasar de Matallana que, como otros muchos capuchinos dedicaron sus vidas a los *indios* americanos decía:

“Poco podíamos hablar con los indios, careciendo del conocimiento de su idioma, por lo que transcurrieron con dolor días y meses en inacción aparente entregados a la ruda tarea, como párvulo, de emborronar cuartillas copiando palabras y más palabras, para luego meterlas en la mollera; y como mucha veces las copiaba mal porque no captaba bien su pronunciación, tenía que tachar unas, corregir otras, hasta que con este trabajo de tiempo y paciencia logré dar con la clave del idioma....

Cuando llegamos a traducir, aunque no con fidelidad, estas oraciones al idioma de ellos, entonces congregábamos a todos los de fuera y los de dentro... leyendo a trompicones... rezos que ellos repetían con alegría y candor”. (Matallana, 1974:133)

La tarea de comprender a los indios y de ser comprendidos era tarea común de todos. Por eso no es extraño que coincidiera alguna vez realizando un viaje con el padre Cesáreo y los interesantes recuerdos del reparto de tareas didácticas:

“El padre Cesáreo conversaba con los indios, desentrañando todo lo referente a su lingüística, costumbres, folklore, religión; yo, con una brújula y un cronómetro, iba trazando el mapa del río, los afluentes que le caen por ambos lados y las montañas visibles, todo con sus nombres indígenas” (Matallana, 1974:311)

Con toda la cosecha almacenada en su inseparable busaca, el P. Armellada inicia su obra *Gramática y Diccionario de la lengua Pemón*, con el propósito de ser respetuoso con las normas pontificias de la Bula de Benedicto XV *Maximum illud: lo primero el estudio de la lengua* y luego acatar la Ley de Misiones en Venezuela comunicar todos los datos *relativos a salubridad y riquezas naturales del territorio de su jurisdicción, así como los dialectos y tradiciones de los indígenas* (Armellada 1944:2).

Con este mandato empezaron como estudiantes noveles en el amargo aprendizaje de una lengua más, una lengua que sólo tenía palabras incompresibles y a las que fueron añadiendo significados y construcciones de frases porque como decía Armellada *cristianizar sin colonizar o colonizar sin cristianizar es arar en la playa y levantar castillos en el aire*.

El trabajo de Armellada fue muy laborioso. El único material para empezar a trabajar era el **oído** para llegar a la palabra y a la grafía luego para meterla en su **busaca** como muestra la imagen, y como hemos dicho más arriba, pero sin la medalla sobre su pecho que le otorgarían más tarde.



La oralidad le permite darse cuenta de que la fonética india es muy distinta a la suya, a la nuestra. Se da cuenta que la lengua Pemón carece de ciertas consonantes. No tiene /f/ /g/, /z/, /j/, /rr/, ll/, /l/, tienen 14 consonantes; sin embargo, posee los fonemas vocálicos fundamentales: nueve signos vocálicos.

La pronunciación es muy variada entre ellos y esto le lleva a equivocarse con mucha frecuencia. La /f/ la transforman en /p/ Felipe: Piripi; café: kapé. La /g/ en /k/ tigres: tikri; la /z/ en /s/ o /ch/, lazo : raso; la /j/ en /y/ o /ch/ Jeronimo: Yeronimo José: Chose; la /rr/ en /r/ carro: caru; la /ll/ en /r/ /ch/ caballo: kabaré; la /l/ en /r/ bola: bora. En las fotografías y en los recuerdos que perviven, vemos al P. Armellada, con mucha frecuencia, sentado junto a un pemón analizando con él su comprensión, dándose cuenta de todas las equivocaciones y haciendo las correcciones oportunas. Parece que todo está bien, sin embargo, una vez corregidos los errores y preguntando a otro pemón volvía a anotar las diferencias y así iba construyendo, con gran esfuerzo, su obra.



El P. Cesáreo de Armellada recopilando la literatura de los indios Pemón.

Buscaba el origen, que no la etimología, de las palabras que usaban, y se encontraba con la riqueza de la palabra compuesta, la belleza de la expresión, muy importante para la traducción poética, si la traduce literalmente y equivalente, si se atiende al concepto:

Traducción poética

Yenu- paru pue
Chirikā- yetacu
Manatí -yeuku
i-nta -chipok
yeuan -enapue

agua que fue del ojo
saliva de las estrellas
jugo del pecho
pelo de la boca
pepita del vientre

Traducción equivalente

(lágrima)
(rocío)
(leche)
(bigote)
(corazón)

Puede que alguien diga que eso no es una traducción poética y estaría en la línea de lo que marcamos hoy los traductólogos con dicha definición, pero perderíamos el verdadero sentido del descubridor y desde luego estaríamos muy equivocados.

Lágrima, rocío, leche, bigote, corazón. No ha sido por casualidad que hemos elegido estas palabras. Lágrima: algo que fue y deja de ser. Agua principio de vida; agua amarga en su pérdida. Corazón: pepita del vientre, germen de vida. Rocío: paz. Leche: alimento. Bigote: maduración, crecimiento. ¿No es pura poesía?

Las onomatopeyas dan el nombre al animal *kārātākā*: gallina; y el verbo correspondiente *kore-kore-ma* cacarear; *kai-kai* periquito; *tore-tore-ma* toser con persistencia. ¿No se parece a la didáctica que empleamos para enseñar a nuestros niños a reconocer los animales domésticos?

Es imposible detenernos en todo su trabajo fonológico, ortológico, analógico y prosódico. Les remito, a quienes les interesen todos estos aspectos, a acercarse a su obra y en ella encontrarán una gran labor de investigación: la transformación de una lengua oral y ágrafa, en una lengua escrita que recogerá sus leyendas, costumbres, etc, etc, y les aseguro que descubrirán un mundo nuevo en el léxico y en la semántica.

ARMELLADA COLECTOR DE COSTUMBRES Y CREENCIAS

Como una hormiguita Armellada va recogiendo su cosecha entre la que se encuentra el apartado de costumbres, historias y creencias que va almacenado en apuntes escritos y grabaciones en cintas magnetofónicas.

Las historias son los cuentos que se remontan a la aparición del indio sobre la tierra. La relación hombre-mujer es curiosa; el hombre se siente aceptado si la mujer le da comida, entonces él la lleva a casa de los padres y la presenta como la mujer elegida y ese acto de aceptación se convertirá de hecho, en “matrimonio”.

La figura materna (madre o suegra) es muy fuerte e importante como se refleja en los cuentos. Un hombre que ha formado “una familia”, que es independiente, de repente, siente la necesidad de volver a ver a su madre y se va dejándolo todo, mujer, hijos casa, todo. Otras veces lleva consigo a su mujer y a sus hijos para que los conozcan y se quedan con ella.

Nos ha llamado la atención el léxico familiar empleado: padre, madre, hijos con nuestra misma significación, sin embargo hermanos, cuñados, nietos... trascienden la consanguinidad; los mayores llamarán nietos a los más jóvenes sin importar la procedencia.

Los problemas que surgen en las relaciones humanas, incluida la sexualidad, que el Padre Armellada no rehúye porque como él mismo dice: *soy un simple coleccionista, no autor*; también las recoge. Se deja de cuentos y se da tiempo para contarnos uno.

Lógicamente no vamos a hacer un estudio exhaustivo de las costumbres y su reflejo más tarde en la literatura.

Recoge algunas costumbres, que no son precisamente ejemplo de buena conducta, pero que nos son familiares. Si en algún momento se han sentido molestos por el comportamiento inesperado de alguien al que consideraban cercano y que no se ha interesado por aspectos de su vida que creían importantes lo tendrán en cuenta y actuarán de la misma manera, *u-yak av-esemboika uarante para, a-dak ete neke-re* y que en resumidas cuentas es la expresión fija de “donde *las dan las toman*”.

La creencia en las plantas mágicas (kumuri) no está tan alejada de nosotros porque también creemos en el poder curativo o de alivio de ciertas plantas. Tienen miedo a las plantas alucígenas (wenuneimá) por eso les ponen los restos de pescados o carne para que se alimenten y no les hagan daño.

Creen a ciencia cierta que un hombre puede ser devorado por animales muy grandes sin que el hombre perezca, es una idea fija que aparece en muchos cuentos como en el: *Del Indio tragado por una boa*. No conocen la Biblia, pero tienen su propio “Jonás”⁶.

La mujer encinta y las recién paridas son consideradas como “pane”, causadoras de daño, aunque ellas no lo quieran. La mujer después de dar a luz no puede hablar con nadie. Lo primero que debe hacer es hablar con un árbol para que reciba todo el daño y se seque. Nos recuerda a aquellos cuarenta días en que la mujer era considerada impura y debía estar en casa, sin salir. Su primera salida entre los cristianos era salir junto con su hijo a la iglesia para purificarse.

¡Que viene el coco! Entre sus leyendas también está su coco particular en *Un indio que vio al Awineripue*. Según el cuento, este personaje tocaba un pito para que acudieran toda clase de animales para tomar la bebida del Canaima (la carroña), pero un indio se lo quitó y les dijo a sus hijas que si venía el Awineripue no le dijeran dónde lo había escondido, pero se lo dijeron y cuando el indio volvió encontró a sus hijas muertas.

Gran importancia para ellos tienen los sueños, cuya interpretación es casi obligatoria, que acierten o no en sus augurios es otra cosa, pero casi siempre según los cuentos aciertan.

⁶ El Señor hizo que un gran pez tragase a Jonás, ... Jonás 2,1

ARMELLADA TRADUCTOR

Hemos visto cómo el P. Indio transforma una lengua ágrafa en una lengua escrita. Esto le permite iniciar un estudio comparativo con su propia lengua, lo que le lleva inevitablemente a la traducción. Sobre esa transformación caben varias preguntas **por qué, para qué, para quién y cómo traduce.**

POR QUÉ Y PARA QUÉ DE LA TRADUCCIÓN

En el principio estaba la necesidad de comprender. La comprensión es la primera fase del proceso traducción y la segunda, la expresión. (García Yebra:1982:30). Una vez alcanzada esa primera meta que llevaba a la comunicación entre misioneros e indios, Armellada podría haberse detenido ahí, pero no, siguió su camino trascendiendo esa primera fase para poder transmitir al resto de la humanidad su descubrimiento y hacerlo asequible a todos para poder comprender a esos hombres que existían, aunque el resto de la humanidad lo dudara, pero sin perder de vista nunca su primera tarea que era la de difundir el Evangelio y que vemos reflejada en las diferentes traducciones que hacen de todo lo relacionado con la doctrina cristiana.

Las dos preguntas nos retrotraen a un tiempo pasado y a una metodología del aprendizaje de una lengua presente en la primera mitad del siglo XX y algunos años más tarde. Muy distinta a la que, bastantes tiempo después, se aplicó teniendo en cuenta la metodología empleada por el ejército americano para la enseñanza de lenguas extranjeras a sus soldados, sobre todo, en la Segunda Guerra Mundial y todo lo que supuso de revolución en la enseñanza de lenguas el laboratorio de idiomas.

Sabemos que para aprender una lengua sin muchos medios, en la primera mitad del siglo XX, había que traducir para comprender. Con un diccionario en la mano eran capaces de traducir lo que fuera y como dice el P. Matallana sin fidelidad. Pero ¿qué importaba la fidelidad, primer objetivo de la traducción, si habían comprendido? ¿Qué habían comprendido? Posiblemente poco, el mensaje quedaría bastante oculto, pero ¿qué más daba si habían comprendido palabras, si habían encontrado equivalentes? ¿El contexto? Vendría más tarde.

Ese primer esbozo de traducción casi me atrevería a llamarlo interpretación en la primera acepción del diccionario de la RAE: *acción y efecto de interpretar*, es decir, explicar el sentido. En ese acto se produce un intercambio *inter pares*, un *do ut des*. Los indios les dan su lengua y los misioneros les dan la suya.

Puede que la comprensión, larga y duradera, fuera la razón primera que le llevó al P. Armellada a traducir. Mas cuando nos acercamos a las obras que publica nos damos cuenta del enorme trabajo realizado. Podríamos en este momento apropiarnos de los versos de Machado como lo hizo también García Yebra (García Yebra 1982:32):

*Despacito y buena letra,
Que el hacer las cosas bien
Importa más que hacerlas.*

Es muy consciente de la importancia de la comprensión, su falta puede producir malentendidos y anécdotas como las que nos cuenta Armellada y que reproducimos por tratarse de un indio y que está relacionado con sus creencias o costumbres:

Cuenta Armellada de un indio que se fue a tierra de los españoles y se topa con una iglesia. Oyó lo bien que cantaban, pero también se dio cuenta que no cantaban en español (cantaban en latín el Te Deum) y según él decían: “Tadeo, (ese era su nombre) hijo de araguato (mono), cara de araguato”.

También nos recuerda este capuchino lo que cuentan en Caracas cuando unos negros entraron en un templo donde estaban cantando: *Tantum ergo sacramentum* y que ellos interpretaron: *tanto negro en este templo* y creyéndose aludidos salieron diciendo: ¡vámonos de aquí, apenas entramos y ya nos están ofendiendo! Estas anécdotas ponen de manifiesto el cuidado de Armellada por la comprensión y la gran tarea que tuvo que realizar.

Dice Newmark que la primera tarea del traductor es leer el texto. Eso sirve para casi todos los traductores, pero no se lo podemos pedir a los misioneros, al menos a los capuchinos de esta zona, porque son ellos mismos los generadores de los textos, porque se han convertido en “grafólogos creativos” en el sentido de pretender averiguar la fonética para traspassarla a la grafía, con sumo cuidado de lo que escribe.

No se trata de averiguar la grafía de los demás. La intención del traductor se identifica consigo mismo para mostrar al mundo las vivencias y convivencias de una serie de personas cuya literatura es exclusivamente oral, que están y son ajenas a nuestro mundo traductológico.

Armellada logra que se publiquen varias obras de literatura indígena, con la grata sorpresa, del gran interés que despierta en varias Universidades extranjeras para traducirlas a otros idiomas, especialmente el inglés.

La *Revista Venezuela Misionera* nace para difundir la literatura indígena recogida en el mismo campo por los Capuchinos desde el año 1939. En esta publicación se propusieron unir su obra práctica *Misional e Indigenista* con la teórica *Cultural o Indianista*. El padre Armellada estaba convencido de que “*la cultura espiritual de un pueblo es un campo que apenas se puede atisbar sin la llave de la lengua*”.

PARA QUIÉN TRADUCEN

En primer lugar para sí mismos, luego para sus indios; después para los hermanos que puedan seguir llegando, y más tarde para los demás. La lengua española se convirtió en lengua vehicular de difusión primero hacia el inglés y luego para el resto de lenguas.

En el por qué y para qué hemos puesto las base de la labor de Armellada que se reconocerá en nuestros días como ejemplo de un trabajo arduo, sin remuneración económica, pero el mejor pagado de todos. Llegar a la comprensión y comunicación con un pueblo al que se le niega lo más elemental del ser humano considerando a sus moradores como simples animales, como alimañas, sin concederles tan siquiera la duda de un esbozo de racionalidad, demostrará que son seres, casi me atrevería a decir, superiores, a aquellos que creían ser más humanos.

