2. Un quijotesco nebrija en la Amazonía peruana: José Álvarez Fernández OP (1890-1970) y la lingüística misionera del ese eja[1]

DAVID PÉREZ BLÁZQUEZ
Universidad de Alicante. MHISTRAD

Recibido: 08/07/2017
Aceptado: 30/11/2017

2.1. Introducción

La labor científica realizada por los misioneros en América no consigue obtener la debida proyección y reconocimiento. Pese a contar con más de medio milenio de experiencia y aun haber puesto la piedra fundacional de campos del saber como la antropología, la geografía o la lingüística amerindias, los trabajos realizados por los religiosos siguen siendo desconocidos por gran parte de la sociedad, probablemente porque tampoco los reconoce expresamente la comunidad científica moderna, unas veces por considerarlos rudimentarios y carentes de rigor, otras por querer notar en ellos el olor a incienso sobre todo lo demás o por relacionarlos directamente con una leyenda negra que, a base de repetirse obstinada y acríticamente durante siglos, ha acabado por oscurecer también el objeto último de la ciencia. Como en cualquier ámbito académico, también en el de la historia de la comunicación intercultural es justo revisar continuamente el acontecer de las relaciones humanas y aquilatar la labor filantrópica y cultural que, desde hace siglos, han desempeñado de forma —en multitud de casos— anónima los misioneros. En este sentido, la traductología ha venido pasando por alto el estudio de una de las prácticas traductoras más esenciales, intensas y constantes en la historia de las relaciones interculturales, como es la realizada en el contexto de las misiones; práctica traductora, por cierto, que ha permitido edificar y difundir el conocimiento del continente americano *ab initio,* desde la llegada de Colón, pero también *ab origine,* toda vez que ha dado a conocer su historia precolombina.

Esa omisión se percibe también en relación con el objeto de estudio del presente trabajo, que trata de la labor científica-lingüística misionera en torno a la comunidad indígena ese eja del Perú. Puede observarse cierta interferencia de protagonismo, por ejemplo, al indagar como cualquier usuario de Internet sobre quién se ha preocupado de dar visibilidad global a este pueblo nativo, y al encontrar que, en junio de 2013, un grupo de docentes y discentes de la Universidad de Delaware (EE UU) puso en marcha el proyecto Ancestral Lands of the Ese'Eja – The

1 Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos,* con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación, Ministerio español de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

True People[2] con el objetivo de documentar la forma de vida de los ese eja, crear un plan de vida en comunidad y establecer un programa educativo a nivel escolar. Lo llamativo de este proyecto, que Google arroja entre los primeros resultados de la búsqueda «ese eja», es que se refiere a una labor que en lo esencial iniciaron —y que prácticamente vienen realizando de forma ininterrumpida desde hace más de un siglo— los misioneros dominicos; a saber, la de preservar la cultura y las costumbres de los ese eja, pero también proyectarlos hacia el mundo exterior y prepararlos para afrontar los retos de la vida moderna.

Con todo, el desconocimiento social y académico que sufren en la actualidad todavía deviene más flagrante si se considera que, hasta hace cincuenta años, los únicos estudios científicos disponibles sobre la lengua y la cultura de la etnia ese eja del Perú se debían prácticamente en exclusiva a los misioneros dominicos. Estos fueron informando entre los años 1919 y 1985 de sus encuentros con este y otros pueblos indígenas en la revista *Misiones Dominicanas del Perú* y, posteriormente, en *Antisuyo.* El inconveniente de estas publicaciones radicaba en que tenían una circulación muy limitada, debido a que estaban dirigidas a un público que seguía de cerca la suerte de las misiones y del avance religioso (Chavarría 2008, p. 21). Tras un extenso letargo aparecieron las primeras tesis sobre la fonología de la lengua ese eja (Chavarría 1973) y la etnografía de este pueblo (Zeleny 1976), y a partir de entonces resurgió en la comunidad científica el interés por los indígenas de Madre de Dios.

Por todo ello, nos parece razonable poner de relieve el trabajo realizado por los misioneros, aunque sea limitándonos al ámbito de la mediación intercultural. En particular, pretendemos recuperar para el campo de la traductología la labor del misionero dominico José Álvarez Fernández «Apaktone» (1890-1970) por su trascendencia y representatividad, toda vez que su labor lingüística y antropológica ha permitido un conocimiento más extenso y profundo de las comunidades nativas de la Amazonía peruana. Para ello, ubicaremos al misionero lingüista en el contexto de las misiones peruanas de principios del siglo xx, señalaremos brevemente su actividad científica publicada en relación con el ese eja y nos detendremos en su *Vocabulario español-huarayo,* obra de referencia para la preservación de esta lengua y cultura del sureste del Perú.

2.2. Contexto misionero en la Amazonía peruana

En primer lugar, consignaremos algunos datos biográficos sobre este misionero lingüista y, a continuación, expondremos algunas circunstancias determinantes en su labor mediadora. Fray José Álvarez Fernández (OP) nació el 16 de mayo de 1890 en Cuevas, concejo de Belmonte de Miranda (Asturias, España). Realizó estudios de Filosofía y Teología en Corias, Padrón y Salamanca. Se ordenó sacerdote en julio de 1916 y a los pocos meses se embarcó para siempre al Perú. Allí, principalmente en el departamento de Madre de Dios, se dedicaría en cuerpo, intelecto y alma a las sociedades nativas de la Amazonía durante el resto de su vida, de 1917 a 1970. Durante los primeros años residió en Puerto Maldonado, donde destacó

2 Según información extraída de la página web de este proyecto, en <http://www.eseeja.org/>.

por su labor misionera entre los ese eja o huarayos, una comunidad nativa que tradicionalmente ha basado su subsistencia en la caza, la pesca, la recolección y, en menor medida, la horticultura (Bamonte y Kociancich 2007, p. 80 y ss). Con los miembros de esta etnia, que le dieron el nombre cariñoso de Papachí o *Tata chii,* fundó la misión de Lago Valencia. Los siguientes contactos fueron con las tribus toyeri e iñapari. En 1940 inició su apostolado en el pueblo harákmbut[3] que habitaba en el río Colorado, con quienes fundó la misión de Shintuya y de quienes recibió el sobrenombre de Apaktone (papá anciano), apelativo con el que se le ha conocido hasta la actualidad. Álvarez murió en Lima el 19 de octubre de 1970. Aunque sus restos descansan en la Basílica de Santa Rosa, en la capital peruana, su fama de misionero prototípico no ha dejado de crecer, hasta el punto de que en el año 2009 se inició el proceso para su canonización.

