



TRANS · N° 4 · 2000

ARTÍCULOS · 39-46

Este artículo examina una controversia que tiene lugar en el siglo XVII en un área del Virreinato del Río de la Plata. La enseñanza del catecismo a los indios guaraníes fue detonante de un conflicto entre órdenes religiosas. Se llega a la instancia de la fuerza para deponer a un obispo. Se esgrimen argumentos semánticos que hablan de la imposibilidad de trasvasar un contenido específico a lenguas aparentemente están incapacitadas para recibirlo. La traducción de la Biblia ejemplifica problemas inquietantes al examinar la capacidad de las lenguas para subsanar vacíos semánticos.

Catecismo, poder y traducción

This article revises a controversy which took place in the 17th century in an area of the Virreinato del Río de la Plata. The teaching of catechism to guarani Indians aroused a conflict between religious orders. Semantic reasons supporting the impossibility of transferring specific contents to languages apparently incapable of admitting them are offered. Bible translation exemplifies disturbing problems when examining linguistic abilities to fill semantic voids.

MIGUEL ÁNGEL MONTEZANTI
Universidad Nacional de la Plata



El contexto de la colonización y evangelización de América constituye un terreno de somera exploración desde el punto de vista de la relevancia de las traducciones y los complejos problemas semánticos que de ellas derivan. En el ámbito rioplatense esta complejidad está irremediabilmente unida a la fisonomía de la Compañía de Jesús, en una oscura y centenaria polémica que deriva en la pragmática que decreta la expulsión de la Compañía en 1767, bajo el reinado de Carlos III.

Las posiciones de creciente influencia de la Compañía son innegables. En este siglo el drama *Así en la tierra como en el cielo*, del alemán Hochwelder, el filme *La misión*, de Roland Joffe, recrean una porción de esta incesante conflictividad.

Este artículo es una breve exposición y comentario de un par de capítulos del libro *La Compañía de Jesús contra la Iglesia y el Estado*, firmado por Carlos A. Disandro y Jorge L. Street.¹

En el siglo XVII la Societas Iesu se ve envuelta en tres controversias con las autoridades diocesanas. Se trata del obispo de Asunción, Fray Bernardino de Cárdenas, del obispo de Buenos Aires, Fray Cristóbal de la Mancha y Velasco, y del obispo de Puebla de los Angeles, Juan de Palafox y Mendoza. Interesa ahora la que protagoniza la citada orden religiosa con el obispo Cárdenas porque la traducción se erige en causa o excusa de un combate acérrimo.

En tiempos no muy lejanos del Concilio de Trento y de las disputas religiosas del siglo XVI, la Compañía de Jesús, cuya denominación proclama su vocación batalladora, se ve confrontada con una lucha que no es sólo militar, sino semántica. Se trata de examinar los espacios de significado del español y del guaraní para asegurar la ortodoxia de la trasmisión doctrinal del

cristianismo. Esto, a su vez, se inscribe en una política lingüística de la Corona, que propicia tanto el aprendizaje de las lenguas nativas por parte de los misioneros, como del español por parte de los nativos.

Según Disandro y Street, son los franciscanos quienes intuyeron con mayor diafanidad el problema de las lenguas. Es aquí donde interviene como punto crucial el Catecismo en lengua guaraní del franciscano Luis de Bolaños.

La Real Cédula del 7 de julio de 1596 decía:

Porque se an entendido que en la mejor y más perf^a. lengua de los yndios no se pueden explicar bien ni con Propiedad los misterios de la fee sino con grandes absonos y enperfecciones y que aun que estan fundadas catedras donde sean enseñados los sacerdotes que ubieren de doctrinar a los yndios no es remedio bastante por ser grande la variedad de las lenguas y que lo sería yntroducir la castellana como más común y capaz os mando que con la mejor orden que se pudiere y que a los yndios sea menos molestia y sin costa suya agays poner maestros para los que voluntariamente quisieren aprender la lengua castellana que esto parece podrian hacer vien los sacristanes y asimismo teneis muy particular cuydado de procurar se guarde lo que esta mandado cerca de que no se provean los curatos si no fuere en personas que sepan muy bien la lengua de los yndios que ubieren de enseñar que esta como cosa de tanta obligacion y escrupulo es la que principalmente os encargo por lo que toca a la buena ynstrucion y cristiandad de los yndios y de lo que en lo uno y en lo otro ycierdes me avisareys.