Lo que encuentra Armellada en esta lengua es una civilización que por ser oral, muta continuamente o pierde palabras, hermosas frases, dichos sentenciosos, ensalmos, maleficios, beneficios, cuentos, leyendas, cantos, refranes como: *Uu-repatépón mueré, taurón neké etaripasak*. (Ni el cuchillo reconoce y respeta a su dueño). Pura sabiduría popular que, aunque parezca mentira, se identifica o, si se quiere, tiene su equivalente con nuestro propio refranero: *cuchillo mangorrero, no corta en la carne, y corta en el dedo*.⁷

No será el único refrán que encontremos en su obra. Posiblemente sea la oralidad lo que le lleve a recordar esas frases cortas y sentenciosas que encontramos siempre en lo que se ha llamado la cultura popular menospreciada por muchos. Conocedores del medio en que viven tienen su saber estar, su saber decir y su saber comportarse que muchas veces está alejado de lo que pueden encontrar entre las personas más cultas y que por consiguiente tienen la capacidad de discernir de una manera bien distinta. No nos cabe ninguna duda que la transmisión oral de hechos repetitivos nacidos de la observación lleva a las tribus a concentrar todo su saber en frases cortas y fáciles de recordar o terminar sus cuentos o leyendas dejando traslucir con un resumen contundente una cierta moralidad.

Existen numerosos cuentos en los que el P. Armellada al final de su traducción los refrenda con dicho sentencioso: en el cuento de *la Hija de Rato* casada con un indio termina con un: *el amor es ciego*; en el de cuento *el Tarén* (ensalmo) contra las enfermedades: *Mas vale maña que fuerza*; en un indio llamado *Mordisco de mono* se demuestra que todos los indios no son iguales, unos se creen superiores a todos y en todo y creyéndose los mejores y los más guapos, van en busca de las mujeres más

⁷ En un proyecto de investigación cuyo título es El Mínimo Paremiológico del Ministerio de Ciencia e Innovación estudiamos todo lo relacionado con esta materia.

bellas y “mejores” como un picaflor o un donjuán porque: *de todo hay en la viña del Señor*; en la leyenda del *Búho y del Pato* que sería, en cierta medida, el equivalente a la cigarra y a la hormiga, el búho (la cigarra) se dedica a dormir y vagar de día, sin embargo se presentará ante su suegra como el gran trabajador que no es, por el contrario el pato, (*la hormiga*) gran trabajador, es despreciado por la suya porque no le ve ni a él, ni a su trabajo: *las apariencias engañan*; sobre *El origen de los Aimaras* (peces): *la avaricia rompe el saco*. Nos sorprenden dichos como: *ikarauk uarante para, manatí kei-uopa to-da neke: el niño que no llora no mama*.

Entrar en este momento en la traducción de los refranes y frases fijas no es nuestro cometido, pero sí queremos poner de manifiesto que en una lengua oral y ágrafa como es el pemón tiene mucha importancia la sabiduría popular y que Armellada recoge con maestría.

CÓMO REALIZA SU TRABAJO TRADUCTIVO

El enfrentamiento con la traducción va a ser muy distinto según el momento. La primera edición-traducción de los cuentos lo hace directamente de la cosecha realizada. Una vez recogido en cintas magnetofónicas todo el material etnográfico de los relatos indios, empieza a traducirlo a su propia lengua, al español⁸. Con ello consigue plasmar una cultura, una civilización que, profundizando en ella, no se aparta demasiado de la nuestra. Tienen sus dioses, sus demonios, hasta su *coco* para meter miedo a los niños.

Así nos relata cómo hace la traducción: “procuro traducir, no literalmente (que sería inaguantable e ininteligible), sino literariamente. Como se hace con cualquier obra extranjera, al ser considerada obra de arte y no como texto de estudio gramatical”. (Armellada, 1964:12).

Y continua dándonos una definición que recoge de uno de sus profesores de inglés de la Universidad Andrés Bello, cuyo nombre no menciona:

“Una traducción enteramente literal es hacer una ordenación vertical de palabras: un diccionario. Una traducción literaria es una ordenación horizontal de las palabras: las palabras en uso según la gramática”. (Armellada, 1964:12) (No creemos que nuestros teóricos y prácticos de la traducción estuvieran muy de acuerdo con estas definiciones).

Para Newmark *la traducción literal va desde la conversión de una lengua a otra, de una palabra a otra palabra hasta la de una oración en otra oración, pasando por la*

⁸ Queda mucho trabajo por catalogar y editar.

de un grupo de palabras en otro, una colocación en otra o una proposición en otra... las metáforas monoverbales..., las prolongadas pluriverbales... y los proverbios son un claro ejemplo de que la traducción funciona también en una escala semántica...

Cuando se sobrepasa el nivel de la palabra, la traducción literal se hace más y más difícil, y si surge cualquier tipo de problema translatorio, es por lo general –no siempre– imposible. La traducción literal es aquello de lo que uno trata de escapar... La traducción literal es el único procedimiento correcto si hay una correspondencia entre el significado de la LO y la LT. (Newmark, 1992: 101-102)

Toda su manera de hacer y más, el P. Armellada lo da a conocer en conferencias y artículos hasta que una beca de la Fundación Juan March de *investigación sobre literatura no española*, le permite recopilar y publicar los cuentos y leyendas: Taurón Pantón II (así dice el cuento). Gracias también a las muchas personas que le ayudaron a recoger las lenguas de las tribus que evangelizaban, la captación del espíritu indio ha sido perfecta y por consiguiente la transmisión tiene que serlo también.

Hizo lo mismo que había hecho Fray Bernardino de Sahagún muchos años antes, convertirse en un hombre de gran magnitud en el campo de la investigación antropológica. Amante y sagaz investigador de las cosas de Nueva España, demuestra que la raza de misioneros es muy antigua y muy extensa. Los cuentos y leyendas de los indios americanos llamaban la atención de los españoles, es decir, que el alma de los indios atraía a los españoles, al menos tanto, como el mundo mineral.

Armellada reconoce la labor de sus antepasados en las misiones, poniendo de manifiesto que el primero en recoger cuentos y leyendas fue el pobre ermitaño de la orden de San Jerónimo, Ramón Pané, como se definió él mismo. Fue el primero que aprendió una lengua indígena: el taíno de Puerto Rico, el primero que escribió un libro y que fue editado en América y siglos más tarde traducido en España.

En la primera traducción de Tauron-Panton Armellada se muestra más etnólogo que traductor, que también. Sin la traducción poco hubiera podido hacer, con ella la divulgación ha sido mayor como iremos viendo. Pero antes de entrar de lleno en la transmisión pasaremos, aunque sólo desea de puntillas por las notas que él mismo nos da sobre los cuentos.

El cuento está fuera de su salsa, fuera de su ambiente local y temporal. El cuento vivo es el hablado y dicho en determinadas circunstancias motivado por ciertos sucesos o conversaciones como confirmación o refutación de lo dicho, como recriminación de lo hecho o acontecido; a veces en un verdadero contrapunteo. ...la narración llevaba consigo tal remedo de voces, de gestos, de posturas y de otros elementos declamatorios, que casi

equiválía a una representación escénica....Los cuentos y leyendas son la cátedra de la que se sirven los mayores para verter su ideología conceptual o moralizadora. (Armellada, 1964:10)

Sobre la traducción de los cuentos, también hace alguna reflexión ante las críticas de algunos escritores indigenistas que introducen a los indios hablando mal el castellano. Todos podemos comprobar esas palabras de Armellada en las traducciones que hacen en los guiones cinematográficos de películas sobre los indios y su lenguaje. Y añade:

No acabo de entender por qué en la traducción de la literatura oral de nuestros indios no se han de seguir las reglas clásicas de la traducción. Si de ese modo se tradujera (ad pedem litterae) cualesquiera de las obras más renombradas de la humanidad (La Iliada, La Eneida, La Divina Comedia...) en vez de un placer estético sentiríamos todo el aburrimiento y fastidio de un escolar en sus comienzos de estudio. Opino que tales traducciones son traiciones a la literatura y que sólo son admisibles en estudios o ejercicios gramaticales (Armellada. 1964:14)

Uno de los objetivos principales de Armellada como hemos citado varias veces es la comprensión y tendrá sumo cuidado en ese aspecto. Cuando nos acercamos a la primera edición de Taurón Pantón nos encontramos con un relato que sabemos que proviene de una traducción, pero ni tenemos la lengua, ni el texto original. Esta edición va precedida de unas reflexiones que ayudan a comprender no sólo el cuento, también a sus relatores y transmisores. Explica Armellada la intención didáctica de estos cuentos que como dice: puede cada quien llevar el agua a su molino y arrimar el ascua a su sardina. Los cuentos Pemón suelen dejar a cada cual la tarea de las deducciones. “A-pantoní-pe nichii”: sirva para ti este cuento: es una de las conclusiones más ordinarias del narrador. (Armellada 1964:19)

El primer cuento o leyenda que aparece es *la leyenda de los Makunaima*. En las notas a pie de página Armellada dice que es el comienzo de la leyenda de los Makunaima, la más grandiosa de los indios pemón por eso queremos hacer un relato atípico, pero que puede darnos una idea de lo que trata la leyenda

1. Hace mucho tiempo el sol era un indio, que se dedicaba a desbrozar la montaña y quemarla (hacer conuco) para sembrar ocumo. El sol sólo comía ocumo; su cara era brillante.
2. Un día que fue a beber agua y a bañarse en un riachuelo (quebrada) después del trabajo al acercarse, sintió en un pozo como un remolino de una persona que se sumerge. Y quedó pensando que sería aquello.

3. Otro día volvió con más sigilo al pozo de agua y vio a una mujer pequeña, pero con una cabellera larguísima, que le llegaba a los pies. Estaba bañándose y jugando y batiendo el agua con sus cabellos. .(Armellada1964:27)

Sigue el cuento relatando el encuentro, o mejor dicho la visión de varias mujeres hasta que Tuenkarón le envía a una mujer muy de mañana que le hizo la comida y tuvieron varios hijos. Esos fueron los Makunaima. Y termina:

31 Algunos dicen que los nombres de la madre de ellos era Aromadapuén y que los nombres de los hijos fueron los siguientes: Meriwarek, el primogénito; luego Chiwadapuén, hembra; Aradapuén, segunda hija y Araukadarí el más pequeño, que muchas veces se le llama Chiké.(Armellada1964:31)

Nada tenemos que comentar sobre la traducción, al no tener nada que comparar.

En Taurón Pantón II publica el texto bilingüe (pemón-castellano) y formará parte de la “Biblioteca Venezuela de Cultura” y de las publicaciones de la Universidad Católica Andrés Bello, en la serie Lenguas Indígenas.

En Palabras Preliminares además de agradecer a la Fundación Juan March la beca que le ha permitido realizar este estudio dice:

Yo me siento feliz de estar borrando la imagen de unos indios estúpidos, bárbaros, salvajes... y de estar levantando un pedestal y una imagen muy distinta de los mismos y con los materiales elaborados por ellos con una mano maestra: unos que parecen venir de los tiempos más remotos y otros que evidentemente han sido elaborados en nuestros mismos días. Pues... la llegada de los europeos....; no les atrofiaron sus dotes de observación y de invención; no se les acortaron las alas de su imaginación, ni se les paró el aliento de sus almas. (Armellada. 1973: 9-10)

En esta nueva edición recoge 83 cuentos y de nuevo nos encontramos con muchos de los personajes de la primera edición de Taurón-Pantón, pero además nos da la oportunidad de hacer un estudio de su manera de traducir.

Su fin es didáctico. Es el seguido en cualquier universidad por los profesores que quieren acercar a los alumnos a una lengua no muy conocida, o sencillamente desconocida. El enfrentamiento de las dos lenguas ofrece la posibilidad no sólo de comparar sino también de comprobar si se trata de una traducción literal o literaria. Armellada ya nos ha dicho que su traducción es literaria.

Así presenta los cuentos en esta edición.

1. *Piaima-da pemon, toron dama puepue sena itesak, porique*
2. “¿E puek avichi-ma, dako?”, *taurepue Piaima -da. “Ake, etame sere, taurepue pemón-da”, toron dama puek, waira dama puek-re entana Tinum-pa”. Yure nere Waira tei entana pinumpa”, Piaima-da taurepue. “Nawa ichi yau, tare patari-pai”, pemon-da i-maimiyukupu*

1. Un piaimá se encontró con un indio, que andaba por el bosque flechando pájaros con su cerbatana.
2. “¿En qué andas por aquí, cuñado?”, le dijo el Piaimá. – “Por aquí ando”, le respondió el indio, haciendo nada; solamente ando tras las aves y los dantos para alimentarme con ellos”. – “pues yo, igualmente, ando buscando dantos para comer” dijo el Piaimá. Siendo así, dijo el indio, sería bueno, que nos arrancháramos aquí”, contesto el indio.

Sin saber pemón nos damos cuenta que falta algo, o mejor dicho que sobra. Lo que nos daría pie para pensar que recurre a procedimientos traductológicos para alcanzar la comprensión y que desde luego no es una traducción literal porque el propio Armellada lo dice.

Nadie podrá discutir la inmensa importancia de la labor de los Capuchinos y de este en particular. Tampoco que es la base, en la que se cimentarán todos los estudios posteriores sobre la lengua pemón. La labor de los misioneros es criticada con mucha frecuencia, y en este caso, por utilizar metodologías latinizantes. Entre ellos destaca la crítica a Armellada, se los acusa de haber deformado y mutilado severamente las lenguas indígenas por no tener en cuenta su especificidad. Creemos que es muy fácil criticar, pero ¿dónde estaban los críticos antes de los misioneros? Dicen que es difícil entender y comprender los textos de Armellada y que hay que revisarlos.

Su forma de traducir es la misma que emplean en la autotraducción los autores de lenguas minoritarias, que entre otros fines tienen el de la divulgación de su lengua, cultura y civilización. Armellada lo logra, aunque sea criticado.

Quizás no podremos aplicar a sus traducciones la regla de oro que sobre la traducción señala Valentín García Yebra: Decir todo lo que dice el original, no decir nada que el original no diga y decirlo todo con la corrección y naturalidad que permite la lengua a la que se traduce (García Yebra, 1982:43). Sin embargo, nadie le discutirá que supo emplear el bilingüismo y el biculturismo para poder comprenderse.

Consciente de los ataques que sufre hoy la obra de Armellada, Ana María Schmitt reconoce en su tesis sobre nuestro capuchino que: *La exploración y aproximación a los pensamientos y al material lingüístico expuestos en la investigación realizada*

por Fray Cesáreo de Armellada en su gramática conducen a extraer dos puntos fundamentales de su obra: por una parte el respeto que el padre Cesáreo tuvo siempre por representar lo más exactamente posible la expresión comunicativa y la filosofía de la étnia pemón y el sincero cariño y respeto por ellos; por otro lado la misión en la cual él se sentía llamado para ser útil a sus compañeros, misioneros de la evangelización.