Si para valorar en su justa proporción los rendimientos intelectuales de los misioneros resulta perentorio, como observa Vega (2016, p. 7-15), tener presente el (nada propicio) ambiente físico donde se desarrollan la reflexión y la investigación misioneras, también puede ser revelador en nuestro caso considerar, además, otra suerte de coyunturas. En particular, es preciso referirse al contexto social para comprender cabalmente la situación en que el padre dominico encuentra a los indígenas y desarrolla su labor evangelizadora, científica y humanitaria. Cuando José Álvarez llega a Perú en 1917, halla a la población indígena estigmatizada por los estragos y masacres que había causado la «fiebre del caucho» (1885-1915).[4] Por entonces había comenzado ya la crisis de este «oro blanco» y la declaración oficial de su quiebra. Los indígenas cautivos, que vieron en la caída del cauchero la oportunidad de liberarse, se revelaron en los campamentos dando muerte a patronos y empleados (Barriales 1998, p. 14). Muchos huyeron al interior de la selva, a los lugares más inaccesibles, haciéndose resistentes al paso del blanco y sumándose a aquellos que lograron escapar de las redes de la trata, de la explotación del caucho y del genocidio que las acompañaba.

En la época en que inicia su vida misionera, Álvarez se encuentra, pues, con una población errante y dispersa, que no podía sentir sino recelo y hostilidad por el hombre blanco. Sin embargo, el conocimiento de la geografía, de las culturas y, especialmente, de las lenguas indígenas le permitió entrar en contacto con los pueblos nativos, con grupos como el manukiari, el kareneri, el huachipairi, el shireneri o el mencionado harákmbut, que desde los tiempos de Fitzcarrald rehusaban el contacto con el occidental. Al respecto, el mismo Apaktone confesaría en uno de sus últimos escritos el método que más eficaz resultó para su apostolado en semejante tesitura, a saber, la respetuosa osadía de hablar la lengua del otro (citamos según Morán 2009):

> [...] mis primeros encuentros con los nativos fueron en el estado de beligerancia, hostilidad y persecución que desde tiempo inmemorial tenían con

3 El pueblo harákmbut, también denominado mashco o amarakaeri, fue una de las comunidades hostigadas en las correrías de la época del caucho. Entre 1890 y 1894 tuvo lugar un violento enfrentamiento entre el personal del cauchero Carlos Fermín Fitzcarrald y los miembros de este pueblo.

4 Los informes y la correspondencia de Roger Casement (2011) fueron decisivas para denunciar entre 1910 y 1912 la tragedia que supuso la explotación del caucho en la Amazonía peruana. Mario Vargas Llosa retoma el asunto en *El sueño del celta* (2010), describiendo esta oscura época que ya venían documentando, entre otros, el ingeniero Jorge von Hassel (1905), el juez Rómulo Paredes (1913), la escritora vienesa Vicki Baum (1977), el propio José Álvarez (1998), su hermano de hábito Ricardo Álvarez Lobo (1984) o Alberto Chirif (2009).

> ellos los caucheros e industriales; la menor idea de internarse en la selva, morada de las tribus, para llevarles el mensaje cristiano era, si no utópico, sí considerado arriesgadísimo; llegué hasta ellos y fue tal el asombro que les causó al verme a mí, sólo entre ellos, hablándoles en su lengua, que logré lo que nadie había soñado, calmar odios y allanar miles de dificultades.

El uso que Álvarez da a la traducción[5] para establecer contacto pacífico y para solventar los conflictos interétnicos remite al manido (por excelso) ideal del traductor humanitario, el de tender puentes para la comprensión mutua y para la paz. Más allá de utilizarla como mera herramienta comunicativa, el misionero hace de la traducción una declaración de intenciones, una muestra de respeto que será clave para poder acceder amistosamente al seno de los pueblos indígenas. El acercamiento personal a estos grupos y la asimilación de los conceptos cristianos por parte de estos permitió ir cambiando la percepción hostil que el indígena tenía del *hombre blanco,* a quien veía por su experiencia reciente como un depredador, agresivo y criminal.

Pese a que habían pasado ya cuatro siglos desde que el europeo llegase a América, volvía a repetirse el primer contacto con los indígenas. Los misioneros de principios del siglo xx aún debían practicar en las regiones más inaccesibles un tipo de evangelización similar a la de los primeros tiempos de la Conquista: predicando entre grupos de nativos dispersos, demográficamente insignificantes, a menudo peligrosos, y denunciando el trato que estos recibían del occidental; aunando, como en los primeros tiempos, la exposición de la fe y la defensa de la vida de los naturales; ganándose el afecto de los nativos y la enemistad de los explotadores. No en vano, la principal preocupación de los misioneros dominicos desde su llegada al continente americano en 1510 ha sido siempre la defensa de la dignidad del indígena. En el célebre sermón de Montesinos en 1511, en las cartas de denuncia que el amazónico explorador Gaspar de Carvajal dirigiera a Felipe II[6] o en la protesta de Pío Aza contra las condiciones de los esclavos del caucho ya en el siglo xx,[7] por citar solo algunos casos, hallamos muestras documentadas de esta actitud por la que los religiosos dominicos siempre han luchado por mejorar la desfavorecida situación de los nativos. Aún hoy, pese a que diversas ONG califican acremente de paternalista esta actitud,[8] los misioneros elevan la voz contra las injusticias, denunciando principalmente la asfixia que el desarrollo de las grandes compañías y las prácticas ilegales de extracción (de madera, oro, etc.) están produciendo sobre el hábitat y los pobladores de la Amazonía.[9]

5 Utilizamos en este trabajo el término *traducción* en su sentido más amplio, incluyente de todas sus modalidades: escrita, oral, mixta, intersemiótica, etc.

6 En 1575, Carvajal suscribe junto con sus hermanos de hábito Alonso de la Cerda y Miguel Adrián un documento dirigido al monarca español, en el que le piden que mire por la defensa de los indios que estaban siendo explotados en las minas de azogue peruanas (v. Medina Zavala 1960: 433).

7 La misiva que fray José Pío Aza envió el 30 de abril de 1916 al subprefecto del Manu (Perú) se ha convertido en uno de los más elocuentes testimonios misioneros sobre la realidad del caucho y el mercado de seres humanos en Madre de Dios. En ella establecía Aza los principios que guían la acción misionera y su firme posicionamiento frente a una realidad en la que solo cabía una actitud tajante (v. Aza 2009: 35 y ss.).

8 La crítica, tan generalizada como tácita, se deja ver a las claras por ejemplo en esta noticia reciente: <https://elpais.com/elpais/2017/04/07/africa_no_es_un_pais/1491552240_287798.html>.

