10. La negociación de la palabra sagrada: la labor de intermediación cultural y lingüística de los misioneros jesuitas en Brasil (s. XVI)

CRISTINA NAUPERT
Universidad Rey Juan Carlos. Grupo de Investigación MHISTRAD
cristina.naupert@urjc.es

10.1. Introducción

Para situarnos, quisiera recordar brevemente el camino recorrido hasta ahora en mis investigaciones sobre la labor de intermediación lingüística y cultural de los primeros misioneros jesuitas en Brasil (s. XVI). Como bien sabemos, este camino de investigación fue inaugurado e impulsado por Miguel Ángel Vega con su análisis pormenorizado de la figura del misionero de la Compañía de Jesús, el padre José de Anchieta, y su labor humanística, filológica y traductora.[1] En esta misma línea, he avanzado después en mis trabajos sobre los jesuitas Manoel da Nóbrega y Juan de Azpilcueta Navarro.[2]

Con la presente aportación pretendo seguir adelante en el estudio de los avances que consiguieron estos primeros misioneros jesuitas en Brasil (s. XVI) en el terreno de la traducción oral y escrita y, en términos más generales, en la comunicación y mediación intercultural con los pueblos indígenas. No obstante, en esta ocasión quisiera abrir el compás para introducir algunos reajustes en los planteamientos y enfoques de análisis que he ido utilizando hasta ahora.

Después de este primer recorrido, que acabo de mencionar, se presentan varias posibilidades para avanzar en la investigación: la más inmediata sería ensanchar los límites temporales y espaciales, esto es, tomar en consideración la labor de intermediación cultural llevada a cabo por otros misioneros jesuitas en los vastos territorios brasileños. Así, por ejemplo, se podría abarcar el s. XVII, cuando el asentamiento de las estructuras políticas, culturales y sociales de la empresa de colonización goza ya de mayor estabilidad; se podría dirigir la mirada desde las tribus tupinambá y guaraní afincadas en el litoral sur hacia el agreste *sertão* situado en el inhóspito nordeste de la colonia portuguesa donde se ubican los feroces indios «tapuia» (pertenecientes a otra etnia, probablemente relacionada con la familia *jê*); se podría ampliar el estudio desde los catecismos en lengua tupí hasta los compuestos en lengua kariri, etc.

Sin embargo, aquí he decidido «aparcar» de momento la exploración de tipo empírico-pragmático de los hechos traductores documentados y la focalización *ad personam*, para centrarme en el análisis de dos obras de índole teórica de sendos historiadores de las religiones: los brasileños María Cristina Pompa y Adone

1 Véase M. Á. Vega, «José de Anchieta o la filología por impulso ético» en *Mutatis Mutandis* 8 (1), 2015a, pp. 49-66.
2 Véase C. Naupert, «El jesuita Nóbrega y las culturas tupíes del Brasil» en *El escrito misionero entre ciencia, arte y literatura*, 2016, pp. 103-114. C. Naupert, «Un *grande língua* entre los primeros misioneros jesuitas en tierras brasileñas: el P. Juan de Azpilcueta Navarro» en *Los escritos misioneros: estudios traductográficos y traductológicos,* 2018, pp. 137-148.

Agnolin, ambos con una sólida formación en la escuela italiana de la historia de las religiones.[3]

Pompa y Agnolin estudian la evangelización de la población nativa del Brasil, o como la denominan ellos, la «religión misionera», en clave de un proceso de *traducción cultural*, aunque en ningún momento hacen referencia a la traductología en sí, a sus avances teóricos y prácticos precisamente en el ámbito de la traducción cultural, ni a sus instrumentos de análisis. Investigan, pues, desde su peculiar punto de vista tanto procesos de traducción con y *sin original textualizado*, y, en consecuencia, parece conveniente enlazar las aportaciones de estos estudiosos brasileños con los planteamientos histórico-traductológicos que aplicamos en nuestra labor de investigación en el grupo MHISTRAD, donde el enfoque principal consiste precisamente en el análisis de procedimientos de traducción *sin original textualizado* (TRSOT).[4]

Además, estoy convencida de que esta revisión de carácter teórico podría servirnos en el marco del grupo de investigación para esbozar una sistematización de los procesos traductores presentes más allá de la misión jesuítica en Brasil.

10.2. Tipos de intermediación lingüística y cultural (tipos de «traducción misionera» utilizados por los jesuitas en Brasil)

Como punto de partida quisiera trazar un somero análisis del marco de comunicación multilingüe y multicultural que se entabla entre misioneros europeos y misionados indígenas en los inicios del proceso colonizador en tierras de Brasil. A pesar de algunos intentos más bien superficiales de evangelización[5] de los nuevos súbditos de la Corona de Portugal después de la llegada de los primeros conquistadores en 1500, es el envío del primer grupo de jesuitas en 1549 lo que marca realmente el punto de partida en el proyecto de evangelización de los nativos *brasílicos*.

