1. Editorial. El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística

Miguel Ángel Vega Cernuda
Grupo de Investigación MHISTRAD[1]
Universidad de Alicante, España
carsacer@gmail.com

Resumen

Esta contribución, introductoria al volumen que se presenta, pretende proponer las tesis fundamentales que, recogiendo la fenomenología de la aportación científica de la Misión a la cultura y el conocimiento, puedan servir de orientación en la investigación histórica de la actividad misionera desde una perspectiva integrada y multidisciplinar.

Palabras clave

Historia de la traducción. Teoría de la traducción. Historia de la Misión.

Abstract

The Missionary writer (writing) as a topic for humanistic research: In this paper we intend to propose the fundamental theses that –gathering the phenomenology of the scientific contribution of Missions to culture and knowledge–, provide orientation for the historical research of missionary activity from an integrated, multidisciplinary perspective.

Keywords

History of Translation. Translation Theory. History of Missions.

1 Director y coordinador del Grupo de Investigación en Historia de la Lingüística, Literatura y Traducción misioneras / Ciencias misioneras en la Historia de la Traducción.

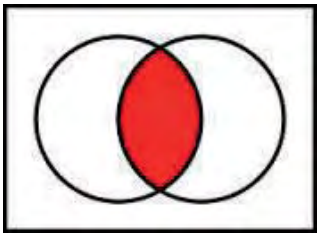
Resumo

O escritor e a escrita missionários como tema de pesquisa humanística: Este artigo pretende propor as teses fundamentais que, ao colegar a fenomenologia do aporte científico da Missão à cultura e ao conhecimento, sirvam como orientação na pesquisa histórica da atividade missioneira desde una perspectiva integrada e multidisciplinar.

Palavras-chave

História da tradução. Teoria da tradução. História da Missão.

En la historia de la traducción se ha partido normalmente de un concepto eurocéntrico de la actividad, a saber, el concepto que consideraba como único objeto traductográfico aquel texto que, tanto en origen como en destino, había tenido una fijación por escrito. Dicho de otra manera: tradicionalmente se ha supuesto que a un «texto terminal» (fijado por escrito) le corresponde un texto original (también fijado por escrito). Sin embargo, el mismo valor de traducción, de traslado cultural y lingüístico tienen aquellas actuaciones de mediación que, recogiendo el discurso oral de un pueblo, lo fija en otra lengua y/o cultura. La labor lexicográfica en las lenguas de misión es un ejemplo de este tipo de mediación traductora, en origen, «no textual». A ello se debe el que en más de una ocasión los lexicógrafos de lenguas «extrañas» hayan hablado de la dificultad de «traducir» ciertos términos. No menos traductográfica es la labor de los etnólogos o antropólogos que transcriben, trasladan, traducen o interpretan una cultura sin escritura en/a una lengua distinta de aquella en la que se había expresado. Y a este respecto, la labor del misionero ha sido paradigmática y uno de los ramales derivados del estudio histórico troncal de la traducción debe desembocar forzosamente en el estudio de la Misión… y viceversa.



Tal es el origen y concepción de los trabajos que, con vocación de continuidad, aquí presentamos: la «intersección» de las clases o conceptos «misión» y «traducción», donde la zona resultante de la unión de misión+traducción

