

De: Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (ed.):

La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias: Estudios sobre textos y contextos de la época colonial. (Collectanea Instituti Anthropos 48.) Sankt Augustin: Academia Verlag 2016.

Introducción

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz

1. El contexto

La misión proveyó el “criterio ético absoluto” para justificar la conquista y el sometimiento de los pueblos indígenas de las Américas, que en realidad fue motivada por intereses de carácter económico y poder político. En este marco colonizador había que llevar a la población indígena a aceptar al verdadero victorioso Dios cristiano y obligarla al mismo tiempo a abandonar su propia religión la cual se veía como ‘obra del diablo’.¹ Es en este contexto que se desarrolló la cristianización en Latinoamérica.

En la América indígena, uno de los elementos más revolucionarios fue el esfuerzo de los misioneros por apoderarse de las culturas indígenas mediante sus lenguas, lo que implicaba la traducción de los conceptos cristianos no sólo a idiomas, sino también a cosmovisiones radicalmente diferentes. Esta labor cristianizadora fue acompañada por la elaboración de métodos de documentación y descripción lingüística.

Los primeros intentos en la enseñanza de los fundamentos del cristianismo mediante la memorización se complementaron pronto con el reconocimiento de que había que emplear explicaciones y medios didácticos en las lenguas indígenas para hacer comprensible la fe cristiana.² Para esto los sacerdotes se vieron enfrentados con la tarea de aprender la lengua nativa más hablada de su región misional para poder catequizar en ella así como para predicar y supervisar a los catequistas indígenas. Para familiarizarse con las lenguas amerindias, ya desde mediados del siglo XVI los sacerdotes de las órdenes de misión elaboraron diccionarios y gramáticas, entre ellos sobre todo los franciscanos, los dominicos y los jesuitas. Además se necesitaban textos en lenguas indígenas para el ritual y la enseñanza religiosa; para esto se tradujeron textos europeos del latín o del castellano, o se crearon nuevos materiales en base a ellos. Entre estos se encontraban oraciones formulaicas, catecismos, confesionarios, sermones, himnos y obras dramáticas.

Todo esto no se reducía a intentos aislados de algunos sacerdotes, sino que for-

¹ Dussel (1992a: 56–61); cf. ib. (1992b: cap. II). Ver también Solodkow (2014: cap. III y IV).

² Sin embargo, durante toda la Colonia siempre hubo voces que abogaban por el uso del castellano para la conversión (Solano 1991). En su gramática yunga, Fernando de la Carrera, cura y vicario de San Martín de Reque, región de habla yunga en el norte del Perú, reconoció explícitamente la importancia de enseñar el cristianismo y comunicarse con los indígenas en castellano y en la lengua nativa (de la Carrera [1644] 1939: “Al lector”, pp. 5–6).

maba una columna importante de la estrategia misionera de las Iglesias provinciales en las colonias. Jerónimo de Loaysa, arzobispo de Lima desde 1543 hasta 1575, recomendó ya en 1545 que se predicara a los indígenas en sus propias lenguas, lo cual fue confirmado por el Primer Concilio Provincial de Lima (1551–1552). El Tercer Concilio Provincial de Lima (1582–1583) decretó la traducción del catecismo a las lenguas quechua y aymara. En Mesoamérica, el primer Concilio Provincial de México (1555) decretó que se imprimiesen catecismos en lenguas amerindias y que los párrocos de comunidades indígenas tuviesen que aprender la lengua allí hablada.³

Esta empresa exigió una ‘traducción entre las culturas’ cuya condición fundamental fue la comprensión de los contextos y expectativas culturales propias y ajenas. Esto valía para los misioneros lingüistas así como también para sus destinatarios que en primer lugar eran los párrocos. El concepto de la ‘traducción densa’⁴ debe haber sido implícitamente conocido por los autores de la época colonial: los términos y conceptos ajenos tenían que soltarse de su contexto aplicando un método ajeno a ellos; debían adquirir nuevas formas y ser re-contextualizados. En esto resaltaron los siguientes retos: una traducción es reemplazo, transformación y construcción, desde distintas perspectivas y para varios tipos de lectores (misioneros de diferentes órdenes, potenciales usuarios de los libros y destinatarios indígenas del mensaje); todo esto se desarrolló dentro de estructuras asimétricas de poder y de un percibido desbalance lingüístico-cultural.

Para reemplazar concepciones de las cosmovisiones indígenas por otras europeas se usaban términos de las lenguas amerindias que tenían que traducir conceptos cristianos como Dios, diablo, cielo, infierno, pecado, confesión, penitencia, inmaculada concepción, Trinidad, etc. A pesar de la explícita exigencia absoluta de eliminar las religiones indígenas y el reconocimiento de que les faltaban las palabras para expresar los conceptos cristianos, los misioneros mayormente escogieron el camino de la transformación: en el lexicón de las lenguas amerindias buscaban primero algunos lexemas particulares de cuyas dimensiones semánticas nativas suponían que fuera posible una ampliación o transformación cristiana. En los diccionarios y gramáticas de las lenguas indígenas se encuentran numerosas expresiones en las cuales se habían tratado de transmitir a la comprensión cristia-

³ Martínez Ferrer y Alejos-Grau (1999: 115, 117, 122); Saranyana (1999: 172).

⁴ Ver Hermans (2003: 385–387) quien se basa en Appiah (2000) el cual tomó prestado el concepto de la ‘descripción densa’, desarrollado por Clifford Geertz (y, anteriormente, por Gilbert Ryle, según Hermans 2003: 386).

Conviene tener en cuenta la reflexividad de nuestra propia empresa: los investigadores usamos nuestros instrumentos interpretativos cuando tratamos de acercarnos a las traducciones misioneras que estaban contextualizadas en el estado académico-intelectual de su tiempo. Además analizamos los conceptos indígenas subyacentes, accediendo a su significado únicamente mediante lo que escribieron los mismos misioneros.

na lexemas particulares y frases de ejemplo. Así tenemos diccionarios y gramáticas que –aparte de préstamos contienen lexemas con significados prehispánicos así como también cristianos, otros cuyos ‘nuevos’ significados se superponen a los originales, y neologismos. Después estos se usaban en los textos de misión para referirse a conceptos cristianos, para describirlos y explicarlos, y luego nuevamente se definían en los diccionarios. De esta manera se construyó una lengua de cristianización.