9 Véase, por ejemplo, la web <http://selvasamazonicas.org/que-hacemos>. Algunos de los fines que estos misioneros dominicos persiguen son: el fortalecimiento de las estructuras culturales conducentes al pleno reconocimiento de la dignidad de los grupos indígenas, a su plena liberación y a la superación de situaciones de marginación, etnocidio y esclavitud; el apoyo a la labor de formación y promoción humana y cristiana de estos grupos; la subvención de proyectos de desarrollo en las áreas pastorales, educativas, sanitarias, productivas, en orden a la transformación de todos estos ámbitos según valores y criterios evangélicos.

Junto con la defensa incondicional del indígena, los misioneros dominicos entendían que para garantizar la dignidad humana debía existir un proyecto de desarrollo a todos los niveles, que comenzaba por conocer en profundidad a las comunidades nativas y su biotopo. En este sentido, inspirado por el mismo espíritu pionero que guiara a los dominicos que desde principios del siglo xx venían adentrándose en el corazón de la selva peruana,[10] José Álvarez emprendió múltiples expediciones por los ríos Tambopata, Inambari, Malinowski… Como a varios de sus compañeros, los descubrimientos y resultados de su trabajo exploratorio, desempeñado sin más medio ni remedio que el tesón, la fe y la valentía, le merecieron diversos reconocimientos institucionales: fue nombrado miembro de la Sociedad Geográfica de Lima, otorgándole el Gobierno peruano la Gran Cruz al Mérito por sus servicios distinguidos; recibió la medalla y el diploma del Consejo Superior de Misiones del Ministerio de Asuntos Exteriores español; fue Caballero de la Orden de Isabel la Católica, etc. En esas expediciones fue abriendo sendas para cumplir su ministerio, pero también para «conocer más y más la selva virgen, sobre todo lo que se refiere a nuestra jurisdicción, ver y estudiar en ella cuanto hay, su clima, su terreno, sus producciones de hoy y las de mañana, cuando se cultive, las riquezas del subsuelo, su variada fauna y su flora» (Álvarez 1998: 126-127). Se trata, como decimos, de una actitud común entre aquellos primeros misioneros de Madre de Dios y extensible a la misión dominica desde sus inicios en América; una actitud, por lo demás, que materializa dos de los grandes lemas dominicos: la *veritas,* como búsqueda de la verdad, y el tomista *contemplare et contemplata aliis tradere,* contemplar y dar a los otros lo contemplado.

La actuación de los misioneros durante aquella época convulsa en defensa de la dignidad humana fue, en suma, una muestra de respeto absoluto hacia los misionados, toda vez que los trataron como hermanos, como personas, como un grupo humano capaz de desarrollo y con derecho a conocer y beneficiarse de los avances técnicos y culturales, y no como un curioso elemento exótico de las reservas naturales o como una atracción etnoturística (como las *padaung* o mujeres jirafa del norte de Tailandia) ni mucho menos como mano de obra «esclava» en actividades económicas como la extracción de caucho, oro, madera… o en otras actuales, aparentemente más inocuas, como el turismo.[11]

2.3. Traducción misionera: semasiología y onomasiología de la lengua y cultura ese eja

La experiencia misional en América demostró desde sus primeros días que la evangelización no podía llevarse a cabo sin el conocimiento íntegro de los «gentiles», lo que al correr de los siglos dio lugar a una producción bibliográfica inmensa

10 Los misioneros dominicos se encuentran establecidos en el sureste peruano desde 1902. Ese año, el dominico Ramón Zubieta y sus colaboradores misioneros se internaron en las selvas del Urubamba y del Madre de Dios iniciando obras de evangelización, exploraciones geográficas, estudios etnográficos y fundaciones. Su presencia en la región ha supuesto desde entonces una significativa aportación, ya no solo a la defensa y el desarrollo de los pueblos indígenas —toda vez que fueron los primeros en implementar servicios de educación y salud—, sino también al conocimiento de sus culturas, sus lenguas, su historia y su forma de vida (Aza 2009, p. 31). Entre los misioneros dominicos de aquella época allí destinados, destacaron también por su labor científica Vicente Cenitagoya, Wenceslao Fernández y Gerardo Fernández, además de los ya mencionados Ramón Zubieta y José Pío Aza.
11 En este sentido es revelador el trabajo de Valcuende, Murtagh y Rummenhoeller (2012) sobre las transformaciones y contradicciones culturales que han provocado el *ecoturismo* y el *etnoturismo* en diferentes contextos indígenas de Madre de Dios.

(no solo materiales de adoctrinamiento en las lenguas nativas, sino también trabajos de tema científico, histórico, antropológico, lingüístico, etc.) sobre el continente. Se trata de una ingente labor intelectual de autoría religiosa para la que, en el ámbito de la investigación sobre la historia de la comunicación intercultural, se ha acuñado el término *escrito misionero*[12] y que en su poliédrica valencia guarda una potente significación traductológica.

Por cuanto respecta al Apaktone, su faceta de escritor misionero puede rastrearse en los cerca de 90 trabajos en torno a la misión y los pueblos indígenas que dejó publicados en la revista *Misiones Dominicanas del Perú* (editada entre 1919 y 1968; abreviamos con MD) y, a título póstumo, en *Antisuyo* (editada de 1978 a 1985), publicaciones periódicas ambas de los misioneros dominicos, en las que concretamente a los ese eja dedicaría, entre otros, estos artículos:

1 «Tres excursiones a los Huarayos», MD, 21-25, 1924.
2 «Informe sobre los salvajes Huarayos», MD, 34, 1926.
3 «Creencias y Tradiciones Huarayas», MD, 69, 1932.
4 «Mitología y supersticiones Huarayas», MD,73, 1932.
5 «Reportajes huarayos. Los salvajes pintados por ellos mismos. ETAPOY», MD, 101, 1937.
6 «Folklore Huarayo», MD, 242,1960.
7 «Los Huarayos», *Antisuyo,* 4, 1980.
8 «Vocabulario Huarayo (I)», *Antisuyo,* 5, 1981.
9 «Vocabulario Huarayo (II)», *Antisuyo,* 6, 1983.
10 «Vocabulario Huarayo (III)», *Antisuyo,* 7, 1985.