(sombreado en la figura) sería el objeto propiamente dicho, aunque no exclusivo, de nuestro estudio. Bien entendido que el término «traducción» debe interpretarse en el sentido amplio expuesto más arriba. Así pues, en estos trabajos se recuperan para el conocimiento específico derivado de esta intersección lógica, en una aproximación inicial dicho sea de paso, los protagonistas y temas más característicos de la misma. La personalidad y diversa actividad científica de un Pedro de Gante y compañeros (Juan Pedro Pérez Pardo), un Olmos y un Molina (Mary Cruz Alonso), Maturino Gilberti (Pino Valero), Diego de Landa (Pilar Martino Alba), José de Acosta (Juan Antonio Albaladejo), Bernardo de Lugo (David Pérez), Ruiz Blanco (Miguel Ángel Vega), Francisco Ximénez (Elena Serrano) y Juan de Santa Gertrudis (Martha Pulido), Baltasar de Matallana (Pilar Blanco) y Ortiz de Villaba (Isabel Serra), la labor de la Orden Agustina en América (Antonio Bueno), los misioneros en el Extremo Oriente (Revuelta y Srisongkram), o Brasil (Romanelli y Duha), los catecógrafos novohispanos (Elena I. Zamora) o la ética misionera de una orden (Marquant) son presentadas con carácter, a la vez, analítico y sintético con el objeto de servir de fundamento a un corpus que recoja con carácter integral a los agentes, modos y medios de esa «misión traductora» iberoamericana en la que intervinieron mayormente, aunque no solo, franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas a lo largo y ancho de la América recién descubierta y de Filipinas: Nueva España aparece en los trabajos que versan sobre Sahagún, Landa, Gilberti y Ximénez; Nueva Granada en los que tratan la actuación misionera de Lugo y Santa Gertrudis; el Perú en la contribución que presenta la *Historia* del jesuita Acosta; Venezuela en los trabajos que glosan la actividad de Ruiz Blanco y Baltasar de Matallana, Ecuador en las glosas de Ortiz de Villalba y el Extremo Oriente español y Brasil en las correspondientes perspectivas generales.

Como introducción a un volumen que recoge diversos trabajos relativos a la labor científica desarrollada por el misionero, resulta perentorio presentar una serie de propuestas que sirvan de *statement* general del asunto y de iniciales hipótesis de trabajo a desarrollar y documentar. En los años dedicados al estudio del tema, honestamente creemos haber logrado una serie de pruebas documentales que pueden configurar un estado de la cuestión científicamente válido. Esbozar ese estado de la cuestión es lo que nos proponemos en este grupo de investigación constituido *ad hoc* (MHISTRAD), no sin antes advertir que estos apuntes no son una exposición apologética, sino solo una explicación del valor que en diversos campos del conocimiento y de la expresividad humana ha tenido la bibliografía producida por la Misión.

Sea la primera propuesta la referida a la dimensión científica «constatada y consagrada» (es decir, universalmente aceptada por diversas instancias disciplinares «canónicas», tales como la historia de la iglesia, la historia de las respectivas órdenes religiosas, la historia de la lingüística, las historias nacionales de los pueblos americanos, etc.) de muchos de los «escritos misioneros». Con este término, 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. La obra de etnografía azteca de Bernardino de Sahagún *Historia General de la cosas de nueva España;* el relato odepórico del franciscano

Guillermo de Ruisbroek (1229-1293) *Viaje al imperio mongol* (Payot, 1985), las traducciones catequéticas de Ruiz Blanco, o la gramática hispano-náhuatl de Alonso de Molina *Arte de la lengua Mejicana*, tienen carácter científico o, en su caso, literario e histórico reconocido. Nunca antes en la literatura antropológica se había realizado un estudio tan amplio y profundo de los pueblos del Viejo Continente como se hizo de los pueblos indígenas en la evangelización de los siglos XVI y XVII: ni Estrabón sobre los pueblos antiguos, ni Tácito sobre los germanos, ni Sasso Grammaticus sobre los daneses, ni Cirilo sobre los eslavos, ni el anónimo húngaro autor de la *Gesta Hungarorum* lograron acumular tal cantidad de documentación y análisis exhaustivos sobre los pueblos que describieron. El estudio de los pueblos indígenas americanos se materializó, desde el comienzo de la Misión, conforme a los patrones más avanzados de la historiografía, la lingüística o la etnología del tiempo y, hoy en día, los mesoamericanistas, entre otros, se nutren en gran medida, aunque de tapadillo, de las aportaciones realizadas por los caballeros de la llamada «conquista espiritual» (Richard, *La conquista espiritual*, 1934; Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, 1953).