El buscar palabras y metáforas adecuadas llevaba a los misioneros a que se ocuparan intensivamente con conceptos indígenas religiosos y seculares, y en algunos casos adquirieron buenos conocimientos de la teología nativa. Sin embargo, este acercamiento podía también conducir a malentendidos.⁵

No se debe olvidar la amplia formación que por lo general debía tener un misionero lingüista: necesitaba familiarizarse con las teorías de la traducción y lingüística y su aplicación; saber bien una lengua clásica y por lo menos una nativa; adquirir información sobre la historia, etnografía y religión de los indígenas; y, por supuesto, tener buenos conocimientos de la teología y cultura europea (¡y todo esto sin la tecnología moderna, como la audio y video-grabación, la computadora y el Internet!).

En las contribuciones de este volumen se presentan análisis y discusiones de los fenómenos aquí descritos: cómo se transmitieron conceptos de una lengua y cultura a otra y en cuánto resultaban expresiones y discursos que se podrían caracterizar como ‘híbridos’ o ‘sincréticos’, empleados por los misioneros y por algunos autores indígenas; y finalmente si se podrían ver estos casos como métodos más bien personales o estrategias de alguna entidad más comprehensiva.

2. Las contribuciones⁶

El objetivo de los estudios reunidos aquí es entonces el de preguntar por los métodos o estrategias lingüísticas de cristianización que emplearon los misioneros coloniales en los dos subcontinentes, Mesoamérica y Sudamérica, en especial de las

⁵ Un ejemplo es el concepto de diablo. Para transmitirlo a las lenguas indígenas se usaban términos y conceptos que se relacionaban, en México, con el agujero de lo malo y de la muerte, y en el Perú, con los ancestros y el mundo de las sombras (Burkhart 1989: 40–41 para México, Taylor 1980 para los Andes). Aunque aquí se veían paralelos con el diablo, existía el peligro que los recipientes indígenas crearan un diablo que tenía poco que ver con el Satán del cristianismo.

⁶ La mayoría de las contribuciones formaron parte del simposio internacional “Trans/Misión europeo-indígena: Estrategias de traducción en América Latina en la época colonial” que se remontó a una iniciativa de la editora y contó con la colaboración temática de Elke Ruhnau. Aquí quisiera agradecer además por el apoyo financiero para el evento a la Fundación Henkel y a mis colegas, Ingrid Kummels y Elke Ruhnau, por la organización de la conferencia que se llevó a cabo en la Universidad Libre de Berlín en octubre de 2011, en colaboración con la Universidad de Stirling.

regiones donde se hablaban las lenguas mayas, el tarasco, el náhuatl, el quechua, el guaraní, el tupí y el chiquitano.⁷

Como fundamento del cristianismo es su universalidad que desde los primeros tiempos requería una extensión misionera, esta empresa exigía la traducción y transmisión del mensaje evangélico a otras lenguas y culturas (Sievernich 2013: 122–129). Para posibilitar una contextualización histórica más profunda de la obra misionera del Nuevo Mundo, **Charles Garcia** nos ofrece en la primera contribución una mirada desde la Edad Media hispánica sobre la evangelización, la lengua y los diccionarios. Muestra la continuidad que existía entre la situación peninsular y las estrategias de cristianización desde esa época y la actuación de los misioneros del Nuevo Mundo. En los esfuerzos misioneros medievales vemos las raíces de las estrategias empleadas en las Américas, por ejemplo la concepción de las antiguas deidades como demonios y las creencias locales como supersticiones, la destrucción de las manifestaciones ‘paganas’ y, al mismo tiempo, la integración de los conceptos pre-cristianos en la nueva fe, especialmente en el culto a los santos. En la transición del latín a la lengua ‘vulgar’, el naciente castellano, la Iglesia reconoció el multilingüismo y empezó a cristianizar mediante prédicas, confesionarios y catecismos en la lengua del país. De esta manera, la conversión de los indígenas de América en sus propias lenguas muestra la continuidad, y más aun la persistencia de ideas, desde la Edad Media hasta los inicios del tiempo moderno. Pienso que, más que asignar los logros de los lingüistas misioneros al Renacimiento, habría que tener en consideración que ellos contribuyeron a la nueva manera de ver e interpretar el mundo.

Después de esta mirada con una profundidad histórica y la contextualización europea, **Otto Zwartjes** compara un amplio número de lenguas en cuanto a los conceptos y prácticas de la traducción misionera. Analiza de manera comparativa varios aspectos semánticos y gramaticales que se propusieron en la época colonial hispano-lusitana. El autor muestra que los autores coloniales reflexionaron sobre formas y estrategias de traducción, especialmente porque querían comunicar el mensaje cristiano de la manera más concisa a los nuevos fieles. Da ejemplos de distintos métodos de traducción, como son el préstamo, el calco, la traducción literal, la modulación de las expresiones figurativas, la adaptación de términos distintos y la consecuente perífrasis circunscribiendo conceptos cristianos con palabras y expresiones indígenas. Aparte de los retos semánticos también había que crear traducciones factibles de los fenómenos gramaticales. Un ejemplo complejo es el de expresar el concepto de ‘ser’. Dependiendo del tipo de lengua descrita por los autores misioneros, ellos optaron por distintas formas de traducir este verbo. Pon-

⁷ Hace varias décadas el campo de la lingüística misionera ha sido objeto de investigaciones y publicaciones; las ediciones realizadas en base a los congresos sobre ‘Lingüística misionera / Missionary Linguistics’ ofrecen un buen punto de partida para una lectura más amplia (Zwartjes et al. eds. 2004, 2005, 2007, 2009, 2104).

deraron cómo explicar, por ejemplo, diferencias categoriales, y en algunos casos crearon nuevos términos metalingüísticos, contribuyendo de esta manera no solo a la comprensión de una nueva lengua, sino también a la reflexión teórica.

Después de esta vista comparativa de algunas lenguas indígenas y de los métodos desarrollados para la traducción, los trabajos siguientes analizan con detalle idiomas particulares con referencia a la transmisión de conceptos cristianos en lenguas nativas.

En su contribución sobre las estrategias lingüísticas de los misioneros frente a las tácticas de resistencia de los mayas, **Ramón Arzápalo** analiza distintos acercamientos de los autores coloniales y la reacción indígena. Aparte de usar préstamos en algunos casos, se empleaban palabras de las lenguas mayas para traducir conceptos cristianos (p. ej. en el caso de ‘Dios’). Esto llevaba a la posible integración de lo europeo en la cosmovisión nativa (‘espíritu’) y a la re-interpretación de lo cristiano desde la perspectiva indígena. En otros casos lo que Arzápalo denomina una “polisemia intercultural”, permite una interpretación (¿consciente?) de un fenómeno desde ambas perspectivas (p. ej. ‘amen’). El autor muestra aquí no solamente que los misioneros experimentaban con distintos acercamientos, sino da evidencia también del uso de este nuevo lenguaje que crearon los ‘intelectuales’ mayas en la interpretación del mundo colonial.

