7. Antropología traducida: el caso de *Sepahua*

DAVID PÉREZ BLÁZQUEZ
Universidad de Alicante. Grupo de Investigación MHISTRAD
davidperez@ua.es

7.1. Introducción

Aun habiendo desarrollado la bomba atómica, nadie cuestiona la valía de Einstein como físico, y menos porque fuese de origen alemán o judío. Parece obvio que el reconocimiento del mérito intelectual de una persona no puede depender de su adscripción moral, racial, geográfica, lingüística, ideológica, política, religiosa, social, sexual, etc.; atenta contra el rigor científico omitir su aportación al conocimiento por razón de este tipo de consideraciones y prejuicios. Pero, naturalmente, ni siquiera la pretendida asepsia y rigor académico-cientifistas —que, aplicados sin el menor miramiento, amenazan cada vez más con deslavazar la materia gris del investigador[1]— consigue sustraerse por completo a la subjetividad cuando se trata de historiar. Por eso, aunque lamentable, tal vez sea preceptivo tener que advertir desde el principio que el presente estudio, cuyo objeto de investigación es la obra científica producida por un misionero católico en el marco de su labor evangelizadora en América, no lo motiva en absoluto una cuestión de fe ni de afinidades, sino de ciencia, toda vez que con él se pretende ampliar los horizontes de la historiografía hispánica de la traducción.

El propósito general es, pues, aportar un ejemplo, engrosar una casuística que ayude a dimensionar el concepto de traducción, ponderando y reivindicando la labor intercultural llevada a cabo por los misioneros hasta nuestros días. Para ello, en las siguientes páginas se ofrece una somera aproximación traductológica al autor (misionero-antropólogo-traductor) y a una serie de textos científico-humanísticos sobre algunos grupos originarios de la Amazonía peruana, en concreto, los reunidos en la misión dominica de El Rosario, junto al río Sepahua. Estas publicaciones, muchas de las cuales aparecieron como volúmenes de una obra titulada precisamente *Sepahua,* recogen el trabajo misional y antropológico realizado por Ricardo Álvarez Lobo (OP) en el Perú durante la segunda mitad del siglo XX.

7.2. El escrito misionero: entre antropología y traducción

Buena parte de la producción intelectual de este dominico es susceptible de ser estudiada desde una perspectiva traductológica como escrito misionero,[2] principalmente por representar un acto de comunicación cuyo fin es que un destinatario que no conoce la lengua ni la cultura en que está formulada una realidad pueda acceder a ella: desde la mentalidad de un foráneo occidental, Álvarez estudia, comprende e interpreta las realidades, enunciados y discursividades ambientales,

1 A finales de 2017, una noticia alertaba de que, con los requisitos que acababa de establecer la Agencia Nacional española de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA), muchas de las eminencias que estudian los universitarios, entre ellas 23 premios Nobel, nunca hubiesen llegado a ser catedráticos (*El Confidencial,* 20.12.2017).

2 Utilizamos «escrito misionero» en el sentido dado por Vega Cernuda (2014, p. IV): «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».

históricos, sociales y culturales indígenas para finalmente reexpresarlos por escrito a una lengua y una cultura distintas.

La consideración de esa producción bibliográfica como traducción, propiamente como traducción cultural y, en cualquier caso, como objeto de estudio traductológico, puede basarse en los postulados antropológicos simbólicos[3] y traductológicos descriptivistas[4] y especialmente en las propuestas teóricas de la TSOT en relación con la traducción misionera en Hispanoamérica.[5] La apertura conceptual que el *cultural turn* propició hace unas décadas hacia posturas traductológicas más pragmáticas, derivó en un cambio de paradigma y en el desarrollo de los principios descriptivistas que aquí asumimos para comprender la actividad traductora de Álvarez Lobo, a saber, que se traducen culturas, que estas se expresan de formas muy diversas y que el conocimiento del contexto traductor, empezando por su propia persona, da las claves interpretativas de la traducción.

Nida (1945), Mounin (1963), Duch (2001), Wolf (2002), Rubel y Rosman (2003), Buzelin (2007) o Vega (2018a) son algunos de los autores que desde distintos enfoques han explicado la relación inextricable de la traducción con la antropología. No obstante, si el *cultural turn* fue en realidad un giro antropológico,[6] llama la atención que en los modernos Estudios de Traducción, en los que tanto se alardea del tratamiento de la cultura, no se aborde con mayor definición e insistencia la dimensión antropológica de la traducción. Viceversa, tampoco la dimensión traductológica de la antropología parece haber recabado históricamente mayor atención, pues tal como apunta Duch[7] —autor para quien la traducción es el «estado natural» del ser humano—, la problemática sobre la traducción por lo general no ha tenido carta de naturaleza en los estudios antropológicos de una forma «directa», salvo en contadas excepciones.[8] Sin embargo, «oblicuamente», dice el mismo autor, sí ha suscitado el interés de los antropólogos, especialmente de los que trabajan en países exóticos, pues para comprender algo de lo que sucedía a su alrededor, incesantemente se veían obligados a realizar traducciones de unos universos extraños y desvinculados de sus modos habituales de pensar, de actuar y de sentir el lenguaje, los usos y las costumbres propios de su ámbito cultural de origen. Con su propio idioma tenían que «aproximar» aquello que resultaba incomprensible e inexpresable para las formalidades habituales de su mundo cotidiano. De este modo ponían por escrito —Duch utiliza un término acuñado por él mismo: «apalabrar»— la novedad que irrumpía ante sus ojos.

3 Geertz, 1973, según el cual la cultura es un texto cuya interpretación debe descubrir el antropólogo realizando trabajo de campo etnográfico en la sociedad en la que ha sido escrito.