Sin obviar la validez lingüística-cultural, que es muy elevada, los dos puntos citados son argumentos también suficientes para situar a la Gramática de la Lengua Pemón de Armellada, entre las grandes obras de la cultura hispanoamericana y tildar al padre Fray Cesáreo de Armellada de un gran americanista. (Schmitt 2004:184)

CONCLUSIÓN

Desde el inicio del Descubrimiento de América la labor de los misioneros ha sido en mayor o menor medida reconocida. La enseñanza del español era una más de sus actividades misionales de las que deberían dar cuenta a las autoridades españolas y en especial a los reyes. La llegada de los capuchinos en el siglo XVII cambia un poco la manera de actuar. Como los misioneros anteriores su fin principal era cristianizar, el cómo será un poco distinto: primero aprender la lengua de los indios y después enseñar el castellano. Son muchos los misioneros que han trabajado en la lingüística como Armellada, pero pocos fueron los que pudieron publicar sus trabajos. Armellada se convirtió como hemos dicho, en el abanderado de todos ellos. Siguió el ideal del P. Carabantes porque su trabajo debe de ser meritorio en tres aspectos el religioso, el filológico y el literario. Nunca dejó de mencionar a sus hermanos de religión sean o no Capuchinos como lo puso de manifiesto en su discurso de entrada en la Academia de la Lengua Venezolana: *todas las zonas misionales donde trabajaban los Franciscanos Capuchinos, los Franciscanos Observantes, los Jesuitas y los Dominicos tuvieron muy buenos cronistas e historiadores y aún los siguen teniendo* (Las lenguas indígenas venezolanas y el castellano. (Armellada 1978:32) Su discurso en la Academia fue un reconocimiento de la labor misional de 500 años.

Armellada no quiso para sí un reconocimiento que se debía a todos los misioneros. Por ello, su discurso se centró en la historia de la llegada de todos ellos a un Nuevo Mundo para difundir la doctrina de Cristo, su primer objetivo, y supieron hacerlo enriqueciendo a los nativos respetando su idiosincrasia, y, a la vez, se enriquecieron ellos mismos y ¡cómo no! la nación a la que pertenecían.

Se podrá discutir más o menos, pero nadie podrá negar la gran labor de los misioneros y en particular del bagaje lingüístico que Armellada ha aportado al mundo indianista. La recolección de los cuentos pemones rica y variada nos habla de un pueblo con una riqueza cultural importante como nunca antes se había recogido y difundido.

Decía Armellada que cerca de la cuna de los pueblos hay leyendas, cerca de la cuna de los niños hay cuentos. Felices son los pueblos que los tienen, dice recordando a Pérez Galdós en *Misericordia*. ¡Que consuelo para los miserables poder creer tan lindos cuentos!

Nadie podrá dudar del gran valor de su labor, que ha sido reconocido tanto por las universidades norteamericanas como las sudamericanas. Que en Europa despierta interés, valga como muestra la tesis Ana María Schmitt.

Con pocos medios logró rescatar una lengua y civilización que, sin él, posiblemente no se hubiera conocido. Venezuela se lo agradeció de muchas maneras, pero sobre todo con el nombramiento como miembro de la Academia de la Lengua Venezolana. Todo el quehacer de estos misioneros, entregados sin esperar nada a cambio, quedaría resumida en esta palabra que pronunció uno de ellos: QUOD DEBUIMUS, FECIMUS.

Y concluimos con las palabras de Mons. Argimiro García: Los cuentos de los indios podrían definirse como “los indios pintados por sí mismos”. ¿Acaso Armellada no era el P. Indio?

“A-pantoní-pe nichii” (sirva para ti este cuento)

BIBLIOGRAFÍA

ARMELLADA, C.- *Cómo son los indios Pemones de la Gran Sabana*. Edt. Elite Caracas 1946.

___, *Historia sagrada en dialecto pemón (lengua caribe) y en castellano*, Maracaibo. Imprenta Nacional 1946.

___, “Una expedición a la Sierra de Perijá en 1939”, en *Venezuela misionera* 9. 1947 p.19-20.

___, “La refranística o paemiología entre los indios motilones”, en *Venezuela misionera* 18 1956 87-88.

___, “P. Baltasar de Matallana”, en *Venezuela misionera* 28 1966 92-93

___, *Taurón Patón*.- Ed Ministerio de Educación. Dirección de Cultura y bellas Artes. Caracas 1964.

___, *Taurón Patón II*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas 1973.

___, *Discurso de incorporación como individuo de número*. Academia Venezolana de la Lengua correspondiente de la Real Española. Caracas. Venezuela 1978.

___, *Cuentos y no cuentos. Panton panton Neke-re*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas 1988

___, *80 años Sembrando Evangelio*. 2 vol. Caracas 2004?

___, *Gramática y diccionario de la lengua pemón*. Caracas: Artes Gráficas. 1943.

___, “Capuchinos”, en: *Diccionario de Historia de Venezuela*, A–D, Caracas: Fundación Polar, 1988.

___ y Carmela BETIVENGA DE NAPOLITANO. *Literaturas indignas venezolanas. Visión panorámica actual de las literaturas indígenas venezolanas*. Caracas: Monte Avila. 1975.

___ y Fr. Mariano GUTIÉRREZ SALAZAR *Diccionario pemón*. Talleres Gráficos de la Nación. Caracas: (Cortesía de la Cámara de Diputados del Congreso de la República). 1998.

___ y Jesús OLZA SJ. 1989. *Gramática de la lengua Pemón (Morfosintaxis)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

GARCÍA, ARGIMIRO. “Cuentos de los indios Guaraunos”, en *Venezuela misionera*. 1939.

GARCÍA YEBRA, V. *Teoría y práctica de la traducción*. Edit Gredos. Madrid 1982 2 vol.

GONZALEZ GARCÍA, M.- *Escritores capuchinos de la provincia de Castilla 1889-2010*. Madrid 2011

GUTIÉRREZ SALAZAR, M.- *Cultura Pemón. Mitología Pemón/ Piato ekareyi*. Universidad Católica Andrés Bello Caracas 2002.

80 años sembrando Evangelio. La iglesia por las tierras de la Gran Sabana, Guayana y Delta Amacuro. Caracas Corporación Venezolana de Guayana-EDELCA 2004 2VOL.

Gramática sucinta de la lengua pemón. Madrid, imprenta Raycar S.A. 1968.

El P. José de Carabantes, capuchino misionero del Guácharo y apóstol de Galicia. Caracas, ediciones Trípode 1988.

MATALLANA, B. de.- *Luz en la Selva*. Ed. Montecasino, Zamora 1974.

___, “La Gran Sabana. Tres años de Misión en los confines de la Guayana”, en *Boletín de la Sociedad Venezolana de Ciencias Naturales* IV 1937 11-82, mapa de la Sabana al final.

___, *Labor de los Padres Capuchinos en la Misión del Caroní Venezuela* Caracas Lit. y tip. Vargas 1945.

NEWMARK, P.- *Manual de traducción*. Edt Cátedra Madrid 1992

POBLADURA, Pacifico de. *Héroes. Cincuenta años de trabajo misionero y Promoción humana*. 1977.

De la Universidad de la selva a la Academia de la lengua. Fray Cesáreo de Armellada, misionero capuchino. Delegación de Propaganda de Misiones Capuchinas. Evergráficas León 1978.

SCHMITT, Ana María. *Fray Cesáreo de Armellada OFM Cap. y la lengua pemón (Ordo Ffrancisci Minoris Capucini) Contribución a la historia de la lingüística misionera de Venezuela.* Universität Trier RFA CHBEREICH II 2006.

EL ESPÍRITU RELIGIOSO Y PATRIÓTICO EN LA TRADUCCIÓN. LA OBRA DE FRAY VICENTE SOLANO

Antonio BUENO GARCÍA
Universidad de Valladolid - España

“Defender la patria es un deber, una virtud, cuya práctica es tan recomendable como la de todas las virtudes morales”¹

Estas palabras, escritas por el franciscano Vicente Solano del convento de San Pablo de la ciudad de Quito en su *Defensa de Cuenca*, ilustran a la perfección el sentir del fraile ecuatoriano y su obligación moral de defender el país. La nación ecuatoriana, emancipada de la corona española y después de Colombia, asiste en los años treinta del siglo XIX al nacimiento de una república en medio de innumerables problemas y tensiones propios de su emancipación y lo hace con pasión indescriptible. Parafraseando a Juan Florán, traductor de la obra de Mistress Trollope *Costumbres familiares de los americanos del Norte*, escribe Solano: “Nada es más admirable que ese amor apasionado con que miran los hombres su país”.²

La labor de traducción tiene sin duda trascendencia histórica y es reflejo de un comportamiento ético y social que, a la luz de los avatares de los tiempos, justifica el porqué de las decisiones tomadas y el comportamiento del traductor. Las relaciones del traductor con el texto no son menos importantes que las del traductor con la sociedad o la nación. Para conocer con garantía el texto hay que conocer además el contexto en el que se produce. Las relaciones éticas y sociales pasan necesariamente por el lenguaje y la escritura, de ahí que la ética y la estética vayan inexorablemente juntas. El traductor piensa y sopesa el lenguaje y piensa también cómo pensarlo.

Sería larga tarea resumir aquí la importancia que para el espíritu nacional ha tenido la labor franciscana. El conocimiento de la historia de la Orden y de los traductores franciscanos nos da una idea de lo que representó su labor allende los mares.

¹ Vicente Solano, “Defensa de Cuenca”, *Obras Completas*, T1, p. 475

² *Idem*, “Estado futuro de la América del Sur”, en “Escritos sobre política general, nacional y extranjera”, *Obras Completas*, T2, p. 115.

Extendidos por los cinco continentes, de norte a sur y de este a oeste, los franciscanos aprendieron a amar la tierra en que construyeron su misión. Asistieron en América al descubrimiento de diferentes civilizaciones y al nacimiento de nuevas naciones; en África a la estructuración de identidades nacionales; en Oriente Medio a la custodia de los santos lugares y en el Lejano Oriente y Asia a mantener viva la llama del cristianismo. Y no olvidemos tampoco la instalación en los diferentes reinos del viejo continente, como España, donde presentes ayer y hoy en todas las comunidades del Estado, los franciscanos conocen y defienden la singularidad de los territorios en que habitan. Y nunca fue pasivo su comportamiento: la labor lexicográfica emprendida, cuando no geográfica, botánica, médica, histórica, literaria, etc. aportó el conocimiento de su particularidad y rareza y por ende el orgullo patrio. Y cómo si no. Los franciscanos, como otras órdenes religiosas, accedieron a la misión con privilegios reales. Su ubicación en uno o en otro camino se hizo a la luz de las consignas de la Corona y de la autoridad de la Orden. La propia *Regla de san Francisco*, dirigida “a todos los que quieren servir al Señor”, “y a todos los pueblos, gentes, tribus y lenguas, y a todas las naciones” (...) da detalles del comportamiento a seguir por ejemplo cuando tuvieran que ir donde los sarracenos y a tierras infieles, pero también y sobre todo de la actitud de los hermanos menores y de ese amor a Dios y a las criaturas.

En el caso particular de América, la misión religiosa se encontró desde el principio comprometida con el núcleo ético-mítico de la cultura hispánica. Ser español y cristiano era idéntico, y para el indio también: ser español o pertenecer a su civilización y ser cristiano era lo mismo. Aunque se llegó a plantear, por parte del cuerpo de misioneros sobre todo, la necesidad de distinguir claramente “hispanismo” y “cristianismo”, no se consiguió plenamente. Organizada la expansión hispánica a la manera del Imperio Romano y de los califatos árabes (tras ocupar militarmente una región, se organizaba el gobierno y se convertía la población a la religión del conquistador), consiguió consolidarse la relación del espíritu nacional español y religioso; cuando se desmembró el imperio hispánico volvió a plantearse en las nuevas repúblicas surgidas la necesidad de distinguir claramente entre ambos componentes, pero una fuerza nacionalista y patriótica siguió pujando por este compromiso religioso en el que pusieron también su empeño las órdenes religiosas. Como en la época española de la conquista, la tarea de formación intelectual en las nuevas repúblicas americanas recaía mayoritariamente en manos de eclesiásticos. Asumían ellos la tarea de formación del espíritu y de inculcación del saber. Sin duda influyeron notablemente en la época las relaciones Iglesia-Estado, que se vieron en situación comprometida con las revoluciones del siglo, sobre todo europeas, y el espíritu de la Ilustración. Asumida la tarea de la inculcación de la fe y del adoctrinamiento del pueblo, el deseo era conservar el espíritu religioso en la nación, y no era esta tarea fácil, pues las nuevas ideas venidas de Europa no alentaban precisamente este propósito; por otra parte, la singularidad cultural de estos territorios no admitía tampoco los mismos

comportamientos que en la antigua metrópoli. Así las cosas, los religiosos tuvieron una tarea compleja, mantener la fe educando al nuevo ciudadano y a las naciones.

La traducción constituye una de las vías más eficaces para acercar la cultura de otros pueblos e incrementar el saber de una sociedad científica y culturalmente dependiente, como era la de las antiguas colonias. En el siglo XIX, época en la que se ambienta nuestra investigación, los movimientos nacionalistas hacen también presencia en el nuevo continente. En la incipiente formación del Estado del Ecuador se plantean conflictos por cuestiones muy dispares (políticas, económicas, morales, etc.) y conviven diversas corrientes de pensamiento opuesto: las ideas ilustradas pugnan con las tradicionalistas y conservadoras, defendidas también por sectores de la Iglesia; las ideas de los intelectuales se apoyan en la herencia de autores cristianos o laicistas de nuevo cuño y se sirven de la traducción para llegar a las universidades y al pueblo llano, a través de medios como la prensa. Practicada con éxito por los frailes y religiosos en el desempeño de su misión religiosa e intelectual, la traducción permitió el desarrollo de las sociedades americanas hasta conseguir la mayoría de edad que vendría tras décadas de influencia y de desarrollo social.

En este contexto surge la figura del fraile ecuatoriano P. Vicente Solano, de la Orden de franciscanos menores, autor de una obra inmensa y de una labor de traducción singular.

FRAY VICENTE SOLANO. BREVE BIOGRAFÍA

Nacido en Cuenca (Ecuador) el 16 de octubre de 1791, Domingo Solano Vargas Machuca, hijo de Tomás Solano Gutiérrez y María Vargas Machuca, ingresó a los nueve años en el convento franciscano de San Pablo en la ciudad de Quito. Tomó los hábitos de la Orden de Frailes Menores de San Francisco y el nombre sencillo de Vicente. Ordenado sacerdote en mayo de 1814, permaneció en la orden hasta la muerte, el 1 de abril de 1865. Considerado en su época una de las mentes más sólidas e ilustrada, publicó a los 37 años su primera obra “La Predestinación y reprobación de los hombres según el sentido genuino de las escrituras y razón” (1828). Las obras de fray Vicente Solano, recogidas en cuatro volúmenes, fueron recopiladas por el expresidente del Ecuador Antonio Borrero Cortázar³.