En este contexto es muy importante prestar atención a la naturaleza específica de la misión jesuítica: más que ninguna otra está volcada en el *logos* y por eso, precisamente, se convierte en la punta de lanza de la Contrarreforma pos-tridentina que alcanza naturalmente no solo al catolicismo europeo, sino también a su despliegue en el Nuevo Mundo. La importancia del *logos* se manifiesta sobre todo en la diferente priorización de los sacramentos que se impone después del Concilio de Trento: ya no se puede dar por bueno el bautismo masivo de indígenas, ahora es el sacramento de la confesión lo que gana protagonismo y, en consecuencia, la necesidad de utilizar la palabra (traducida).[6]

3 Véase A. Agnolin, *Jesuítas e Selvagens. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos* XVI-XVII*)*, 2007. M. C. Pompa, *Religião como Tradução. Missionários, Tupi e «Tapuia» no Brasil Colonial*, 2001.

4 Término acuñado por Miguel Ángel Vega. Véase M. Á. Vega, «Editorial. El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística» en *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*, 2015b, p. 21.

5 Me refiero a las estancias esporádicas de algunos misioneros franciscanos desde 1503 (véase A. Duhá Lose y S. Romanelli, «Introducción a la traducción misionera en Brasil» en *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*, 2015, p. 27).

6 Véase A. Agnolin, *op. cit.*, pp. 150-184.

10.2.1. Intermediación tipo 1: «traducción directa»; desde la cultura indígena hacia la cultura metropolitana

Tenemos que partir necesariamente de una concepción amplia del término «traducción» para englobar los escritos misioneros, que son traducciones, es decir, trasmisiones de unos contenidos mentales de una orilla humana (lingüística, cultural o incluso geográfica) a otra.[7] Conviene, no obstante, sistematizar la vasta producción traductora de las misiones (y de los misioneros). Se puede postular un primer tipo de intermediación que denominamos aquí «traducción directa», esto es, la traducción desde la cultura indígena hacia la propia de los misioneros, la metropolitana.

En estos casos, se trata siempre de TrSOT (traducción sin original textualizado), ya que la cultura indígena (aquí en concreto la tupí-guaraní) es una cultura ágrafa. Esta «traducción directa» (desde el punto de vista de los misioneros jesuitas) hace visible, da voz a la cultura indígena al fijarla por primera vez por escrito e intenta «traducir» el complejo entramado cultural de una organización social recién contactada que los europeos perciben como «alteridad absoluta». No obstante, hay que tener en cuenta que esta cultura ajena solo puede penetrar en la idiosincrasia europea a través de los ojos, oídos, el tacto, el gusto y todas las demás percepciones sensuales e intelectuales de los misioneros evangelizadores. Se trata, por lo tanto, siempre de una lectura del Otro desde el nosotros metropolitano representados en este caso concreto por los padres jesuitas.

Ahora bien, antes de emprender un análisis más pormenorizado de los tipos de intermediación cultural y lingüística llevados a cabo por los misioneros jesuitas, quisiera hacer hincapié en que no conviene mantenerse en la *direccionalidad unilateral* habitual con la que se entiende el escrito misionero como comunicación intercultural. Tal y como proponen y ejemplifican a su vez Pompa y Agnolin, hay que procurar adentrarse en estos complejos fenómenos de traducción cultural prestando la suficiente atención a su carácter de movimiento *bidireccional* o *bilateral* y a las influencias mutuas —asimétricas, eso sí— entre la cultura metropolitana y la indígena.

Esa *direccionalidad bilateral* se deja retratar de la siguiente manera: los misioneros jesuitas comunican y traducen sus esquemas evangelizadores para los nativos, pero no imponen la catequesis solamente en una única dirección. Los misioneros europeos, a su vez, cambian y adaptan su discurso debido al proceso de comunicación intercultural. Lo que distingue las dos vías complementarias en este proceso es que en la dirección «de ida», desde los misioneros hacia los nativos, se percibe una clara intencionalidad, mientras que en la dirección «de vuelta», desde los indígenas hacia la cultura metropolitana, esta intencionalidad es mucho menos intensa y apreciable.

En todo caso, se trata de una lectura del Otro amerindio desde el sujeto metropolitano y, por lo tanto, nunca desde un supuesto punto de vista neutro, sino anteponiendo siempre un filtro (occidental, católico, del hombre blanco, de una cultura considerada superior, etc.) que desemboca por la direccionalidad bilateral inherente a este proceso de traducción cultural en un encuentro, aunque desigual y

7 Véase M. Á. Vega, *op. cit.*, 2015b, pp. 12-13.

asimétrico, entre sendas perspectivas culturales y sociales. Laura de Mello e Souza observa en este contexto que.