4 Bassnett y Lefevere, 1990.

5 Vega Cernuda (2013, p. 29, y 2014, p. xiii; *cf.* 2012a, pp. 269-270) acuñó el término «TSOT» o traducción sin original escrito para referirse precisamente 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. Se trata de un proceso inverso al que se realiza en la llamada traducción a la vista. 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 América desde tiempos de la Conquista.

6 Burke, 2006, pp. 44-50.

7 Duch, 2001, p. 80.

8 Duch (2001, p. 91) se refiere al estudio de Bronislaw Malinowski «The Problem of Meaning in Primitive Language» (1923), donde el famoso investigador de origen austrohúngaro, padre del método antropológico por antonomasia hasta entonces (la «observación participante» en la vida de una comunidad primitiva), ponía de relieve las enormes dificultades que debía afrontar el estudioso de los denominados —por él y por toda la tradición antropológica británica— «hombres salvajes» para poder traducir al inglés sus lenguas aborígenes y, sobre todo, sus universos simbólicos.

En este sentido, como bien indica el autor,[9] los libros de viajes de todas las épocas y latitudes pueden considerarse «imponentes ejercicios de traducción», de acercamiento de lo alejado y extraño a lo familiar y cotidiano. Las crónicas de Indias, a menudo compuestas por misioneros, son un buen ejemplo de ello, de traducción, según expusimos en un trabajo anterior,[10] y por supuesto también de antropología.[11] Las crónicas de Indias, que se convirtieron en una tradición literaria en América, tuvieron su gesto fundacional en la traducción cultural y antropológica. Y de igual modo, otra suerte de escritos misioneros (artes, gramáticas, vocabularios, confesionarios, relaciones, etc.), a base de traducir lenguas y culturas indígenas, han servido para cimentar ciencias modernas como la antropología o la lingüística amerindia: no en vano Wilhelm von Humboldt afirmaba que solo a los misioneros debemos todo lo que sabemos acerca de las lenguas del Nuevo Mundo;[12] lo mismo ocurre con la antropología americana: a ellos se les debe su nacimiento como disciplina moderna, pues los frailes se anticiparon con sus humildes anotaciones a los estudios etnográficos del siglo xix.[13] Baste recordar al respecto los antiguos trabajos de Ramón Pané, Bernardino de Sahagún o Jerónimo de Alcalá, entre muchísimos otros. Y otro tanto sucede en el ámbito humanitario, toda vez que los misioneros se adelantaron en varios siglos a los movimientos de solidaridad y a las modernas ONG en la defensa del indígena, en la lucha por erradicar la situación de los marginados, los explotados y los pobres, etc.

El caso de Álvarez Lobo como mediador intercultural se inscribe, tal como veremos a continuación, en esa línea de aportaciones misioneras al conocimiento y al desarrollo de los pueblos originarios de América.

7.3. El autor, Ricardo Álvarez Lobo (1925-2013)

Hablar de la serie de publicaciones *Sepahua* es hablar de Ricardo Álvarez Lobo, de la misión católica de El Rosario, del mismo río Sepahua y de sus gentes, es hablar de antropología amazónica peruana y de episteme indígena moderna, de ese conocimiento que condiciona la forma de entender e interpretar el mundo en un determinado momento histórico.[14]

Álvarez nació en el Kempu de Nembra (Asturias, España) en 1925. Terminada la Guerra Civil española estudió en Corias y en Salamanca, ciudad donde tomó el hábito y realizó el noviciado. Cursó estudios de Filosofía en Bergara y en Las Caldas de Besaya, y de Teología en Salamanca. En 1952, tras ordenarse sacerdote y concluir sus estudios, se embarcó rumbo al Perú.

En octubre de 1952 Álvarez se incorporó a la misión de Sepahua, fundada apenas cuatro años antes, en 1948, por el misionero dominico Francisco Álvarez, quien junto con José Álvarez, el *Apaktone*, ejercería una gran influencia en nuestro antropólogo. Hasta 1970 residió entre la misión de Sepahua, la Colonia Penal de Sepa y Maldonadillo. Ese año, la asamblea de misioneros celebrada en Puerto

9 *Ibidem*.
10 Véase Pérez Blázquez, 2016a.
11 *Cf.* Villarías-Robles, 2008.
12 Según Zimmermann, 1996, p. 74.
13 Vega, 2012b, 2018a; Whiteman, 2004, p. 36.
14 Las siguientes notas biográficas sobre el misionero dominico se han extraído de las reseñas de Rufino Lobo Alonso, Joaquín Barriales y Juan José Larrañeta publicadas en Álvarez Lobo (2016).

Maldonado destinó a Álvarez a realizar estudios de antropología en París, con la finalidad de renovar el proyecto misionero según las directrices del Concilio Vaticano II y las Conclusiones de la Conferencia del Episcopado realizada en Medellín.

Una vez en la capital francesa, se matriculó en el Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) y en la École Pratique des Hautes Études (EPHE), centros académicos en los que tuvo la oportunidad de recibir clases de profesores tan connotados como Roger Bastide, Olivier Dollfus, Maurice Godelier, Claude Lévi-Strauss, Alfred Metraux, Julian Pitt-Rivers o Ruggiero Romano. Obtuvo el título de doctorado por la Université Paris VII en 1973 con la tesis *Les structures sociales, politiques et économiques des Piro*. Terminados sus estudios, volvió en 1974 a la misión de Sepahua, donde desplegó una intensa actividad misional hasta el año 1991. Se le destinó entonces al convento de Santa Rosa en Lima, en el que moriría en 2013 a la edad de 88 años. Durante sus últimos veinte años, ya en la ciudad, Álvarez continuó trabajando incansablemente en diversos campos, como la formación y el asesoramiento a los pueblos indígenas amazónicos, la edición de una amplia producción bibliográfica, la organización de un archivo documentario y fotográfico, la fundación del Centro Cultural José Pío Aza (2003) o la participación en la comisión y mesas de diálogo gubernamentales encargadas de investigar los sucesos de Bagua (2009).