Además de sus obras de imprenta, merecen destacarse los artículos y cartas publicados en los periódicos de la época. En efecto, la prensa fue su medio preferido de combate dialéctico y de defensa de los valores religiosos y patrios y el arma contra el despotismo. Una prensa en la que confía como defensora y propagadora de

³ *Obras de fray Vicente Solano de la Orden de menores en la República del Ecuador, precedidas de la Biografía del autor por Antonio Borrero C., Barcelona, establecimiento tipográfico de “La Hormiga de Oro”, 4 tomos, 1892.*

las ideas y a la que otorga todo el valor democrático: “La prensa si no dice la verdad desnuda, no merece el nombre de republicana” (...), “el abuso del poder jamás se obtiene sino por la prensa libre”, manifestó. A él se deben los periódicos *El Eco del Azuay*, *La Alforja* y *El Telescopio*, destinados a combatir la expedición del general Lamar contra el Sur de Colombia; *El Semanario Eclesiástico*⁴, *La Luz*⁵ y *La Escoba*⁶, con el objetivo principal de “barrer las inmundicias de *La Libertad*” (periódico que se escribía en Quito). E igualmente colaboró en *El Cuencano*, *La República*, *La Razón*, etc.

EL SACERDOTE PATRIOTA

Este título, que es también el de un escrito del P. Solano contenido en “Escritos sobre política general, nacional y extranjera”, define a la perfección la personalidad del autor, quien declara las cualidades y habilidades que le animan al tiempo que proclama las condiciones que han de regir en la defensa de los valores religiosos y patrióticos:

“Las armas del sacerdote, verdadero patriota, son la prensa, si sabe escribir, la oración y la predicación, evangélica se supone. Las manos levantadas al cielo son más poderosas que los ejércitos, dice Bossuet” (...) (*O.C.*, T2, p. 282)

También se expresa el franciscano sobre la condición religiosa y su disposición para la instauración del orden divino y del reino de Dios:

“El sacerdote es el único ciudadano que tiene el derecho, así como el deber, de permanecer neutral en las causas, en los odios y en las luchas de los partidos ú opiniones que dividan á los hombres, porque él, antes de todo, es ciudadano del reino eterno, padre común de los vencidos y vencedores, hombre de paz y amor, discípulo del que no quiso derramar ni una gota de sangre para defenderse, y que dijo á Pedro: *Vuelve esa espada á su vaina.*” (*O.C.*, T2, p. 282)

⁴ Su principal objeto fue combatir los principios antisociales y antirreligiosos de *El Ecuatoriano de Guayas*. Este periódico había manifestado en los números 70 y 74 tendencias contrarias a la enseñanza católica y doctrinas de Hobbes, Bentham, Comte, etc.

⁵ En él defendió los intereses de la Religión y de la Iglesia, apoyándose en intelectuales como Frayssinous, Madrolle o La Mennais. También publicó aquí artículos sobre política e historia natural.

⁶ *La Escoba* fue el último y más importante de los periódicos que publicó. En él escribió una colección de artículos científicos, literarios, biográficos, políticos, etc. Destaca también en él una serie de artículos bajo el título “Revista de algunos hombres célebres de nuestro tiempo.”

De su vocación literaria y de su encendido sentimiento patriótico da cuenta también el propio religioso en su escrito titulado “Espíritu de fray Vicente Solano”⁷, un ensayo de autobiografía espiritual:

“Apenas rayó en mí la luz de la literatura, cuando sentí un fuego que me disponía al discernimiento de las verdades de la Religión en medio de las oscuridades y disputas” (p. 375) (...) “Mi estudio no sólo se ha reducido á una inútil curiosidad: ha tenido por objeto la utilidad de la religión y de la patria (...) Lo propio me sucede a mí: soy un religioso, un sacerdote, un hombre que debe hablar verdad por su estado. Luego debo tener algo bueno; digo algo porque en verdad me conozco indigno de pertenecer á un cuerpo tan ilustre como el Franciscano. Yo me honro en él; pero este jamás se deshonrará por contar conmigo, en su seno; así como no se degrada el clero por tener algunos miembros ignorantes y ridículos” (O.C., T2, p. 384).

Fray Vicente Solano fue sin duda un religioso polémico, que no dejó indiferente a nadie y sobre al que se han vertido innumerables opiniones tanto en vida (en respuesta sobre todo a sus escritos de prensa) como tras su muerte. En “Lo que yo soy”⁸, escrito al estilo literario, explica el franciscano lo que siente a la luz de tanta controversia en torno a su persona:

“Soy una especie de quimera de mi siglo”. Unos me dicen que soy hereje; otros me llaman católico acendrado. Algunos son de parecer que soy sabio; otros me llaman ignorante de cuatro suelas. Quienes juzgan que soy digno de un obispado; quienes pretenden que no merezco ni ser sacristán. Muchos me llaman virtuoso; otros se persuaden de que soy un malvado. Hombres hay persuadidos de que soy un ambicioso; otros, por el contrario, me tienen por un desinteresado, y enemigo de honores y dignidades. Unos me llaman soberbio; otros humilde... (...) Algunos querrán preguntarme, como los enviados á san Juan Bautista: ¿tú qué dices de ti mismo? Ya lo he dicho; yo soy la quimera de mi siglo”

Muchas y muy variadas son las opiniones vertidas por el autor en su obra sobre los escritores y filósofos cristianos de la época (Chateaubriand, Frayssinous, Madrolle, La Mennais, etc.), sobre autores clásicos como Séneca o Cicerón; sobre ilustres españoles como Quevedo, Tomás de Iriarte. Frecuentes también son las citas sobre autoridades de la Iglesia, como el padre Ventura y san Pablo, de quien traslada la siguiente cita: “que donde está el espíritu de Dios, allí está la libertad; de manera,

⁷ Contenido en “Polémica religiosa, política y literaria”, *Obras Completas*, T2, pp. 375-384.

⁸ En “Escritos literarios”, *Obras Completas*, T2 p. 287.

que no puede encontrarse el espíritu de Dios donde hay opresión y tiranía” (T1, p. 48). De la crítica religiosa o política de su pluma no se libran en ocasiones ni los más cercanos: en *La Escoba* arremete el P. Solano contra un sermón predicado en Catamarca (República Argentina) por un religioso franciscano, Fr. Mamerto Esquiú, obispo de Córdoba, que venía recomendado por el vicepresidente de la Confederación Argentina como un *modelo perfecto y acabado de oratoria sagrada*:

“El precepto, pues, de obedecer á las autoridades constituidas, siendo afirmativo, lleva a la negación de la obediencia en todos los actos ilícitos” (...) El despotismo ha querido siempre tener intervención en todo y aun en lo más sagrado; de aquí ha resultado ese choque continuo contra el sacerdocio y el imperio; y, no pudiendo el poder civil avasallar á la Iglesia, se ha valido del arbitrio de desechar la religión, como la zorra de la fábula, que no quería comer las uvas porque estaban en agraz.” (...) (O.C., T1, p. 51).

Tampoco escapó a su ira el obispo de Popayán, Salvador Jiménez, que decidió la supresión de los conventos de Pasto y a quien se enfrentó directamente el fraile franciscano. La contestación del obispo y del editor de *La Balanza*⁹, el liberal guatemalteco Antonio José de Irisarri, provocó la respuesta posterior de Solano en su “Epístola crítico-balanuario-molondrica a los editores de *La Balanza*, flor y nata de los gerundios”, suscrita por “Fr. Justo Porrazo, natural de la villa de Burlón y autor de las píldoras infalibles contra la Balanzo-manía”. La polémica, que duró tres años, de 1840 a 1843, marcó sin duda un hito en la historia de la prensa ecuatoriana. La crítica contra ciertos sectores de la Iglesia estuvo siempre presente en los escritos del P. Solano. Una frase célebre y premonitrice al final de su vida y recogida en su *Biografía* debió caer como una losa entre algunos religiosos:

“La religión no se destruirá en el Ecuador por los incrédulos; los que la han de destruir son los clérigos aspirantes en política. El odio á estos pasará á odio de la Religión, y he ahí un semillero de calamidades para la Iglesia.” (O.C., T1, p. 91)

⁹ En el número 16 de *La Balanza*, correspondiente al 18 de enero de 1840, en directa referencia a Solano, el periódico reclamó cómo es posible que “un fraile malcriado, de aquellos que salen de su aldea a meterse en el claustro, sin haber hablado jamás sino con payos, se dirige a una persona hablándole en impersonal, como lo hace vuestra irreverencia, dirigiéndose al Ilustrísimo Obispo de Popayán”. Irisarri se metió a la pelea atacando: “Yo solo puedo decir que el judío más encarnizado, que el mahometano más furioso, que el más impío de los ateos no hubiera jamás escrito una carta tan insultante, tan soez, tan abominable, como la que vuestra irreverencia dirige al piadoso y muy ilustrado Obispo de Popayán”; añadiendo luego: “¿Por qué observa esta escandalosa conducta un fraile orgulloso contra un príncipe de la Iglesia? ¿Por qué dice el Fraile que los intereses suyos son los intereses de la Religión. Serán, sin duda, los intereses de la religión frailesca, pero no de la religión de Jesucristo”.

Pero el P. Solano fue también infatigable a la hora de defender los valores de la religión católica: cuando *El Neo-granadino* arremete contra el clero secular y las órdenes regulares, el P. Solano no escatima comentarios de elogio al hablar del papel jugado por la religión católica, los católicos y la propia orden franciscana en los logros y progresos de la humanidad:

“¿Quién ignora, señores, que la reforma del calendario se debe á la Iglesia romana?” (...) Las primeras nociones del telescopio, del microscopio, del termómetro, del barómetro y de otros instrumentos físicos y matemáticos, se deben á los católicos, como igualmente la invención del globo aerostático. (...) La Geología, esta ciencia ignorada de los antiguos y que hace hoy las delicias de los sabios, tuvo su principio en la mente creadora de un fraile capuchino (...) La Geografía, la Arqueología, la Diplomacia, han sido perfeccionados por los católicos. (...) La música moderna y algunos instrumentos pertenecientes á ella, son obra de los católicos. (...) En fin, yo fatigaría demasiado vuestra atención, si llevase más adelante esta materia; y concluyo haciéndoos observar, que las bellas artes, como son la Arquitectura, la Pintura, la Escultura, han recibido perfección asombrosa de mano de los católicos.” (*O.C.*, T1, p. 60)

El padre Solano no solo defendió la ilustración y el patriotismo del clero católico ecuatoriano, defendió también la ilustración y el patriotismo del de Colombia y el de las repúblicas americanas vecinas.

EL DESMORONAMIENTO DE LA PATRIA Y LA PASIÓN POR BOLÍVAR

La visión de América le recuerda al franciscano en todo momento a la de Roma. El sueño de una república honesta y moral se desvanecía desde la desaparición de Bolívar. Desde el punto de vista político, la admiración por el general le llevó a escribir encendidos elogios de su persona y del papel jugado en la independencia de las naciones americanas. Incluso llegó hasta a proponer la creación del *Imperio republicano de los Andes*, bajo la dirección de Bolívar, con el título de *Emperador* (*O.C.*, T1, p. 20). En 1850, cuando se hallaba dividida la República en dos bandos irreconciliables, el de Noboístas y el de Elizaldistas, y todo presagiaba la guerra civil, envió a la redacción de *El Cuencano* un importante artículo titulado “El único mal del Ecuador y su remedio” donde acusaba a la prensa de interés, parcialidad y falta de amor patrio y arremetió contra los malos políticos que ahogan la libertad cual tiranos, corrompiendo las elecciones¹⁰. Empeñado en la búsqueda de la verdad escribe:

¹⁰ “Para publicar la verdad son necesarias tres cosas: desinterés, imparcialidad y amor a sus semejantes. Faltando éstas, los oradores y los escritores no son más que sofistas ó, cuando más, publicadores de lugares comunes, verdades triviales y frases brillantes. Al menos, yo no he visto hasta ahora en el Ecuador uno que con imparcialidad nos diga la causa radical de nuestros

“Variemos, pues, esa rutina ministerial que conduce a la abolición de la libertad, a la muerte de la República: esta es la verdadera constancia como virtud; la otra es un vicio. Dejemos al pueblo el pleno goce de su único ejercicio soberano. Él se conoce, y no necesita de pedagogos en esta materia”. (...) (*O.C.*, T1, p.35)

En “Escritos sobre política general, nacional y extranjera” es también explícito:

“No debemos atribuir las turbaciones de nuestro continente sino á la falta de legitimidad en los Congresos” (*O.C.*, T2, p. 117)

La pasión por Bolívar le lleva a identificarse con el libertador: “Soñé que era el Gran Bolívar (...) Yo era el centro de todo (...) A mí estaba confiado por la Providencia remediar todos los males presentes y consiguientes” (...) Estas frases, pronunciadas entre sueños, y reproducidas precisamente en “Sueño”¹¹ dan prueba de su admiración por el que representa la fuerza del orden y la autoridad moral.

En “Estado futuro de la América del Sur”, contenido en “Escritos sobre política general, nacional y extranjera”, Solano se explaya sobre el desastre de una nación que se ha independizado de la madre y no tiene ya modelo a seguir. Si al menos marchasen todas las hijas de la mano presentaría la imagen de una nueva Roma frente a Cartago, pero esto no son más que “sueños ó delirios de un hombre de bien”¹².

padecimientos. La República se agita, padece y casi llega a extinguirse. Y ¿por qué? Unos lo atribuyen a la ambición; otros a la falta de luces; éstos al mal gobierno; aquellos, a la colección de todos los males políticos que gravitan sobre nosotros. (...) Unos pocos, de vez en cuando, penetran la causa verdadera; a saber, la falta de libertad. Pero estos mismos, que quieren la libertad, cuando obedecen, la comprimen cuando llegan a mandar. Unas veces tribunos, y otras tiranos, ellos son Proteos políticos para su conveniencia, y no para la felicidad del pueblo. Yo atribuyo todas las desgracias del Ecuador a la única causa de la falta de libertad en las elecciones. (...) Hasta ahora desde que el Ecuador se constituyó independiente, no he visto una sola elección popular y libre (...) Entre tanto, el pueblo no sólo es espectador de estas violencias, sino que es vejado y oprimido en el más augusto de sus derechos. No reconoce a esos facciosos o diputados sin misión verdadera, como obra suya: los desecha, los detesta, los anatematiza. Y de aquí resulta que ni el pueblo se conforma con las leyes, porque no han emanado de un poder legítimo, ni los legisladores pueden hacer cosa de provecho, porque no están en consonancia con el pueblo. (...) (*O.C.*, T1, pp. 32-35).

¹¹ En “Escritos sobre política general, nacional y extranjera”. (*O.C.*, T2, p. 89).