Pese a que las pretensiones de difusión de sus estudios eran más bien humildes, tal como se ha comentado antes, Álvarez ha logrado trascender en el ámbito científico principalmente por su labor etnográfica y sobre todo lexicográfica. No obstante, aunque a lo largo de su vida conoció varias lenguas nativas, tan solo publicó trabajos lingüísticos respecto de dos de ellas: el mashco o harákmbut, del que publicó un vocabulario y varios artículos antropológicos, y el huarayo o ese eja, que será el idioma al que nos refiramos a continuación por ser el que estudió en mayor profundidad. El autoglotónimo *ese eja* ('gente', 'gente verdadera') es la denominación oficial tanto de la etnia como de la lengua y vino a sustituir al tradicional exónimo *huarayo,* considerado peyorativo en la actualidad (Chavarría, en Álvarez 2008, p. 61, nota 1). Se trata de un grupo étnico y de una lengua de la familia tacana hablada en determinadas áreas del sureste de Perú (en torno a los ríos Heath, Madre de Dios y Tambopata) y del norte de Bolivia (Beni). En el departamento de Madre de Dios, en el sureste peruano, se hablan dos variantes de ese eja: el palmarrealino o beniano, por un lado, y el bahuaja, baawaja o tambopatino, por otro (Digeibir 2013, p. 460). Este último dialecto es el que se corresponde con el descrito tanto por Pío Aza como por Álvarez (Chavarría 2008, p. 10). En relación con otras lenguas originarias del Perú, su alfabeto ha sido uno de los primeros en adquirir carácter oficial, en 2006, a la vez que el del harákmbut y sólo después del

12 «Con este término [escritos misioneros], que proponemos a título convencional, queremos expresar de manera genérica las diversas aportaciones bien al conocimiento lingüístico y etnográfico, bien a la literatura de viajes o a la traductografía universal por parte de los operarios de la Misión.» (Vega 2014, p. iv).

quechua y el aimara, que obtuvieron tal reconocimiento en 1985 (Digeibir 2013, p. 466).[13]

El trabajo lingüístico de Álvarez sobre el ese eja constituye un eslabón importante tanto en la tradición misionera de su investigación lingüística como en el proceso de normalización de esta lengua originaria, toda vez que por entonces aún era una lengua ágrafa. En los inicios del estudio del ese eja en el Perú se encuentran los misioneros dominicos Nicolás Armentia (1845-1909), José Pío Aza (1865-1938) y José Álvarez (1890-1970). Armentia dejó constancia del paisaje y de la complejidad social de la cuenca del Madre de Dios a fines del siglo xix, e intentó clasificar las lenguas tacanas en el contexto general de las lenguas amerindias (Chavarría 2008, p. 7).[14] Por su parte, Aza fue el autor del *Vocabulario español-huarayo* (1928),[15] primer y único vocabulario de esta combinación hasta que años después lo ampliara su paisano y hermano de hábito José Álvarez, probablemente hacia principios de los años 30.[16] En palabras de Chavarría (2008, p. 9), el diccionario de Aza «fue la primera noticia de la existencia de una lengua a la que llamaban "huarayo" y que hoy sabemos pertenece a la familia lingüística Takana, tempranamente mencionada por Armentia». Según Soria (1998, p. 239 y 447), el *Vocabulario* compuesto por Aza tuvo notable influencia en el padre Álvarez, que comenzó el estudio de esta lengua utilizando los apuntes que sobre ella estaba recogiendo entonces Aza, quien acabaría donándoselos con el ruego de que los corrigiese y ampliase.[17] Por último, el *Vocabulario* de Álvarez se publicaría a título póstumo y por partes en la revista misionera *Antisuyo* entre 1981 y 1985; el diccionario saldría al fin en un solo volumen, ampliamente introducido y anotado por la que puede considerarse la mayor experta en esta lengua, María C. Chavarría Mendoza, en 2008.

Con igual finalidad evangelizadora y tiempo después del impulso iniciático dado por los dominicos entre los años 20 y 30, los estudios lingüísticos sobre el ese eja fueron asumidos, entre 1940 y 1960, por los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano (o SIL, por sus siglas en inglés), si bien lo hicieron especialmente en relación con el ese ejja[18] de Bolivia, según se desprende de su reputado catálogo *Ethnologue*.[19] En la actualidad, la investigación en torno a esta lengua amerindia y, en concreto sobre la variedad tambopatina o baawaja, sigue siendo desarrollada principalmente por la lingüista María C. Chavarría.

Respecto del diccionario elaborado por Álvarez, se trata de un vocabulario glosado del español hacia el ese eja baawaja que consta, por un lado, de una

13 De las 47 lenguas originarias (las habladas antes de la llegada del castellano) que se han identificado en Perú, ya son 32 las que cuentan con alfabeto normalizado, gracias a la extraordinaria labor de fomento llevada a cabo en las últimas décadas por el Ministerio de Educación peruano (cf. MINEDU).

14 Entre los amerindianistas laicos de esa época que propusieron una clasificación de lenguas y dialectos en las que se incluía el ese eja se encuentran Brinton (1891), Créqui-Monfort y Rivet (1921-1923) y Farabee (1922), cuyo trabajo fue severa y razonadamente criticado por Aza (1924).

15 En Pérez Blázquez (2016) destacamos la labor científica de José Pío Aza, en un trabajo elaborado y publicado también en el marco programático del grupo de investigación MHISTRAD.

16 Según Chavarría (2008: 24), del *Vocabulario* de Álvarez solo se conocía «una parte que apareció por entregas en la desaparecida revista *Antisuyo* (1932)». No tenemos constancia de que la revista *Antisuyo* se publicara por esos años, en los que sí circulaba la de *Misiones Dominicanas del Perú*.

17 Si Álvarez lo hizo o en qué medida lo hizo es una cuestión que queda en entredicho al cotejar el contenido de sus respectivas obras. Por cuanto respecta al número de voces recogidas, el diccionario de Álvarez (con 1.381 en total) tan solo recoge unas doscientas entradas más que el de Pío Aza (1.179).

18 Así, con el dígrafo *jj*, se denomina a la etnia y a su lengua en Bolivia, conforme a la nomenclatura utilizada por los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (SIL).

19 Véanse <http://www.ethnologue.com/language/ese> y <http://www.language-archives.org/language/ese>. Mencionan a Chavarría pero no a Álvarez ni a Aza.

introducción o «Notas preliminares», por otro, del cuerpo del diccionario, compuesto por 1.381 entradas en español ordenadas alfabéticamente,[20] y, finalmente, de un anexo con un índice de flora y fauna. Cada entrada va acompaña por su(s) equivalente(s), conjugación de los tiempos verbales, ejemplos de uso y, a menudo, una nota explicativa. Como ha observado Chavarría (2008, p. 27), uno de los valores del vocabulario reside en la consignación de las entradas léxicas «con cortes morfológicos», presentando los morfemas aislados y facilitando así la identificación de su función gramatical y semántica.