La Cédula tiene, a mi modo de ver, tres precisiones importantes. 1) Presume que los misterios de la fe no se pueden enseñar cabalmente en las lenguas nativas por una razón de sustancia y otra de accidente. Es decir, por una parte presunción de incapacidad de tales lenguas para recibir adecuadamente la doctrina; y por otra la complejidad práctica que demanda-

¹ Disandro, Carlos y Jorge Street, 1970, *La Compañía de Jesús contra la Iglesia y el Estado*. La Plata: Ediciones Hostería Volante; apartados 2-6.



ría adaptar la doctrina a una enorme variedad de lenguas.²

2) Considera que un aprendizaje no compulsivo ni oneroso de la lengua castellana sería un modo de subsanar las dificultades que describo en 1).

3) Ordena con firmeza que las personas que deben enseñar conozcan a fondo las lenguas de los indios.

Es evidente que con criterios lingüísticos modernos se pueden enjuiciar desfavorablemente los presupuestos de 1); pero es innegable la cordura y ecuanimidad de la Cédula en los remedios que propone en 2) y 3): se trata, pues, de un flujo lingüístico que salvaguarda la integridad de los respectivos sistemas, toda vez que el español no se impone por coerción y que los enseñantes deben conocer las lenguas de los que aprenden, lo que hace evidente que los que aprenden a la vez enseñan.

Existen testimonios de que los jesuitas no cumplieron sino oblicuamente las disposiciones de la Cédula. Eso es, los indios conocían el catecismo sólo en guaraní, y si los jesuitas eran diestros en aprender el guaraní para sus propósitos, la dirección de vuelta, o sea, el aprendizaje del español de parte de los indios, estaba muy descuidada.³

² La familia lingüística del tupí-guaraní, por ejemplo, cubre una enorme variedad de dialectos. Algunos son el *apiacá*, el *camayura*, el *tapirapé*, el *tembe*, el *guayayari*, el *ovampi*, el *emerillón*, el *cámpera*, el *guarayo*, el *chiriguano*, el *cayúa*, el *apitere*, el *guayaquí*, este último hablado en el Paraguay. Vid. J. T. Medina, 1930, *Bibliografía de la lengua guaraní*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Publicación del Instituto de Investigaciones Históricas, Introd. pág. 17.

³ Esto es corroborado por trabajos de este siglo. Dice Morinigo:

...el guaraní de las misiones jesuíticas, de que tantas muestras nos han quedado, tiene un perfil especial, sobremanera interesante, porque los padres, por un lado, trataban de alejar cuidadosamente todo hispanismo que no fuera indispensable para nombrar objetos aportados por la nueva cultura, y por otro, crearon neologismos léxicos o *perifrasis ingeniosas* con elementos de la propia lengua guaraní para expresar *los conceptos más inasibles y delicados de la teología y la moral*.

El obispo de Asunción, Fray Bernardino de Cárdenas, había expresado su apoyo a los jesuitas por la defensa que hacían de las reducciones contra los portugueses. Estamos en 1644. Pero en ese mismo año comienzan los enfrentamientos entre el obispo y los miembros de la Compañía. Se trata, como muchas veces en la historia de la Iglesia, de un conflicto jurisdiccional. Pero lo que subyace, según los autores citados, es una amenaza contra un imperio jesuítico en Paraguay, donde la política lingüística, lejos de ser abierta como mandaba la Real Cédula, era clausa, monolingüística, restringida al guaraní.

Los detalles del enfrentamiento no son pertinentes ahora. Parece que la voluntad del obispo de visitar las reducciones y doctrinas de los padres de la Compañía suscitó el encono de ésta. Si en su principio la cuestión muestra conflictos jurisdiccionales y, probablemente económicos anejos a los primeros, deben admitirse con igual probabilidad conflictos catequéticos. La Compañía ya tenía impreso el catecismo de Antonio Ruiz de Montoya, S. J. (1640), el cual había de ser confrontado con el primitivo de Bolaños a raíz de las graves acusaciones del obispo. Los jesuitas reaccionaron cuestionando la legitimidad de la consagración del obispo. Cárdenas fue desterrado a Corrientes y se nombró vicario de la diócesis de Asunción a un clérigo demente, Cristóbal Sánchez de Vera. Cárdenas retornaría, sin embargo, amparado en una Cédula de Carlos V. Pero después un nuevo gobernador, don Sebastián de León y Zárate, hace entrar en Asunción a los indios armados en las reducciones. Cárdenas es nuevamente desterrado.