¹² “La emancipación puede ser a veces el efecto del orgullo o del despecho; y en este caso, mejor le habría sido quedar en la dependencia, que romper los lazos que la unían a sus antiguos dominadores. Un pueblo sin conductores sabios, sin leyes, sin costumbres nacionales, es como un niño huérfano, cuya felicidad está encomendada a los extraños; y éstos están casi siempre muy distantes de proporcionarle. La América del Sur se halla en esta situación. Se ha independizado de la España; es decir de una potencia de Europa; y para ser algo en el orden político, pide auxilio a la Europa. Somos parecidos a los romanos del siglo de Juvenal (...) Los europeos sensatos se ríen de todas estas monerías y sólo esperan un momento favorable para desbaratar esta tabla debilísima

En 1839 escribió también el P. Solano una obrita dedicada al clero ecuatoriano titulada: “Bosquejo de la Europa y de la América en 1900”. En la primera parte habla de lo que Dios ha hecho con Europa, de su corrupción y de los castigos recibidos, en la segunda habla del estado de América en la época y de su porvenir. Sobre las causas a las que atribuye el P. Solano la corrupción destaca: “la propagación asombrosa de libros y periódicos impíos é irreligiosos; la lectura de la Biblia en lengua vulgar, sin la inteligencia que le dan la Iglesia Católica y los Santos Padres; la ninguna autoridad que tienen la predicación de los ministros protestantes, y la corrupción del teatro” (O.C., T.1, p. 84). Al hablar del porvenir de América, el P. Solano se expresa así:

“Muchos esfuerzos hace la América por colocarse al nivel de los pueblos del antiguo continente: no obstante, le faltan los elementos más necesarios: luces y población. Estas, muchas veces, no son la obra del genio, sino de la casualidad (...) Debemos reflexionar que la América está en su periodo de incremento; que ella aún no tiene aquellos vicios ilustrados que anuncian la total ruina de las naciones; y por tanto, hablando humanamente, debe esperar su vejez, como todos los Estados que se han formado en nuestro globo. Así que llegará hasta el siglo XX, llena de grandeza y también de los vicios que son inherentes a ella. La Religión sufrirá los mismos ataques que en Europa, según el progreso que va haciendo la impiedad. No habrá sino ateístas; y sus obras pedirán el rayo del cielo.” Y prosigue con una profecía: “¿Será el año 2000 esa época fatal que debe experimentar el género humano, como dicen algunos escritores eclesiásticos?” (...) (O.C., T1, pp. 86-87)

A principios de los años sesenta, el periódico *La República* publicó las últimas obras de un fraile que se hallaba ya postrado, se trataba de unas fábulas en prosa y algunas máximas, sentencias y pensamientos religiosos, morales y políticos, donde seguiremos encontrando comentarios sobre el valor de la política y de la religión:

“La política quiere gobernar el mundo por el interés: la Religión, por el amor. Los vínculos de la primera son ficticios; los de la segunda, están en la naturaleza del hombre. Véase por qué es necesaria la Religión en las sociedades.” (O.C., T1, p.71)

de tantos títeres; y tienen muchísima razón. Si la América marchase con un orden regular bajo el sistema republicano, sería una batería eléctrica que pondría en conmoción a todas las testas coronadas que se dan la mano. Es decir, concentrada la América en sí misma, creando recursos, cercenando necesidades, aboliendo el lujo, dentro de pocos años sería feliz e independiente, y presentaría la imagen de la nueva Roma destruyendo a la vieja Cartago, a pesar de su opulento comercio, de sus Anibales, de sus magníficos edificios. Pero estos son sueños, o delirios de un hombre de bien, como decía el cardenal de Fleury, hablando del proyecto de paz perpetua del abate de Saint-Pierre.” (O.C., T2, p. 113).

LAS CARTAS ECUATORIANAS Y EL FRAILE DE LAS MIL CARAS

Entre toda su producción especial atención merecen sus *Cartas*. Hasta diecinueve pueden contabilizarse en el tomo tercero de sus obras completas, editadas bajo el título de *Cartas ecuatorianas*. El asunto tratado viene a ser el mismo que en su obra: la crítica de costumbres, la falta de moralidad en la sociedad, la corrupción política, el mal dispendio económico, etc. Las cartas son el momento en que el P. Solano se exploya a sus anchas y donde salen a relucir sus mejores dotes dialécticas. Una explicación de su afición epistolar podemos encontrarla en sus lecturas preferidas: las *Cartas burlescas* del abate Guenee contra Voltaire fueron, junto a los libros poéticos de la Biblia, traducidos por D. Tomás González Carvajal, “las obras que más he leído en mi vida”, llegó a decir.

En las cartas surgen también las mil caras, como los mil nombres, seudónimos con los que firma al final de las mismas: *Fr. B. Matraquista* o *Fray Buenaventura Matraquista*, *El licenciado Matabalanzas*, *Fray Blanco de Tontillos*, *Tío Balanza*, *Fr. Blanco de Tontazos*, *Fr. Blanco de Tontarrones*, *Mipinoel*, *Fr. Molondro de Morlaquíá*¹³, *Fr. Molondro*, *El Maestro Simplezas*, *Dr. Mariano Vintimilla*, *Mas cabezas*, *El Molière ecuatoriano*, *El observador americano*, *El Abate Fisgón*, *El Abate Avispón*. Con estos nombres define la personalidad de quien escribe y aporta mayores datos sobre el sentido de su respuesta, apoyándose en la cultura popular, en el conocimiento de su región o de la literatura que le inspira.

Pero en la estela literario-periodística del fraile franciscano, otros nombres adoptados en sus escritos consiguieron también hacerse célebres: *Fr. Justo Porrazo*, *Fr. Benvenuto Acre*, *Unos pastusos, residentes en Pasto*, *Fr. Gorgojo*, *Justo Vigilante*, etc. En “El Baturrillo ó censura crítico-teológica”¹⁴ encontramos un procedimiento retórico por el que nuestro autor se hace pasar por un censor para replicar a otro censor, el Ilmo. Sr. Dr. Calixto Miranda, Promotor Fiscal de Quito; y lo hace precisamente firmando la obra de la siguiente manera: “*por Don Veremundo Farfulla, analizada y reducida á su verdadero punto por el fraile V.S.*”

El franciscano no deja de sorprender al lector con sus mil caras y recursos retóricos que llegan a mostrar la riqueza dialéctica de un autor polifacético.

¹³ La “morlaquíá” representa la identidad de Cuenca, y en general del Azuay. Se autocalifica como ‘Fray Molondro de Morlaquíá’ en muchos de los textos en que se sustenta la polémica; y en los debates fundamenta la identidad cuencana en la fe religiosa y el servicio a la Iglesia Católica. Solano expresa así la identidad regional que fuera característica del Azuay desde tiempos coloniales, que no solo formó una zona perfectamente delimitada de poder y economía departamental al interior mismo del Ecuador y junto a los otros poderes regionales de Quito y Guayaquil, sino una región ‘apartada’. Solano mismo es un cuencano ‘apartado’ del mundo, como sugiere uno de sus biógrafos, Antonio Borrero (*O.C., Biografía*, T1).

¹⁴ En, “Polémica religiosa, política y literaria” (*O.C.*, T2, p. 387).

EL DOMINIO DE LA LENGUA Y EL ESTILO INCOMPARABLE

La habilidad lingüística y el dominio idiomático, capaz de permitirle la conducción de la polémica, es el punto fuerte del fraile franciscano. La respuesta rápida, apoyada en citas del latín o del francés, los juegos de palabras, el espíritu burlón y socarrón, desarman rápidamente al adversario y trasladan la polémica al absurdo. Para llegar a tal efecto, el padre Solano concede gran importancia al conocimiento de la lengua propia. En “Lengua castellana”, el franciscano se expresa así sobre la lengua heredada:

(...) “las naciones civilizadas no han llegado al punto más elevado, sino después de haber perfeccionado su idioma. En fin, toda nación que no tenga un idioma propio y bien cultivado, jamás podrá elevarse al rango de los Estados que hacen figura en el globo (...) El que posee bien su idioma, sea quien fuere, produce conceptos felices y originales; es como un terreno fecundo, que por sí presenta una vegetación vigorosa y deleitable” (...) (O.C., T2, pp. 311-312)

El usuario y conocedor de la lengua propia tiene una opinión negativa sobre los préstamos o palabras tomadas de otras:

De la ignorancia del idioma resulta el uso de voces peregrinas ó tomadas de otras lenguas sin necesidad, como *límitrofe*, *esbelto*, *respetabilidad*, *transcurrir*, *secundar*, *garantizar*, et., etc. (...) (*Ídem*, p. 312)

Y también sobre el aprendizaje de otras lenguas:

“Por una fatalidad, los hombres desechan siempre lo que más les interesa. Piensan que con una ligera tintura del idioma pueden ocupar un lugar distinguido en la carrera de las letras; y de esta falsa persuasión resulta que se empeñan en el estudio de las lenguas extranjeras. Uno se dedica al francés, otro al inglés, otro a muchos idiomas, y por fin y postre no sabe ninguno; es un charlatán que hace un baturrillo de muchas lenguas como los loros de la fábula de Iriarte.” (...) (*Ibidem*)

Opinión sin duda curiosa en alguien que da tanta importancia por ejemplo al conocimiento del latín y de otras lenguas y culturas, además de a la traducción.

En otro escrito con el mismo título y tema, “Lengua castellana”, el autor habla de la dificultad de conocerla a fondo:

“Hablar y escribir con la última pureza y corrección un idioma es un problema tan arduo, que se puede decir con fiabilidad que está por

resolverse (...). Pero contrayéndome a nuestra lengua, es cierto que los mejores autores no están libres de defectos notables” (...) (*O.C.*, T2, pp. 342-347)

Solano destacará al hacer referencias y confrontaciones sobre cuestiones gramaticales, de forma y expresión, mostrándose como un hombre de gran habilidad y dominio idiomático, capaz de conducir las polémicas a asuntos puramente formales, en los que emplea la cita de grandes maestros y obras de la filosofía, la literatura y la creación intelectual. Jugando con los versos, la fraseología, las creaciones personales, sitúa el debate en la más alta cima de la expresión lingüística.

Es inconfundible su estilo cuando arremete contra el adversario, como en la polémica de Pasto frente a Irisarri: “grande risa me ha causado, señores, su cólera de gallo y... su estilo de refugiado”, y añadiendo:

“mucho, habría que decir de los países en que Uds. nacieron, si yo tratase de hacer discriminaciones... Pero supongamos por un momento que Cuenca fuese una habitación de gentes estólicas y brutales... en este caso, yo podría decir lo que el filósofo Anacarsis a un ateniense: “Mi patria es oprobio para mí; pero tú eres el oprobio de tu patria...” (Cit. en Juan J. Paz y Miño Cepeda, p. 232)

Y, en medio de sus burlas y argumentos, donde cuenta el deseo de liquidar al adversario en el plano de la erudición y el lenguaje, el fraile reafirma los derechos de la Iglesia y la defensa del bien patrio.

EL TRADUCTOR Y CRÍTICO DE LA TRADUCCIÓN

Las dotes lingüísticas que le llevaron a fray Vicente Solano a expresarse sobre tan variados temas de historia, política, crítica literaria, ciencias naturales, etc., y su conocimiento de lenguas extranjeras -sobre todo latín y francés-, le indujeron desde temprano a la traducción. Desde una labor puramente crítica y traductológica, y también desde la práctica de la traducción, veremos al P. Solano ocupado en este apasionado menester y ejerciendo como traductor experimentado.

Su faceta lexicográfica y terminológica había quedado ya de manifiesto en diversos escritos, como sus “Estudios sobre física é historia natural”, donde abundan intercaladas las definiciones científicas que ponen ya a prueba sus dotes lexicográficas:

PANDANUS. En español *pándano* (...)

CLEMATITIS CLEMALIS. En español *clematida* (...) En Europa llaman vulgarmente esta planta “hierba de los pordioseros;” porque éstos, para

excitar la compasión de sus semejantes, se aplican las hojas en alguna parte del cuerpo y forman úlceras. (...) (O.C., T1, p. 373)

Los diccionarios, obras de moda en el siglo, atraen sin duda la atención del religioso, aunque no duda por supuesto en criticarlos siempre que puede y plantear la necesidad de otros nuevos, con temática propia, como ese “Diccionario de Alforja” que presenta en el periódico *La Alforja*, de 1929, dentro de la sección “Escritos literarios” y bajo el título “Nuevo diccionario”¹⁵, que comienza con la letra “A” y prosigue con los términos: “Abogados”, “Academia”, “Acción”. En él, por ejemplo, define así el último de los términos con su inconfundible sentido crítico y su vena satírica:

“**Acción** (Combate) del Naranjal. -Un destacamento de 80 hombres, que se hallaba en el puerto de este nombre, ha sido sorprendido y disperso por una división de más de 400 peruanos. Y con esto no dirán que estos últimos no tienen vocación para conquistadores...” (O.C., T2, p. 309)

Orgulloso de su talento y de sus capacidades para entender y traducir las ideas de otros autores expresadas en otras lenguas, el padre Solano responde a toda crítica que ponga en tela de juicio su labor, y lo hace desde una postura de falsa modestia, consciente de que es invencible en la interpretación de las lenguas. Así, por ejemplo, responde fray Vicente Solano, en la carta XI “Sobre las letradurías del editor de la balanza”, a quien siembra dudas sobre sus conocimientos del francés, del latín ¡y también del español!:

“Primeramente dice, que no entiendo el francés, ni el español, ni el latín (...) Yo confieso, señor mío, que no sé más que el latinico de hogaño (...) En segundo lugar, me pregunta si he leído el Tartuffe (...) y dice que no sé traducir el francés; pero al menos confesará que el sentido es este: (...)” (O.C., T3, Carta XI)

Por el valor concedido al final de su intervención a la interpretación del sentido asumimos que el religioso sigue la lección de san Jerónimo, y que es el principio motor que le guía.

