

# Misión y traducción en el Brasil colonial: los misioneros jesuitas como mediadores lingüísticos y culturales<sup>1</sup>

## *Mission and Translation in Colonial Brazil: Jesuit Missionaries as Linguistic and Cultural Mediators*

**Cristina NAUPERT**

*Universidad Rey Juan Carlos*

[cristina.naupert@urjc.es](mailto:cristina.naupert@urjc.es)

Recibido febrero-2019. Revisado: marzo-2019. Aceptado: mayo-2019.

**Resumen:** En primer lugar, repasamos el marco de comunicación multilingüe y multicultural que se configura entre misioneros europeos y misionados amerindios en Brasil. En este contexto, ubicamos el término «Traducción sin original textualizado» (TrSOT) que resulta imprescindible para el estudio historiográfico de la traducción misionera en la época de expansión colonial.

En segundo lugar, consideramos la (no) sostenibilidad cultural de los procesos de negociación traductora asociados a la misión jesuítica en Brasil en los que observamos

1. Este trabajo se ha desarrollado en el marco del grupo de investigación MHISTRAD (Misión e Historia de la Traducción), actualmente en proceso de verificación por la ANECA para ser reconocido como grupo de investigación emergente en la URJC.

una mayor eficacia y permanencia cultural de las traducciones de rituales que de aquellas basadas únicamente en el *logos* eurocéntrico.

Con el fin de acercarnos a los protagonistas de este proceso, vemos finalmente algunas de las propuestas de los jesuitas Nóbrega, Azpilcueta y Anchieta para solventar los obstáculos que surgieron en su labor de mediadores lingüísticos y culturales entre europeos colonizadores e indígenas colonizados.

**Palabras clave:** traducción colonial; traducción misionera; portugués; lenguas vernáculas; jesuitas

**Abstract:** First, this article presents an overview of the multilingual and multicultural communication framework that is configured between European missionaries and native catechumens in Brazil. In this context we place the term «Translation without textualized source», essential for the historiographical study of the missionary translation in the time of colonial expansion.

Subsequently, we deal with the cultural (un-)sustainability of the translation procedures carried out by the Jesuit mission in Brazil, in which we observe a greater effectiveness and cultural implementation of translations combined with rituals than those based solely on the Eurocentric *logos*.

In order to get closer to the protagonists involved in this process, we finally discuss some of the proposals by the Jesuits Nóbrega, Azpilcueta and Anchieta to solve the problems that arose in their work as linguistic and cultural mediators between colonizing Europeans and colonized natives.

**Key words:** colonial translation; missionary translation; Portuguese; indigenous languages; Jesuits.

## 1. A MODO DE INTRODUCCIÓN: UN MARCO DE COMUNICACIÓN MULTILINGÜE Y MULTICULTURAL

Como punto de partida pretendemos trazar un somero análisis del marco de comunicación multilingüe y multicultural que se entabla entre misioneros europeos y catecúmenos indígenas en los inicios del proceso colonizador en tierras de Brasil. A pesar de algunos intentos más bien superficiales de evangelización de los nuevos súbditos de la Corona de Portugal después de la llegada de los primeros conquistadores en 1500<sup>2</sup>, 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.

2. Aquí nos referimos a las estancias esporádicas de algunos misioneros franciscanos desde 1503 (Duhá y Romanelli 2015, 27).

Hay que tener en cuenta lo específico 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 su extensión hacia 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, con ella, la necesidad de utilizar la palabra (traducida) [Agnolin 2007, 150-184].

En este contexto partimos necesariamente de una concepción amplia del término «traducción» para englobar los escritos misioneros, que son traducciones, es decir, transmisiones de unos contenidos mentales de una orilla humana (lingüística, cultural o incluso geográfica) a otra (Vega 2015b, 12-13). Conviene, no obstante, sistematizar la vasta producción traductora de las misiones. 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 siempre se trata de TrSOT (traducción sin original textualizado), ya que la cultura indígena (aquí la tupí-guaraní) es una cultura ágrafa<sup>3</sup>. Esta «traducción directa» 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».

Es una lectura del Otro amerindio desde el nosotros 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 bidireccionalidad del proceso en un encuentro, aunque desigual y asimétrico, entre sendas perspectivas. 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 jesuítas encontram-se na necessidade de selecionar 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 (Mello e Souza 2007, 11)<sup>4</sup>.