Las «Notas preliminares» dan cuenta y razón de cuestiones como la justificación y la metodología de su trabajo. Cierto que la motivación que lleva a Álvarez a redactar «este brevísimo vocabulario» es puramente evangelizadora. Antes que lexicógrafo es misionero, y por ello somete toda su labor (lingüística, antropológica, educativa, diplomática, etc.) al servicio de la evangelización. Explica que su condición de misionero le obligaba a «aprender lo mejor y antes posible lo indispensable para bautizarles y adoctrinarles en lo absolutamente necesario para morir cristianamente, […] para aliviar sus miserias y su vivir infrahumano» (2008, p. 60); pero, con todo, como colofón de esas «Notas preliminares» y consecuente con el lema dominico de la *veritas,* no disimula su gran fascinación y respeto por el saber:

> Estas brevísimas anotaciones son a modo de sugerencias que brindamos a los estudiosos, para que ellos, con más medios y aptitudes que nosotros, les sea permitido algún día revelar al mundo, en forma clara y científica y exacta, las riquezas sorprendentes de esta selva legendaria y misteriosa. (Álvarez 2008, p. 64).

Con respecto a la metodología de que se sirvió para componer este trabajo, el misionero confiesa no haber tenido otras fuentes de consulta que los mismos autóctonos de la tribu, haberse servido del vocabulario y gramática machiguenga de Aza como ejemplo de forma,[21] y haber consultado las obras científicas *Así es la Selva,* de Avencio Villarejo (OSA), y *La Naturaleza en América Ecuatorial,* del Dr. Vitol de Szyszlo, que alguna vez cita al hablar de flora y fauna. Deja de lado las disquisiciones puramente filológicas o etnológicas, por considerarlas «totalmente inoperantes» para resolver de inmediato los problemas de los indígenas, y en contrapartida anota más adelante (Álvarez 2008, p. 64; la cursiva es nuestra):

> Nos ha parecido también que, en una tribu o pueblo tan primitivo y tan poco estudiado como el Huarayo, y que ha podido subsistir hasta hoy —¡tantísimos han desaparecido ya!— en medio de esta selva tan llena de misterios y valores de todo orden, tan sorprendentes e incalculables, *la traducción escueta y material de sus palabras es demasiado poco; lo que más interesa es su pensamiento y la forma de expresarlo*, tan típica, tan específica, tan arcaica y desusada; *y a esto corresponden muchas notas y observaciones que nos ha parecido*

20 Como se ha comentado en una nota anterior, tan solo son unas doscientas entradas más que el diccionario de Pío Aza, que recoge 1.179 voces. Consciente de ello, Álvarez (2008, p. 61) advierte: «en la redacción de este brevísimo vocabulario, solo he podido consignar un número insignificante de las principales palabras».
21 Cuando menos, resulta curioso que se refiera al vocabulario machiguenga de Aza y no al huarayo.

> *útil consignar;* y al tratar de la Fauna y Flora, anotar cuanto nos fue posible, siquiera algo de la variedad y riqueza incalculable, y cómo el hijo de la selva sabe utilizarlo para satisfacer mil necesidades que nosotros ignoramos, anotando también algunos mitos y leyendas tan interesantes que ellos conservan como rico patrimonio de sus tradiciones multiseculares.

En efecto, quizá la aportación principal de su trabajo resida en todas esas anotaciones y observaciones. Como el *Vocabulario* de Aza (1928), también el de Álvarez va más allá de lo meramente lingüístico. Al introducir constantemente explicaciones y comentarios acerca de las realidades indígenas, el misionero está componiendo un auténtico diccionario enciclopédico que supera su utilidad como socorrido manual práctico para el misionero. Sin duda, su trabajo resulta fundamental en el conocimiento de este pueblo amerindio por el estudio lingüístico y su pericia traductora, pero adquiere un valor incalculable por sus múltiples aportaciones etnográficas, mitológicas, etiológicas, históricas, filológicas, topográficas, botánicas, zoológicas, etc.[22] Álvarez conocía a la perfección la selva, el biotopo de los ese eja, y ese *conocimiento indígena*[23] cobra especial relevancia al comprender y explicar (reexpresar) todo lo relativo a este pueblo nativo que vive en perfecta comunión con la naturaleza. El medio ambiente es mucho más que el medio de vida de los ese eja: trasciende su día a día, la fauna es la protagonista de sus mitos, está en estrecha relación con las plantas y viceversa. El pensamiento indígena ese eja, especialmente su visión holística del medio ambiente, queda ampliamente documentado en los abundantísimos ejemplos que aporta Álvarez (Chavarría 2008, p. 37). La observación directa y participante, la (con)vivencia durante largos años o, dicho por él mismo (2008, p. 60), el *modus vivendi* de lo más primitivo, duro y sacrificado que se impuso obligadamente por estar siempre al lado de sus «infortunados hijos» —precisamente lo que no hacen los antropólogos de salón—, son las claves metodológicas-científicas que sustentan ese profundo conocimiento indígena y que acreditan la calidad hermenéutica de su trabajo.

El dominico asume la tarea de crear un diccionario sobre unos grupos indígenas envueltos, encerrados, casi aislados, en la infinita «aquendidad» amazónica. La experiencia le dice que además de aprender palabras, sobre todo debe aprenderse a entender su mundo, su hábitat, sus costumbres, su forma de vida, sus creencias, sus miedos y sus chanzas. Álvarez ha comprobado que la comprensión de su cultura (y de su lengua, como medio de expresión de esa cultura) es la puerta para entenderlos en toda su complejidad y llegar a su esfera íntima, a sus corazones. Compartir su lengua es transitar un espacio exclusivo, vedado —cuando no invisible— para el hombre blanco. Sabe que solo utilizando su lengua es posible introducirse verdaderamente en su mundo y compartir su misma realidad. Las palabras son para ver. Como para Wittgenstein,[24] para Álvarez aprender una lengua es también aprehender un mundo.

22 Dado que el objeto de nuestra contribución es ofrecer una escueta presentación de su trabajo, nos abstenemos de dar ejemplos. Remitimos directamente a lectura del *Vocabulario* (Álvarez 2008), donde se verá que son abundantes y que se refieren a múltiples aspectos.

23 Término tomado de la antropología cultural para designar el entendimiento local del entorno, del clima, de las plantas y de los animales (Miller 2011, p. 89).

24 La tesis esencial que Ludwig Wittgenstein defendió en su *Tractatus logico-philosophicus* es la estrecha relación estructural entre lenguaje y mundo: «los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo» (Tractatus, § 5.6).