Principalmente son nueve —y esta sería la segunda propuesta— los epígrafes disciplinares que pueden dar cobijo a las diversas aportaciones al conocimiento realizadas por la Misión: 1) lingüística; 2) traductografía y teoría de la traducción; 3) etnografía; 4) cartografía; 5) odepórica o literatura de viajes; 6) historiografía (en relaciones y crónicas mayormente); 7) musicografía; 8) doctrina jurídica sobre los «indios»; y 9) historia natural. Obras como la de José de Acosta *Historia natural y moral de las Indias*, traducida al inglés al poco tiempo de publicarse; la de fray Juan de Santa Gertrudis, cuyas *Maravillas de la naturaleza* constituye una de las obras identitarias de la actual Colombia; la de Andrés de Olmos, creador de la filología náhuatl y en cuanto tal múltiplemente tratada por los críticos e historiadores del ramo; la de Matías Ruiz Blanco, cuya *Conversión de Piritú* ha experimentado varias ediciones, incluso críticas, desde que a finales del XVIII apareciera en una imprenta madrileña; la de Francisco Ximénez, cuyo versión del *Popol Vuh* constituye el punto de partida para numerosas versiones posteriores, desde la de Brasseur de Bourbourg hasta la de Miguel Ángel Asturias; y muchas otras que se podrían mencionar forman parte de ese variado corpus de ciencia y literatura que, por analogía con la gran obra de historiografía alemana del siglo XIX, podíamos denominar *Monumenta Americae Historica,* ya que en él se reunió el mayor y más profundo aporte de escritura acerca de la entidad de los pueblos americanos.

Este valor científico reconocido y esta dimensión cultural universal que ha logrado la labor misionera dentro de las disciplinas mencionadas, solo parcialmente —y tal es nuestra tercera propuesta— son considerados en la Historia de la Iglesia, ciencia a la que por principio le corresponde describir y valorar los méritos o deméritos de la Misión cristiana. De la Historia de la Iglesia, contenedor natural de los conocimientos acerca de la Misión, ha habido ocasionales «fugas» hacia las aguas generales de la Historia de la Traducción, la Antropología o la Lingüística generales. Sin embargo, en estas fugas hacia el nuevo medio científico, «laico» por supuesto, la Misión pierde normalmente su carácter específicamente misionero. Si la historia religiosa potencia el carácter sacro de la

labor misionera y pierde de vista el valor humanístico, a la inversa, la historiografía general diluye ese marchamo religioso en la actuación puramente humana de una peculiar especie de «explorador» o «colonizador» al que se le despoja de su carácter específico, carácter que integra (y transciende) tanto lo puramente religioso como lo puramente científico o literario. Y esto cuando estudios que se ponen bajo el epígrafe «Lingüística misionera» no hacen superfluo de manera total el segundo miembro del binomio, lo misionero, y se reducen a una descripción en términos gramaticales o lexicográficos. El estudio de la Misión exige un estudio integrado, integral e interdisciplinar aparte.

Por eso, la cuarta propuesta exige la puesta en valor de la condición de la que deriva todo ese «corpus misionero» mencionado (científico, lingüístico, odepórico, etc.), a saber, la condición religiosa de sus autores. Todos ellos tienen como común denominador el haber surgido de un impulso misionero que va más allá de lo puramente proselitista. Tanto la obra *Los dioses del Huarochirí* que el cura doctrinero Francisco de Ávila recoge en la «doctrina» del mismo nombre, próxima a Lima, a principios del XVII, como la *Relación de las cosas de Yucatán* de Diego de Landa —separados sus autores por miles de kilómetros—, tienen un común denominador: la voluntad de un mejor entendimiento de las creencias de los pueblos aborígenes americanos. Incluso una cierta voluntad de misión, aunque atenuada, es la que mueve al conde Ermanno Stradelli cuando recupera del anonimato ese *Popol Vuh* sudamericano que es el *Yurupary* colombiano-brasileño. Como es bien sabido, las primeras noticias que el antropólogo y fotógrafo italiano, conde para más señas, tiene de las tradiciones orales de los indios del Vaupés, las recibe de unos misioneros franciscanos perdidos en las selvas brasileñas. Él mismo vivió, en una especie de misión laica, una vida que corría pareja a la de muchos otros misioneros de talla.