3. Término acuñado por Vega (2015b, 21).

4. [...] 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 jesuítas tienen que seleccionar y absorber las instituciones mítico-rituales de los indígenas y, en

El género textual que destaca dentro de este tipo de intermediación cultural es sin duda la carta. Desde la llegada de los primeros misioneros 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 e 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 instrumento para la catequesis y conversión de los indígenas. 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*<sup>5</sup>.

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

## 2. LA (NO) SOSTENIBILIDAD CULTURAL DE LA INTERMEDIACIÓN MISIONERA

En primer lugar, al considerar la (no) sostenibilidad cultural del proceso misionero-evangelizador por parte de los jesuitas en Brasil, quisiéramos hacer referencia a algunos enjuiciamientos globales entre los cuales no faltan voces en discordia. Moreau (2003), por ejemplo, denuncia la misión jesuítica como cómplice en el exterminio de los nativos *brasílicos*, sosteniendo que el contacto con el hombre blanco (misionero europeo) fue letal para los habitantes nativos y que «los indios fueron crucificados por los colonizadores» (*ibid.*, 26; 80-86; 348). Pero también hay visiones menos negativas de la evangelización misionera como, por ejemplo, las de Agnolin (2007), Pompa (2001) o Vega (2015a), quienes defienden el encuentro entre tribus tupí y misioneros como parte integrante de un importante proceso de traducción e intermediación cultural.

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.]

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

Que esta interrelación cultural sea asimétrica (cultura letrada vs. ágrafa) no es obstáculo para que surja un diálogo bidireccional entre grupos sociales que pertenecen a culturas aparentemente en confrontación y choque.

Es, sin embargo, en la sostenibilidad traductora, es decir, en la permanencia de la traducción cultural efectuada por la misión jesuítica en la que nos vamos a centrar aquí. 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, esto es, la trasmisión del dogma 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  $T_o$  de carácter dogmático (con un alto valor añadido por su fijación como *verbum* sagrado) y el punto de llegada lo conforman textos  $T_m$  «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 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 asentados 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 (Moreau 2003, 112-114; Pompa 2001, 27-29).

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 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 *aldeamentos* en los que procuran retener a la población indígena no demasiado alejada de los núcleos urbanos de la colonia<sup>6</sup>.

Hay que tener presente que partimos en todo caso de una negociación asimétrica, ya que los jesuitas asumen 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 pondría en marcha en la colonia brasileña lo que Wyler (2003, 30) denomina la «revolución lingüística» impulsada por los jesuitas.

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 tan diferentes que imperan en la cultura nativa. Veamos a continuación, como pequeño botón de muestra, qué traducciones proponen para algunos términos básicos.

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 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?).

6. He aquí una diferencia fundamental entre la misión jesuítica de Brasil y Paraguay. En Brasil, los *aldeamentos* 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.

- Discípulo: Ojepéramo guekó pupé, mosapýr *peessoa* 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) [Anchieta *apud* Agnolin 2007, 13-14].

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 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<sup>7</sup>, 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* (*paí* [chamán] mayor); ángel > *karaíbebê* (*karaí* [chamán] + sufijo *bebê* para expresar la idea de vuelo)<sup>8</sup>.

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 (*cf.* Pompa 2001, 85).

Para resumir, los principales géneros textuales que surgen en tupí como productos de este proceso de «traducción-adaptación» son oraciones como el padrenuestro, el avemaría y otros, fragmentos bíblicos (como los diez mandamientos), sumas de doctrina cristiana, catecismos, confesionarios<sup>9</sup> y canciones. Probablemente son estas

7. Otro elocuente ejemplo sería el concepto de Eucaristía: en la Comunión los cristianos comen del cuerpo y beben de la sangre de Jesucristo. La traducción en sí es posible porque existen los equivalentes lingüísticos, pero se produciría un conflicto entre el ritual simbólico cristiano y la denostada antropofagia real de los nativos que los misioneros pretendían erradicar.

8. 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 ser chamán).

9. 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

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 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 y no se imponen sin más los conceptos y términos cristianos a los misionados. Los evangelizadores jesuitas aprenden a adaptar su lenguaje, sus traducciones, su comportamiento e incluso su cosmovisión a la nueva realidad de las culturas (asimétricas) en contacto. La conquista, la colonización y la evangelización no se pueden 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, al exterminio de gran parte de su población nativa.