> [...] A escrita/tradução catequética impõe verdades e conteúdos de fé (uma ortodoxia) às novas alteridades americanas, fornecendo-lhes os primeiros fundamentos de uma escrita que se contrapõe às suas tradições orais (e ritualísticas). [...] os missionários jesuitas encontram-se na necessidade de seleccionar e absorver os institutos mítico-rituais indígenas operando, conseqüentemente, um alargamento da própria e peculiar perspectiva religiosa ocidental: enseja-se, finalmente, um processo de «encontro» com o outro.[8]

El género textual que destaca dentro de este tipo de intermediación cultural es sin duda la carta. Desde la llegada de los primeros misioneros jesuitas a los territorios recién conquistados, se redactan informes periódicos en formato de carta, tanto obedeciendo órdenes internas de la propia Compañía de Jesús, como por la necesidad de mantener el contacto con los hermanos de la congregación en Europa, entre los cuales se quiere despertar la vocación misionera. Además, se confeccionan documentos de cartografía, relatos geográficos, etnográficos, antropológicos, farmacopeas, inventarios de flora y fauna, etc. para dar a conocer mejor este nuevo y desconocido mundo y sus habitantes.

Algo más tarde empiezan a circular en forma manuscrita documentos de carácter propiamente lingüístico como vocabularios y apuntes de gramática, es decir, observaciones sobre la lengua tupí-guaraní que los misioneros quieren convertir en el vehículo comunicativo para promover la catequesis y la conversión de los indígenas a la fe cristiana. La circulación en formato impreso se inicia, no obstante, bastante más tarde, en concreto, en 1595, cuando se autoriza la impresión en Coímbra del esbozo de gramática del tupí redactado por el jesuita José de Anchieta: *Arte da lingoa mais usada na costa do Brasil*.[9]

Con la amplia tipología de sus escritos misioneros, los jesuitas nombran (traducen) por primera vez esta nueva realidad, esta cultura contactada de forma inesperada y que solo gracias a esta intermediación lingüística y cultural puede configurarse como ese «Otro» radical para las potencias europeas que impulsan la colonización del Nuevo Mundo.

10.2.2. Intermediación tipo 2: «traducción inversa»; desde la cultura metropolitana hacia la cultura indígena

Mientras que en el apartado anterior hemos hecho alusión a un tipo de traducción misionera que hemos denominado «traducción directa», ahora trataremos la «inversa»: la traducción desde la cultura metropolitana hacia la indígena,

8 Véase L. de Mello e Souza, «Prefácio» en *Jesuítas e Selvagens. A negociação da fé no encontró catequético-ritual americano-tupi (séculos* XVI-XVII*)*, 2007, p. 11.
[...] la escritura/traducción catequética impone verdades y contenidos de la fe (una ortodoxia) a las nuevas alteridades americanas y les proporciona los primeros fundamentos de una escritura que se contrapone a sus tradiciones orales (y rituales). [...] los misioneros jesuitas tienen que seleccionar y absorber las instituciones mítico-rituales de los indígenas y, en consecuencia, ampliar la propia y peculiar perspectiva religiosa occidental: al final da lugar a un proceso de «encuentro» con el Otro. [La traducción es nuestra.]

9 La Imprenta estaba prohibida en la colonia hasta 1808, el año del traslado de la Corte de Portugal a Brasil.

esto es, la trasmisión de los dogmas de la fe católica y su inscripción en la cultura nativa receptora.

Traducir significa aquí sobre todo negociar posibles equivalencias funcionales. El punto de partida se encuentra en textos TO de carácter dogmático (con un alto valor añadido por su fijación como *verbum* sagrado) y el punto de llegada lo conforman textos TM «negociados» donde se intenta fijar por escrito estas equivalencias funcionales en una lengua exenta hasta el momento de grafía.