Sea la quinta propuesta la referida a la motivación de la que brota esa obra misionera: la comunicación, bidireccional, del misionero con el misionado y viceversa. La Misión, a pesar de lo que normalmente se afirma, no es un monólogo, sino un diálogo, es decir, una comunicación bidireccional que se establece entre dos cosmovisiones. De esa comunicación deriva una integración, bien sea a través de la «implantación» de la cristiana en la indígena, bien sea a través de la «ósmosis» o integración mutua, no siempre perfecta ni mucho menos. Ya el burgalés Francisco de Vitoria, fundador del derecho indiano, y, en cuanto tal, del derecho de gentes —años antes de que Hugo Groot escribiera la obra (*De jure belli ac pacis,* 1625) que se considera fundacional y al que se le atribuye la paternidad de tal especialidad de la reflexión científica— afirmaba en su *de indis* (1532; *Doctrina sobre los indios*, 1992) que el único derecho que asistía a los españoles era el de la comunicación. Tras afirmar rotundamente que:

> «[…] ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los indios sean verdaderos dueños tanto pública como privadamente, y por este título no pueden los cristianos ocupar sus bienes[2] […]»

2 *Doctrina sobre los indios*, Salamanca, 1992. pp. 113 y ss. Nunca mejor aplicado que en este caso el principio de sabiduría popular que afirma que «del dicho al hecho va mucho trecho». Pero lo cierto es que al menos la legislación española («lo que se decía») manifestaba una actitud indigenista. La práctica, por desgracia, se distanciaba de esta. En otras «colonias» y «misiones»,

proponía como el más importante título que asistía a los españoles en su presencia en tierras americanas el de la sociabilidad y la comunicación (*titulus naturalis societatis et comunicationis*):

> «El título primero podría llamarse de la sociabilidad y comunicación natural… Los españoles tienen el derecho de transitar por aquellas provincias y de morar en ellas, no causando daño a los indios, y estos no pueden impedírselo… La amistad hacia todos los hombres es de derecho natural (p.137)… Los cristianos tienen derecho a predicar y anunciar el evangelio en las provincias de los indios» (p. 141)[3].

Comunicación en «dirección inversa» es la labor realizada por el franciscano Bernardino de Sahagún, cuando en la *Historia General de las cosas de Nueva España* (ca 1550-1582) da palabra a la cultura azteca en un virtual diálogo que tendría como interlocutores a los superiores de la orden o al público erudito de la metrópoli. Por lo demás, no siempre los destinatarios de las «relaciones» o informes misioneros eran las autoridades religiosas. El misionero capuchino Turrado Moreno, obispo de Machiques (Venezuela), presta su voz a la pequeña nación guarauna frente a la sociedad venezolana cuando redacta su *Etnografía de los indios Guaraunos* (Caracas, 1945), obra que significativamente entrega, no tanto a una posible comisión religiosa, cuanto a la Tercera Conferencia Interamericana de Agricultura. Si él había transmitido a los aborígenes las noticias sobre la fe cristiana y los rudimentos de la civilización occidental, ellos, a su vez, le adoctrinan sobre sus creencias, usos y costumbres que, en su obra, este capuchino transmite reducidos a categorías cognitivas de la sociedad de destino, tales como «vías de comunicación de los guaraunos», «contratos», «escritura, números y usos guaraunos», etc. Y huelga decir que ese diálogo se ha dado también en el sincretismo cultural del arte religioso, que, por supuesto es otra modalidad de comunicación. La iglesia de santo Domingo de Oaxaca y la de Santa María Tonantzintla de Puebla; la pintura cuzqueña de Quispe Tito o Riaño o, ya en tono menor, el retablo ayacuchano, así como la numerosa polifonía escrita para los coros de varias catedrales son buen ejemplo de este diálogo de las formas que se traduce, más que en un sincretismo, en una síntesis.