### 3. ALGUNOS DE LOS PRIMEROS PROTAGONISTAS EN ESTE PROCESO DE COMUNICACIÓN INTERCULTURAL: LOS JESUITAS NÓBREGA, AZPILCUETA Y ANCHIETA

#### 3.1. *Manoel da Nóbrega (1517-1570)*<sup>10</sup>

El jesuita portugués Manoel da Nóbrega es un personaje clave en los primeros movimientos catequéticos de la Compañía de Jesús en Brasil. Destaca como religioso, gestor administrativo y promotor de la evangelización de los indígenas. Interpreta la empresa misionera como tarea educativa cuyo reto más importante radica en la

---

importante dilema: ¿se debe confesar a los catecúmenos con o sin intérprete? Nóbrega aboga aquí por la confesión con intérprete siguiendo el patrón de un texto ortodoxo (precisamente esta traducción aprobada del confesionario), permitiendo incluso que niños o adolescentes cumplieren la función de intérpretes. Otros jesuitas rechazan estas prácticas duramente porque, según ellos, lesionan el secreto de confesión y la interposición de menores como intérpretes le resta credibilidad a la labor del confesor. Es al final, el padre Azpilcueta el primer misionero jesuita que consigue la suficiente pericia idiomática para confesar a los nativos en su lengua sin la intervención de un intérprete.

10. Cf. Naupert (2016).

comunicación eficaz con los nativos. Para encontrar soluciones a los diversos obstáculos inherentes a esta comunicación intercultural, Nóbrega promueve tanto el trabajo de intérpretes bilingües como la formación de niños-*línguas* a través de la inmersión cultural y lingüística.

Su trayectoria vital le lleva desde su patria portuguesa a Brasil y se le describe como un viajero incansable por aquellas tierras de ultramar. Nóbrega nace en 1517 en Portugal y muere con solo 53 años en 1570 en Brasil. Cursa sus estudios universitarios en Coímbra y Salamanca y se gradúa en Filosofía, Teología y Derecho Canónico. Tiene que enfrentarse al duro revés que suponen dos oposiciones fallidas, una en la Universidad de Coímbra y otra en el Colegio de Santa Cruz de la misma ciudad. A pesar de sus brillantes conocimientos, queda perjudicado tanto por su tartamudez como por la preferencia apenas disimulada del rector por otro opositor (Franco 1719, 1-18; Ferreira 1957, 38-45).

En 1544, un año después de estos dolorosos fracasos en su carrera académica, entra en Coímbra en la Compañía de Jesús, recién instalada en Portugal<sup>11</sup>. En sus primeros años de jesuita sirve como predicador en Galicia, Castilla y Portugal hasta que en 1549 le llega un importante reconocimiento a su labor evangelizadora: es escogido por el rey João III para liderar la primera misión jesuítica en tierras brasileñas. En 1549, viaja tan solo con cinco compañeros jesuitas en la comitiva del nuevo Gobernador General del Brasil, Tomé de Souza, hacia la costa de Brasil, y en 1553 el general de la Compañía de Jesús, san Ignacio de Loyola, le nombra primer Provincial de la Compañía en la colonia portuguesa.

Gracias a sus frecuentes viajes por los vastos territorios recién conquistados, Nóbrega entra en contacto con varias tribus tupí-guaraníes del litoral y parece que consigue familiarizarse con su lengua, pero no la suele usar de forma activa como instrumento de comunicación con los nativos. Por su problema de tartamudez, prefiere recurrir a la ayuda de intérpretes para obrar de forma coherente con sus propias exigencias catequéticas y con las expectativas de los nativos, quienes esperaban de una persona que representa cierta autoridad (comparable a la que otorgaban a sus jefes y chamanes) que hiciera gala de una refinada oratoria. El ser *bom língua* o *senhor da fala* era para los tupí sinónimo de personaje público dotado de liderazgo, credibilidad y autoridad.

11. Entre los cofundadores de la *Societas Iesu*, que junto a san Ignacio profesaron los votos de pobreza, castidad, obediencia y peregrinación a Jerusalén en Montmartre (París, 1534), se encontraba el portugués Simão Rodrigues de Azevedo (1510-1579), quien se hizo responsable a partir de su regreso a Lisboa en 1540 del asentamiento de la Compañía en su patria. En 1542 fundó el *Colégio de Jesus* en la Universidad de Coímbra y es allí donde se convirtió en preceptor y guía espiritual de Manoel da Nóbrega. Un gran número de las cartas que el padre Nóbrega envió más tarde desde tierras brasileñas estuvieron destinadas «Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo».