Uno de los argumentos de Cárdenas contra la Compañía era que en los catecismos se habían incorporado vocablos que resultaban heréti-

Marcos A. Morinigo, 1931, *Hispanismos en el guaraní*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, pág. 27 (cur-siva mía).



cos. En una carta de 1651 el obispo escribía al virrey del Perú sus quejas contra los jesuitas; entre ellas declaraba herejías gravísimas y averiguadas contra la generación eterna y temporal del verbo Divino, y contra la Virginitad Purísima de Nuestra Señora, y contra el nombre soberano de Dios.⁴

En otro documento de 1646, luego de mencionar las mismas prevenciones, volvía a hablar de herejías:

... y en el catecismo están introducidas e impresas por autor de la Compañía, y por su ignorancia de la lengua, que más quisiera que la mía se pegue al paladar que referir palabras tan abominables, y tan en deshonor de Dios, y de su Madre, y el estar el nombre del demonio y de los ídolos puestos en lugar de Dios y este divino expelido como malo en las oraciones, de las bocas de los cristianos.

¿De qué catecismo se trata? ¿Del primero, el de su cofrade Fray Luis de Bolaños, o de otro u otros enseñados por los padres de la Compañía? Cárdenas es taxativo: en el contexto del catecismo del franciscano Bolaños, los jesuitas habían introducido términos considerados heréticos. Por otra parte los sínodos de 1603 y 1631 habían respaldado la autoridad de Bolaños y la acción misionera de los franciscanos.

La historiografía de orientación jesuítica pretendería posteriormente demostrar que los jesuitas habían sido los primeros catequistas en guaraní, y que en consecuencia no necesitaban el catecismo de Bolaños (franciscano). Pero ante las imputaciones del obispo Cárdenas era imperioso demostrar que existía el original de Bolaños y que ése, sin alteraciones, era el catecismo empleado en las misiones. De modo que si había términos heréticos ellos eran podían ser atribuibles al franciscano y no a los jesuitas.

Las acciones destinadas a las probanzas son complejas y ajenas al propósito de este trabajo.

⁴ Cit. por Disandro y Street, *op. cit.* pág. 72.

Importa decir que para el año 1655 el original del padre Bolaños se había perdido y sólo se conservaba en la tradición oral. Así fue que por requerimiento de los jesuitas se llamaron testigos, los cuales, según los autores que sigo, eran parciales a favor de la Compañía. El examen debía determinar tres puntos: a) si el ejemplar del catecismo que se les presentaba correspondía al mismo original que había compuesto Bolaños; b) si habían usado de ese catecismo los catequistas y doctrineros; c) decir cada uno el significado de las cuatro palabras incriminadas por el obispo Cárdenas. El Gobernador Pedro de la Cávex testimonia sobre la pérdida del original. Los testigos, fiados únicamente de su memoria, declaran que el catecismo que se les presentaba coincidía con el de Bolaños. Así parecía caerse la imputación del obispo Cárdenas. Los autores del libro sostienen que los jesuitas habían hecho desaparecer de los archivos catedralicios el catecismo de Bolaños y habían fraguado otro, fechado en 1611.

Pero la vehemencia del obispo de Asunción permite suponer que conocía fehacientemente el catecismo del padre Bolaños y que el que circulaba tenía diferencias con él. ¿Cuáles eran, pues, los términos incriminados por el obispo Cárdenas? *Tupa, Tuba, Tayra, Membira*. Para Cárdenas estas palabras eran inadecuadas para nombrar el misterio del Padre, el de la filiación eterna y el de la generación temporal en María.

Años después, en su sede de Santa Cruz de la Sierra, Bernardino de Cárdenas escribe una carta al Rey donde dice:

que para nombrar a Dios N.S. decían (los indios) TUPA, que es nombre de dios de la gentilidad, que es el diablo; y por decir Dios Hijo decían TUPAIYA, que quiere decir hijo de la generación carnal; y por decir Padre Eterno TUPA y YAN, padre de generación temporal.