En este proceso, no exento de altibajos, debemos distinguir dos etapas: una primera, que coincide con los contactos iniciales y más superficiales entre misioneros y futuros catecúmenos y en la que los jesuitas parten de la suposición de un grado cero, esto es, asumiendo que han de inscribir la (su) nueva religión sobre un lienzo en blanco. Esta constatación de una situación de *tabula rasa* se debe en primer lugar a la impresión inicial de los jesuitas de que las tribus de la familia tupí ni siquiera ejercían la idolatría como, por ejemplo, los incas, mayas o aztecas. De allí se deriva la afirmación de una supuesta ausencia absoluta de cualquier atisbo de práctica simbólica y/o religiosa entre estas tribus asentadas en el litoral brasileño. Además, al tratarse de comunidades ágrafas, se les concibe no solo como pueblos sin religión, sino también como pueblos sin memoria histórica.[10]

Cuando se profundiza el contacto entre misionados y misioneros, los evangelizadores europeos empiezan a apreciar trazos mínimos de religión o espiritualidad entre los indígenas, lo que les abre la posibilidad de impulsar el proceso de negociación que debería servir para inscribir la nueva religión sobre la propia práctica simbólica (y espiritual) de los nativos. Así, por ejemplo, los jesuitas llegan a entender mejor la lengua de los indígenas y a través de la mejor comprensión lingüística captan también el valor de ciertas instituciones en las tribus tupí como la figura del *karaíba* (o *pajé*) que ejerce la función de líder espiritual y curandero al lado del jefe político (cacique). Los misioneros entienden que solo pueden hacer llegar el mensaje del evangelio y, por ende, atraer a los nativos a la nueva religión si consiguen atraer a los *karaíbas* a su causa.

Estos intentos de conversión de los curanderos, sin embargo, fracasan a menudo, lo que les lleva a los jesuitas a demonizarlos como hechiceros (que hacen enfermar a la gente en vez de curarla) para extrañarlos de las comunidades indígenas. Al desplazar a los líderes espirituales nativos, son ellos quienes pretenden ahora instalarse en el lugar dejado vacante por los anteriores para empezar así a imponer el nuevo culto y predicar la fe católica en las iglesias rudimentarias que empiezan a construir en los *aldeiamentos* en los que procuran retener a la población indígena no demasiado alejada de los núcleos urbanos de la colonia.[11]

Puesto que el segundo tipo de intermediación que estamos tratando aquí, la «traducción inversa» o traducción desde la cultura metropolitana hacia la cultura indígena, está vinculado de manera directa con lo que conforma el núcleo del

10 Véase F. E. Moreau, *Os indios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*, 2003, pp. 112-114; M. C. Pompa, *op. cit.*, 2001, pp. 27-29.
11 He aquí una diferencia fundamental entre la misión jesuítica de Brasil y Paraguay. En Brasil, los *aldeiamentos* indígenas se establecieron en la primera etapa de la colonización no muy alejados de los centros urbanos del poder colonial en los que los jesuitas mantenían sus colegios (p.ej. Espíritu Santo, Salvador de Bahía, Olinda, São Paulo, Río de Janeiro). Esta cercanía provocaba una mayor indefensión de los nativos frente a los abusos de los colonos portugueses contra los que tampoco los jesuitas tenían suficientes medios de protección. En Paraguay, sin embargo, los jesuitas optaron por el sistema de reducciones, esto es, asentamientos de los indígenas lejos del contacto con los colonos. El resultado de la labor misionera jesuítica, por tanto, es muy desigual: las tribus tupí del litoral brasileño desaparecieron casi por completo debido al impacto colonizador, mientras que sus hermanos étnicos, los guaraní, pudieron sobrevivir en Paraguay donde su lengua hoy es reconocida como cooficial por la Constitución del país.

presente trabajo, esto es, la negociación de la palabra sagrada, le dedicamos aquí a continuación un capítulo propio.

10.3. La negociación de la palabra sagrada en los procesos traductores propios de la evangelización misionera en Brasil

Una vez superado el primer tiempo de incertidumbre en la tarea de conversión de los nativos y después de un aprendizaje mínimo de las formas de expresión en lengua tupí, los misioneros jesuitas intentan acuñar los términos necesarios para emprender la evangelización de los indígenas. Como ya habíamos mencionado antes, hay una primera etapa en la que parten de un grado cero. En estos momentos iniciales suponen que han de inscribir la nueva religión sobre un lienzo en blanco, ya que solo pueden constatar la supuesta falta de conceptos religiosos entre las tribus tupí del litoral brasileño. Estos indios no adoran a ídolos como lo hacen otros pueblos indígenas y los jesuitas, aparentemente, no son capaces de apreciar en sus visitas esporádicas a las aldeas de los gentiles rituales colectivos de carácter sagrado.

Desde sus primeros acercamientos a los nativos, se percatan de que la lengua de los indígenas atesora una notable riqueza de vocabulario concreto, esto es, detectan sin mayores problemas las denominaciones de las *realia* de la vida cotidiana: personas y sus relaciones familiares, herramientas, elementos de flora y fauna, artilugios de las casas, partes del cuerpo humano, enfermedades y sus posibles curas, comidas, bebidas, estados de ánimo, percepciones sensoriales, fenómenos de la naturaleza (como, por ejemplo, los astros, la luz y la oscuridad, el tiempo meteorológico) y un largo etcétera.