En consecuencia, Nóbrega confiere esta función de intermediario lingüístico «ejemplar» a compañeros suyos que habían adquirido un dominio suficiente del *abanheenga* (el tupí antiguo), que se usaba en la comunicación con las tribus tupí asentados en el litoral, como, por ejemplo, José de Anchieta y Juan de Azpilcueta. Pero, por otra parte, también se emplea como intérpretes a niños o adolescentes indígenas que habían adquirido la suficiente destreza en portugués, la lengua de la metrópoli, gracias a su formación en los colegios jesuitas (Moreau 2003, 61-63).

Este proyecto, la formación de niños y adolescentes como *línguas* (intérpretes), puede considerarse sin duda como el más querido por Nóbrega. Los misioneros escogen a niños tupí en sus aldeas y los llevan con el permiso de sus familias al colegio-internado del núcleo urbano más cercano donde conviven con y son educados por los jesuitas. En un proceso de plena inmersión lingüística, los niños indígenas se familiarizan con la lengua portuguesa y los más hábiles pueden trabajar después como intérpretes, tanto en oficios religiosos, como misas y confesiones, como en la comunicación diaria con los nativos.

Con el tiempo, Nóbrega consigue incluso una cohabitación educativa con niños portugueses, hablantes nativos de la lengua, cuando obtiene después de mucha insistencia el permiso de traer a huérfanos desde Portugal a los colegios jesuitas de la colonia. La importancia que concede a este proyecto de convivencia y educación en común para niños indígenas y huérfanos portugueses se puede ver en algunas de sus *Cartas* en las que pide a diferentes destinatarios en la metrópoli el envío de huérfanos a la colonia (por ejemplo, en una carta de 1552, reproducida en Leite 1940, 29-33).

Es bastante probable que la relación ambigua del padre Nóbrega con los indios brasileños se deba en parte a estos problemas comunicativos y la falta de interrelación lingüística directa con ellos. En sus cartas se puede observar muy bien esta ambigüedad: Nóbrega pasa del optimismo desmedido y de la euforia de los primeros años en la colonia a un desengaño poco disimulado en su última etapa que queda empañada por una visión mucho más pesimista de la gran empresa misionera impulsado por él mismo al mando del desembarco jesuita en tierras brasileñas.

Ya en sus primeras cartas, Nóbrega defiende a los *brasís* (así suele llamar a los indígenas) y a la vez crítica duramente algunas de sus costumbres (como la antropofagia, la ciega obediencia al *pajé* o *karaíba*, la poliginia, la desnudez y la afición desmedida al *cauim* (una especie de líquido fermentado con propiedades euforizantes parecido a una bebida con un alto grado alcohólico). Con hechuras de un antropólogo aficionado, observa y analiza sagazmente las relaciones entre las diferentes tribus indígenas (muchas veces enfrentados entre sí a muerte), entre nativos y colonos y el comportamiento poco ejemplar de estos últimos en relación con los valores cristianos cuya defensa era esencial e inapelable en la encomienda misionera del jesuita Nóbrega.

### 3.2. Juan de Azpilcueta (¿1522?-1557)<sup>12</sup>

El religioso navarro Juan de Azpilcueta acompaña a Nóbrega en el primer destacamento jesuita que el rey João III de Portugal envía a los territorios de Brasil. Su ocupación principal consiste en llevar la catequesis a las aldeas de los indígenas tupinambás en los alrededores de Salvador de Bahía y después en Porto Seguro, lo que le facilita una rápida inmersión en la lengua y cultura de los gentiles. A pesar de su corta vida, deja un importante legado lingüístico y traductológico donde se encuentran tanto apuntes de traducciones de diversos documentos básicos para la enseñanza de la doctrina cristiana como diversas reflexiones en sus cartas que dedica a su labor de intermediación cultural y lingüística.

Entre los hitos biográficos de la vida de Juan de Azpilcueta, podemos destacar los siguientes: nace entre los años 1521 y 1523 en el seno de una familia noble afincada en Iriberri (Navarra). Entre 1540 y 1549 se traslada al Reino de Portugal para cursar estudios en la Universidad de Coímbra, donde entra en 1545 en la Compañía de Jesús. Después de terminar su periodo de formación académica y cuando ya ejerce como docente en Coímbra, se ofrece como voluntario y es elegido finalmente para acompañar a Manoel da Nóbrega en la expedición misionera de 1549 a Brasil.