Como se apuntaba al comienzo de este epígrafe, debemos remarcar el sustrato traductor del escrito misionero. Prácticamente todos los textos de Álvarez (cartas personales, relaciones de expediciones, artículos, etc.) son susceptibles de consideración traductológica, bien por el contenido de realidades y giros nativos que han permeado y se han conservado en esos escritos, bien por dar a conocer el pensamiento indígena traduciéndolo a un código inteligible por el mundo occidental, bien por dar visibilidad y voz a unas comunidades nativas más allá de sus fronteras espaciales, temporales y lingüísticas. En efecto, la labor de traducción que realiza Álvarez se ve claramente en la oralidad que traduce y transcribe en su *Vocabulario,* pero no se limita a la fijación de equivalentes léxicos para una lengua ágrafa. La traducción de la oralidad se muestra en cualquiera de sus escritos, por ejemplo, al estudiar la mitología ese eja —»Terminaremos estas breves anotaciones transcribiendo el relato que repetidas veces me han hecho sobre el diluvio» (Álvarez 1998, p. 237)— o al poner por escrito (traduciendo) multitud de diálogos y noticias de sus informantes.

A su vez, el texto original del que parte no se agota en la oralidad, sino que mana también de fuentes cuyo medio de expresión no necesariamente es lingüístico, como la cultura o el ambiente. El original de su traducción se le presenta en multitud de formas y lo constituye la expresión manifiesta —no escrita— de la forma de pensar y de vivir de esta comunidad indígena, incluso su forma de expresarse, pero también su ambiente, su fauna, su flora, su historia, sus creencias… Todo esto lo comprende, lo recoge por escrito, lo reexpresa en una lengua con gran capacidad expansiva y lo hace público por medio de la imprenta; en suma, lo da a conocer al resto del mundo gracias a la traducción, en particular a la modalidad de traducción directa sin original textualizado (TSOT).[25]

2.4. Impacto social y científico

La figura de Álvarez ha inspirado muchas vocaciones misioneras. Su personalidad religiosa, como misionero modélico, es ampliamente conocida; de hecho, ha sido objeto de varias publicaciones impresas[26] y cuenta con notoria presencia en Internet.[27] Sin embargo, en el retrato acrisolado de su espiritualidad, la parte científica ha quedado a la sombra de cara a la sociedad; las distintas vertientes de la misión en la figura de Álvarez no parecen haberse ponderado de igual modo. Si

25 TSOT o traducción sin original textualizado o escrito: reformulación escrita en la lengua de llegada de un texto expresado de forma no escrita. Se trataría de un proceso inverso al que se realiza en la llamada traducción a la vista. Vega Cernuda (2013, p. 29 y 2014: xiii) introdujo este término para referirse a los trabajos que, trasladando sobre todo la oralidad a la escritura, recogen las mentalidades, los ambientes físicos y las discursividades (entendidas como construcciones sociales e interpretativas del mundo) de los pueblos indígenas. Este concepto permite considerar la importante actividad traductora desarrollada, por ejemplo, a través de las crónicas de Indias o de los confesionarios misioneros, toda vez que llevan textos culturales indígenas, como creencias, costumbres, ritos, etc., a la cultura escrita occidental. De este modo, el concepto aportado por Vega recupera para la traductografía universal multitud de ejemplos de traducción que, por carecer tradicionalmente de tal consideración, no han permitido elaborar hasta ahora una historia de la traducción que refleje la abundante y variada actividad versora de la América colonial.

26 Entre los autores que le han dedicado alguna obra o un buen espacio en ellas desde una perspectiva eminentemente misional, podemos mencionar a Ángel Pérez Casado (1998), José Manuel Soria Heredia (1998), Andrés Barriales Ardura (2003), Joaquín Barriales Ardura (2007) o Rafael Alonso y Rossana Arbaiza (2008).

27 En https://es.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_%C3%81lvarez_Fern%C3%A1ndez) y en el portal general de la Orden de Predicadores (http://www.dominicos.org/espiritualidad/dominicana/textos/galeria-de-personajes/jose-alvarez-el-apaktone/abandono-en-la-providencia. También se le ha dedicado una web en español a la causa de beatificación (<http://causadebeatificacionapaktone.org>), otra en inglés (https://apaktone.com) y otra en francés (http://www.apaktone-france.org), inoperativa actualmente.

su dimensión religiosa ha llevado a instar su canonización para la comunidad católica, y si su carisma y defensa del indígena le han valido el reconocimiento público (aunque local) también entre la sociedad civil,[28] no puede decirse que sea análogo su reconocimiento académico, pese a que sus trabajos hayan estado en la base de posteriores estudios antropológicos y lingüísticos sobre el pueblo ese eja, como los de Chavarría (2003, 2008), Alexiades y Peluso (2003) o Bamonte y Kociancich (2007), e incluso en algún momento hayan servido al Gobierno peruano para elaborar materiales sociolingüísticos sobre esta lengua.

El *Vocabulario* de Álvarez, como el previo de Aza, pese a presentarse como un esbozo de documentación lingüística, constituye un punto de partida, una referencia para posteriores trabajos, que permite redundar en el estudio, en la confrontación diatópica y diacrónica y, en definitiva, en la revitalización de la lengua y la cultura indígena. La afirmación de Chavarría (2008, p. 36) en cuanto a la aportación del Apaktone en el ámbito lingüístico es categórica: «Es un hecho que el dialecto que se está perdiendo es precisamente el del Baawaja [el descrito por Álvarez] y por ello esta fuente antigua es de sumo valor para la lingüística amerindia». De hecho, solo existe una versión moderna del componente léxico de este dialecto, y es la recogida por Chavarría (1980). En su análisis, la autora constata la pérdida de algunos morfemas y palabras entre las nuevas generaciones de hablantes. Igualmente, como ha observado esta investigadora (2008, p. 33-34), además de dar prestigio a la lengua ese eja al elogiar su riqueza y su capacidad aglutinante, el vocabulario también registra información en peligro de desaparecer, como los étimos de la toponimia que ha quedado reemplazada por nombres en quechua o español.

Asimismo, dentro de los estudios de lingüística amerindia, esta obra también podría suscitar el interés de los investigadores desde una perspectiva ecolingüística, es decir, considerando las interacciones entre el ese eja y su entorno (Zimmermann 2004, p. 93 y ss.; M. Carme Junyent 2007, p. 197), pues no solo analiza («describe y evalúa») las condiciones de vida de esta lengua, sino que también contribuye («interviene») a su pervivencia proveyendo una herramienta de transmisión lingüística y un posible cauce para su normalización ortográfica.

Desde el punto de vista de la antropología,[29] el trabajo del dominico cumple igualmente una función capital en la preservación del pensamiento indígena, de sus mitos, creencias, usos y costumbres, de sus estructuras sociales, de su taxonomía etnobiológica, de su topografía, etc.; un trabajo que a su vez los proyecta, siempre gracias a la traducción, más allá de la Amazonía, dando visibilidad y voz a esta cultura minoritaria.