En su análisis de los conceptos cristianos usados en los textos misioneros para la lengua maya k’iche’, **Frauke Sachse** se basa en el debate que tuvieron los franciscanos y los dominicos sobre la ‘mejor’ traducción: neologismos y préstamos frente a una traducción directa. Ella ilustra distintos acercamientos a la traducción mostrando que, aparte de usar préstamos, los misioneros crearon traducciones directas y calcos (cf. Zwartjes⁸). Además se encuentran conceptos cristianos que tenían varias traducciones k’iche’s, y algunos neologismos k’iche’s traducían más de *un* término religioso cristiano. Las formas más complejas eran neologismos, paráfrasis y el re-uso de términos religiosos k’iche’s; estos últimos no solamente re-interpretaban el significado de la lengua indígena, sino al usar conceptos nativos abrían a los hablantes nativos k’iche’s la posibilidad de asociar sus propios significados y los de los cristianos – resultado parecido (pero en base a fuentes diferentes) al que presenta Arzápalo.

La contribución de **Nora Jiménez y Cristina Monzón** sobre la vida de San Eustaquio examina cómo el lingüista Gilberti tradujo a la lengua tarasca la vida de este santo. Además de encontrar una factible traducción de palabras claves de la fe cristiana, en esta historia él pretendía dar una traducción del sentido de toda una narración arraigada en una tradición clásica europea y relatada durante la Edad Media.⁹ Por un lado tenía que usar la lengua tarasca para expresar ese mundo éti-

⁸ Estas indicaciones se refieren, a manera de ejemplo, a las contribuciones en este volumen.

⁹ Ver Falkinger para el uso de leyendas de santos en los sermones chiquitanos.

co europeo y por otro era necesario transferirlo a una posible comprensión indígena sin evocar el culto nativo de ellos. Las autoras muestran cómo transmitía las experiencias del relato a las de los nuevos fieles de Michoacán, por ejemplo, en la adaptación de la imagen del guerrero. Es interesante que al recurrir a la historia de la conversión de un santo de la época clásica europea, el misionero logra vincular la ética indígena con una antigua occidental. Finalmente y a pesar de algunos problemas lingüísticos de Gilberti, el mensaje del texto traducido parece permitir al oyente (o lector) indígena re-encontrar en la nueva fe su antigua religiosidad y en el personaje del santo un comportamiento modelo.

En su análisis del término y concepto de ‘alma’, **Cristina Monzón** muestra que mediante otro género de textos, especialmente de carácter jurídico y de diccionarios, se puede llegar a entender qué significado tenía la palabra para los indígenas tarascos en la temprana época colonial. Comparando un testamento en lengua tarasca y su versión en castellano, Monzón llama la atención a las diferencias entre ambas: no solamente es más personal (y no formulaico) el testamento en lengua nativa, sino que también refleja la imagen de conceptos parecidos a ‘alma’ que tenían los indígenas de Michoacán. Co-textualizando y enmarcando gramaticalmente el término español ‘ánima’, este se entiende como una entidad de características distintas de las cristianas, lo cual se confirma en el análisis de los vocabularios de la época. Asimismo los diccionarios muestran la compleja red semántica cuando un término tarasco se traduce usando distintas palabras castellanas, y Monzón muestra la influencia que probablemente tenía el diccionario náhuatl de Molina en la creación del tarasco – indicio importante de interconexiones entre los autores a través de fronteras lingüísticas, en este caso ambos franciscanos.

La contribución de **Angelika Danielewski** se refiere al concepto del más allá en la lengua y cultura náhuatl. La autora recurre a dos fuentes escritas por indígenas de ascendencia azteca, estudiando su significado y uso en el discurso literario y metafórico. Muestra que los intelectuales mexicanos sabían manejar e interpretar para sus propósitos una terminología que se remontaba a tradiciones prehispánicas; al mismo tiempo trataban de no enfrentarse con la nueva enseñanza de los significados religiosos. Se observa su aplicación innovadora de conceptos antiguos y europeos para conservar las creencias indígenas en el mundo colonial. Metodológicamente la autora expone cómo se pueden combinar fuentes escritas por los clérigos con las de los autores nativos para obtener una imagen de la compleja conservación, adaptación y re-creación de la religión autóctona, compatibilizándola con la europea. Su análisis de ambos tipos de fuentes da evidencia de la mutua interacción e influencia de las dos culturas.

En el estudio comparativo del náhuatl y quechua colonial, **Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz** y **Elke Ruhnau** analizan la traducción del concepto de ‘alma/ánima’. En los otros trabajos del presente volumen se muestra que los misioneros lingüistas se servían de distintos métodos de transmisión, como son el préstamo, la

traducción elemento por elemento y la creación de paráfrasis explicativas. Parece que estos autores coloniales recurrieron además a conceptos indígenas ya usados, pero que en la mayoría de los casos recibían una re-interpretación. Esto llevó a distintas formas de recepción del mensaje cristiano: a la incomprensión y confusión debido a una ‘extranjerización’ de los conceptos o a su ‘nativización’ mediante la re-interpretación de sus significados en sus propias creencias. En el caso del concepto de alma se observa una política lingüística diferente en México y el Perú: mientras que el náhuatl seguía experimentando con distintas formas de acuñar y (re-)crear términos considerados equivalentes al castellano, el Tercer Concilio de Lima de 1582/83 decidió usar el préstamo *anima*. González Holguín parece haber notado el problema que esto causó, y mediante expresiones metafóricas nativizadoras contextualizó el término, mostrando un acercamiento individual.

En su contribución sobre la discusión y expresión de conceptos cristianos en quechua a través de la *Doctrina Christiana* de 1584, **Jean-Philippe Husson** analiza factores que dificultaban la comprensibilidad de las traducciones cristianas a la lengua indígena. Por un lado los editores de la *Doctrina Christiana* se ocuparon de la variedad lingüística y de la adecuada representación ortográfica de los sonidos quechuas, reflejando el estado de los conocimientos de la época. Por otro, en cuanto a la traducción de algunos conceptos cristianos Husson encuentra cierta “artificialidad”. Esta es subrayada por los comentarios que los editores sentían que eran necesarios para entender algunas decisiones lingüísticas, pero más que esclarecer el asunto, lo hacían más difícil de entender. Este efecto se ve cuando se miran los rezos cristianos creados por el cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala: aparentemente por no poder comprender la expresión quechua ‘oficial’, reformula el contenido de tal manera que tenga sentido en la lengua nativa.