Juan de Azpilcueta pasa sus primeros años de misionero en Salvador de Bahía donde la Compañía establece su primer colegio. Se ocupa sobre todo de llevar la catequesis y los intentos de evangelización a las aldeas de los indígenas en los alrededores de la ciudad de Salvador donde incluso llega a convivir con los lugareños, lo que le facilita la aproximación y la inmersión en la lengua y cultura de los gentiles. Así, destaca enseguida entre sus compañeros de misión por ser el primero en aprender el idioma tupí lo que le ayuda a ganarse la confianza de sus catecúmenos indígenas. Es el primer misionero jesuita en confesar a los gentiles en su propio idioma sin la intermediación de un intérprete, aplicando así un concepto nuevo de misión y de evangelización.

El padre Azpilcueta se convierte, pues, muy pronto gracias a sus dotes lingüísticas en un *grande língua* (un orador y un traductor-intérprete ejemplar), muy alabado y reconocido entre todos sus compañeros y respetado también por los indígenas. Sin este don especial de la palabra, hubiera sido muy difícil, incluso imposible, para el misionero jesuita ganarse la confianza de los indígenas, quienes le veneran por sus facilidades idiomáticas como *karaíba*, esto es, le ceden el puesto de honor de chamán, o sea, de guía espiritual al lado del jefe (cacique) quien figura como líder político (guerrero) de la tribu.

El don máspreciado y reconocido del *karaíba* es precisamente su capacidad retórica envolvente y convincente. Por lo tanto, si el misionero europeo pretende desplazar al chamán de su liderazgo espiritual tradicional para imponer el suyo propio ligado a

12. Cf. Naupert (2017).

una práctica simbólica (religiosa) nueva, necesita de forma imperiosa poder comunicarse con los gentiles en su idioma para poder transmitirles los conceptos y preceptos necesarios para su conversión al cristianismo.

En una carta de marzo de 1550, Azpilcueta puede afirmar orgulloso en relación con sus progresos lingüísticos y traductológicos:

Agora acabaremos una iglesia junto dellos, en donde les tengo de dezir misa y doctrinarlos en su lengua, que ya tengo tirada [traducida] la creación del mundo y encarnación de Jesú Christo, de manera que les queden declarados los artículos de la fe; los mandamientos y otras oraciones, tengo tambien tirados [traducidos], los quales siempre les insiño así en nuestra lengua [en portugués] como en la sua [en tupí] (Leites 1956, vol. I, 180).

A continuación, el jesuita constata que ha traducido «el *Pater Noster* en modo de sus cantares para que más presto aprendiessen y gustasen» (Leites *ibid.*). Aquí se puede advertir incluso una estrategia de traducción próxima a la adaptación cultural del texto fuente (el padrenuestro) al texto meta, ya que este no solo sirve como texto para una oración, sino también como letra para un cantar de carácter festivo.

Curiosamente, como observa el editor de las cartas, el padre jesuita Serafim Leite (*ibid.*), esta alusión a la adaptación de la traducción a la cultura indígena y la inclusión de elementos musicales y festivos fue suprimida en la traducción de la carta de Azpilcueta al italiano que probablemente estaba destinada a la dirección general de la Compañía de Jesús en Roma. Se supone que se hizo así debido a que no se consideraba conveniente informar a los superiores jerárquicos de ciertas relajaciones doctrinales como cantar el padrenuestro en la lengua de los catecúmenos en vez de recitarlo solemnemente para conseguir así, no obstante, un aprendizaje más gustoso y rápido entre los misionados.

El legado de Juan de Azpilcueta quedó a la fuerza inconcluso debido a su muerte prematura. Contamos con varias referencias a lo que se podría denominar los «apuntes de traducciones» del jesuita navarro. En primer lugar, se debe mencionar el resumen manuscrito de predicación en lengua tupí, *A suma da doutrina cristã na língua tupí*, muy citado por sus compañeros en la misión, quienes lo utilizaban como guía para sus propias misas entre los indígenas. Según Duha y Romanelli (2015, 27), a estos apuntes manuscritos les corresponde el honor de ser la primera traducción a partir del portugués y del latín, lenguas de la metrópoli, hacia una lengua indígena, el tupí, que fue redactada y difundida de forma manuscrita en Brasil.