Sin embargo, al mismo tiempo detectan la falta de un vocabulario adecuado para expresar conceptos abstractos, lo que complica lógicamente la trasmisión y la enseñanza de los conceptos básicos de la religión cristiana. El padre Manoel da Nóbrega, por ejemplo, se queja de esta insuficiencia del vocabulario tupí para explicarles a los catecúmenos adecuadamente los términos esenciales de la nueva religión a la que se les pretende convertir. Y no solo convertir de manera superficial, sino con fundamento y sin permitir recaídas en las creencias erróneas anteriores, tal y como manda el Concilio de Trento.

Así, Nóbrega se lamenta porque los indios tienen demasiado pocos vocablos para poder enseñarles bien la fe cristiana. Según él, hay que dar rodeos (es decir, parafrasear con acierto) y en no pocas situaciones no queda más remedio que rebajar las exigencias conceptuales (abstractas) y utilizar expresiones apegadas a la realidad sensual palpable para los nativos. Solo así parece que se puede asegurar que los nativos sean capaces de asimilar al menos de forma parcial (y no siempre duradera) los contenidos catequéticos esenciales que los evangelizadores les están inculcando.[12]

En una segunda etapa, los misioneros empiezan a apreciar trazos mínimos de religiosidad entre los indígenas y es a partir de ese momento cuando vislumbran la posibilidad de iniciar ese proceso de negociación —de traducción negociada— para transportar las palabras de la nueva fe cristiana a los misionados. Es decir, una

12 Véase M. da Nóbrega, «Carta V» en *Cartas do Brasil*, 1886, p. 72.

vez constatado que los nativos sí tienen una espiritualidad, aunque muy diferente de la de sus colonizadores, solo queda la tarea nada fácil de inscribir (o sobreponer) la nueva, la buena religión sobre esas creencias (ingenuas, erróneas) de los indios.

En este contexto, hay que recordar la extrema importancia que ha adquirido la palabra sagrada (y su correcta traducción) en las misiones evangelizadoras después de la Contrarreforma tridentina. Ya no basta con simples ritos como en los bautismos multitudinarios que solían celebrar los primeros misioneros que llegaron al continente americano. Ahora impera el logos, y sus estrictas exigencias conceptuales complican la tarea de la traducción misionera hasta límites extremos por la asimetría cultural y lingüística inherente a la colonización de los territorios recién incorporados a los imperios europeos.

Hay que tener presente que partimos en todo caso de una negociación que no puede aspirar a ser equitativa ni equilibrada, ya que los jesuitas asumen *ab initio* que han de sobreponer (sobrescribir) la religión canónica (el evangelio cristiano) a las creencias de los nativos que consideran insuficientes y erróneas. Con esto, pues, se pone en marcha en la colonia brasileña lo que Lia Wyler denomina la «revolución lingüística» impulsada por los jesuitas.[13]

En los complejos procesos de negociación traductora, los jesuitas perciben que no pueden imponer su *logos* metropolitano sin más a sus catecúmenos, sino que tienen que adaptar sus propuestas lingüísticas a la situación peculiar de la misión y a los parámetros conceptuales tan diferentes que imperan en el imaginario de la cultura nativa. Veamos a continuación, como pequeño botón de muestra, qué traducciones concretas proponen para adaptar algunos términos básicos al tupí.

El concepto central, la figura del Dios cristiano, se traduce/adapta recurriendo a la palabra tupí *Tupã*, que significa trueno, pero como los jesuitas aprecian que los indígenas le otorgan al trueno una función sobrenatural, *Tupã* (o su segunda raíz *Tupane*) se interpreta como *dios* del trueno (asociable a la figura de Júpiter-Zeus, dios supremo en la mitología grecorromana, y, en cierta manera, también al colérico Dios del Antiguo Testamento). Sin embargo, el concepto cristiano de la Santísima Trinidad (Dios Padre, Dios Hijo y Espíritu Santo) complica la traducción por su elevado grado de abstracción y provoca que el traductor misionero (en este caso José de Anchieta, en «Instrução de Catecúmenos» que forma parte de su obra miscelánea *Doutrina Cristã*) tenga que dar por intraducible el término y mantenerlo en su forma original en portugués. Transcribimos aquí un fragmento del diálogo maestro-discípulo compuesto por Anchieta para ilustrar esta dificultad terminológica:

> Maestro: Ojepéramo guekó pupébe marã? (¿Cómo es que [Dios-Tupã] es uno solo en su ser?)
>
> Discípulo: Ojepéramo guekó pupé, mosapýr *pessoa* jábamo sekóu: Tupã Tuba, Tupã Taýra, Tupã *Espírito Santo*. (Es uno solo en su ser, y son tres las personas: Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo.)[14]