Enmarcado en el contexto y desarrollo de las políticas lingüísticas de la Latinoamérica colonial, en su artículo sobre la traducción del lenguaje cristiano al guaraní por el jesuita Antonio Ruiz de Montoya, **Graciela Chamorro** estudia algunos conceptos claves cristiano-europeos. Al igual que en otros casos que ya hemos visto, ese autor prefirió acuñar frases y expresiones enteras en guaraní; pero también recurría a algunas traducciones palabra-por-palabra y a préstamos. La traducción por equivalencia no observaba las reglas gramaticales y el contexto social guaraní, y de esta manera las palabras adquirirían un nuevo significado en guaraní y se creó un sistema re-semantizado de palabras cristianas. Para introducir una nueva vida civil, los misioneros traducían y re-interpretaban los valores positivos indígenas en términos negativos de la sociedad colonial.¹⁰ Finalmente la autora mira brevemente el vocabulario cristiano actual y llega a la conclusión que los esfuerzos de los misioneros en muchos casos no tuvieron el fruto esperado ya que la cosmovi-

¹⁰ Ver la contribución de Garcia para un paralelo en la concepción medieval de la gente del campo y Falkinger para la misión entre los chiquitanos.

sión guaraní del presente tiene interpretaciones diferentes de las pretendidas en la época colonial.

En su contribución sobre la vernacularización de la lengua general de la Amazonía por los jesuitas, **Cândida Barros y Ruth Monserrat** muestran cómo se puede observar este desarrollo en una doctrina cristiana tupí del siglo XVIII. Después de haber creado los jesuitas un discurso pastoral unificado que estaba asociado con la lengua general antigua, la venida de familias de otra región inició un cambio en estos textos hacia lo que se denominaba como lengua vulgar, opuesta a la prestigiosa lengua general tupinambá. La *Doutrina Christã* de ca. 1750 da evidencia de los materiales de cristianización, en el nivel gramatical, el léxico (donde los préstamos del portugués se consideraban ser parte de la lengua ‘vulgar’) y el discursivo (en la re-estructuración del patrón de preguntas y respuestas de la doctrina). Con esto, al colocar elementos ya conocidos de manera nueva, se ‘inventó’ una lengua de una comunidad imaginada, la de las nuevas misiones en contraposición al tupinambá de los inicios de la evangelización.

El aporte al origen y la transformación de los sermones chiquitanos de Bolivia, de **Sieglinde Falkinger**, presenta cómo la política lingüística se enraizó en la cultura chiquitana indígena y ha perdurado hasta ahora. Bajo la dirección jesuita, la misión en la primera mitad del siglo XVIII estableció el chiquitano como lengua general que después se desarrolló como lengua materna. La estrategia lingüística de la orden incluyó el aprendizaje del idioma, la creación de materiales lingüísticos y de doctrina así como también el involucramiento de los indígenas en la cristianización. Así se introdujeron también sermones en la lengua indígena, predicados e interpretados por miembros de la comunidad a los que se había confiado esta tarea. Al tiempo de la expulsión de los jesuitas ya estaba tan arraigada la tradición que la siguiente secularización e hispanización no ha podido eliminarla. Y aunque al presente muy pocas personas entienden la lengua, los sermones son leídos en las fiestas cada año, integrando elementos indígenas y cristianos y formando de esta manera una religión indígena contemporánea.

3. Concepciones de la traducción y acercamientos a ella

Durante el debate sobre la mejor lengua de cristianización, la europea o una indígena (Solano ed. 1991), los misioneros lingüistas traducían los términos y textos, al comienzo mayormente rezos formulaicos y, más adelante, también textos libres, como sermones. Además comentaban distintos acercamientos y los discutían. Esto se mostraba, por ejemplo, en las gramáticas y doctrinas mismas (Zwartjes) y en disensiones sobre la mejor manera de traducir (Sachse).

La evangelización y especialmente los acercamientos lingüísticos a ella fueron dominados en la primera fase, en Mesoamérica, por los franciscanos y los domini-

cos, y es en ese tiempo que surgieron debates entre ellos sobre los mejores métodos de traducción. Diferentes argumentos llevaban al uso de préstamos, el enmarcar de los términos traducidos en la cultura meta o el empleo de palabras de un ámbito más abstracto.¹¹ Lo que unía estos primeros esfuerzos era el intento de anclar los conceptos cristianos en la comprensión de los nuevos fieles.

Mientras que las obras tempranas sobre todo en Mesoamérica y hasta cierto punto en Sudamérica fueron escritas por miembros de estas órdenes, los jesuitas dominaron la evangelización y sus aspectos lingüísticos en Sudamérica. Los datos y análisis de este volumen muestran que no se puede hablar de una determinada estrategia en el sentido de un ‘plan de obtener resultados congruentes con la misión y los objetivos de la organización’,¹² por ejemplo de la Compañía de Jesús,¹³ sino que se emplearon casi todos los recursos de traducción. Sin embargo, sabemos que un autor no simplemente traducía un término sin tener en consideración lo que otros autores habían hecho, y algunos moldearon sus diccionarios claramente siguiendo modelos anteriores.¹⁴ Por eso es obvio que los lingüistas misioneros tenían conocimiento de lo que habían hecho sus colegas,¹⁵ pero que muchas veces seguían su

¹¹ García-Ruiz (1992: 89–95); cf. la reproducción de una sección de la *Historia general ...* de Antonio de Remesal, de 1551, en Solano (ed. 1991: 56–57).

¹² “... to attain outcomes consistent with the organization’s missions and goals” (Peter L. Wright et al., *Strategic Management: Text and Cases*, Needham Heights, MA: Allyn and Bacon, 1994, p. 3; citados por Mintzberg et al. 1998: 9, trad. SDS).