Obviamente, esa comunicación misional —y esta sería la sexta propuesta—, expresada en el «mandato» evangélico *euntes ergo docete omnes gentes* (Mateo, 28, 19), incluía de manera nuclear la dimensión lingüística, más en concreto, el fenómeno de la poliglosia. En efecto, el comienzo de la historia del cristianismo está marcado por esa voluntad de comunicación que implica el «hecho interlingüístico». La venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles, recogida en

---

teoría y práctica coincidían… en la aniquilación del aborigen. Los textos de Las Casas o Huamán Poma de Ayala en cuanto testimonios de una práctica colonial distante de la teoría son bien conocidos, no así, por ejemplo, los del holandés Multatuli (*Max Havelaar*). *El corazón de las tinieblas* de Conrad también da pistas acerca los efectos de otras teorías coloniales. Y la ley de Remoción India en EE. UU. no dice mucho a favor de otras teorías «coloniales»… medio siglo después de que se hubiera proclamado el *Bill of Rights* norteamericano.

3 *Ibid.*, pp. 137 y ss.

los *Hechos de los Apóstoles,* 2, 2, es testimonio de esa implicación de lo (inter) lingüístico en la comunicación misionera, en el mensaje cristiano.

> «Cuando llegó la fiesta de Pentecostés, todos los creyentes se encontraban reunidos en un mismo lugar. De pronto, un gran ruido que venía del cielo, como de un viento fuerte, resonó en toda la casa donde estaban. Y se les aparecieron lenguas como de fuego, repartidas sobre cada uno de ellos. Todos quedaron llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas según el Espíritu les daba que hablasen… Por aquellos días había en Jerusalén judíos cumplidores de sus deberes religiosos, llegados de todas las partes del mundo. Mucha gente se reunió al oír aquel ruido, y no sabían qué pensar, porque cada uno oía a los creyentes hablar en su propia lengua. Eran tales su sorpresa y asombro, que se decían unos a otros:
> — ¿Acaso no son de Galilea todos estos que están hablando? ¿Cómo es que les oímos hablar en nuestras propias lenguas? Aquí hay gente de Partia, de Media, de Elam, de Mesopotamia, de Judea, de Capadocia, del Ponto y de la provincia de Asia, de Frigia y de Panfilia, de Egipto y de las regiones de Libia cercanas a Cirene. Hay también quienes vienen de Roma…»

Por eso no es desacertada la expresión con la que en ocasiones se ha designado la política lingüística de la Misión hispana: «etapa religiosa apostólica»[4]. Pero justo es insistir en que no solo es la motivación apostólica la que mueve ese polilingüismo. También la «cosa en sí» motiva al misionero. Ya el apóstol Pablo advertía en *Corintios*, 14: *Volo vos loqui linguis*:

> «Yo querría que todos hablarais en lenguas extrañas, pero prefiero que comuniquéis mensajes proféticos. Esto es mejor que hablar en lenguas, a menos que se interprete su significado para edificación de la iglesia.»

En otro pasaje de la misma epístola a los *Corintios* (13, 1), en el que supeditaba los bienes humanos a la caridad, Pablo proponía como una de las virtudes máximas del cristiano la locución en lenguas extrañas, competencia que sin la caridad, eso sí, nada valía: «Si hablo las lenguas de los hombres, y aun las de los ángeles, pero no tengo amor, no soy más que un metal que resuena o un platillo que retiñe». Más tarde, Agustín de Hipona, San Agustín, advertiría también al respecto, en el *de civitate Dei,* que las personas, mientras no pudieran comunicarse lo que sienten (por la única razón de que hablan diferentes idiomas), a la hora de convivir de nada les serviría ser de condición tan semejantes.