28 Le dedican varias páginas las publicaciones periódicas asturianas: el diario *La Nueva España* (el 28.1.2009) y la revista *Atlántica* XXII (el 3.12.2012), que en su número 15, de julio de 2011, ya había publicado un amplio reportaje firmado por García y Norio (2011). También otros medios, como la televisión peruana y la española, se han hecho eco de la labor de este carismático misionero. El 20.2.2011 se emitió en TVE 2 un documental realizado por Pueblo de Dios con el título *La herencia de Apaktone,* que puede consultarse en <http://www.rtve.es/alacarta/videos/pueblo-de-dios/pueblo-dios-herencia-del-apaktone/1024841/>.

29 Especialmente, de la denominada *antropología de la memoria* (Miller 2011, p. 89-90), que postula que la cultura configura la memoria y la memoria configura la cultura. De ahí la importancia de la recuperación de la cultura/memoria que hacen los misioneros registrando, entre otros, la oralidad de los pueblos indígenas.

2.5. Conclusión

Estas consideraciones sobre la vida y obra del misionero dominico José Álvarez nos traen de vuelta sobre los epítetos quijotesco y nebrisense que aparecen en el título de nuestra contribución. Como el humanista Antonio de Nebrija, autor de dos *Vocabularios* (uno latino-español en 1492 y otro español-latino en 1494) concebidos para entender mejor los textos, hemos visto que también Álvarez compuso un diccionario de gran relevancia para entender mejor los textos (ágrafos) ese eja, un trabajo para la conservación y desarrollo de una lengua viva, un instrumento doctrinal de la lingüística amerindia que ha tenido influencia en obras posteriores y que ha servido para revitalizar su estudio. Y lo quijotesco en él no solo radica, hay que decirlo, en su fisonomía cana y enjuta; no solo es quijotesco por la conciliación del heroísmo poético y la circunstancia histórica (cf. Jiménez, 2006, p. 194), por la obligatoriedad moral de su *modus vivendi,* por lo utópico y arriesgado de su empresa, por todos los pasajes colisivos que hubo de superar; es también quijotesco por el perspectivismo y dialoguismo que comporta su obra.

Misionero idealista, dispuesto a morir por la salvación del prójimo, lingüista precoz del ese eja, el caso de Álvarez constituye —más allá de esa jocosa antonomasia metonímica— un ejemplo paradigmático de la misión americana en la medida en que reúne evangelización, traducción y ciencia. En las páginas anteriores hemos contextualizado su labor y hemos incidido en la dimensión traductológica del escrito misionero. En el marco de su cometido evangelizador, se enfrentó al problema de la comprensión —«¿No es esto una verdadera lucha entre dos civilizaciones?», diría al respecto—, respetando los métodos de traducción tal vez más ortodoxos: recurriendo a las fuentes originarias y experimentando una ósmosis cultural. El conocimiento directo de la Amazonía y la participación observante entre sus pobladores le permitieron ampliar su capacidad hermenéutica, captar los matices materiales y espirituales, y apreciar nítidamente su riqueza y diversidad. Así intentó resolver las «mil y un cuestiones de orden filológico, etnológico, botánico y otras muchas», los «secretos y problemas de este mundo de riquezas y de misterios incalculables», internándose en lo más profundo de la selva y del pensamiento indígena, para ofrecérselo en forma de texto escrito al resto del mundo.

Sin embargo, si su dimensión como misionero ejemplar está ampliamente reconocida, no se puede decir lo mismo de su vertiente académica como lingüista o antropólogo. Tanto su persona como su obra han suscitado interés casi exclusivamente entre los miembros de la comunidad católica. Su obra se ha publicado principalmente en ediciones vinculadas a la Orden de Predicadores, con lo que, salvo por algunas excepciones, su destinatario parece haber quedado limitado también al público religioso. Y todo ello pese a que las aportaciones enciclopédicas de Álvarez trascienden el uso misional y son dignas de formar parte del acervo científico común. Sus distintos escritos y principalmente su *Vocabulario* son fuentes documentales de primer orden en la antropología y la lingüística amerindias. Han servido para mantener la vitalidad de la lengua y cultura ese eja, pues al mantener viva una lengua, se mantiene viva la cultura, la memoria, los conocimientos, las prácticas y la visión del mundo de su comunidad hablante.

Gracias al trabajo de investigación (antropológica, lingüística, histórica, geográfica, botánica, cultural…) realizado por los misioneros, lo que acontece en la

selva ya no queda oculto en ella hasta extinguirse, sino que pasa a ser del conocimiento e interés común de la Humanidad. Pocos gestos de dignidad, de respeto y de promoción cultural superan el hecho de que hoy podamos disponer de un diccionario enciclopédico con el que recrear *ex situ* la realidad del pueblo ese eja, con el que aproximarnos desde cualquier lugar del planeta a su forma de entender la vida. Considerando todo ello, algo falla en la moderna mentalidad académica cuando los esfuerzos realizados por los misioneros en el plano intercultural no se ven sino como «antagonismos religiosos» (Mattei 2007, p. 195); algo importante se omite torticeramente al considerar que esa labor todavía constituye un obstáculo severo al reconocimiento equitativo de los derechos lingüísticos y culturales de los pueblos amerindios.

2.6. Bibliografía

ALEXIADES, Miguel N. y Daniela M. PELUSO. «La sociedad Ese Eja: Una aproximación histórica a sus orígenes, distribución, asentamiento y subsistencia». En Alfredo García y Beatriz Huertas (eds.). *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura.* IWGIA: Lima, 2003, pp. 91-110.

ALONSO, Rafael y Rossana ARBAIZA. «Introducción». En Misioneros Dominicos: *Papachí ese eja, misioneros dominicos y huarayos: una historia interrumpida.* Lima: Centro Cultural José Pío Aza, 2008.

ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, José. «La tribu huaraya. Su lengua». *Misiones Dominicanas,* 14, 70, 1932a, pp. 181-190.

—, «La tribu huaraya. Su lengua». *Misiones Dominicanas,* 14, 73, 1932b, pp. 245-253.

—, *José Álvarez Fernández, O. P. Apaktone. Escritos I. 1921-1940*. Joaquín Barriales, O.P. (dir.). Lima: Misioneros Dominicos/Colección Antisuyo, 1998.

—, *Vocabulario español-huarayo.* Introducción y notas de María C. Chavarría Mendoza. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, 2008.

ÁLVAREZ LOBO, Ricardo, TSLA. *Estudio etno-histórico del Urubamba y Alto Ucayali.* Salamanca: San Esteban, 1984.

ANCESTRAL LANDS OF THE ESE'EJA – THE TRUE PEOPLE [EN LÍNEA]: HTTP://WWW.ESEEJA.ORG/

ARMENTIA, Nicolás, *Navegación del Madre de Dios.* La Paz: Biblioteca bolivariana de Geografía e Historia, 1887.