¹⁵ “Nuestro siglo es el de los diccionarios: los hay de todas las lenguas, artes y ciencias, en diversos volúmenes. Hemos visto de *poche*, manuales, etc.: ¿por qué no habrá un Diccionario de Alforja?. Tal es el título del presente que vamos a publicar, a fin de cuantos han salido a la luz. Estos son diminutos, y por lo común falsos en sus descripciones, definiciones, etc. El nuestro será exactísimo, contendrá artículos muy interesantes sobre las ciencias, artes, hombres *ilustres* y todo lo que es digno saberse. Este empeño parece superior a la capacidad de unos pobres *Alforjeros*; sin embargo, como nuestra profesión nos sirva de efugio, nos metemos a *Diccionario-Alforjistas*. Porque si lo hacemos mal, decimos que no se podía esperar otra cosa de unos *tontos de alforja*, o tontos de capirote, que debe ser lo mismo” (...) (O.C., T2, p. 307)

El uso masivo de citas, generalmente en latín, responde también a esa intención correctora y satírica del autor y a ese deseo de extrapolar en todo el sentido y sacar la consecuencia lógica de la expresión; además, claro, de servir a forjar en él una personalidad eminentemente culta y bien versada. Tampoco es desdeñable la intención de poner en aprietos o de ridiculizar al propio receptor. Así, después de nueve líneas escritas en latín, sigue la chanza del P. Solano: “la premura del tiempo no nos permite verter en lego este latín ciceroniano, para inteligencia de D. Veremundo” (*O.C.*, T2, p. 409)

Con frecuencia hace también alarde de traductor literario y versístico. No duda nuestro autor en la posibilidad que esta acción le ofrece para hacer crítica de traducciones, intercalar ideas afines y presentar de paso su propuesta de traducción. El siguiente caso está sacado de la literatura y lengua francesas:

“Permítaseme citar aquí unos hermosos versos de un poeta francés (Mr Lorenzo Pichat) haciendo hablar á Dios como trabajador, y exhortando al hombre para que le imite:

*Travaillez! En vivant votre vie ouvrière,
le travail, l'est la foi, le culte, et la prière.
Courage ! cette terre est un grand atelier ;
je ne vous y veux pas loin du ciel oublier.*

.....
*Rien de ce que j'ai fait, quoique le reste vaille,
ne vaut la main qui donne et le bras qui travaille!*

No es posible traducir estos versos sin hacer perder su energía. Esta sí que es poesía! Poesía de acción, de predicación: el poeta llega hasta el origen fecundo y vivo del pensamiento militante: es poeta y pensador: ¡Qué idea tan sublime, contenida en estas palabras verdaderamente divinas: “Nada de lo que he hecho, aunque todo sea apreciable, equivale á la mano bienhechora y al brazo que trabaja!” Sigo el hilo de mi discurso.” (...) (*O.C.*, T1, p. 372)

La faceta de crítico de la traducción va unida sin lugar a dudas a su labor dialéctica y hermenéutica y la utiliza igualmente para responder muchas veces a sus detractores. Así, cuando se defiende de las críticas que le acusan una mala comprensión del poema “Victoria de Junín, canto a Bolívar” de J. J. Olmedo, el P. Solano argumenta también sobre los buenos libros y sobre las malas traducciones:

“Cuando esto se hace con método, ciencia y buen gusto, enseña mucho más que todos esos centones de obras didascálicas que por lo común carecen de buenos ejemplos, sea por falta de discernimiento en el compilador, ó por estar destituídos de bellos modelos en el idioma en que se escribe. Tal es,

sin duda, el defecto de las Lecciones de Blair, así en el original inglés como en la traducción castellana de Munarriz, según el sentir de buenos críticos.” (O.C., T1, p. 293)

La crítica de las traducciones no esquivo la Biblia, sobre todo cuando le toca de cerca por la labor de exégesis que debió hacer en determinados escritos. Así, al explicar las causas que han corrompido a Europa (en “Bosquejo de la Europa y de la América en 1900”) nuestro religioso achaca una de ellas a la lectura de la Biblia en lengua vulgar y a la calidad de las biblias inglesas:

“Otra causa que ha influido en la corrupción de costumbres, es la lectura de la Biblia en el idioma vulgar, sin la inteligencia de la Iglesia católica y Santos Padres. Es evidente que las traducciones de los particulares pueden ser falaces; prueba de ello es que las biblias inglesas, traducidas antes del reinado de Isabel, excitaron un clamor general; y Jacobo I se vio precisado á mandar hacer una nueva traducción, que no es mejor que las primeras.” (O.C., T1, pp. 210-211)

La dificultad de la interpretación bíblica radica según él en que el sentido de un pasaje puede llegar a depender de la elección de una sola palabra en la traducción, e incluso de la puntuación de una frase, por lo que “las traducciones serán tales cuales fueren los talentos, ciencia, juicio y preocupaciones de los traductores”.

Su convicción sobre la inoportunidad de la traducción de la Biblia en lengua vulgar le llega tras ver los estragos en las biblias que circulaban en la época (“los luteranos y calvinistas omiten en sus traducciones los pasajes contrarios á sus sectas; los socinianos y deístas los que hablan de la divinidad de Jesucristo”) y el progreso de la “doctrina monstruosa del espíritu privado en la interpretación de las escrituras”, al que el P. Solano achaca el principal de los males:

“Este espíritu privado ha sido en todos tiempos el origen inagotable de las mayores calamidades. Sabemos que los judíos, interpretando los libros Sagrados a su modo, enseñaron mil errores, como les echaba en cara el Salvador. El espíritu privado los condujo a no reconocer el Mesías, a darle muerte, a quedarse sin sacerdocio y sin altar. El espíritu privado es muy débil para recorrer los abismos del Todopoderoso. En fin, el espíritu privado ha producido tantas herejías, tantas variaciones en ellas, tantos desastres en la sociedad, que para describirlos sería menester una obra como la *Historia de las variaciones*, de Bossuet, ó las eruditas *Cartas* del obispo Minler; las cuales podrá consultar el lector con preferencia á otros escritos. Después de esto, ¿qué adelantarán esos *mercaderes de biblias*, como los llama Volney, con sus ciento cincuenta y tres traducciones de

la escritura en distintos idiomas y dialectos, y más de cinco millones de biblias y testamentos?” (O.C., T1, pp. 210-212)

La labor de exégesis bíblica le lleva a comparar diferentes traducciones del latín y del hebreo y también el resultado español. Las notas acompañan habitualmente su interpretación. Así lo vemos en este párrafo sobre interpretación de los Proverbios dentro su escrito “Teoría sobre el aspecto físico de la Tierra antes y después del diluvio, contenido” en: *Estudios sobre física e historia natural*:

“Así lo dice el autor de los Proverbios, hablando de la Sabiduría eterna que precedió á todas las cosas: *Necdum montes gravi mole constiterant... Quando certa lege et giro vallabat abyssos* ⁽¹⁾. El Padre Scio traduce literalmente: “Aun no se habían asentado los montes sobre su pesada masa... Cuando con ley cierta y círculo redondo cercaba los abismos” ⁽²⁾. “El nombre de abismo se da en la Escritura comunmente al mar, y ni se puede aquí entender otra cosa. ¡Qué admirable es esta armonía de los libros sagrados con el aspecto físico del globo! Continuemos nuestras observaciones.

(1) Prov. cap. VIII, v.25 y 27

(2) El texto hebreo, según la translación de Santos Pagnino, lee: *Quando describebat circino superficiem voraginis*: “Cuando describía con compás la superficie del abismo.” Vatablo traduce: *Quando describebat circulum in superficie abyssi*: “Cuando describía un círculo en la superficie del abismo.” Los que piensan que el Pacífico, el Atlántico, el Mediterráneo, etc., han existido siempre desde el principio de la creación, ¿creerán que estos mares son redondos como un círculo y hechos a compás?” (O.C., T1, p. 382)

Pero donde mayor actividad crítica desarrolla sobre el sentido de la traducción de las opiniones de los padres de la Iglesia en las Escrituras es precisamente con ocasión de su escrito “La predestinación y reprobación de los hombres, según el sentido genuino de las Escrituras y la razón” (condenado por la censura romana por Decreto del mes de Abril de 1857 y puesto en el índice de los libros prohibidos), y de las respuestas que motivó por parte de nuestro religioso al Fiscal¹⁶.

¹⁶ Básicamente en “Espíritu de Fray Vicente Solano (1828)” (O.C., T2, pp. 375-384), “Artículo biográfico para la historia literaria de América” (O.C., T2, p. 385) y “El Baturrillo ó Censura Crítico-Teológica por Don Veremundo Farfulla; analizada y reducida a su verdadero punto por el fraile V.S.” (O.C., T2 pp. 387-446).

Ante el Decreto del obispo de la diócesis de Quito, Dr. Calixto Miranda, en que ordena se recoja el cuaderno a petición del Promotor Fiscal de Quito, Dr. José Chica, el P. Solano responde airadamente a este último en un soberbio alarde dialéctico plagado de criterios filológicos y teológicos:

“Dice que mi cuaderno contiene un *sistema absurdo*. ¿Habrás visto censura semejante desde que hay Teología? Solamente en estos países se puede sufrir reprobantes de esta calaña: en otra parte ya se le habría chiflado. Se conoce que el Sr. Fiscal no ha saludado siquiera los lugares teológicos para saber qué censura se ha de dar á las proposiciones en materia de teología.” (...) (O.C., T2, p. 379)

“Se podría decir de mí, y de mis adversarios, lo que el Papa Inocencio XII reprendiendo el furor con que á Fenelón le calumniaban sus émulos por el libro de las máximas de los santos: *peccavit excessu amoris Dei; sed vos peccastis defectu amoris proximi*. “Pecó llevado del mucho amor de Dios; pero vosotros habéis pecado por falta de amor del prójimo.” Calumniadores importunos, manifestad los errores del cuaderno; censurad como se debe, es decir, con juicio, crítica y buen gusto.” (*Idem*, p. 381)

“Cuanto queda dicho es en sustancia lo que dí á entender proponiendo la opinión de san Agustín sobre la predestinación gratuita hecha en la masa corrompida. Cité sus palabras del lib.14, cap. 26 de Civit. Dei, como un medio para conciliar los textos que traigo por pruebas. Dije “que la elección hecha en la masa de posibles, volvió a hacerse, digámoslo así, en la masa corrompida, sin que nada se hubiese alterado.” (...) Añade D. Veremundo que yo hubiera hecho un gran aparato si hubiese llegado á mi noticia este texto de san Gregorio: *si parentem primum nulla peccati putredo corrumpet, nequaquam ex se filios gehennae generaret, sed hi qui nunc per redemptionem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur*. Si entendiera á los PP. Como acostumbra él, concedo que hubiera hecho ese aparato que se imagina. (*Idem*, p. 421).

LA TRADUCCIÓN DE SALUSTIO

Sin escatimar importancia a toda la labor traductográfica que invade la obra del P. Solano, la obra que más interés despierta en este aspecto es su traducción de *La Guerra catilinaria o La Conjuración de Catilina*, de Cayo Crispo Salustio¹⁷ (1851). Acompañada de gran aparato crítico, la traducción de este texto esencial del latín constituye un excelente paradigma de la traducción franciscana en América en el

¹⁷ *Guerra catilinaria o La conjuración de Catilina* por Cayo Crispo Salustio, traducida al castellano y anotada por Fr. Vicente Solano, 1851 (O.C., T2, pp. 139-193).

ámbito de la emancipación de las naciones americanas y una pieza singular de la reflexión traductológica dentro de la orden.

En la *Advertencia*, el P. Solano expresa la intención que le mueve a traducir esta obra:

“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. “ (O.C., T2, p.139)

Y no encuentra mejor referencia en la literatura europea que la que le proporciona este clásico latino. Roma, que representa el modelo de la república, resulta en todo comparable a América.

“Los escritos publicados en Europa en el siglo XVIII y en el presente, me parecían insuficientes con relación a nuestras necesidades: el carácter político y moral de los americanos no es el mismo que el de los europeos; así como el genio y las inclinaciones de un niño que comienza, no tienen el mismo temple que se observa en la edad varonil. Además nuestra forma de gobierno muy poco conviene con las formas transatlánticas: allá en Europa tienden, no sé si bien ó mal, a lo óptimo; nosotros tenemos que dar todavía un paso a lo bueno: nada se hace en la naturaleza por salto. De aquí resulta que los gobernantes y gobernados de la América española, nutridos en la política con alimentos poco adaptables a su constitución, se hayan mantenido hasta ahora sin progresar en la carrera social” (*Ibidem*).

El deseo de contar con un buen gobierno y de conjurar los peligros que le acechan es el objetivo final del traductor, que cuenta con la dificultad del déficit moral y religioso que atenaza al Ecuador.

“Si se les habla de moral es perder tiempo: los goces materiales, la agricultura, el comercio, las luces, son los únicos elementos de un buen gobierno. La Religión es una quimera; y el que la propone como base de la felicidad pública, un fanático. ¿Cómo persuadir a estos hombres lo contrario? Ni la autoridad, ni la razón bastan para esta empresa. No así la experiencia; ella domina el entendimiento y el corazón, y las pruebas de hecho son superiores a las demostraciones matemáticas. Una obra, pues, que tenga este carácter, debe ser muy apreciable en las presentes circunstancias que nos rodean. Tal es la *Guerra catilinaria* de Salustio. Escritor sumamente imparcial para nosotros, y su gobierno popular, emancipado de la dominación de los reyes, como el nuestro, pueden darnos

lecciones más análogas a nuestra carrera política, que los libros y gobiernos de la época presente” (*Ídem*, pp. 139-140).

La lección de la guerra de Catilina es, por su lejanía e imparcialidad, un buen acicate para la recuperación nacional. Salustio pinta el origen de la prosperidad de Roma, su decadencia, sus vicios y su postración; y lo hace con maestría. A los ojos del P. Solano queda también claro “que no son las riquezas ni las luces las que hacen prosperar las naciones, sino la VIRTUD”.

“Para formar un imperio, para conservarlo, para conducirlo a la perfección, basta la virtud. Sin esta, no habría habido Catón que salvase a Roma contra el furor hipócrita de Catilina. César, con toda su elocuencia y su carácter condescendiente, habría entregado la república en manos de sus crueles enemigos. El mismo Cicerón se vio abrumado con el peso de la conspiración, y sin duda hubiera sucumbido si la virtud austera de Catón no le hubiera sostenido al borde del precipicio.” (*Ídem*, p. 140)

Pero lo interesante es que no es el fraile franciscano el que lo dice, sino un profundo político, un escritor elocuente del paganismo; un hombre vicioso, que ha dejado una experiencia inmemorial.

“Véase por qué he resuelto traducir esta obrita, y presentarla al pueblo americano como un libro elemental, para la conducta de los gobernantes y gobernados. Aquí aprenderán a conocer a los hipócritas que, como Catilina, no dejan de pronunciar las palabras libertad, patria, opresión, etc., para aniquilar la república y elevarse sobre su ruina. Aquí verán los facciosos el término de sus proyectos justamente frustrados como los de Catilina.” (*Ibidem*)

La añoranza de un Catón americano (Bolívar) que se enfrente a los nuevos sofistas y corruptos que como Catilina pueblan la esfera política se hace patente en la obra. El por qué los Estados Unidos han acertado en su camino de nación civilizada con Washington y Franklin, y por qué Europa ha sucumbido tras la Revolución Francesa con personajes como Mirabeau, Danton o Robespierre son también lecciones que sacar del enfrentamiento entre César (el Napoleón del siglo) y Catilina (el Robespierre romano)

“Aquí leerán que la avaricia, la usura, la lascivia... condujeron a Roma a tantas calamidades, y que otro tanto debemos esperar, y aún más, si no hubiera un Catón americano que se oponga a la elocuencia y sofistería de los nuevos Césares, y a la corrupción y ferocidad de tantos Catilinas y partidarios suyos.” (*Ibidem*)

El P. Solano, además de hablar con pasajes tomados de la historia profana refiere también comentarios de san Agustín sobre la República romana, ilustrados en la *Epíst. ad Marcellinum*, 138 y también en *De Civitate Dei*, lib. V, capítulo 15:

“Esta república fundaron los primeros romanos, y la ensacharon con sus virtudes. Aunque no tenían la verdadera piedad con Dios, la cual pudiese conducirlos a la eterna ciudad por medio de una religión saludable; sin embargo, guardaban cierto género de probidad que podía ser suficiente para formar, aumentar y conservar su ciudad terrena. Así Dios manifestó en aquel ilustre y rico imperio de los romanos cuánto valían aun las virtudes civiles practicadas sin la verdadera religión.” (*Ídem*, p. 141)

Lo que dice de los romanos se puede aplicar también a los griegos, que actuaron con rectitud con las mujeres y los ancianos:

“El amor de la justicia, de la patria, de la castidad, etc., reinaba en toda la Grecia. Temístocles quiso más bien morir, que combatir contra su país, a pesar de hallarse desterrado y perseguido. ¿Quién ignora la rectitud del Areopago en hacer justicia? Plutarco refiere que las mujeres de la isla de Scio (hoy Coos) eran tan castas, que en el espacio de setecientos años, no se había cometido un solo adulterio ni oído que alguna virgen hubiese sido estrupada. (...) Se sabe también que en Lacedemonia los ancianos eran tan reverenciados, que el general Lisandro decía que en ninguna parte debían ir a envejecer los hombres sino en Lacedemonia” (*Ídem*, pp. 141-142)

Y esas virtudes fueron premiadas por Dios, como sucedió con los romanos, pero abusaron de esta grandeza y se corrompieron sin límites, como dice Salustio al principio de su obra.