Hay que añadir que la cercanía fonética entre las palabras del tupí para trueno *Tupã* y para padre *Tuba* hizo sin duda más fácil la decisión de los jesuitas de

13 L. Wyler, *Línguas, poetas e bacharéis: uma crónica da tradução no Brasil*, 2003, p. 30.
14 J. Anchieta *apud* Agnolin, *op. cit.*, 2007, pp. 13-14.

acuñar *Tupã* como equivalente para Dios, el término central sobre el que basculan los demás conceptos religiosos que traducen a la lengua de sus catecúmenos.

Aparte de otros casos en los que la negociación traductora solo puede constatar la intraducibilidad del término,[15] se encuentran también ejemplos donde se fija un equivalente como portador de un significado nuclear y se derivan o se componen a partir de allí palabras secundarias: el Reino de Dios > *tupãretama* (Dios + reino); Iglesia > *tupãóka* (Dios + casa = la casa de Dios); obispo > *paí-guaçu* (*pajé* [chamán] mayor); ángel > *karaíbebê* (*karaí* [chamán] + sufijo *bebê* para expresar la idea de vuelo).[16]

Un procedimiento parecido se aplica a la hora de acuñar un equivalente que sirva para designar a la Virgen María, madre de Jesús (Dios Hijo). Se añade el sufijo —*sy* (con el significado genérico de 'madre') a la raíz *tupan*— (procedente de la palabra *Tupã*): *Tupansy* sería, pues, el término para nombrar a la madre de Dios Hijo. Aquí, sin embargo, el procedimiento de derivación a través de sufijación no está exento de confusión, puesto que el significado nuclear de *Tupã* (esto es, de la raíz *tupan*—) es trueno (= Dios Padre) por lo que *Tupansy* puede malinterpretarse como madre de Dios Padre, sobre todo teniendo en cuenta que el manejo del complicado concepto de la Santísima Trinidad (un solo ser en tres personas) por parte de los misionados dejaba mucho que desear como se puede interferir del diálogo didáctico antes citado.[17]

Para resumir, los principales géneros textuales que surgen en tupí como productos de este proceso de «traducción inversa» o «traducción-adaptación» son oraciones como el padrenuestro, el avemaría y otros, fragmentos bíblicos (como los diez mandamientos), sumas de doctrina cristiana, catecismos, confesionarios[18] y canciones. Probablemente son estas últimas las que mejor puedan dar cuenta de una negociación traductora eficaz y sostenible: es al final en la adopción de ritos sincréticos de carácter festivo con cánticos y bailes donde los indígenas admiten elementos del culto católico con mayor facilidad, mientras que la asimilación conceptual de la nueva doctrina se suele producir de una forma altamente volátil entre los catecúmenos amerindios. En definitiva, observamos una mayor sostenibilidad cultural en las traducciones asociadas a rituales como, por ejemplo, los

15 Otro elocuente ejemplo sería el concepto de Eucaristía: en la Comunión los cristianos «comen» (se alimentan de forma espiritual) del cuerpo y beben de la sangre de Jesucristo. La traducción en sí es posible porque existen los equivalentes lingüísticos, pero se produciría un grave conflicto entre el ritual simbólico cristiano y la denostada antropofagia real de los nativos que los misioneros pretendían erradicar por todos los medios a su alcance.

16 El término «ángel» se traduce, pues, como «personaje (líder) espiritual con capacidad de vuelo» (del que se presupone que es de sexo masculino, puesto que solo un hombre puede ejercer la función de chamán).

17 Véase M. C. Pompa, *op. cit.*, 2001, p. 85.

18 Los confesionarios ocupan sin duda un lugar especialmente importante entre los textos traducidos por los misioneros jesuitas del portugués (y latín) al tupí. Esto se debe en primer lugar a la ya mencionada centralidad del sacramento de la confesión en el nuevo enfoque que le imprime el Concilio de Trento a la misión evangelizadora católica en los territorios que se están colonizando en ultramar. Pero también tiene que ver con la necesidad de solucionar un importante dilema: ¿se debe confesar a los catecúmenos con o sin intérprete? En relación con esta cuestión esencial, el jesuita Nóbrega aboga por la confesión con intérprete siguiendo el patrón de un texto ortodoxo previamente establecido y fijado por escrito (precisamente esta traducción aprobada del confesionario al tupí). Para este procedimiento incluso le parece admisible que niños o adolescentes cumplen con la función de intérpretes (de la palabra sagrada). Otros jesuitas, no obstante, se oponen a estas prácticas porque, según ellos, lesionan el secreto de confesión y la interposición de menores como intérpretes le resta credibilidad a la labor del confesor y, por ende, entorpece la trasmisión de los dogmas de fe (véase C. Naupert, «El jesuita Nóbrega y las culturas tupíes del Brasil» en *El escrito misionero entre ciencia, arte y literatura*, 2016, pp. 110-111). Al final, es el padre Azpilcueta Navarro el primer misionero jesuita quien consigue la suficiente pericia idiomática para confesar a los nativos en su propia lengua sin la necesidad de acudir a un intérprete (véase C. Naupert, «Un *grande língua* entre los primeros misioneros jesuitas en tierras brasileñas: el P. Juan de Azpilcueta Navarro» en *Los escritos misioneros: estudios traductográficos y traductológicos*, 2018, p. 140).