Además de doctor en Antropología, también obtuvo otros títulos, como el de maestro en Sagrada Teología (Roma) y el de licenciado en Educación (Universidad Champagnat-Lima). Fue miembro de la Sociedad Internacional de Americanistas, miembro de la Sociedad Geográfica del Perú y asociado del Instituto de Etnología Amerindia de París. Pronunció multitud de ponencias en congresos internacionales de antropología en universidades e instituciones nacionales e internacionales (París, Roma, Bogotá, Nueva Orleans, Oxford, Ámsterdam, Austria, Estocolmo-Upsala, República Dominicana); además de profesor de filosofía y antropología en la Universidad San Martín de Porres (Lima), fue cofundador del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), fundador y director del Centro de Estudios Sociales Sepahua (CESS), creador y editor de los boletines *Slopa* y AMI y de la revista *Antisuyo*, heredera de *Misiones Dominicanas*. Fue, en suma, uno de los más destacados expertos de las sociedades amazónicas peruanas, asesoró a múltiples instituciones y federaciones indígenas, dominó la lengua piro-yine y el amahuaca, y con su monumental obra escrita —casi 200 trabajos publicados— dejó cumplidas muestras de su férreo compromiso intelectual durante 60 años de trayectoria como misionero en Perú.

7.4. Sepahua y la misión de El Rosario

Como se ha comentado, la misión El Rosario del Sepahua se inauguró oficialmente en 1948. Se construyó sobre un campamento cauchero abandonado, que se encontraba situado junto al río Sepahua, en la Amazonía peruana, concretamente en la región geográfica del Bajo Urubamba, adscrita al Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado. Cuando poco después, en 1952, Álvarez Lobo llegó al Perú, ya existía una larga trayectoria misional en esa parte del país, aunque no precisamente en la zona del Sepahua, donde los intentos de colonización y de evangelización no habían acabado de fraguar. En cualquier caso, la situación de los nativos,

aunque todavía inestable, convulsa y vulnerable, no era la misma que aquella que encontraron los primeros misioneros.

La actuación (evangelizadora, científica, humanística y, ante todo, humanitaria) de las primeras misiones dominicas en esa región de la Amazonía peruana vino determinada por la situación que encontraron los frailes españoles a su llegada, a principios del siglo xx, en los últimos años de la tristemente célebre Era del Caucho (1870-1920). El negocio de aquel «oro blanco», basado en la explotación de los recursos naturales y humanos de la región, se había valido de brutales sistemas de esclavitud y había destruido definitivamente la «unidad panindígena y panselvática», que había sido modelo de organización de las comunidades nativas durante muchos siglos.[15]

Tras la quiebra del caucho, se produjo una dispersión de patronos, empleados y peones, y los indígenas intentaron acomodar sus vidas a la nueva situación: unos se metieron a servir en las haciendas; otros, siguiendo a los mestizos, acabaron habitando los barrios marginales de las ciudades; otros formaron comunidades familiares cerradas, y otros se refugiaron en las profundidades de la selva para evitar ser esclavizados de nuevo, albergando en sí un no menos profundo complejo de perseguidos.[16] En esta nueva situación, los pobladores nativos de la zona aún tuvieron que sufrir nuevamente la cacería humana promovida por la escasez de mano de obra y la competencia entre los patronos de las haciendas (la denominada «guerra de los curacas»). Correrías, compraventa de seres humanos, incursiones armadas y masacres se sucedieron más allá de la década de 1960, momento en que al conflicto de los indígenas que habían quedado aislados vinieron a sumársele los nuevos explotadores de los recursos naturales, entre otros, los madereros y los petroleros, y las políticas del gobierno revolucionario de Juan Velasco y la entidad Sinamos.

La misión de Sepahua produjo desde su creación un cambio en las estructuras sociales y económicas del lugar, asistiendo al indígena y combatiendo la trata de personas hasta erradicarla. Por esta razón, por defender a los nativos, por evitar su esclavitud, muchos hacendados, patronos, autoridades civiles, comerciantes y madereros consideraron a los misioneros como principales «enemigos del progreso». Algunos de los frailes dominicos que, junto con Álvarez Lobo, contribuyeron con su labor misional no solo a la defensa y liberación del nativo, sino también al conocimiento y desarrollo de las comunidades de la región fueron Ramón Zubieta (1864-1921), José Pío Aza (1865-1938), Sabas Sarasola (1881-1944), José María García Graín (1883-1959), José Álvarez (1890-1970), el aviador José Aldámiz (1920-1966) o el fotógrafo Adolfo Torralba (1934-2005). En 2018, después de 111 años de dedicación a los pueblos nativos del Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado, los dominicos españoles dejaron la misión que se les había encomendado en manos de los frailes dominicos peruanos de la Provincia de San Juan Bautista, al existir ya una entidad dominicana y local con suficiente autonomía.