LA DIFICULTAD DE LA TRADUCCIÓN

El P. Solano experimenta frente a la traducción la sensación de encontrarse ante un obstáculo complejo, mucho más difícil que la escritura de un original.

“Es muy dificultoso verter un escrito en otra lengua; por manera que según el sentir de varios críticos juiciosos, es más fácil escribir una buena obra, que traducir con acierto. Comunmente oímos decir: fulano sabe traducir el inglés, el francés, el latín, etc., como si la traducción fuera el trabajo más fácil de cuantos se conocen.” (*Ídem*, p. 142)

La dificultad de expresar una idea de un autor desaparecido para un lector desconocido y en una lengua diferente es el problema que se presenta a todo traductor:

“A más del conocimiento de los idiomas, *traducir* es hacer hablar a un muerto, ó al que se halla ausente, en un lenguaje en que no han hablado: es penetrar sus ideas, ponerse en lugar de ellos, y suplir en otra lengua lo que tal vez el idioma del original no alcanzó a expresar. En una palabra, es el último esfuerzo del ingenio humano: un dón particular que la naturaleza nos distribuye con profusión.” (*Ibíd*)

La complejidad de tal labor es mayor si cabe frente a Salustio porque “su concisión inimitable, sus arcaísmos y helenismos le hacen á veces obscuro”. Pero, todas las dificultades de la empresa quedan aparcadas ante la prioridad insoslayable del traductor, la que justifica su verdadera intención: hacer comprensible al pueblo ecuatoriano y americano la verdadera lección moral y política de la obra. De esta manera tan clara lo expresa el religioso:

“yo no me presento como el *traductor de Salustio*; esto es, como un hombre capaz de hacer hablar a Salustio en castellano: lejos de mí tal vanidad. Mi intención ha sido expresar del modo posible los pensamientos del autor para hacer una obra popular, y no una clásica de literatura. Por esto he omitido tantas cosas filológicas, que traen los traductores y comentadores de Salustio; y sólo me he contentado con poner algunas que tengan relación con la moral y la política, que son el objeto de la presente traducción. Poco ó nada importa para esto saber qué eran comicios, cónsul, pretor, senado, soldados ferentarios, etc., etc.: los hechos pertenecen al pueblo, y el significado de algunas voces a los literatos.” (*Ibíd*)

En el objetivo de la traducción están los jóvenes, sobre todo los instruidos, que entenderán claramente los riesgos de la República y el valor de la virtud y del civismo. La lección de libertad que subyace en Catilina ayudará también a amar la patria y a desenmascarar a los hipócritas.

“siendo mi traducción muy clara, según me parece, puede servir también a los jóvenes que frecuentan las aulas de latinidad, y deseo que desde los primeros años se instruyan los americanos en esta pequeña historia romana, para saber el origen de la prosperidad y decadencia de las repúblicas, ya para acostumarlos al horror de las revoluciones, y al amor de la virtud y del civismo de Catón. Todos conocerían en qué consisten la libertad y la patria; aprenderían a huir de los hipócritas, que abusan de aquellas palabras; y en fin sabrían apodar oportunamente a los ambiciosos con el odioso nombre de *Catilinas*. Este debe ser el fruto del estudio filosófico de la presente historia.” (*Ídem*, p. 143)

LAS NOTAS DE LA TRADUCCIÓN

Hasta trece notas acompañan la traducción de Salustio por fray Vicente Solano. Ninguna de ellas se encuentra en el texto original, todas ellas son del religioso. El valor que despiertan estas intervenciones del traductor es de gran interés para la traductología.

De las trece notas, tan solo dos se refieren a problemas puntuales gramaticales, sintácticos o semánticos del texto original; las otras once son una excusa para tratar temas de interés social o político de la sociedad del texto meta, al plantearse idéntico problema en el texto original. En ellas se tratan temas como la educación de la juventud (p.150)¹⁸, los grandes dispendios públicos (p.e. gastos para la construcción de ferrocarriles y otras obras) (p. 153), la reforma de la sociedad ecuatoriana desde el punto de vista político y/o religioso) (p. 159), la ley sobre deudores y acreedores (p. 159), la confianza en las familias con lustre (p. 161), el patriotismo (p. 161), los diputados malvados (p. 165), los enemigos de la república (p. 165), la pena de muerte (p. 179), el espíritu supersticioso y temerario (p. 183), la lucha contra los vicios por la elocuencia (p. 185), el aliento de la virtud por el elogio del benemérito y la censura del indigno (p. 186), el discurso de los historiadores y el problema de la realidad mediatizada o falseada (p.189).

¹⁸ Exponemos como ejemplo el texto de la primera de sus notas: (1) “La educación de la juventud es el gran problema de las sociedades. En Esparta, en Atenas, en Roma, mientras los jóvenes fueron morales, reinaba la felicidad pública. Una juventud corrompida causa mayores estragos en la nación, que la guerra ó la peste. Léase detenidamente lo que dice Salustio en este lugar y en otros; compárese el estado de la juventud romana con el de la nuestra, y decida cada uno si somos mejores ó peores. La educación que se da en la mayor parte de nuestros colegios, es más propia para hacer facinerosos que hombres útiles.- Una miserable jerga literaria, ningún respeto a los mayores en edad y dignidad; desprecio de todas las leyes. Véase nuestra educación, donde no hay moral, no hay ciencia; y faltando estas dos cosas, en vano es buscar la prosperidad nacional por las riquezas ó por la industria.

Es notable lo que refiere Salustio en los capítulos XIV y XVI de esta obra, acerca del modo con que corrompía Catilina a la juventud. Oh ¡qué maldad! dirán todos. Pues no es menos, ó quizá es más perverso el arbitrio de aquellos escritores que con sus romances inmorales, con sus poesías obscenas, con tantos escritos impíos, destinados a la juventud, introducen la licencia y el desenfreno en las costumbres. Son otros tantos Catilinas, con la sola diferencia de que el romano corrompía a los jóvenes de su tiempo con la voz viva; y aquéllos echan a perder con sus escritos a los jóvenes de todos los siglos. ¿Qué adelantó Catilina con sus lecciones inmorales? Nada para sí: él fue víctima de sus crímenes, y la república quedó debilitada con sus hechos. Poco tiempo después se vio lo que valía una juventud inmoral; pues habiendo ésta prometido a Pompeyo sostenerle contra César, siete mil jóvenes de caballería huyeron vergonzosamente en Farsalia, y dejaron de esta suerte en confusión todo el ejército del domador de la España, del África, del vencedor de Mitridates. Se refiere que César, conociendo el cuidado que tenían en conservar la belleza de sus caras, mandó a los suyos que procurasen herirlos donde más lo sintiesen. Apenas vieron esto, cuando echaron a correr, prefiriendo sus lindos rostros a la salud de la república.

Hé aquí los frutos de la educación a la Catilina”.

El contenido de las notas suele ser materia ya tratada en sus escritos periodísticos conocidos, por lo que no sorprende en ningún caso al lector su intervención.

CONCLUSIÓN

El P. Vicente Solano representa a la perfección el espíritu del fraile comprometido de la sociedad americana del siglo XIX. El sentimiento religioso y patriótico ha acompañado sin duda a muchos franciscanos repartidos por el orbe en el ejercicio de su misión. La implicación de este espíritu en la labor escritural y más precisamente en la traducción tiene unas consecuencias nada desdeñables para la filología y para la traductología.

Sobre el P. Solano no se han escatimado elogios hacia su labor; a decir del P. Luis Gallo Almeida, Fray Vicente Solano «puede considerarse como el más fecundo y erudito de todos los ecuatorianos que escribieron en la primera mitad del siglo XIX». La obra del P. Solano constituye un hito en el camino de la historia de la traducción hispanoamericana y un ejemplo a tener en cuenta para la teoría de la traducción.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORRERO CORTÁZAR, Antonio, 1892, *Obras de fray Vicente Solano de la Orden de menores en la República del Ecuador, precedidas de la Biografía del autor por Antonio Borrero C.*, Barcelona, establecimiento tipográfico de “La Hormiga de Oro”, 4 tomos.

NÚÑEZ S., Jorge (Comp.), 2000, *Antología de Historia*, Quito, ILDIS, Fundación Friedrich Ebert.

PAZ, Juan J. Paz y Mino CEPEDA, 1992, *Fray Vicente Solano y el pensamiento conservador en Ecuador*, Procesos, Quito, Revista Ecuatoriana de Historia, Nº 3, Corporación Editora Nacional.

PONCE LEIVA, Pilar, *El poder informal. Mujeres de Quito en el siglo XVII*, en PAZ, Juan J. Paz y Mino CEPEDA, *Fray Vicente Solano y el pensamiento conservador en Ecuador*, Procesos, Quito, Revista Ecuatoriana de Historia, Nº 3, Corporación Editora Nacional, 1992.

FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN: EL CÓDICE FLORENTINO

Tomás SERRANO CORONADO

Universidad Nacional Autónoma de México - México

FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN: MISIONERO, TRADUCTOR Y HUMANISTA

Bernardino Ribeira nació en torno al año 1500 en Sahagún. Estudió en Salamanca, donde se hizo franciscano. Llegó a la Nueva España en el año de 1529 y durante los primeros años se entregó de lleno a su tarea misional en pueblos de habla náhuatl. El día 6 de enero de 1536 tuvo lugar un acontecimiento que habría de marcar su vida: en lo que era el convento de Santiago Tlatelolco, se abrió una escuela. Tres personas habían patrocinado aquella magna empresa humanitaria: Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la segunda Audiencia de la Nueva España; el primer virrey, Antonio de Mendoza, y el obispo de México, Fray Juan de Zumárraga. El nuevo centro de estudios se llamó Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y quedó bajo la tutela de Carlos V, quien en 1530 había sido coronado en Bolonia por el papa Clemente VII.

Se escogió como maestros del Colegio a fray Juan de Gaona, que había enseñado en la Sorbona de París; a fray Juan Focher, doctorado en leyes en la misma universidad. A ellos tocó impartir retórica, lógica y filosofía. Por su parte, fray Andrés de Olmos enseñó gramática. A fray Bernardino de Sahagún se le encomendó la tarea de impartir cátedra de latinidad. Fray Arnoldo de Bassacio tuvo a su cargo otras materias de carácter humanístico. Por aquel entonces, no sospechó el franciscano que en aquel colegio habría de transcurrir buena parte de su vida realizando diversos trabajos.

De su primera estancia en Tlatelolco y lo que allí enseñó a los jóvenes indígenas, Sahagún escribió:

“Luego que vinimos a esta tierra a plantar la fe, juntamos los muchachos en nuestras casas, como está dicho, y los comenzamos a leer y escribir y cantar; y como salieron bien con esto, procuramos luego de ponerlos en el estudio de la gramática, para el cual ejercicio se hizo un Colegio en la

ciudad de México, en la parte de Santiago Tlatelolco, en el cual de todos los pueblos comarcanos y de todas las provincias se escogieron los muchachos más hábiles y que mejor sabían leer y escribir, los cuales dormían y comían en el mismo Colegio sin salir fuera sino pocas veces. Los españoles y los otros religiosos que supieron esto reíanse mucho y hacían burla, teniendo por muy averiguado que nadie sería poderoso para poder enseñar gramática a gente tan inhábil; pero trabajando con ellos dos o tres años, vinieron a entender todas las materias del arte de la gramática y a hablar latín y a entenderlo, y a escribir en latín y aun hacer versos heroicos. Como vieron esto por experiencia, los españoles seglares y eclesiásticos espantáronse mucho cómo aquello se pudo hacer”. (Sahagún, 2001: t. II, pp. 929-930).

Sahagún enseñó allí y llevó a cabo investigaciones durante al menos cuatro periodos de su larga vida. El primero de ellos comprendió desde la fundación del Colegio en 1536 hasta 1540, cuando salió a trabajar como misionero. Su segunda estancia abarcó los años de 1545 a 1558. Sus investigaciones en Tepepulco lo apartaron del Colegio desde finales de 1558 hasta principios de 1561. Regresó una vez más a Tlatelolco, donde permaneció durante cerca de tres años más. Pasó luego al convento de San Francisco en donde, dice, “vine a morar con todas mis escrituras [los textos nahuas que, como veremos, había hecho transcribir] por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas estas mis escrituras y las torné a enmendar y las dividí por libros, por capítulos y párrafos” (Sahagún, 2001: prólogo del Libro II). Su última permanencia en Tlatelolco fue de 1567 a 1589. A fines de este año, fue llevado a la enfermería del convento de San Francisco, donde murió el 5 de febrero de 1590.

De sus colegiales, fray Bernardino de Sahagún aprendió las sutilezas de la lengua náhuatl. Gracias a sus conocimientos de esta lengua, pudo ser conquistado por la cultura que toda lengua lleva consigo. Con ella comienza su tarea: pregunta, escucha, deja hablar, no cesa de preguntar hasta llegar a lo más íntimo, a lo divino, a las dudas y angustias del hombre, a los enigmas de la vida y la muerte. Guarda la información con la palabra de sus hablantes y reúne un texto de textos, con muchas voces, con testimonios de muchos. Escribe sin sus propias palabras, con la voz de los otros y, con muchas voces en armonía, recupera la voz de un pueblo. Recoge también las imágenes y los glifos, los signos que a modo de escritura eran usados para representar conceptos y transmitir la memoria histórica. Lengua y escritura pasan a ser la sustancia de su magna enciclopedia, el *Códice florentino*, del cual forma parte su obra más conocida como la *Historia general de las cosas de Nueva España*. (Hernández, 2007: 63). Sus palabras fueron el meollo de la historia de la que fue una experiencia cultural extraordinaria en los días que siguieron al trauma de la invasión española.

El hecho de que Sahagún escogiera la lengua náhuatl para registrar el pensamiento de una cultura tiene un significado especial para el nacimiento de la antropología.

En el caudal léxico, no sólo se archiva la memoria sino que cada palabra guarda un “secreto” en sí misma. Así lo deja ver cuando escribe: “el saber esta lengua con todos sus secretos sería cosa de mucha estima en la Nueva y Vieja España” (Sahagún, 2000: Libro I).

Si fray Bernardino hubiera registrado la cultura nahua solamente en castellano, hubiera hecho un trabajo formidable de traductor y de etnólogo, pero no de lingüista y antropólogo. Sin la lengua náhuatl, los lectores de la *Historia general de las cosas de Nueva España* no podríamos dar forma a la realidad que hoy nos es ausente, el mundo real palpable; no podríamos perfilar la cosmovisión de los pueblos nahuas y no podríamos convertirla en propiedad de nuestro pensamiento.