poemas marianos cantados o las representaciones teatrales de autos sacramentales y diálogos didácticos que en aquellas basadas únicamente en el *logos* eurocéntrico.

La negociación traductora que subyace en la redacción de estos textos seminales para la evangelización de los catecúmenos en su lengua, el tupí, es siempre asimétrica porque la relación de poder sobre la que se construye es desigual. Aun así, el *logos* occidental cede al final, ya que los jesuitas tienen que admitir que los conceptos y términos de la religión cristiana no se pueden imponer sin más a los misionados. En este camino de encuentro con el Otro, con los indígenas *brasís* (como los denominan en sus escritos los misioneros jesuitas), los evangelizadores europeos han de adaptar sus rituales, su lenguaje, sus traducciones, su comportamiento cotidiano e incluso su cosmovisión a la nueva realidad de las culturas (asimétricas) en contacto.

La conquista, la colonización y la evangelización de las tribus de la familia tupí-guaraní en el litoral de Brasil no se deben juzgar, por lo tanto, solamente como procesos unilaterales que llevan nada más que a la usurpación de un territorio inmenso, su explotación inmisericorde y, por ende, a la subyugación de la población nativa. Se trata, en definitiva, de interrelaciones bidireccionales (no equilibradas, claro está), a través de las cuales se impone un cambio drástico en la sociedad tribal y la cultura primigenia de los nativos, pero tampoco la sociedad metropolitana sigue siendo la misma una vez inmersa en el proceso de colonización y evangelización de sus nuevos súbditos en ultramar.

10.4. Conclusiones

El presente trabajo se enmarca dentro de una serie de estudios más amplia acerca de los avances que consiguieron los primeros misioneros jesuitas en el Brasil colonizado por la Corona de Portugal en el terreno de la traducción oral y escrita y, en términos más generales, en la comunicación y mediación intercultural con los pueblos indígenas. En esta ocasión, nuestro enfoque se centra menos en hechos empírico-pragmáticos en relación con los agentes traductores y más en un análisis teórico que parte de las aportaciones de los historiadores de las religiones María Cristina Pompa y Adone Agnolin. Ambos analizan la «religión misionera», esto es, el proceso de evangelización de la población nativa del Brasil, en clave de un procedimiento de *traducción cultural*, aunque en ningún momento hacen referencia a la traductología en sí, ni a sus avances teóricos y prácticos en este ámbito peculiar de la traducción cultural, que es precisamente aquel en el que debemos ubicar también a la traducción misionera.

Gracias al análisis del marco de comunicación multilingüe y multicultural que se establece entre misioneros europeos y misionados indígenas a lo largo del proceso de colonización «espiritual» que acompaña la conquista de Brasil, hemos podido comprobar que resulta imprescindible tomar en consideración el concepto «traducción sin original textualizado» (TRSOT), ya que la labor de traducción cultural de los evangelizadores tiene su punto de partida en una cultura nativa ágrafa.

La historia de la traducción ha priorizado hasta ahora el estudio de traducciones de fuentes escritas (con soporte textual conservado), en detrimento de una exploración más integradora de procesos traductológicos de otras fuentes de información. En particular, han quedado relegados a un lugar menos transitado por

los historiadores de la traducción los agentes implicados en las diversas labores de intermediación lingüística y cultural que supusieron un factor esencial en la expansión colonial de las lenguas metropolitanas europeas.

Con la amplia tipología de sus escritos (y traducciones) misioneros, los jesuitas «traducen» (trasladan, transcriben) por primera vez la nueva realidad cultural recién descubierta en la otra orilla del Océano Atlántico para que esta pueda configurarse como el «Otro» radical, que, a su vez, ha de entenderse como constructo necesario para las potencias europeas en su afán de impulsar la colonización del Nuevo Mundo.