Álvarez trabajó en la selva amazónica durante cuarenta años (1952-1992) con las etnias piro, amahuaca, matsiguenga, ashianinka, yaminahua y shara, logrando su integración en una única comunidad. En Sepahua, el antropólogo dominico tuvo que desempeñar, además, toda suerte de cargos y actividades en el marco de

15 Álvarez Lobo, 2001, p. 16.
16 *Ibidem.*

su actividad misionera: agricultor, ganadero, comerciante, maderero, profesor y director del colegio P. Francisco Álvarez, juez, policía, capellán, superior de la misión y hasta primer alcalde del Distrito de Sepahua (1982). Pero ante todo se sentía misionero dominico, y como tal convivió en Sepahua con algunas familias de piro-yines, piro-mashcos, campas y matsiguengas que, tras abandonar las haciendas de los patronos caucheros, se habían establecido en la misión buscando protección, sanidad y educación para sus hijos, pues allí se les trataba con la debida dignidad. También atrajo a la misión a familias de yaminahuas y amahuacas que había buscado y visitado en sus expediciones por los ríos y quebradas del Inuya, Sepahua y Mishagua. De este modo, Álvarez, a quien se ha considerado «el auténtico constructor de la Sepahua moderna»,[17] fue convirtiendo aquel viejo campamento cauchero, primero, en una próspera misión, una «Babilonia del Bajo Urubamba» basada en la convivencia pacífica de los distintos pueblos indígenas —lo que constituyó un ejemplo modélico de evangelización por la práctica diaria de la interculturalidad—[18], y luego, en la actual capital interétnica del distrito que lleva su mismo nombre y que junto con otros tres distritos conforma la provincia de Atalaya, en el departamento de Ucayali. A día de hoy, Sepahua cuenta con una población aproximada de 1700 habitantes (unos 7000 en el distrito), con alcalde y autoridades, con centro educativo inicial, de primaria y de secundaria, instituto superior tecnológico, biblioteca, museo, hospital, mercado y aeródromo.

7.5. *Sepahua*, una crónica antropológica

Entre 1953 y 2003, en sus 60 años de vida misionera, Álvarez publica un *Catecismo Castellano-Piro* (1959), 20 libros y monografías y unos 170 artículos en diversos boletines y revistas, principalmente en *Misiones Dominicas del Perú, Antisuyo* y *Misioneros Dominicos.* Entre sus obras más destacables pueden citarse *Los Piros: Leyendas, Mitos, Cuentos* (1960), *Hijos de Dioses* (1970), TSLA. *Estudio etno-histórico del Urubamba y Alto Ucayali* (1984), la serie *Sepahua* (11 tomos; 1996-2003), *Sepahua. Viviendo la Esperanza* (2009), las memorias *El otro es mi espejo* (2012) y la recopilación póstuma de *Ensayos Amazónicos* (3 volúmenes; 2016). La etnohistoria y la antropología misionera son las líneas transversales que recorren todos sus estudios.

TSLA. *Estudio etno-histórico del Urubamba y Alto Ucayali* (1984) es probablemente su monografía etnohistórica más famosa. Tsla es el héroe mítico que libera al pueblo nativo de esta región amazónica en los momentos de la historia en que este ve amenazada su identidad social o cultural. El mito de Tsla influía en la vida de los pueblos, en tanto que la vida, que se reflejaba en el mito, revertía en este con nuevas riquezas. Por eso, era un mito en continuo progreso, alimentado por el descubrimiento de valores ocultos del mismo mito o por su paralelismo con los acontecimientos históricos. La historia, que aquí abarca desde la conquista del Imperio inca (1531) hasta finales del siglo xx, aparece como la interconexión de los hechos dentro de las ideas, los ideales, las creencias, los valores e ideología de

17 En <https://www.selvasperu.org/imagenes/files/Sepahua.pdf>. Acceso: 12.7.2019.
18 Conceptos antropológicos como «interculturalidad», «paternalismo», «indigenismo», «teología de la liberación», «etnocentrismo», «inculturación» o «aculturación» son abordados en la obra de Álvarez sin tapujos, de forma crítica y documentada. En algunos casos llega incluso a dedicarles en exclusiva estudios enteros en los que desarrolla detalladamente sus tesis.

la sociedad nativa. En el prólogo, Álvarez confiesa que, después de vivir tres décadas al lado de las sociedades nativas del Alto Ucayali, es él quien ha sido evangelizado por ellas, al punto de concluir:

> «Con gratitud a las sociedades nativas, y en honor a la verdad y a la historia, me siento con la responsabilidad de presentar al público los valores que entrañan y su aptitud para el desarrollo de la Selva, y de manifestar lo que es capaz de destruir una sociedad que se llama a sí misma "civilizada" con tal de no aceptar el indigenismo selvático».[19]

Su obra más voluminosa, *Sepahua,* reúne en una serie de publicaciones relativas a la misión y a la comunidad nativa del Sepahua, temas que, al decir del propio Álvarez, son «de gran utilidad para los interesados en la misionología y en la antropología».[20] Los volúmenes aparecieron con relativa periodicidad a lo largo de ocho años, entre 1996 y 2003, en la colección Antisuyo, editada por Misioneros Dominicos (Lima), bajo los siguientes números de volumen y subtítulos:

I. Motivos para crear una Misión Católica en el Bajo Urubamba (1715-1947)
II. Fundación de una Misión Católica en el Bajo Urubamba
III. Estructura de una Misión Católica
IV. Misión: campo antropológico
V. Campo de Misión
VI. El poder indígena
VII. Un pueblo con futuro
VIII. Hacia una Antropología y Misión dinámicas
IX. El deseo de supervivencia
X. La educación en la comunidad nativa
XI. La Misión se encarna en contextos ampliamente cambiables

El conjunto de esta obra constituye una crónica antropológica de la misión y, especialmente, de las comunidades indígenas del Sepahua, toda vez que expone sus circunstancias históricas desde que hay conocimiento hasta la actualidad. En sus ensayos, Álvarez Lobo estudia (y traduce) una realidad humana diacrónica: el origen y desarrollo del proceso biosocial de la existencia de los grupos nativos de la Amazonía peruana. Por su parte, el marcado carácter teórico y técnico de ciertos capítulos, con abundantes referencias bibliográficas y profundas reflexiones antropológicas sobre el indígena y la misión, hace de ellos un auténtico manual de referencia para el misionero que ha de ocuparse de una comunidad humana existente en unas coordenadas espaciotemporales muy determinadas.