Esa perentoriedad de lo lingüístico como medio, condición y función de la Misión ha sido sentida radicalmente por los operarios de esta. A los pocos años de las respectivas conquistas materiales o territoriales, los misioneros de cada región inician lo que se ha dado en llamar la «conquista espiritual»[5] esta-

4 Natalia Bodarenko, «Problemática lingüístico educativa de los pueblos indígenas de Venezuela», en *Ikala. Revista de Lenguaje y cultura*. 14, nº 23, 2009, p. 67.

5 El término fue usado ya por los misioneros de la época colonial y puesto de nuevo en circulación por historiadores de la Misión, Richards y Garibay sobre todo.

bleciendo las «artes», «tesoros» y vocabularios de las lenguas implicadas en esa comunicación con los pueblos que los historiadores que escribían en latín denominaban *ethnici*.



Solo a título de botón de muestra permítasenos un dato que pone de manifiesto la copiosidad de esta labor lingüística. El *Arte de lengua guaraní* de Antonio Ruiz Montoya, 1639, publicado por J. Platzmann en 1876 en la célebre colección alemana de Teubner, Leipzig, va precedida de una introducción con las *vitae grammaticorum quiusque ad annum* 1675 *scripserunt de linguis Americae meridionales*. El elenco, que solo recoge las obras de los jesuitas hasta el año mencionado, 1675, registra más de una docena de gramáticos, lo que es prueba inequívoca del enorme interés que la actividad lingüística suponía para el misionero.

Fueron innumerables los misioneros que manifestaron su admiración o perplejidad ante el problema de comunicación que suponía el enorme polimorfismo lingüístico de los habitantes americanos. Así, por ejemplo, el jesuita P. José de Acosta era consciente de esa diversidad y pluralidad lingüísticas y proponía los problemas y soluciones que de ellas se derivaban en su *de procuranda indorum salute*. Es evidente que en la historia de la misión lo lingüístico es nuclear y en cuanto tal la Misión debe figurar de manera nuclear en la historia de la lingüística y viceversa, la lingüística en la historia de la misión. Esto último se hace, no tanto lo primero.

Sea la séptima propuesta la del valor civilizatorio e interculturizador de la Misión. Adviértase que con el término utilizado, el neologismo «civilizatorio», no civilizador, afirmamos que la Misión tiene un valor que incardina la actividad en la historia de la civilización y de la cultura. En el caso de la Misión americana no fueron solo los españoles –los misioneros entre ellos– los que produjeron fenómenos sociales que debe estudiar la historia de la civilización, sino también a la inversa. Y huelga decir que en el caso del diálogo intercultural que se instaura en América a partir del Descubrimiento no solo fueron los misioneros los que, a través de sus pláticas y doctrinas, erradicaron, en la medida que pudieron, actuaciones que estaban lejos del grado de civilización que muchas veces se pretende para los pueblos indígenas o *ethnici*, tales como la antropofagia, la borrachera ritual (todavía hoy presente en algunas celebraciones

religiosas) o la desnudez impulsando —y esto es indiscutible— un avance en el grado de civilización de los pueblos originarios. Pero también estos contribuyeron de manera decisiva a la configuración de la civilización moderna aportando hábitos (el tabaco, por ejemplo), usos, consumos y costumbres hasta entonces desconocidos en el mundo conocido. La aportación a la alimentación humana que el medio natural de las Indias hizo a la civilización occidental fue decisiva. Cabe suponer que, muy probablemente la gastronomía indígena tuvo su vía de penetración a través de las cocinas conventuales o seminarios de indios. La célula de convivencia de misioneros e indígenas de Tlatelolco, descrita innúmeras veces en las crónicas religiosas (Mendieta o Torquemada, por ejemplo), u otras semejantes como la del Darién o Cumaná pudieron ser las primeras instituciones en las que se sancionó el consumo del jitomate, el pimiento, el maíz o la patata. Quizás a través del rancho conventual o colegial.