Dicho de otro modo, la semántica del guaraní impedía la recepción de nociones fundamentales del misterio cristiano, tales como la

generación eterna del verbo y la concepción virginal de María.

He aquí lo que decía Cárdenas en su defensa de 1646:

1) Para decir a Nuestra Señora en el Ave María, su hijo, está puesta la palabra *Membig*, que en su propia significación, y como averigüé en los más y mayores lenguaraces de aquella lengua significa hijo habido por fornicación y cópula carnal...

2) Para decir dios Hijo usan el término *Tayra*, que significa polución y esperma del varón, como lo testifican los lenguaraces y es fácil averiguar con el mismo vocabulario y arte impreso en aquella lengua...

3) Y otra peor que es la palabra *Tupa*, que pusieron en el catecismo en lugar del soberano nombre de Dios, desechándole por el nombre de *Tupa*, que es abominable nombre propio de algún demonio.

4) Como también el de *Tuba*, que es nombre de demonios y que pusieron para Dios Padre.⁵

⁵ En los diccionarios que he podido consultar las voces que menciona Cárdenas significan lo que él dice según lo aleccionaron los lenguaraces. Así «padre» es «*Tuva*», aunque hallo «*Túpã*» para designar a «Dios»; «hijo», dicho por el padre, es «*che ra'y*», y dicho por la madre «*che memby cuimba'e*». «*Membyrà*» es «alumbamiento» o «parto». Pero no hallo las connotaciones que Cárdenas detalla. *Vid.* Antonio Guasch, S.J., 1944, *El idioma guaraní. Gramática, Vocabulario doble, Lecturas*. Asunción: Imprenta Nacional. Entre estas lecturas se cita una suerte de declaración de fe, donde «Padre, Hijo y Espíritu Santo» se traducen como «*TUVA, TA YRA ha ESPIRITU SANTO*» (en la sección «Creador y creatura», pág. 283). Esa misma lectura en la misma obra, segunda edición mejorada y acrecentada, 1947, Buenos Aires: Joaquín Torres, editor, se traduce como *TUVA, TAYRA ha ANGA MARANGATU*. Sorprende que en tres años se haya reparado en la traducción de un concepto tan inasible como el de «Espíritu Santo». *Vid.* también Antonio Ruiz de Montoya, *Bocabulario de la Lengua Guarani*, publicado nuevamente sin alteración alguna. Leipzig: B.G. Teubner, MCCCCLXXVI; A. Javier Peralta T. Osuna, 1950, *Diccionario guaraní-español y español-guaraní*. Buenos Aires: editorial Tupã; Antonio Ortiz Mayans, 1961, *Español/Guaraní Guarani/Español*. Buenos Aires, s/ed., octava edición.

Lo extraordinario del caso es que Cárdenas se apoya en el Vocabulario de Antonio de Montoya, S. J. (1640). Esto deja ver que Cárdenas conocía que el catecismo de Bolaños daba otra solución lingüística a las tan controvertidas nociones, acaso una paráfrasis o glosa, o una yuxtaposición de la voz latina, o romance, junto con la guaraníca, para evitar serios desvíos doctrinales.

Interesa destacar lo que los autores consiguan, a saber que la polémica Cárdenas vs. jesuitas comportaba dos posiciones teológicas: una, la de Cárdenas, es proclive al flujo lingüístico y por consiguiente a la mestización cultural; la segunda, la de los jesuitas, estaría empeñada en «adaptar» el misterio y consolidar con los indios un poder crecientemente autónomo de la Iglesia y de la Corona. La «guaranización» del catecismo por obra de los miembros de la Compañía representaría un esquema monolingüista, cerrado, opuesto a la romanización y al flujo lingüístico-cultural y dinámico entre el español y el guaraní.