De especial interés para el investigador es, asimismo, la colección *Ensayos Amazónicos* (2016), editada por el Centro Cultural José Pío Aza tras la muerte del autor. En ella se recopila, en tres volúmenes ordenados temáticamente, la obra ensayística escrita por Álvarez entre los años 1953 y 2013:

19 Álvarez Lobo, 1984, p. 17.
20 *Idem,* 1996, p. 16.

1 *Volumen I: Ensayos Misioneros.* Análisis de la historia, realidad y tendencias de las misiones y su actividad.
2 *Volumen II: Ensayos de etno-historia.* Estudios de carácter histórico, lingüístico, cultural y económico, así como sus recopilaciones etnográficas.
3 *Volumen III: Ensayos indigenistas.* Investigaciones antropológicas, políticas, sociales y educativas sobre la realidad indigenista de la Amazonía.

A lo largo de su vida y obra misioneras, Ricardo Álvarez Lobo pudo desarrollar una antropología científica más elaborada y teórica, más profunda y compleja que las de sus antecesores más próximos, Pío Aza y José Álvarez.[21] Su método es tributario del rigor académico en el que, a diferencia de los misioneros anteriores, él tuvo ocasión de formarse. Se trata, en cualquier caso, de una antropología integral que interrelaciona historia, legislación, política, etnografía, sociología, economía, etc., y que parte de la premisa de adaptación a las sociedades en cada momento.

Se pueden distinguir cinco ejes fundamentales en su pensamiento antropológico:[22] *a)* la confrontación entre estructuralismo (Lévi-Strauss), del que era partidario confeso, y funcionalismo (Malinowski, Radcliffe-Brown); *b)* el dinamismo de la cultura indígena, planteamiento que le sirve para mostrar tanto la potencialidad activa de estas culturas para asumir la fe a partir de sus propios esquemas, como su creatividad para hacer frente a las transformaciones vividas por los pueblos amazónicos a lo largo de la historia y sobrevivir al paso de los siglos sin perder sus signos de identidad; *c)* las relaciones panindígenas y panselváticas, según las cuales, las sociedades originarias amazónicas nunca han permanecido aisladas ni encerradas en sí mismas, sino que han sobrevivido precisamente por desarrollar relaciones con el exterior; *d)* pastoral misionera: aplicación del método antropológico comparativo, del que considera creador a Las Casas y con el que intenta demostrar que las culturas nativas americanas no tienen nada que envidiar a las grandes culturas de la humanidad, además de permitir a los agentes no indígenas conocer y respetar las instituciones, organización y derechos de culturas originarias, al punto de afirmar que «inculturación» equivale a «interculturalidad» y que la inculturación no se da en una sola dirección, en la que una cultura superior absorbe a la inferior, sino que «la verdadera inculturación es la que se da entre dos culturas, de igual a igual, en diálogo permanente, en paz, no en conflicto», y *e)* el cambio de paradigma, de mentalidad, de tal modo que deje de considerarse y de tratarse al indígena como una persona de tercera categoría y se le reconozcan sus derechos, cultura y religión, buscando revisar y superar el etnocentrismo, el racismo, los sistemas de educación y promoción e incluso la evangelización.

Su concepto de misión y su propia labor misionera encajan perfectamente con el carisma dominico del estudio, de la predicación, de la *veritas* y del *Contemplari et contemplata aliis tradere* (contemplar y dar a los otros lo contemplado). Desde el principio se interesó no solo en conocer la lengua, costumbres, mitos, leyendas, cultura y religión de los pueblos originarios, sino también en darlos a conocer, tal y como atestigua su abultada producción bibliográfica. Como antropólogo, su cometido fue siempre comprender de forma íntegra y profunda esas culturas,

21 Sobre estos dos misioneros traductores, véanse Vega Cernuda, 2018b, y Pérez Blázquez, 2016b, respecto de Aza, y Pérez Blázquez, 2018, respecto de José Álvarez (Apaktone).
22 Álvarez Lobo, 2016, pp. 27-35.

explicarlas y defenderlas, partiendo de que esa era la única forma de garantizar la liberación de toda esclavitud de las sociedades nativas, así como de promocionar su desarrollo y progreso.

Por eso, arremete contra la concepción misionológica por la que se pretendía transformar al indígena según el modelo de la sociedad occidental. Su inmersión en el universo y en el pensamiento indígenas le hace criticar, asimismo, a los antropólogos de salón que propician que las tribus de la selva se vean como «animales raros que haya que conservar como especies puras»[23] y les invita a que se sumerjan en el ambiente indígena de tal modo que vivieran exactamente como ellos: «En fin: yo quisiera ver a quienes nos tildan de destructores de una cultura, qué harían ellos en lugar nuestro, ante la realidad que vemos y palpamos».[24] La crítica se hace extensiva a los movimientos basados en teorías culturalistas que abogan por el aislamiento de los grupos étnicos en comunidades cerradas, bajo el pretexto de conservar su identidad, su cultura e idioma, lo que, a su entender, condenaría injustamente a tales grupos a la perpetua marginación y al subdesarrollo.

Álvarez, misionólogo indigenista, continuamente proponía teorías revisionistas de los conceptos de «misión», de «nativo», de «evangelización», de «civilización», etc., por las que fue criticado, discutido y admirado. Reflexiona sobre la necesidad de replantear y actualizar los principios metodológicos misionales, basados a menudo en posturas totalmente contrarias en cuanto a la concepción del nativo y de la misión. Justifica la necesidad de una nueva forma de misionar la región en un fundamento antropológico de base histórico-cultural, a saber, el desigual desarrollo de las sociedades nativas y la existencia en ellas de diferentes niveles de vida, pues al estudiar la realidad de las regiones misionadas, constata que existen varios elementos que condicionan a las misiones, como la variedad de grupos étnicos en la zona con diversos grados de desarrollo y de comprensión.