¹³ No sabemos si la creación de una lengua dirigida a las nuevas misiones por los jesuitas, ‘ajustando’ la lengua general anterior a lo que concebían como una nueva lengua vernácula (Barros y Monserrat) tuvo éxito en la Amazonía, pero comprueba cierta flexibilidad de los jesuitas. Mientras tanto, la política jesuita del Perú parece haber sido más conservadora: en el siglo XVI se usó un quechua unificado por los misioneros que mostraba problemas en una clara representación fonológica y gramatical (Husson). Sin embargo, se reimprimió esa doctrina cristiana aún en el siglo XVIII, prácticamente sin cambios (Hamerly 2011, Bibliography no. 44, p. 152). Como estas decisiones deben haber sido influenciadas por la situación socio-cultural de los países y el estatus de las lenguas en ellos, se observa el límite que podía tener una determinada estrategia.

¹⁴ Aquí ayudaba el nuevo medio de la impresión que al mismo tiempo servía para tener un mejor control sobre lo que se difundía – ver, por ejemplo, el decreto del Tercer Concilio Provincial de Lima: “Para que los indios que están aún muy faltos en la doctrina cristiana, sean en ella mejor instruidos, haya una misma forma de doctrina, pareció necesario siguiendo los pasos del Concilio General Tridentino hacer un *Catecismo* para toda esta Provincia, por el cual sean enseñados todos los indios conforme a su capacidad.” (citado por Durán 1982: 197). Ver Christensen (2014: 6–7) para el rol de la imprenta en Yucatán.

Es posible que la *Doctrina* del Tercer Concilio de Lima haya influido en la de México (ver De-denbach-Salazar Sáenz y Ruhnau); Gilberti usó el diccionario náhuatl de Molina para el tarasco (ver Monzón). Sería importante estudiar sistemáticamente otras obras lingüísticas (y de doctrina) europeas –aparte de Nebrija– para saber más sobre su influencia en los escritos de los misioneros coloniales (para algunas posibles fuentes ver Collet Sedola [1994]: 90–93).

¹⁵ También hay que tener presente que la traducción ya había sido una disciplina académica establecida en escuelas especializadas en España desde la Edad Media y que se dedicó a algunos textos religiosos (Pym 2000: 1–133), pero sobre todo se centró en la traducción de textos científicos del árabe al castellano (El-Madkouri 2006). En el siglo XV, además se traducían obras clásicas para un público

propia experiencia y apreciación de lo que era necesario. Más que estrategias se notan ciertos métodos y no siempre se puede saber cuáles de estos eran conscientes.

Lo que se encuentra con más frecuencia y en todas las obras estudiadas aquí son intentos de anclar y contextualizar conceptos cristianos en palabras complejas¹⁶ de las lenguas amerindias, es decir, en estructuras gramaticales y semántico-culturales de las lenguas meta, y esto se refiere incluso a los préstamos y en algunos casos a traducciones de ‘palabra-por-palabra’.¹⁷

En el transcurso del tiempo ciertamente se puede observar en todas las lenguas descritas una progresiva inclusión de préstamos, y estos se gramaticalizaron en el sistema de la lengua amerindia (Arzápalo, Sachse, Monzón y Jiménez, Dedenbach-Salazar Sáenz). Esto debe haber sido, aparte de una decisión consciente del autor, también debido al creciente uso del castellano, lo cual se confirma de cierta manera en la observación que en la Amazonía de Brasil los préstamos eran conside-

culto, incluyendo comentarios en cuanto a la problemática de la traslación (Cartagena 2009: xxiii–xlii). Sin embargo, considerando que esto fue muchos años antes de la expansión colonial española y que en muchos casos no había libros impresos en esa época, es probable que los misioneros americanos no usaran estas ideas directamente, pero que sí sabían de ellas por sus estudios universitarios.

Por otro lado, la conversión de los musulmanes hispanos fue un paso en la cadena que había empezado con la cristianización de la península por los romanos y que terminó en las colonias (ver García). Los lingüistas de la época colonial podían recurrir a la obra de Pedro de Alcalá (ca. 1505–06, ver Zwartjes). Y más tarde el jesuita Ignacio de las Casas (1605–07) estuvo en favor de enseñar árabe a los musulmanes de la Península; en ese tiempo los jesuitas comparaban explícitamente las lenguas amerindias con el árabe en términos de su utilidad para la conversión (El-Alaoui 2006: 161–169). La traducción de textos cristianos al árabe se desarrolló a partir del siglo XVI tardío y con más intensidad –recién después de la expulsión de los musulmanes de España– en el XVII [WorldCat 2001–14, s. v. Keywords: Bible, Christian texts, Christian doctrine, Years: 1200–1700, Language: Arabic], al final de ese siglo por la supuesta amenaza que presentaba el Imperio Otomano (Colombo 2011).

Con estos breves apuntes quisiera sugerir que sería deseable entrelazar la obra misionera americana y sus observaciones de carácter ‘teórico’ con la situación en España.

¹⁶ Lo que un lingüista denominaría como neologismo (una expresión usada de manera nueva y reconocida como tal por el hablante nativo y que puede consistir de distintos métodos de traducción y creación), es analizado detalladamente por los autores de este volumen como perifrasis o circunloquio, paráfrasis (descriptiva), re-creación, re-semantización, re-significación, re-uso de términos y elementos de la lengua nativa, etc.

¹⁷ El-Madkouri (2006) encuentra en la traducción de obras científicas árabes al castellano en el siglo XII un “literalismo” visible frecuentemente en el “afán explicativo” en forma de paráfrasis castellanas de términos árabes que oscurece más que esclarece el contenido. Por otro lado, en la traducción de las obras clásicas al castellano en el siglo XV se optaba más por una transmisión conforme al sentido que palabra-por-palabra (Cartagena 2009: xli). Ambos conceptos se reflejan de cierta manera en la traducción misionera colonial, y podemos suponer que los lingüistas misioneros muchas veces tuvieron sus ideas ‘teóricas’ por su formación académica y la situación lingüística compleja con la cual estaban enfrentados (ver la nota anterior).

Sería interesante estudiar otra concepción europea de la época y su posible consideración en Latinoamérica: en la traducción de textos de carácter bíblico seguía vigente la exigencia de considerar que las palabras y el orden de ellas en textos sagrados era percibida como divina y por eso el traductor debía respetar ese orden (El-Madkouri 2011: 100–101).

rados pertenecientes a la variedad ‘vulgar’, introducidos a la lengua general como elementos nuevos (Barros y Monserrat).

La re-creación de una nueva palabra era compleja ya que las lenguas amerindias son polisintéticas y por eso suele ser suficiente una palabra para expresar toda una oración de una lengua indo-europea (cf. Jookan 2000). Esto significa que casi todas las traducciones son re-creaciones de un término cristiano en la lengua meta, encajadas en la gramática de ella, y recurriendo a conceptos semánticos y culturales indígenas.