AZA, José Pío, *Obras completas. Estudios Históricos, Etnográficos y Lingüísticos sobre el Sur de la Amazonía Peruana.* Lima: Centro Cultural José Pío Aza, 2009.

—, *Vocabulario español-huarayo.* Lima: Imprenta Americana, 1928.

BAMONTE, Gerardo y Sergio KOCIANCICH, *Los Ese Ejja: el mundo de los hombres y mundo de los espíritus entre los indios del río.* La Paz: Plural Editores, 2007.

BARRIALES ARDURA, Andrés, *Hombre de Dios y de los hombres: retrato de una fidelidad: Apaktone, P. José Álvarez Fernández misionero dominico*. Salamanca: San Esteban, 2003.

BARRIALES ARDURA, Joaquín, *P. José Álvarez: misionero dominico, «Apaktone» = Papá anciano.* Caleruega (Burgos): Ricardo Cuadrado Tapia, 2007.

—, «Introducción». José Álvarez. *José Álvarez Fernández, O.P. Apaktone. Escritos I. 1921-1940.* Joaquín Barriales, O.P. (dir.). Lima: Misioneros Dominicos/Colección Antisuyo, 1998, pp. 9-15.

BASE DE DATOS DE PUEBLOS INDÍGENAS U ORIGINARIOS DEL MINISTERIO DE CULTURA DE PERÚ [EN LÍNEA]: HTTP://BDPI.CULTURA.GOB.PE/PUEBLO/ESE-EJA.

BAUM, Vicki, *El bosque que llora.* Barcelona: Planeta, 1977.

CASEMENT, Roger, *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo.* CAAAP/IWGIA, 2011 [edición electrónica en castellano]: http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0568_informe_azul_para_el_eb.pdf.

CHAVARRÍA MENDOZA, María C. «Aproximaciones para una etnografía Ese Eja». En Alfredo García y Beatriz Huertas (eds.). *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura.* IWGIA: Lima, 2003, pp. 185-203.

—, «Introducción». Álvarez Fernández, José, *Vocabulario español-huarayo.* Lima: Centro Cultural José Pío Aza, 2008, pp. 5-58.

—, *Esbozo fonológico ese'eja o «huarayo» (Tacana).* Documento de trabajo n.º 19, Lima: CILA, 1973.

CHIRIF TIRADO, Alberto y Manuel CORNEJO CHAPARRO (eds.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo.* Lima: CAAAP, 2009.

CRÉQUI-MONTFORT, Georges y Paul RIVET: «La Famille Linguistique Takana», en *Journal de la Société des Américanistes,* XIII, XIII, XIV, XV, pp. 91-102, 281-302, 141-182, 121-167, respectivamente, 1921-1923.

DIGEIBIR, - Dirección General de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural, 2013.

ETHNOLOGUE, [en línea]: http://www.ethnologue.com/language/ese.

GARCÍA NORIEGA, Manuel y T. S. NORIO. «Apaktone, el amigo de los indios de la Amazonía», en *Atlántica XXII,* 15, 2011, pp. 48-51 http://es.calameo.com/read/0009639578bd9cf7138c0

JIMÉNEZ HEFFERNAN, Julián: «La mano perdida de Miguel de Cervantes», en Duque, Félix et al.: *El yo fracturado. Don Quijote y las figuras del Barroco.* Madrid: Ed. Pensamiento, 2006, pp. 163-210.

JUNYENT, M. Carme: «Las aportaciones de la ecolingüística». *Lenguas de América: IV Foro de las Lenguas Amerindias.* Barcelona: Fundació Casa Amèrica Catalunya/KM 13.774, 2007, pp. 197-203.

MATTEI MULLER, Marie-Claude: «¿Lenguas y culturas amerindias en peligro? Desaciertos y logros». *Lenguas de América: IV Foro de las Lenguas Amerindias.* Barcelona: Fundació Casa Amèrica Catalunya/KM 13.774, 2007, pp. 186-196.

MILLER, Barbara, *Antopología cultural,* Madrid: Pearson Educación, 2011.

MINEDU, – Ministerio de Educación de Perú [en línea]: http://www.minedu.gob.pe/campanias/lenguas-originarias-del-peru.php

MORÁN, J. (28 de enero de 2009): «La santidad del gran «Apaktone»», *La nueva España, 2009.*

PAREDES, Rómulo, *Informe especial del Comité de Putumayo.* Londres, 1913.

PÉREZ BLÁZQUEZ, David: «Las culturas de la Amazonía peruana en los escritos misioneros de José Pío Aza: huarayos y arasairis», en Vega Cernuda, M. Á. y P. Martino Alba, *El escrito(r) misonero: entre ciencia, arte y literatura.* Madrid: OMMPRESS, 2016, pp. 167-182.

PÉREZ CASADO, Ángel, *Misión en las cabeceras del Amazonas: la apasionante aventura del dominico José Álvarez en la Amazonía peruana.* Lima: Misioneros Dominicos, 1998.

SORIA HEREDIA, José Manuel, *Entre tribus amazónicas: la aventura misionera del P. José Álvarez Fernández, O.P. (1890-1970).* Salamanca: San Esteban, 1998.

VALCUENDE, J. M.; C. MURTAGH; y K. RUMMENHOELLER: «Turismo y poblaciones indígenas: espacios, tiempos y recursos». *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales.* Vol. XVI, n.º 410, Barcelona: Universidad de Barcelona, 2012. En línea: http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-410.htm.

VARGAS LLOSA, Mario, *El sueño del celta*. Madrid: Alfaguara, 2010.

VEGA CERNUDA, Miguel Ángel: «Momentos estelares de la traducción en Hispanoamérica», *Mutatis Mutandis*, 6, 1, 2013, pp. 22-42.

—, «El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística». *In-Traduções* Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da UFSC, Florianópolis, 6, 2014, pp. i-xiv.

VEGA CERNUDA, M. Á. y P. MARTINO ALBA, *El escrito(r) misonero: entre ciencia, arte y literatura.* Madrid: OMMPRESS, 2016.

VON HASSEL, Jorge M.: «*Expedición de Puerto Bermúdez a Iquitos i de este último puerto al Istmo de Fiscarrald, dirigida por el coronel Ernesto La Combe. Informe del Ingeniero (1902)*», en Larrabure y Correa, Carlos (comp.), *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto.* Lima: Imp. de la Opinión Nacional, vol. XII, 1905, pp. 376-411.

ZELENY, Mnislav. *Contribución a la etnografía huaraya (ece'je).* Praga: Univerzita Karlova Praha, 1976.

ZIMMERMANN, Klaus: «La construcción del objeto de la historiografía de la lingüística misionera», en Otto Zwartjes y Even Hovdhaugen (ed.), *Missionary Linguistics/Lingüística misionera,* Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2004.