Por otra parte, debemos a Azpilcueta apuntes de traducciones al tupí de oraciones, de fragmentos del Antiguo y del Nuevo Testamento, de los pecados mortales, los diez mandamientos, escenas del juicio final y una guía lingüística para la confesión general de los indígenas en su lengua. Por diversas alusiones se sabe que Juan de

Azpilcueta planeaba redactar una gramática (*Arte*) de la lengua tupí, un proyecto que, sin embargo, no pudo culminar y que fue desarrollado después por José de Anchieta, su digno sucesor en las labores filológicas y traductológicas en la misión jesuítica en Brasil.

### 3.3. José de Anchieta (1534-1597)<sup>13</sup>

José de Anchieta, un canario de ascendencia vasca, fue reclutado en la Universidad de Coímbra, igual que Nóbrega y Azpilcueta, para la causa jesuítica y la misión. Llega a Brasil en 1553, siendo todavía novicio, en la tercera expedición fletada por la Compañía y se acerca de inmediato a los indígenas, a su lengua y modo de vida, para iniciarse en el aprendizaje del tupí. Entre sus múltiples méritos literarios y lingüísticos destaca la unificación de los dialectos tupí en una *língua gêral* (el *nheengatu* o habla correcta), una lengua híbrida entre portugués y tupí, que fue el instrumento de comunicación intercultural e interétnico más usado en la colonia hasta su prohibición y la imposición del portugués como única lengua oficial por el Marqués de Pombal en 1775.

Llevando a buen puerto los esfuerzos de su predecesor Azpilcueta por crear un *Arte* del idioma tupí<sup>14</sup>, el padre Anchieta consigue plasmar los rasgos lingüísticos del *nheengatu* en una gramática, el *Arte da língoa mais usada na costa de Brasil* (1556)<sup>15</sup>, que es sin duda la obra que mayor fama le ha granjeado. Se trata de una «reducción» de la lengua tupí a una gramática que utiliza las categorías descriptivas habituales para el estudio del latín basándose en el modelo de la gramática aristotélica<sup>16</sup>. Analiza y describe el tupí en contraste con el portugués y establece así las bases para el desarrollo de esta *língua gêral*, en la que se usan tanto términos y estructuras del portugués como del tupí<sup>17</sup>. El *Arte* tiene un valor fundamental para la historia de la traducción, ya que convierte una lengua ágrafa por el estudio empírico de su oralidad en una lengua

13. Cf. Vega (2015a).

14. A su vez, es el Padre Luiz Figueira (SJ) quien continúa la labor lingüística y filológica de Anchieta en el siglo XVII. Después de una prolongada circulación en forma manuscrita, en 1687 da a la imprenta en Lisboa su *Arte de Grammatica da Língua Brasílica* donde corrige, revisa y aumenta el *Arte* de Anchieta.

15. La obra circula a partir de 1556 en copias manuscritas por los Colegios de los Jesuitas en Brasil; más tarde, en 1595, obtiene la licencia de imprenta en Coímbra.

16. Hay evidentes paralelismos entre la descripción que construye Anchieta del tupí y la de Nebrija del castellano (Vega 2015a, 60).

17. En este trabajo seminal de Anchieta, subyace un importante proceso de traducción interna, ya que las lenguas maternas del jesuita son el castellano y el vascuence, mientras que su lengua de trabajo es el portugués, un idioma adquirido desde sus años universitarios en Coímbra.

de escritura, lo que le otorga permanencia histórica y «visibilidad» cultural fuera de su marco de procedencia étnica.

A diferencia de casi todos sus hermanos de hábito en la colonia, dedica no pocos esfuerzos a la escritura literaria con fines didácticos. Así, antes de que Alonso de Ercilla publicara su *Araucana* en 1569, Anchieta da en 1563 la epopeya *De gestis Mendi de Saa* a la imprenta en Coímbra, una obra de unos 2.000 versos en latín dedicada a las gestas de Men de Sáa, el tercer Gobernador General de Brasil, a la sazón ya convertido en un afamado estratega militar y pacificador de los feroces indios tamoyos. Para Miguel Ángel Vega (2015a, 57), esta obra es objeto traductográfico en un doble sentido: reconduce al latín una oralidad recabada en portugués y en tupí de soldados (colonos) e indígenas aliados y por ser «una versión, un vertido de la imagen americana, ruda y natural, a una lengua europea de cultura». Se podría hablar, pues, de una suerte de «latinización» del mundo americano (brasileño)-colonial en el que el jesuita está inmerso desde su llegada al subcontinente.