Este acercamiento partía de dos suposiciones. Una era que se conocía bien la estructura gramatical y la estructura de la lengua meta – lo cual, sin embargo, no siempre era el caso (Husson) y que llevaba a veces a construcciones difíciles de comprender (Dedenbach-Salazar Sáenz y Ruhnau). La otra suposición era parecida, pero partía de términos semánticos: se pensaba que se entendía el significado cultural de un término y por eso se empleaba este o parte de él en una paráfrasis, sin, no obstante, captar las implicaciones que esto puede haber tenido para la comprensión por parte de los hablantes (Arzápalo, Chamorro). En algunos casos, especialmente en textos no formulaicos, se ve cómo el misionero intentaba servirse de significados indígenas de manera más apropiada (Jiménez y Monzón). Finalmente el uso de las (re-)creaciones misioneras por los indígenas –sea en documentos administrativos (Monzón), en textos de índole narrativa (Danielewski, Sachse) o en los cristianos (Husson)– documenta claramente el potencial para la confusión y/o directamente la ubicación de lo cristiano en las propias tradiciones indígenas, o sea una nativización¹⁸ de los conceptos que habían creado los sacerdotes. No sabemos cuánto habría contribuido a este fenómeno la cooperación con ‘informantes’ indígenas: ciertamente los clérigos colaboraban con ellos para sus traducciones,¹⁹ pero no está claro qué roles asumían; solo se puede concluir que las obras misioneras eran en realidad producto de muchas voces y de diferentes autores.

Por otro lado también hay textos que son claramente escritos por lo que se podría denominar –como dice Lamana (2012: 31–32)– la “*intelligentzia* indígena” (Chimalpahin, *Discursos en mexicano*, Guaman Poma), y en ellos se puede ver y estudiar el uso que hacían del lenguaje cristiano los autores nativos, prácticamente siempre educados en el ambiente misionero (Danielewski, Dedenbach-Salazar Sáenz y Ruhnau). Además hay documentos legales que pueden contribuir a la interpretación indígena de ciertos conceptos (Monzón).

Si se entiende estrategia como un plan para obtener resultados congruentes con la misión y los objetivos de una organización (ver arriba), se puede decir que la es-

¹⁸ Dibble (1974) ya habló de la ‘nahuatlización’ del cristianismo como resultado de la transmisión de metáforas del náhuatl a textos cristianos.

¹⁹ Ver, por ejemplo, Roa de la Carrera (2010) para Sahagún, y González Holguín sobre el rol de sus colaboradores indígenas ([1608] 1989: “Al christiano lector prohemio del avtor”, [p. 8]).

trategia en general fue la misma en todas las obras: la comunicación de contenidos cristianos a culturas amerindias, reemplazando las antiguas creencias y costumbres. Pero en términos concretos es difícil encontrar estrategias en los acercamientos lingüísticos. Más bien se observa –en todas las instancias aquí estudiadas– un gran número de métodos de transmisión. Lo que tienen en común es una combinación de diferentes procedimientos: en la traducción de un mismo concepto se entrelaza el uso de préstamos, la traducción palabra-por-palabra y la paráfrasis (re-creación), todo esto casi siempre enmarcado en el método más frecuentemente usado que es el de re-crear significados mediante la acuñación de nuevas expresiones y frases en base a medios gramaticales y semánticos de la lengua meta.

Lo que resalta en los análisis es que todos los autores coloniales se servían –en mayor o menor medida– de la acuñación de nuevas palabras, recurriendo al uso (no siempre claramente comprendido) de la lengua meta, pero creando muchas frases y expresiones que combinaban distintos elementos de la lengua indígena para formar un equivalente a lo que querían describir los misioneros, y no es fácil saber si estas paráfrasis y explicaciones tenían su base en la lengua vernácula o si eran inventos. La mayoría de las traducciones (y también de los préstamos, según el contexto y contexto en el que se usaban) tiene en común una “polisemia intercultural” (Arzápalo) que refleja el hecho de que se hacían diferentes interpretaciones de un pretendido mensaje. Esto se puede decir en cuanto a palabras particulares (como las que se han estudiado aquí, por ejemplo ‘Dios’, ‘fe’, ‘iglesia’, ‘alma’), pero con mayor razón en el caso de expresiones figurativas y una imagería transferida y re-interpretada (por ejemplo, Danielewski, Jiménez y Monzón). Mientras que la transmisión de conceptos cristianos mediante préstamos y traducción por equivalencia haya mayormente causado una ‘extranjerización’ de la religión cristiana, en la mayoría de los casos estudiados la creación de expresiones y frases en las lenguas indígenas ha contribuido a una ‘nativización’ de lo cristiano.

Claramente los esfuerzos misioneros no llevaron a la conversión deseada que implicaba la exterminación de las religiones antiguas concebidas como obra del diablo. Una razón es probablemente que la verdadera difusión de los conceptos cristianos en la época colonial era menor de lo que se podría suponer al estudiar tantas obras, debido al número relativamente pequeño de misioneros²⁰ y a la confusión que se debe haber creado por su insuficiente fluidez en las lenguas indígenas. Sin embargo, como lo muestran innumerables estudios sobre Latinoamérica, la enseñanza de los misioneros influyó en las prácticas religiosas católicas indígenas de los países latinoamericanos contemporáneos. Un caso revelador estudiado aquí es el que describe Falkinger cuando nos presenta la historia y duradera tradición de los sermones chiquitanos donde se observa el efecto que ha tenido la misión de

²⁰ Por ejemplo, Christensen (2014: 6–7) para Yucatán, y para el Perú, “De la doctrina de los pueblos de Oarochirí ...” de 1600 (en Mateos ed. 1944, I: 220).

los jesuitas en Bolivia. En otras regiones la concepción indígena y su terminología se ha desarrollado de manera paralela y parece que independientemente de lo pretendido (Chamorro).

Por eso es recomendable examinar los cambios que se han producido durante los siglos más recientes y sus efectos en cuanto a la terminología y comprensión actual de la cosmovisión indígena y el desarrollo de la ‘teología india’.²¹

También sería deseable estudiar más intensivamente en el futuro la comunicación metalingüística que pueden haber tenido los autores al interior de una misma orden y con los de otras órdenes. No se sabe qué rol jugaba el intercambio personal entre los clérigos – por supuesto, no existe documentación sobre sus conversaciones, pero valdría la pena buscar en la correspondencia de las órdenes religiosas.