Es la octava y última propuesta la afirmación rotunda del componente e implicación translativos (traducción+interpretación) que la Misión comporta. Conseguida la comunicación directa (a través del estudio de las lenguas indígenas por parte de los misioneros o, a la inversa, del español por parte del indígena) o mediada (a través de la interpretación de los lenguas o farautes), a los misioneros se les impone *urbi et orbe* la fijación de los textos que sirven de común denominador a esa comunicación intercultural (a través de catecismos, de símbolos cristianos, etc.) y, a la inversa, la recuperación con el objeto de contraste y de comprensión de la mentalidad indígena, de una oralidad que textualizada, es decir, fijada por escrito, sirva de punto de apoyo para ese diálogo intercultural e interétnico.

En este ámbito importa aquilatar el concepto occidental de traducción y comprobar cómo en América, el uso eurocéntrico del término se ve superado y trascendido en el diálogo intercultural, hecho que impone una revisión del concepto y una modificación de los ámbitos jurisdiccionales de la historia de la traducción. En primer lugar, una historia de las aportaciones de la labor misionera a la traducción debería integrar inicialmente la historia de la comunicación oral, en la medida de lo posible, dada la efimeridad de la misma: disponemos de innumerables testimonios indirectos de la actuación «inter partes» (buena o mala) de las/os «lenguas» o farautes que posibilitan un primer acercamiento a la historia de la comunicación interlingüística en América. Hoy en día conocemos, por ejemplo, aunque indirectamente, y así lo registramos en calidad de historiadores de la traducción en Hispanoamérica, el tenor verbal del encuentro entre Atahualpa y Pizarro/Valverde. Como este episodio de (in)comunicación habría que integrar otra serie de datos indirectos sobre el diálogo establecido entre las dos partes de la actuación misionera: el relato, por ejemplo, que hacen Mendieta o Torquemada de las formas que tuvieron los franciscanos mejicanos a la hora de ganar las vías de comunicación con los indígenas.

En segundo lugar, esa historia de la traducción misionera debería integrar los textos de carácter específicamente evangelizadores tales como catecismos, «confesionarios» (elenco de preguntas con las que se debe orientar el sacramento de la confesión), «doctrinas», «símbolos» cristianos (el que produce el III Concilio de Lima, por ejemplo), cantos sacros, oraciones marianas, etc., que, por muy repetitivos que sean, dan testimonio de la relación y mutuo comportamiento de las lenguas.



En tercer lugar hay que mencionar los memoriales, crónicas, informes o estudios de historia que, con carácter de información para la sociedad o instancia de destino (la corte, el virrey, el Consejo de Indias), constituyen quizás la aportación más importante desde el punto de vista cultural, en la que los misioneros daban cuenta de la «experiencia mundana» de las nuevas culturas descubiertas. Recogidos mayormente, en el caso de la Misión americana, en valiosos códices (el Mendoza, el Ramírez, etc.), tales escritos tienen un componente traductivo desde el momento en que salvan y dan forma a oralidades o informaciones orales que se fijan o transcriben y a los que la lengua del evangelizador reformula. La célebre ilustración de la labor de Sahagún en Tlatelolco es expresión de esto que decimos y el hecho de que en su obra *Historia General de las Cosas de Nueva España* haya recogido algunos *Huehuetlatolli* aztecas es indicativo del sentido versor, de *translatio* de una parte del acervo oral mejicano a los pueblos europeos a través de la palabra de los intermediarios que Sahagún fija por escrito… en lengua original y después en lengua romance. El proceso de producción del TT suponía en muchos casos una fijación no autorial por escrito (es decir, no por parte del autor; en este caso era el traductor el que lo hacía), más o menos organizada, del acervo oral ya constituido. El fraile franciscano advierte que su libro «fue traducido en lengua española» después de treinta años de su puesta por escrito en lengua mexicana. Por eso distinguía entre «sacar en blanco» y «romanzar»: «se acabaron de sacar en blanco (estos Doce Libros) este año de 1569; aún no se han podido romanzar», dice en la introducción al libro I: Evidente conciencia de su labor traductora.