Aparte de esta epopeya americana, escribe poemas marianos, diálogos y obras teatrales (como, por ejemplo, el *Auto representado na festa de São Lourenço* en portugués, español y tupí) para utilizarlos como instrumentos didácticos en la catequesis de los indígenas (Moreau 2003, 43-44). Así, Anchieta destaca entre los misioneros jesuitas en Brasil por ser el autor del que más escritos originales y traducciones se conservan y que más fama acumula en la posteridad<sup>18</sup>.

## 4. CONCLUSIONES

Gracias al análisis del marco de comunicación multilingüe y multicultural que se configura entre misioneros europeos y misionados indígenas en el proceso de colonización «espiritual» que acompaña la conquista de Brasil en el siglo XVI, hemos podido comprobar que resulta imprescindible tomar en consideración en este contexto 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. Con la amplia tipología de sus escritos misioneros, los jesuitas «traducen» por primera vez esta nueva realidad cultural para que pueda configurarse como ese «Otro» radical para las potencias europeas que impulsan la colonización del Nuevo Mundo.

La historia de la traducción ha priorizado hasta ahora el estudio de traducciones de fuentes escritas, en detrimento de una exploración más integradora de otros procesos traductológicos. En particular, han quedado relegados a un lugar menos transitado por los historiadores de la traducción los agentes implicados en las diversas labores de

18. Fue beatificado en 1980 y canonizado en 2014.

intermediación lingüística y cultural que supusieron un factor esencial en la expansión colonial de las lenguas metropolitanas europeas.

Al considerar la (no) sostenibilidad cultural de los procesos de negociación traductora asociados a la misión jesuítica en Brasil, observamos, en definitiva, una mayor eficacia y permanencia cultural de las 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.

Finalmente hemos visto cómo se enfrentaron algunos de los primeros misioneros jesuitas enviados a Brasil a la mutua incompreensión lingüística y cultural en sus acercamientos a las tribus nativas. Hemos revisado propuestas de Manoel da Nóbrega, Juan de Azpilcueta y José de Anchieta, dirigidas a solventar los múltiples obstáculos que dificultaron su desempeño como mediadores lingüísticos y culturales entre europeos colonizadores e indígenas colonizados.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.
- DUHÁ Lose, Alicia y Sergio ROMANELLI. «Introducción a la traducción misionera en Brasil». En *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*, ed. por Pilar Martino y Miguel Ángel Vega. Madrid: Editorial OMM Press, 2015, 23-37.
- FERREIRA, Tito Livio. *Padre Manoel da Nóbrega: fundador de São Paulo*. São Paulo: Saraiva, 1957.
- FRANCO, Antonio. «Vida do Padre Manoel da Nóbrega». En *Cartas do Brasil*, Manoel da Nóbrega. 1719. Río de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886, 1-46.
- LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas. De Nóbrega a Vieira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.
- LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuitas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956.
- MELLO E SOUZA, Laura de. «Prefácio». En *Jesuítas e Selvagens. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*, Adone Agnolin. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, 9-12.
- MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.
- NAUPERT, Cristina. 2016. «El jesuita Nóbrega y las culturas tupíes del Brasil», en *El escrito misionero entre ciencia, arte y literatura*, ed. por Pilar Martino y Miguel Ángel Vega. Madrid: Editorial OMM Press, 103-114.
- NAUPERT, Cristina. 2017. «Un grande língua entre los primeros misioneros jesuitas en tierras brasileñas: el P. Juan de Azpilcueta Navarro», en *El escrito misionero como actividad*

- humanística y traductográfica*, ed. por David Pérez Blázquez y Miguel Ángel Vega. Madrid: Editorial OMM Press, 137-148.
- POMPA, María Cristina. *Religião como tradução. Missionários, Tupi e «Tapuia» no Brasil Colonial*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- VEGA, Miguel Ángel. «José de Anchieta o la filología por impulso ético». *Mutatis Mutandis* núm. 8/1 (2015a): 49-66.
- VEGA, Miguel Ángel. «Editorial. El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística». En *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*, ed. por Pilar Martino y Miguel Ángel Vega. Madrid: Editorial OMM Press, 2015b, 11-21.
- WYLER, Lia. 2003. *Línguas, poetas e bacharéis: uma crónica da tradução no Brasil*. Río de Janeiro: Rocco, 2003.