Referencias bibliográficas

Albó, Xavier

1999 Entrecruzamientos lingüísticos en los rituales qullas. En: Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz y Lindsey Crickmay (eds.), *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias / The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages*; pp. 249–276. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies – BAS 32; Centre for Indigenous American Studies and Exchange, St. Andrews – CIASE Occasional Papers 29.)

Appiah, Kwame Anthony

2000 *Thick Translation* [1993]. En: Lawrence Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader*, pp. 417–429. London: Routledge.

Arnold, Denise Y., y Juan de Dios Yapita

1999 La trama revivificante de los rezos de *paskusay* (Pascuas) en Qaqachaka, Bolivia. Formaciones textuales de las interpretaciones religiosas. En: Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz y Lindsey Crickmay (eds.), *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias / The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages*; pp. 277–312. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies – BAS 32; Centre for Indigenous American Studies and Exchange, St. Andrews – CIASE Occasional Papers 29.)

²¹ Ver, por ejemplo, Albó (1999) y Arnold y Yapita (1999) así como Gorski (1996) y Irrarázaval (1996), respectivamente. Cabe observar que hoy en día, desde el punto de vista de la evangelización en culturas que no tienen una antigua tradición cristiana, las Iglesias se sirven de modelos de ‘traducción’ (en términos figurativos), ‘adaptación’ y ‘contextualización’ (Schreiter 1994: 6–16), en los cuales se reconoce la herencia de los acercamientos interpretativos de los misioneros coloniales.

Burkhart, Louise M.

1989 *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico.* Tucson: The University of Arizona Press.

Carrera, Fernando de la

1939 *Arte de la lengua yunga (1644).* Ed. Radamés A. Altieri. Tucumán: Instituto de Antropología. (Universidad Nacional de Tucumán, Publicación no. 256, Publicaciones Especiales del Instituto de Antropología.)

Cartagena, Nelson

2009 *La contribución de España a la teoría de la traducción. Introducción al estudio y antología de textos de los siglos XIV y XV.* Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert. (Medievalia Hispanica 13.)

Christensen, Mark Z.

2014 *Translated Christianities. Nahuatl and Maya Religious Texts.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press. (Latin American Originals.)

Collet Sedola, Sabina

[1994] *La castellanización de los indios (s. XVI–XVII). Conquista del Nuevo Mundo y lingüística indígena.* En: Ricardo Escavy; José Miguel Hernández Terrés; Antonio Roldán Pérez (eds.), *Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística, Nebrija V Centenario, vol. II: Nebrija y las lenguas amerindias*; pp. 81–99. Murcia: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Murcia.

Colombo, Emanuele

2011 *Jesuitas y musulmanes en la Europa del siglo XVII.* En: Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*; pp. 415–440. Buenos Aires: Grupo Editorial Sb [impreso en 2012]. (Serie Historia de la Religión, Paradigma Inicial.)

Dibble, Charles E.

1974 *The Nahuatlization of Christianity.* En: Munro S. Edmonson (ed.), *Sixteenth-century Mexico: The Work of Sahagún*; pp. 225–233. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Durán, Juan Guillermo

1982 *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584–1585). Estudio preliminar – textos – notas.* Buenos Aires: El Derecho. (Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina ‘Santa María de los Buenos Aires’.)

Dussel, Enrique

1992a *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del ‘mito de la modernidad’.* Conferencias de Frankfurt, Octubre 1992. Colección Academia 1. La Paz: Plural Editores/Centro de Información para el Desarrollo (CID). <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>> (consultado 13. 12. 2015).

1992b *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492–1992) [1967].* Madrid/México D. F.: Mundo Negro/Esquila Misional. <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120215100901/iglesia.pdf>> (consultado 13. 12. 2015).

El Alaoui, Youssef

2006 *Jésuites, Morisques et Indiens: Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605–1607)*. Paris: Honoré Champion. (Études et Essais sur la Renaissance 65).

El-Madkouri Maataoui, Mohamed

2006 Escuelas y técnicas de traducción en la Edad Media. *Tonos*, Revista Electrónica de Estudios Filológicos, núm. 11. <<http://www.um.es/tonosdigital/znum11/portada/tritonos/tritonos-edadmedia.htm>> (consultado 13. 12. 2015).

2011 Ciencia y religión en la traducción medieval. En: Daniel M. Sáez Rivera et al. (eds.): *Últimas tendencias en traducción e interpretación*; pp. 99–114. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert. (Lingüística Iberoamericana 46.)

García-Ruiz, Jesús

1992 El misionero, las lenguas mayas y la traducción: Nominalismo, tomismo y etnolingüística en Guatemala. *Archives des Sciences Sociales des Religions* (= “Arrachés au Diable”, l'évangélisation de l'Amérique espagnole) (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris) 77/1: 83–110. <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1992_num_77_1_1516> (consultado 13. 12. 2015).

González Holguín, Diego

1989 Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca. [Ciudad de los Reyes (Lima), 1608] Prólogo Raúl Porras Barrenechea. Presentación Ramiro Matos Mendieta. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facsímile de la edición de 1952. Tiene *addenda*. [Internet: Ejemplar digitalizado de 1608, de la John Carter Brown Library, EEUU: <<https://archive.org/details/vocabulariodelal01gonz>> (consultado 13. 12. 2015).]

Gorski, Juan F.

1996 El fenómeno de la llamada ‘Teología India’. *Yachay* (Cochabamba), año 13, no. 23: 75–98.

Hamerly, Michael T.

2011 *Artes, Vocabularios, and Related Ecclesiastical Materials of Quichua/Quechua, Aymara, Puquina, and Mochica Published during the Colonial Period: A History and a Bibliography*. Aachen: Shaker Verlag. CD-ROM. (Estudios Americanistas de Bonn, BAS 41.)

Hermans, Theo

2003 Cross-Cultural Translation Studies as Thick Translation. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (University of London), vol. 66, no. 3: 380–389.

Irrarázaval, Diego

1996 Trenzado de religiones: Una aproximación a las vivencias y al diálogo interreligioso en una iglesia local. *Allpanchis* (Cuzco), año XXVIII, no. 48: 81–106.

Jooen, Lieve

2000 Descriptions of American Indian Word Forms in Colonial Missionary Grammars. En: Edward G. Gray y Norman Fiering (eds.), *The Language Encounter in the Americas, 1492–1800: A Collection of Essays*; pp. 293–309. (European Expansion and Global Interaction 1.)