Por su parte, con el estudio de la historia de las comunidades indígenas, más allá de testimoniar las crisis y los avatares que debieron superar, demuestra su capacidad para producir nuevas formas de vida, así como para crear y configurar su propia sociedad. De ahí que Álvarez[25] entienda que las comunidades nativas son «dinámicas» y que «sólo podrá comprenderlas una antropología dinámica», abogando por entablar un «diálogo intercultural»: «Nuestra cultura y sociedad serán comprendidas en la medida en que comprendamos las culturas diferentes; y nosotros mismos seremos comprendidos en la medida en que comprendamos a los demás».[26]

7.6. Traducción antropológica (misionera) en *Sepahua*

Desde bien temprano la misión religiosa en América entendió que los inconvenientes de evangelización residían tanto o más en las cuestiones culturales que en las lingüísticas. Las rudimentarias traducciones de las primeras décadas de la «conquista espiritual»[27] difícilmente podían salvar la distancia cultural que a la

23 *Idem*, 2001, p. 271.
24 *Ibidem*, p. 270.
25 *Ibidem*, p. 16.
26 *Ibidem*, pp. 27 y 28.
27 Fue el historiador francés Robert Ricard, tras la traducción de su tesis *La «conquête spirituelle» du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572* (París, La Sorbonne, 1933) en México

sazón separaba a los que hoy llamamos americanos y europeos: sus idiomas no estaban emparentados y, además, tampoco compartían una historia o unos rasgos culturales que les permitieran asirse a referencias comunes. Eran mundos distintos y hasta ese momento absolutamente desconocidos entre sí. Para poder establecer una comunicación eficaz y compleja con los naturales de la otra orilla, se imponía no solo conocer su lengua, sino también su ambiente, su geografía, su historia, sus costumbres, su religión, sus valores, etc. Es decir, ya en la primera mitad del siglo XVI los misioneros tuvieron que elaborar materiales lingüísticos y etnográficos —los primeros estudios antropológicos de América, como se ha dicho, por más que a la disciplina no se le concediera carta de naturaleza hasta el siglo XIX—, con los que se pretendía entender y hacerse entender mejor ante los aborígenes.

De ese modo, la revisión de los métodos misionales empleados hasta entonces implicó asimismo la recuperación de la tradición cultural indígena.[28] Dicha recuperación pudo llevarse a cabo en gran medida gracias a la traducción, pero entendida esta no en su sentido más reduccionista y extendido, el de la equivalencia interlingüística de textos escritos, sino en términos de lo que se ha dado en llamar TSOT, tal como se ha explicado antes: como práctica de fijación «de la idiosincrasia cultural del misionado [...] originando lo que podríamos denominar una traducción cultural asimétrica».[29]

La metodología de Álvarez parte, por un lado, del estudio de todo lo que se ha escrito sobre el tema y, por otro, del trabajo de campo en el seno de las comunidades nativas de la selva, de la vivencia durante décadas y décadas, de forma ininterrumpida, en contacto con los pueblos amazónicos; una práctica que le permite poner a prueba y matizar diariamente la validez de los asertos teóricos. De modo que sus planteamientos pueden entenderse como el producto de una empatía y de un conocimiento profundo del indígena que pocos antropólogos culturalistas de salón pueden superar.

Como se ha explicado, para Álvarez, «todo método de evangelización debe hacer referencia a la cultura. Es la cultura la que se evangeliza y a través de ésta al hombre».[30] El conocimiento mutuo de las culturas del misionero y del misionando es nuclear en el cometido evangelizador. Entiende que no se reduce una cultura a otra por un simple proceso de evangelización, sino mediante el conocimiento, la comprensión y el diálogo cultural. Y el requisito previo para esa comprensión es el estudio (histórico, etnológico, etc.) en profundidad de la realidad humana, un estudio antropológico integral que requiere de procesos de traducción cultural.

Antropología y traducción están, además, incardinadas de tal forma en el contexto evangelizador amerindio que no puede practicarse esta actividad sin las otras. Como ha formulado Albaladejo,[31] la propia naturaleza intercultural e interlingüística que encierra el estudio antropológico misionero en América determina su irremediable dependencia de procesos de transferencia para lograr el ansiado

en 1947, quien popularizó el término tomado del jesuita peruano Antonio Ruiz de Montoya (*La conquista espiritual,* 1639), para referirse a la evangelización que siguió a la conquista militar en Nueva España.

28 *Cf.* Vega, 2012b, pp. 30-32. Los ejemplos son numerosísimos. Valgan como botones de muestra la recopilación de los *huehuetlatolli* nahuas (Ruiz Bañuls, 2012), la edición de los mitos taínos por Ramón Pané o la *Relación de cosas del Yucatán,* fuente documental mayista de primer orden compuesta por Diego de Landa (Martino Alba, 2015), productos misioneros de traducción y transcripción de la oralidad.

29 Vega, 2012a, pp. 269-270, y 2013, pp. 22-42.

30 Álvarez Lobo, 2001, p. 153.

31 Albaladejo Martínez, 2018, p. 146.

entendimiento y comprensión de la cultura ajena objeto de análisis. En efecto, la misión concita ambas disciplinas en su cometido: precisa del conocimiento del ser humano, de la antropología, y de los intercambios lingüísticos para evangelizar. La antropología requiere, a su vez, de la traducción para poder realizarse, para poder interpretar las formas de pensar, sentir y actuar de la cultura estudiada. La antropología es traducción en la medida en que interpreta y resemantiza una determinada forma de vida en una lengua y en una mentalidad distintas de la que posee el grupo humano de origen. La traducción, por su parte, precisa de un conocimiento antropológico y cultural que permita entender el lenguaje, y a la vez es la herramienta fáctica que posibilita ambas cosas, la antropología y la misión.