Como acabamos de exponer en este trabajo, es importante analizar los diferentes tipos de traducciones y sistematizar la producción de las traducciones misioneras, aplicando siempre un concepto extendido y redimensionado del término «traducción». Aquí, distinguimos principalmente entre dos tipos de traducción. El tipo 1, lo asociamos a la traducción directa, colocándonos en la posición de los misioneros (traductores) europeos. Es decir, consideramos traslados y adaptaciones comunicativos que traducen de alguna manera (explícita o implícita) contenidos culturales desde la lengua tupí hacia una lengua europea (generalmente el portugués o el latín). Destacamos aquí el género de la carta, pero de igual manera se han de considerar en este apartado documentos de cartografía, relatos geográficos, etnográficos, antropológicos, farmacopeas, descripciones de flora y fauna, etc., a través de los cuales los misioneros intentan inventariar y nombrar en su lengua este nuevo y desconocido mundo y su realidad social, política y cultural.

El tipo 2, al que dedicamos necesariamente más atención ya que está entroncado de forma directa con la negociación de la palabra sagrada, que está en el centro de la labor de intermediación cultural y lingüística de los misioneros jesuitas en Brasil, lo denominamos traducción indirecta. Desde el punto de vista de los misioneros se trata aquí de la difícil tarea de trasladar las bases conceptuales de la religión católica a la lengua y de allí a la imaginación de sus catecúmenos indígenas. La mayor dificultad que se encuentran en este camino es la aparente falta de vocabulario adecuado para expresar los términos abstractos que exige la enseñanza del catecismo cristiano.

Observamos, en resumidas cuentas, una mayor eficacia y permanencia de aquellas traducciones que producen soportes textuales para canciones, bailes, representaciones teatrales y otros ritos sincréticos de carácter festivo, mientras que la carga doctrinal que se transmite solo a través de traducciones basadas en el *logos* eurocéntrico adolece de una alta volatilidad y apenas consigue arraigar entre los indígenas.

Para terminar, hemos demostrado que no conviene en ningún caso mantenerse en la habitual direccionalidad unilateral con la que solía entenderse el escrito misionero hasta ahora. En cambio, se trata de una lectura del Otro amerindio desde el nosotros metropolitano y, por lo tanto, nunca desde un supuesto punto de vista neutro, sino siempre desde una posición que aplica los filtros propios de una cultura considerada supuestamente superior, etc.) que desemboca, no obstante, por la direccionalidad bilateral inherente a estos procesos de traducción cultural en un encuentro, aunque desigual y asimétrico, entre la cultura metropolitana y la de los indígenas colonizados.

10.5. Referencias bibliográficas

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens. A negociação da fé no encontró catequético-ritual americano-tupi (séculos* XVI-XVII*)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

DUHÁ LOSE, Alícia y Sergio ROMANELLI. «Introducción a la traducción misionera en Brasil» en Pilar Martino y Miguel Ángel Vega (eds.), *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*. Madrid: Editorial OMMPRESS, 2015, pp. 23-37.

MELLO E SOUZA, Laura de. «Prefácio» en Adone Agnolin, *Jesuítas e Selvagens. A negociação da fé no encontró catequético-ritual americano-tupi (séculos* XVI-XVII*)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, pp. 9-12.

MOREAU, Filipe Eduardo. *Os indios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.

NAUPERT, Cristina. «El jesuita Nóbrega y las culturas tupíes del Brasil» en Pilar Martino y Miguel Ángel Vega (eds.), *El escrito misionero entre ciencia, arte y literatura*. Madrid: Editorial OMMPRESS, 2016, pp. 103-114.

NAUPERT, Cristina. «Un *grande língua* entre los primeros misioneros jesuitas en tierras brasileñas: el P. Juan de Azpilcueta Navarro» en David Pérez Blázquez y Miguel Ángel Vega (eds.), *Los escritos misioneros: estudios traductográficos y traductológicos*. Madrid: Editorial OMMPRESS, 2018, pp. 137-148.

NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil*. Río de Janeiro: Impresa Nacional, 1886.

POMPA, María Cristina. 2001. *Religião como tradução. Missionários, Tupi e «Tapuia» no Brasil Colonial*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas UNICAMP, Tesis doctoral, 2001, http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280432

VEGA, Miguel Ángel. «José de Anchieta o la filología por impulso ético» en *Mutatis Mutandis* 8 (1), 2015ª, pp. 49-66.

VEGA, Miguel Ángel. «Editorial. El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística» en Pilar Martino y Miguel Ángel Vega (eds.), *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*. Madrid: Editorial OMMPRESS, 2015b, pp. 11-21.

WYLER, Lia. *Línguas, poetas e bacharéis: uma crónica da tradução no Brasil*. Río de Janeiro: Rocco, 2003.