Lamana Ferrario, Gonzalo

2012 Los textos de Polo Ondegardo y sus ediciones. En: Gonzalo Lamana Ferrario (ed.), *Pensamiento colonial crítico: Textos y actos de Polo Ondegardo*. Edición de Gonzalo Laman Ferrario; estudio biográfico de Teodoro Hampe Martínez; pp. 15–48. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (Archivos de Historia Andina 1048; Travaux de l’Institut Français d’Études Andines 294).

Martínez Ferrer, Luis, y Carmen José Alejos-Grau

1999 Las asambleas eclesíásticas anteriores a la recepción de Trento. En: Josep Ignasi Saranyana (ed.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715)*, vol. 1, pp. 89–130. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert.

Mateos, Francisco (ed.)

1944 *Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional, Vol. 1: *Historia General y del Colegio de Lima*; vol. 2: *Relaciones de colegios y misiones*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid.

Mintzberg, Henry, Bruce W. Ahlstrand y Joseph Lampel

1998 *Strategy Safari: A Guided Tour through the Wilds of Strategic Management*. London: Prentice Hall.

Pym, Anthony

2000 *Negotiating the Frontier. Translators and Intercultures in Hispanic History*. Manchester: St. Jerome Publishing.

Roa de la Carrera, Cristián

2010 *Translating Nahua Rhetoric: Sahagún’s Nahua Subjects in Colonial Mexico*. En: Damián Baca y Victor Villanueva (eds.), *Rhetorics of the Americas, 3114 BCE to 2012 CE*; pp. 69–87. New York: Palgrave Macmillan.

Saranyana, Josep Ignasi

1999 *El III Concilio Limense (1582–1583)*. En: Josep Ignasi Saranyana (ed.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715)*, vol. 1, pp. 149–180. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert.

Schreiter, Robert J.

1994 *Constructing Local Theologies [1985]*. New York: Maryknoll. (Orbis Books.)

Sievernich, Michael

2013 *Hispanicu hispanice, Indus indice. Sprachenpolitik in der Missionierung der andinen Welt*. En: Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese (eds.), *Conquista y conversión. Universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*; pp. 121–144. Berlin: De Gruyter. (Pluralisierung und Autorität 37.)

Solano, Francisco de (ed.)

1991 *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica 1492–1800*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo 32.)

Solodkow, David Mauricio Adriano

2014 *Etnógrafos coloniales: Alteridad y escritura en la conquista de América (siglo XVI)*.

Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert. (Textos y Estudios Coloniales y de la Independencia, TECI, 23.)

Taylor, Gerald

1980 Supay. *Amérindia: Revue d'Ethnolinguistique Amérindienne* (Paris) 5: 47–63. <<http://www.vjf.cnrs.fr/sedyl/revues.php?langue=fr&aire=CELIA&revue=Amerindia&annee=1980>> (consultado 13. 12. 2015).

WorldCat

2001–14 <<http://www.worldcat.org/>> (consultado 13. 12. 2015).

Zwartjes, Otto, y Even Hovdhaugen (eds.)

2004 *Missionary Linguistics / Lingüística misionera*. Selected Papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Oslo, 13–16 March 2003. John Benjamins: Amsterdam. (Studies in the History of the Language Sciences 106.)

Zwartjes, Otto, y Cristina Altman (eds.)

2005 *Missionary Linguistics II / Lingüística misionera II*. Orthography and Phonology. Selected Papers from the Second International Conference on Missionary Linguistics, São Paulo, 10–13 March 2004. John Benjamins: Amsterdam. (Studies in the History of the Language Sciences, 109.)

Zwartjes, Otto, Gregory James y Emilio Ridruejo (eds.)

2007 *Missionary Linguistics III / Lingüística misionera III*. Morphology and Syntax. Selected Papers from the Third and Fourth International Conferences on Missionary Linguistics, Hong Kong/Macau, 12–15 March 2005, Valladolid, 8–11 March 2006. John Benjamins: Amsterdam. (Studies in the History of the Language Sciences 111.)

Zwartjes, Otto, Ramón Arzápalo Marín y Thomas C. Smith-Stark (eds.)

2009 *Missionary Linguistics IV / Lingüística misionera IV*. Lexicography. Selected Papers from the Fifth International Conference on Missionary Linguistics, Mérida, Yucatán, 14–17 March 2007. John Benjamins: Amsterdam. (Studies in the History of the Language Sciences 114.)

Zwartjes, Otto, Klaus Zimmermann y Martina Schrader-Kniffki (eds.)

2014 *Missionary Linguistics V / Lingüística misionera V*. Translation Theories and Practices. Selected papers from the Seventh International Conference on Missionary Linguistics, Bremen, 28 February – 2 March 2012. Benjamins: Amsterdam. (Studies in the History of the Language Sciences 122.)

Contenido

<i>Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz</i> Introducción	1
<i>Charles Garcia</i> Evangelización, lengua y diccionarios: Una mirada desde la Edad Media hispánica	19
<i>Otto Zwartjes</i> Colonial Missionaries' Translation Concepts and Practices: Semantics and Grammar	43
<i>Ramón Arzápalo</i> Los escollos de la comunicación religiosa entre los mayas. Estrategias lingüísticas de los misioneros frente a las ingeniosas tácticas de resistencia de los originarios	77
<i>Frauke Sachse</i> The Expression of Christian Concepts in Colonial K'iche' Missionary Texts	93
<i>Nora Jiménez y Cristina Monzón</i> <i>La vida de San Eustaquio</i> (1559). El mundo ético cristiano y los problemas de su traducción a la lengua tarasca	117
<i>Cristina Monzón</i> En torno al alma: Una visión en documentos y diccionarios tarascos del siglo XVI	153
<i>Angelika Danielewski</i> El traslado de los guerreros-pájaros y de la deidad dual al cielo cristiano: Acerca de algunos conceptos nahuas del siglo XVI	169
<i>Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz y Elke Ruhnau</i> 'Salvando las almas de los indios': Los conceptos de 'alma/ánima' en las lenguas coloniales náhuatl y quechua	185

Jean-Philippe Husson

Un testimonio de las dificultades inherentes a la expresión en quechua de los conceptos cristianos: La *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios* 231

Graciela Chamorro

La traducción del lenguaje cristiano al guaraní jesuítico. 247

Cândida Barros e Ruth Monserrat

Uma proposta de vernacularização da tradição discursiva jesuítica na língua geral da Amazônia em um catecismo manuscrito no século XVIII. 269

Sieglinde Falkinger

Los sermones chiquitanos: Su origen y transformación 289