La narración de la historia antigua y reciente, pero sobre todo la expresión escrita del *modus vivendi* y del *modus pensandi* de los pueblos de la floresta peruana, de su cultura, de un «texto» cargado de significaciones no escritas, hacen de muchos de los ensayos de *Sepahua* y, en general, de toda la obra amazónica de Álvarez un claro ejemplo de escrito misionero y de TSOT. Su producción bibliográfica constituye un caso de traducción en la medida en que es proceso y resultado de una comunicación interlingüística e intercultural. Como traductor, Álvarez tuvo que empaparse en unas culturas y lenguas distintas a las suyas para poder conocer, entender y finalmente explicar (en sus trabajos escritos en español) la realidad indígena, completando así las dos fases básicas del proceso de toda traducción: la semasiológica o de comprensión y la onomasiológica o de expresión.[32] El misionero puso todas sus habilidades y conocimientos lingüísticos, antropológicos y etnohistóricos al servicio de las comunidades amazónicas para narrar su biografía en otra lengua, para ponerla por escrito, para darla a conocer: especialmente a los misioneros, cierto; pero, por supuesto, también a cualquiera que sienta interés por estos pueblos.

7.7. Conclusiones

En algún momento, Álvarez lamentaba el olvido intencional de la labor misionera en la bibliografía moderna sobre la Selva, por haber sido considerada un vestigio de la colonización, por un sentimiento antirreligioso, etc. En estas páginas hemos intentado hacerle justicia y, como él, dar voz (y letra) a los rendimientos intelectuales de aquella parte del planeta. De esta forma, aportando uno de los abundantísimos ejemplos de traducción sin original textualizado (TSOT) en el contexto amerindio, nos parece haber cumplido el propósito subyacente de dimensionar la postura tradicional sobre lo que es o deja de ser traducción.

Del mismo modo que la revisión de los antiguos (siglo XVI) métodos misionales permitió la recuperación del conocimiento indígena prehispánico, también aquí la revisión propuesta por Álvarez, sobre la base de una dinámica y dialógica, constituye un avance en la comunicación intercultural por mejorar el conocimiento mutuo, por permitir una comprensión mayor y, por tanto, una interpretación más fidedigna de ambas culturas.

Acercarse al pensamiento y a las circunstancias del traductor ha permitido comprender mejor su aptitud y actitud traductoras (como mediador interlingüístico

32 *Cf.* García Yebra, 1997, p. 32.

e intercultural aquí) y responder a los porqués planteados a su traducción como proceso y como producto. Es lo que se ha pretendido en este trabajo. Recordemos que Álvarez Lobo comenzó a misionar en los años 50 del siglo pasado, cuando ya estaban en boga algunas teorías culturalistas que nacieron con el objeto de salvar la identidad de los indígenas frente a los agentes externos de cambio. Esas corrientes proponían el aislamiento social y cultural de los grupos para «conservar su cultura» y criticaban a los misioneros por comunicarse con los nativos para evangelizarlos, tachando estas acciones de incursiones etnocidas.

La postura de Álvarez al respecto es opuesta, contraria al aislamiento de las sociedades; él es partidario de su apertura, de su conocimiento, del intercambio a todos los niveles y de su libre desarrollo como culturas, y todo ello pasa en primer lugar por una evangelización determinada por la antropología y la traducción. Su postura fue ante todo la de un misionero extremadamente formado que pasó la mitad de su vida no solo conviviendo con las comunidades nativas de la Amazonía peruana, sino reflexionando sobre esa convivencia. Por esa razón, Álvarez articuló toda su obra en torno al conocimiento, la comprensión y el respeto mutuos, como forma dialogal y dinámica sobre la que interactuar con el Otro, desatendiendo planteamientos tanto etnocentristas como culturalistas.

Si, como aquí, se asume que toda antropología es traducción (Geertz) y que toda traducción es siempre una etnografía (Mounin), puede afirmarse que, más allá del *Confesionario Castellano-Piro* (1959), la mayor parte de su obra reviste un innegable interés traductológico: por su carácter antropológico y por su especial tratamiento de la interculturalidad. La aproximación a su obra desde una perspectiva traductora, por supuesto, deberá tener en cuenta primordialmente su finalidad evangelizadora, pues Álvarez, antes que antropólogo o intermediario cultural, era misionero y dominico. Pero ¿qué debe entenderse por «evangelización»? ¿El eurocentrismo y la aculturación que él mismo critica hasta la saciedad? ¿Toda la resaca de (pre)juicios —cierto que muchos totalmente fundados— que han ido varándose desde que Colón puso un pie en América? Este cuestionamiento reviste especial interés en el caso de Álvarez y otros traductores misioneros modernos, ya que de algún modo rompen los moldes teóricos en los que ha venido sustentándose la crítica culturalista de la labor misionera (especialmente, la misión etnocentrista clásica que no consideraba el relativismo cultural), obligándonos a replantear sus conceptos.

En definitiva, Álvarez Lobo manifiesta de forma expresa lo que ya se venía fraguando en las misiones del siglo xx: el cambio de paradigma, la superación del etnocentrismo en aras de la comprensión mutua, el indigenismo y la reivindicación de la conciencia histórica —también de la conciencia del pasado, que es diferente— para entender las relaciones humanas en el correr de los siglos, es decir, la historia para comprender, no para juzgar. Un cambio de mentalidad en la metodología misionológica, que supone una revisión de las categorías preconcebidas sobre la labor traductora de los misioneros en América. Y análogamente, un cambio de paradigma que bien podría aplicarse al enfoque americanocentrista posmoderno desde el que en alguna ocasión se ha abordado la historia americana, para promover el entendimiento del pasado, para al menos neutralizar la inquina con que a menudo la opinión pública trata la labor misionera y, en general, el encuentro de los pueblos originarios con los españoles.