Un segundo acierto fue el método de traducción adoptado por Sahagún. El franciscano siempre procuró la adaptación de la lengua de llegada a la cultura de la cual la traducción es portadora. Este método aparece ya en su primera obra, el *Sermonario* de 1540, en náhuatl. En lugar de limitarse a verter en él el contenido de un buen sermonario de los ya existentes en castellano, él explica que los sermones están compuestos nuevamente a la medida de la capacidad de los indios, breves en materia y en lenguaje congruo, fácil de entender para todos los que los oyeren. Con todo, este arte de traducir se encuentra en su obra más acabada, la *Historia general de las cosas de Nueva España*, que, como decíamos, en su versión última se conoce como el *Códice florentino*. En el primer texto de la *Historia general...*, que conocemos como *Primeros Memoriales* o *Memoriales de Tepepulco*, Sahagún no sólo se sirve de la lengua mexicana con escritura pictográfica. En la segunda versión, los *Memoriales de Tlatelolco* o *Memoriales en tres columnas*, pensó en un texto bilingüe, si bien no lo consiguió. Finalmente, en el *Códice florentino*, consiguió las dos columnas: una en mexicano y otra en castellano. El resultado son dos textos similares en los que se respetan los dos sistemas lingüísticos y cognitivos. Pensaba que ambas lenguas convivían y convivirían en el nuevo orden novohispano y ésta era la mejor forma de redactar una enciclopedia de las cosas de Nueva España (Hernández, 2007).

Otro acierto más fue su equipo de colaboradores. En sus años como maestro de latín, había formado a un grupo de colegiales brillantes, los gramáticos o trilingües que le ayudaron en su magna obra. Este equipo se renovó y enriqueció año tras año. “Sahagún supo acercarse y convivir con ellos, hecho que le facilitó no sólo la adquisición profunda de la lengua sino múltiples vivencias culturales y empatía con lo nuevo, aceptación de lo ajeno; todo lo cual implica una forma de sentimiento” (Hernández, 2007: 66).

Con un corpus de conocimientos previamente comprendidos y definidos, Sahagún lleva a cabo una clasificación según un sistema jerárquico basado en una temática y, dentro de ésta, conforme a la extensión semántica de los términos: de lo general a lo particular, de lo mayor a lo menor, de lo importante a lo modesto. En suma, conectó

a las dos culturas en su totalidad y en lo particular, en su imagen y en sus rasgos. Más aún: edificó un enorme espacio dividido en doce subespacios en forma de doce libros: cinco de ellos dedicados a lo divino, cinco a lo humano, uno a las cosas de la naturaleza y uno más a recoger la memoria de la conquista. Veamos más de cerca cómo organizó su obra.

LOS HUEHUETLAHTOLLI

En la década de 1540, Sahagún podía hablar y escribir en lengua náhuatl, predicar y conversar ampliamente con sus colaboradores. Por lo demás, poseía una gran capacidad de diálogo y acercamiento a los nahuas, que le permitió indagar en un espacio cultural ajeno a él. En 1545, una gran epidemia azotó a la Nueva España. Sin duda, los estragos causados entre la población hicieron crisis en él. Seguramente, sintió la posibilidad de morir junto con toda aquella gente y presintió que debía recoger la palabra de los que morían, poseedores de una sabiduría. Él, como humanista, debía registrar la filosofía moral de un pueblo y aceptarla como válida en aquel proceso de evangelización. El hecho es que al término de la peste, en 1547, había recopilado un buen conjunto de oraciones a los dioses y un extenso conjunto de textos sobre la muy antigua palabra: los *huehuetlahtolli*. Eran éstos discursos o pláticas antiguas que se recitaban en los momentos trascendentales de la vida del ser humano. En ellos se guardaba una regla de vida individual y colectiva, la sabiduría del actuar que debía regir al hombre, y también la lengua noble, elegante, el *tecpillahtolli*, que el ser humano debe poseer para expresar su pensamiento y con él persuadir. Este material sirvió a Sahagún y a otros misioneros como instrumento de evangelización. Con su equipo de colaboradores, pulió los textos y los transcribió con escritura alfabética. Fue una tarea ardua, pues la vieja palabra retórica y persuasiva estaba llena de expresiones figuradas, abstractas, metafóricas. Los *huehuetlahtolli* son ejemplo de un excelente dominio del campo simbólico del lenguaje. Sahagún hizo suyo este campo y lo textualizó sin interpretarlo, dejándolo con su propia voz para que los futuros lectores pudieran descubrir en él las múltiples formas y rasgos de la lengua y el pensamiento. Este hecho confiere a los textos su polisemia original y los conecta con el mundo real en el que fueron creados.

LA VISIÓN DE LOS VENCIDOS

Concluido este trabajo, en 1553 inició Sahagún una nueva tarea: recoger la memoria de la conquista de la Nueva España y con ella elaborar una amplia relación que más tarde incorporó a su *Historia general* como libro XII. Los motivos que lo hicieron emprender este trabajo están expuestos en el prólogo. Uno de ellos es el de poner el lenguaje de las cosas de la guerra y de las armas. Pero además de su interés lingüístico, Sahagún expone otro motivo: “los que fueron conquistados dieron relación de muchas cosas... las cuales ignoraron los conquistadores... y ellos [los conquistados] dieron esta relación, personas principales y de buen juicio y que se

tiene por cierto que dijeron toda la verdad” (Sahagún, 2010: Libro XII, prólogo). Lengua y verdad aparecen como razones suficientes de su nuevo trabajo, ajeno a su misión evangelizadora, aunque cercano a su nueva tarea humanística cada vez más presente en él. El contacto con los colegiales le había dejado sabiduría, humanismo y sentido de humildad. Contaba con un sentimiento de empatía con la otra cultura, hecho que facilitaba su comprensión y admiración por ella. Sólo una relación así explica la búsqueda de la verdad respecto de un hecho histórico como la Conquista, una búsqueda que implicaba despojarse de lo propio e inclusive ir más allá de los límites convenientes a su patria y a su rey.

LOS PRIMEROS MEMORIALES O MEMORIALES DE TEPEPULCO

En 1558, ya concluida la visión de los vencidos, por encargo de fray Francisco Toral, comienza una investigación sistemática sobre el pensamiento náhuatl. Por una parte, el proyecto era la culminación de las tareas etnológicas iniciadas por Motolinía y Olmos, respaldadas por la Orden Seráfica. Por la otra, era también la culminación de los intereses humanísticos de Sahagún, despertados en sus años de estudio en Salamanca y avivados en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Para llevar a cabo esta tarea, marcha a Tepepulco, señorío donde se conservaba aún el antiguo legado cultural de Texcoco y donde los franciscanos tenían un convento fundado por fray Andrés de Olmos. Entre otras razones, la elección de este lugar obedecía al deseo de explorar una nueva forma de hablar del mexicano, diferente a la de Tlatelolco y sin contaminar de bilingüismo. Durante tres años, Sahagún y su equipo trabajan aquí con don Diego de Mendoza Tlaltentzin, “hombre de gran marco y habilidad” y con “cuatro viejos pláticos”. Como siempre, recogió la información en náhuatl solamente: deja hablar, textualiza la palabra sin traducir ni interpretar; se deja cautivar por la voz de la cultura que estaba registrando. Y para dar más intensidad a la realidad cultural, además de la expresión oral, recoge también la palabra escrita con imágenes y glifos, siguiendo la forma de registrar el pasado en la tradición mesoamericana que hoy se considera como expresión escrita de signos lingüísticos. Pregunta y escucha, pero esta vez lo hace conforme a una minuta. La información recogida, la organizó el propio Sahagún en cinco capítulos: el primero contiene lo divino, naturaleza de los dioses, himnos, ritual; el segundo, lo concerniente al señorío; el tercero, a las cosas de la naturaleza, centradas en el universo, en el espacio y en el cómputo del tiempo, tomando como base los dos calendarios mesoamericanos, el *xihúamatl* y el *tonalámatl*; el cuarto trata sobre el cuerpo del hombre; y el quinto, perdido, contenía lo concerniente a plantas y animales.

LA HISTORIA GENERAL Y SU ARQUITECTURA

En 1561, Sahagún regresa a Tlatelolco con el tesoro recogido en Tepepulco. Allí pasó en limpio y organizó los *Primeros Memoriales* y prosiguió su investigación integral. Finalmente, en 1565 se trasladó al convento de San Francisco en México, donde, dice él, “por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas todas mis escrituras y las

torné a enmendar; y dividílas por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos, y algunos libros por capítulos y párrafos” (Sahagún, 2010: Libro II, prólogo).

Conformada la *Historia general...*, el franciscano estaba cerca de su meta: la de traducirla al español, ilustrarla y mandarla imprimir; la fortuna, no obstante, le mostró su peor cara. En 1569 murió Motolinía, con quien tenía desavenencias, y en 1570 fue elegido provincial fray Alonso de Escalona, seguidor de fray Toribio, quien dispersó todos los escritos con el pretexto de revisión. Sahagún vivió años amargos; en su propia morada, sus “émulos” querían destruir su trabajo sin que pudiera defenderse, pero en 1575 llegó un nuevo comisario de la Orden, fray Rodrigo de Sequera, quien “proveyó lo necesario para que [las escipturas] se escribiesen de nuevo, la lengua mexicana en una columna y el romance en la otra (Hernández, 2000: 78).

Con dicho apoyo, Sahagún y su equipo prepararon la versión final de la *Historia*, la que se guarda en el *Códice florentino*. Entre 1575 y 1577, en el *scriptorium* de Santa Cruz, el inmenso corpus de textos en náhuatl fue traducido al español y se dispuso en dos columnas. Sahagún lo distribuyó en capítulos y párrafos y lo aderezó con más de 1 800 ilustraciones. En suma, al abrir el *Códice florentino*, no es difícil advertir que los textos no coinciden; son dos escritos paralelos en contenido, redactados conforme a dos sistemas de pensamiento, a dos realidades culturales diferentes. Pocos son los préstamos castellanos de la parte náhuatl, y muchos los vocablos mexicanos que se registran en la parte castellana. Probablemente, Sahagún quiso dar a conocer los seres y las cosas propias del México antiguo a todos aquellos que leyeran su *Historia*.

TRASCENDENCIA DE LA OBRA DE SAHAGÚN

La labor llevada a cabo por fray Bernardino de Sahagún y su equipo de colaboradores va mucho más allá de lo que debían ser las tareas del misionero. Sin duda, su inmensa condición de humanista y el trato que pudo ver de parte de los conquistadores hacia los indios le permitieron vislumbrar la amenaza que sobre aquel pueblo se cernía. En este sentido, el *Códice florentino* debe verse como un acto de rescate de la cultura de un pueblo, y la *Historia general...* como un deseo de mostrarle al mundo occidental de su tiempo el rostro del vencido, pero un rostro esbozado apenas con líneas que sus contemporáneos pudiesen entender desde sus propios cánones y escala de valores. Mucho de aquel rostro, no obstante, quedó velado; probablemente porque Sahagún sabía que el propósito de los españoles no era el de *descubrir* sino *conquistar* al pueblo mexica. Por lo demás, los destrozos causados por los conquistadores, las pestes que azotaron y mermaron a los indígenas, la matanza del Templo Mayor perpetrada por Pánfilo de Narváez, los libros escritos por los vencedores, las mofas de sus “émulos”... hicieron que Sahagún afrontara todos los problemas que surgieron hasta conseguir su propósito.

Ahora bien, el *Códice florentino* es también un legado a la posteridad, desconocido

en buena parte hasta ahora para el mundo occidental. ¿Cuánta información contenida en él y no recogida en la *Historia general...* queda por descubrir? ¿Qué contienen esas partes en lengua náhuatl no traducidas por el autor porque las consideró carentes de interés general o sumamente idolátricas, y, en consecuencia, peligrosas para los mismos indios? ¿Cuán valiosos serán para una justa comprensión del mundo prehispánico, por ejemplo, los himnos a los dioses que él mismo renunció a traducir debido al lenguaje “endiablado”, oscuro, difícil, críptico? Descubrirlo sigue siendo hasta ahora una asignatura pendiente.

EL PROYECTO DE LA UNAM

El mes de enero del año 2005, el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM convocó a historiadores, lingüistas y hablantes de náhuatl, conocedores de la obra de Sahagún, a emprender la tarea de traducir al español los doce libros que integran el *Códice florentino*. Este equipo de trabajo considera como tarea urgente la realización de la paleografía y la traducción completas del texto en náhuatl. Éstas deberán ir acompañadas de un detallado estudio preliminar en el que se dará cuenta de la composición del apartado en náhuatl y de su relación con el castellano, así como de las estrategias lingüísticas empleadas por Sahagún para acercar al lector europeo a las realidades propias del Nuevo Mundo a las que a menudo se alude en la *Historia general...* La edición pretende contener, asimismo, un sólido aparato crítico que incluya notas explicativas que proporcionen las herramientas históricas y lingüísticas que permitan una plena y rigurosa interpretación del texto y de sus valoraciones ideológicas, sociales y estéticas (Máynez & Romero, 2007).

Se trata de una tarea sumamente difícil. Sin embargo, de gran ayuda será para el equipo de investigadores de la UNAM la paráfrasis del texto náhuatl legada por Sahagún en su intento por hacer comprensible para los lectores de habla española una realidad muy distinta a la europea. La religión, la organización política, las formas económicas o la sociedad de los nahuas resultaban extrañas, si no es que del todo ajenas, a la cultura hispana. De modo que Sahagún tuvo que acudir a comparaciones, a añadir vocablos que ampliaran el sentido de palabras o frases del náhuatl, a utilizar expresiones que él creía encontrar semejantes en el español a las de la lengua indígena y que se referían a conceptos o realidades nahuas. No menos útiles serán para los investigadores que se han dado a esta tarea los estudios que se han hecho sobre religión, sobre mitología y sobre el propio lenguaje.

Todo deja pensar que los trabajos que la UNAM lleva a cabo le darán al mundo la posibilidad de conocer más ampliamente el pasado prehispánico de un México al que ahora apenas conocemos y entendemos. Un nuevo sol brillará entonces y hará refulgir más aún la figura del franciscano fray Bernardino de Sahagún.

¡Hasta un nuevo sol!

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HERNÁNDEZ, Ascensión: “Analogía y antropología: la arquitectura de la *Historia general de las cosas de Nueva España*”, en José Rubén Romero y Pilar Máynez (coord.), *El universo de Sahagún*, México, UNAM, 2007, pp. 57-87.

LEÓN PORTILLA, Miguel: “Primeros años de Sahagún en Tlatelolco”, en José Rubén Romero y Pilar Máynez (coord.), *El universo de Sahagún*, México, UNAM, 2007, pp. 7-21.

MÁYNEZ, Pilar & ROMERO, José Rubén: “El *Códice florentino*. Su transcripción y traducción”, en José Rubén Romero y Pilar Máynez (coord.), *El universo de Sahagún*, México, UNAM, 2007, pp. 49-55.

SAHAGÚN, Bernardino: *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, CONACULTA, 2001.

TRADUCTORES HISPANOS DE LA ORDEN FRANCISCANA EN HISPANOAMÉRICA
se terminó de imprimir en Garden Graf SRL,
José León 153, Surquillo, Lima - Perú, RUC: 20303404938
gardengraf@yahoo.es