También algunos pasajes de la introducción de Acosta a su *Historia Natural y Moral de las Indias* dan noticia de esa concepción de traducción con la que emprende esa tarea etnográfica:

> «Tratar los hechos y historia propia de los Indios requería mucho trato y muy intrínseco con los mismos indios, del cual carecían los mas que han escrito de Indias, o por no saber sus lenguas o por no cuidar de saber sus antigüedades […] hice diligencia con hombres prácticos y muy versados en tales materias, y de sus pláticas y relaciones copiosas pude

sacar lo que juzgué bastar para dar noticia de las costumbres y hechos de estas gentes[6].»

De este pasaje se puede concluir que lo que está fijando por escrito y en español el jesuita vallisoletano José de Acosta es el contenido y, quizás, la forma de las copiosas pláticas y relaciones mantenidas, como en el caso de Sahagún en Méjico casi un siglo antes, con los ancianos de las tribus. Es decir, de este pasaje y de otros semejantes cabe inferir el componente traductivo que estas obras tienen. Es este el tipo de obras que denominamos «traducción sin original textualizado» (TSOT), concepto que aplicamos a los trabajos que recogen las mentalidades, los ambientes físicos y las discursividades (entendidas estas como construcciones sociales e interpretativas del mundo) de los pueblos indígenas. Entre ellas habría que contar las obras de Acosta, Landa, Sahagún, Oré, Ruiz Blanco, etc. Se trataría de un procedimiento inverso al que se realiza en la llamada traducción a vista. Si en esta se traduce «oralmente» un «texto escrito», en la TSOT se trata de producir un texto en otra lengua a partir de procesos orales (informaciones, pláticas, experiencias, etc.).

En cuarto lugar, la traducción de textos propiamente dichos, en una dirección o en otra (el *Popol Vuh* de Ximénez al español o la *Imitación de Cristo* al náhuatl de Alonso de Molina), que siendo menores en número, son parte ejemplar del diálogo intercultural que se establece a través de la traducción misionera.

Pues bien, en este marco aquí diseñado se enmarcan los trabajos que se proponen a continuación y que han sido elaborados por un grupo de investigadores que, congregados bajo el epígrafe general «misión e historia de la traducción», tratan de trascender el concepto tradicional, y mayormente eurocéntrico, de traducción, orientándolo hacia una teoría general de la comunicación en una consideración interdisciplinar.

Para concluir esta introducción queremos destacar la perentoria doble consideración (la inmanente y la transcendente) de los términos del binomio que consideramos, misión y traducción. El análisis fenomenológico del tema, así como su valoración no podrán prescindir de la consideración del fenómeno religioso, voluntad hontanar de la Misión (la predicación de la palabra cristiana), aunque será necesario trascenderla. Pero la Misión, su estudio, exigirá conocedores de la historia de la comunicación interétnica desde los planteamientos interdisciplinares de la lingüística, la etnografía, la historiografía… y la teoría aplicada de la comunicación que es la traducción. La Misión iberoamericana fue un acto de interculturación cuya relación bidireccional exige un estudio integral por parte de estudiosos especialistas que sean conocedores del complicado cuadro de agentes y contextos que en ella intervinieron. Y conviene añadir que en este proceso de interculturación que llevan a cabo los misioneros, estos produjeron los primeros productos científicos y literarios de las naciones que posteriormente surgieron de esa interculturación.

6 Padre Joseph de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias.* Ed. Facsímil de 1590, p. 9 y s. Ediciones de Cultura Hispánica, 1998.