7.8. Referencias bibliográficas

ALBALADEJO MARTÍNEZ, Juan Antonio. «Traducción antropológica misionera: El caso de la *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*» en A. Bueno García (ed.), *Antropología y traducción en la Orden de Predicadores.* Berlín: Peter Lang, 2018.

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

—, *Sepahua:* I. *Motivos para crear una Misión Católica en el Bajo Urubamba (1715-1947).* Lima: Misioneros Dominicos, 1996.

—, *Sepahua:* VIII. *Hacia una antropología y misión dinámicas.* Lima: Misioneros Dominicos, 2001.

—, *Ensayos Amazónicos. Volumen I: Ensayos Misioneros.* Lima: Centro Cultural José Pío Aza, 2016.

BASSNETT, Susan. y Lefevere, André. *Translation, History and Culture.* Londres: Printer Publishers, 1990.

BURKE, Peter. *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona, Paidós, 2006.

BUZELIN, Hélène. «Translation studies, ethnography and the production of knowledge» en P. St-Pierre y P. C. Kar (eds.), *In Translation: Reflections, Refractions, Transformations.* John Benjamins Publishing, 2007, 39-57.

DUCH ÁLVAREZ, Lluís. «Antropología y traducción». *Debats,* 75, 2001, pp. 76-93.

GARCÍA YEBRA, Valentín. *Teoría y práctica de la traducción. Volumen I.* Madrid: Gredos, 1997 [1982].

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays.* Nueva York: Basic Books, 1973.

MALINOWSKI, Bronislaw. «The Problem of Meaning in Primitive Language» (1923) en C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning. A Study of Influence of Language upon Thought and the Science of Symbolism,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972, pp. 296-336.

MARTINO ALBA, Pilar. «Fray Diego de Landa o la misión en negativo. Un caso de literatura misionera» en P. Martino Alba y M. Á. Vega Cernuda (coords.), *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística.* Madrid: OMMPRESS, 2015, pp. 101-117.

MOUNIN, Georges. *Les Problèmes théoriques de la traduction.* París: Éd. Gallimard, 1963.

NIDA, Eugene. «Linguistics and Ethnology in Translation-Problems». WORD, 1945, 1:2, pp. 194-208.

PÉREZ BLÁZQUEZ, David. «La aportación de los cronistas al conocimiento de América: ¿un caso marginal de traducción?». *Bibliotheca Augustiniana,* 2016a, vol. 6, enero-junio, 44-85.

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

—, «Un quijotesco nebrija en la Amazonía peruana: José Álvarez Fernández OP (1890-1970) y la lingüística misionera del ese eja» en M. Á. Vega Cernuda y

D. Pérez Blázquez (coords.), *Los escritos misioneros: estudios traductográficos y traductológicos.* Madrid: OMMPRESS, 2018, pp. 29-43.

RUBEL, P. G. y Rosman, A. «Introduction: Translation and Anthropology», en Rubel, P. G. y A. Rosman (eds.). *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology,* Oxford y Nueva York, Berg, 2003, pp. 1-22.

RUIZ BAÑULS, Mónica. «Fórmulas y expresiones prehispánicas en la literatura de evangelización», en L. Lafarga y F. Pegenaute (eds.), *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica.* Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, 2012, pp. 221-230.

VEGA CERNUDA, Miguel Ángel. «La traducción en la obra evangelizadora y civilizatoria tras la Conquista y durante la Colonia en la América hispana» en F. Lafarga y L. Pegenaute (eds.), *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica.* Vigo: Academia del Hispanismo, 2012a, pp. 263-275.

—, «Entre lingüística, antropología y traducción: la escuela franciscana de evangelización en Méjico» en M. Á. Vega Cernuda (ed.), *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica.* Lima: Universidad Ricardo Palma, 2012b.

—, «Momentos estelares de la traducción en Hispanoamérica». *Mutatis Mutandis, 6*, 1, 2013, 22-42.

—, «El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística». *In-Traduções, 6*, 2014, I-XIV.

—, «Los iniciadores de la antropología californiana: Sales (OP) y Serra (OFM)» en A. Bueno García (ed.), *Antropología y traducción en la Orden de Predicadores.* Berlín: Peter Lang, 2018a.

—, «José Pío Aza traduce (e interpreta) la cultura amazónica a la globalidad» en M. Á. Vega Cernuda y D. Pérez Blázquez (coords.), *Los escritos misioneros: estudios traductográficos y traductológicos.* Madrid: OMMPRESS, 2018b, pp. 13-27

VILLARÍAS-ROBLES, Juan J. R. «La antropología posmoderna: Una reflexión desde la etnohistoria peruanista». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* 2008, enero-junio, vol. LXIII, núm. 1, págs. 37-74.

WHITEMAN, Darrell L. «Part I: Anthropology and Mission: The Incarnational Connection». *International Journal of Frontier Missions*, 21:1 (spring), 2004, pp. 35-44.

WOLF, Michaela. «Culture as Translation — and Beyond Ethnographic Models of Representation in Translation Studies» en Theo Hermans (ed.), *Crosscultural Transgressions: Research Models in Translation Studies* II. *Historical and Ideological Issues.* Londres y Nueva York: Routledge, 2002, pp. 180-192.

ZIMMERMANN, Klaus. «Guillermo de Humboldt y sus investigaciones sobre las lenguas amerindias». *Thesaurus.* Tomo LI, núm. 1, 1996, pp. 66-52.