Al traer a colación la Real Cédula del 7 de julio de 1596, que declaraba la incapacidad de las lenguas indígenas para explicar los misterios de la fe, los autores concluyen acertadamente en la configuración temprana de dos corrientes desde fines del siglo XVI. Llevadas a sus extremos, una proclamaría la necesidad del latín o del romance como vehículo de los misterios de la fe; la otra prestigiaría la noción de comunicabilidad y comprensión admitiendo implícitamente la capacidad de las lenguas indígenas para nombrar los misterios teológicos. Como sustento de esta posición citan palabras del jesuita José de Acosta, quien así se expide en su libro *De promulgando Evangelio sive de propaganda Indorum salute* (1670):

cada uno ha de ser de tal manera instruido, que entienda la doctrina, el español en romance, y el indio también en su lengua, pues de otra suerte, por muy bien que recite las cosas de Dios, con todo eso quedará sin





fruto su entendimiento(...) Por tanto ningún indio sea de hoy más compelido a aprender en latín las oraciones o cartillas, pues les basta y aun les es mejor saberlo y decirlo en su lengua, y si alguno de ellos quisieren, podrán también aprenderlo en romance, pues muchos lo entienden entre ellos; fuera de esto no hay para que pedir otra lengua ninguna a los indios».⁶

Se deja entender que detrás de las posiciones de esta polémica se yerguen la urgencia de Aristeas, la inspiración divina reivindicada por Filón, la cautela de San Jerónimo, las reservas de Erasmo, en fin, la hipótesis de Sapir-Whorf.⁷

Pero otro interrogante de los autores es importante para este artículo. Se preguntan: «¿Serán tan poderosas las pasiones humanas, que por causa tan fútil, cuatro términos guaraníes hayan podido poner en peligro la conquista alcanzada con tanto sacrificio y heroísmo?» (pág. 115).

La interrogación es retórica y el título de su libro da una respuesta. Detrás del enfrentamiento del obispo Cárdenas y los jesuitas hay una compleja trama de intereses. Acaso con temple simplista queramos inferir ligeramente afanes económicos y ambiciones de poder: no son cosas ajenas a la Conquista y Colonización de América. En este caso cabría subrayar la importancia que han tenido las políticas lingüísticas, a tal punto que cuatro palabras guaraníes parecen condensar el *casus belli*, derivar en falsificaciones, compra de testigos, intrigas, destituciones, pleitos y reivindicaciones.

⁶ *Op. cit.*, nota 31 de pág. 99.

⁷ Para Aristeas, Filón y San Jerónimo, *vid.* Willis Barnstone, 1993, *The Poetics of Translation*. New Haven and London: Yale University Press, págs. 166, ss., págs. 187 ss. También *vid.* Las *Cartas espirituales* de San Jerónimo, No. 57. Para Erasmo, su «Carta a Antonio de Bergen». La hipótesis de Sapir-Whorf es conocida; está expuesta sucintamente en George Yule, 1998 (1985) *The study of language*. Cambridge University Press, págs. 247-248.

Los problemas que derivan de la traducción de la Biblia ocupan una bibliografía cuantiosa, entre la cual no se puede olvidar la obra pionera de Eugene Nida.⁸ Si examinamos las invectivas del obispo Cárdenas veremos que la noción de «hijo» en guaraní fue objetada por implicar no sólo la generación temporal sino también la unión carnal. Resulta evidente que el cristianismo acumuló una vasta semántica para despejar la noción de Dios-Hijo de todas las interpretaciones heréticas que pulularon en los primeros siglos.⁹ Cárdenas es depositario de una teología desarrollada en muchos tratados, concilios y sínodos preocupados por definir la esencia del Hijo de Dios. Un concepto como el de la generación eterna, fundamental en el misterio trinitario, no requiere probablemente ni del latín ni del español para su formulación, pero sí de los poderosos debates doctrinales que lo esclarecieron.

Más evidente es aun el caso del nombre de Dios, que inspiraba a los antiguos hebreos tal reverencia que evitaban mencionarlo. El cristianismo de fuentes latinas adoptó el genitivo de la voz «Zeus», lo que no deja de causar perplejidad cuando la grafía debe distinguirse entre «Dios» y «dios».¹⁰ Tomando en consideración el mandamiento que sacraliza el nombre de Dios, es diáfano que cualquier otra denominación desacraliza el Nombre y es por consecuencia demoníaca. El obispo Cárdenas no podría haber objetado la traducción, pero sí el modo como, según él, los jesuitas intentaban resolver el vacío semántico.

⁸ Nida, Eugene, 1959, «Principles of Translation as Exemplified by Bible Translation», en Brower, Reuben, 1959 (ed.) *On Translation*. Cambridge University Press. *Vid.* también nota anterior.

⁹ *Vid.* Boulgakof, Serge, 1943, *Du Verbe Incarné*. Traduit du russe pour Constantin Andronikof. Paris: Aubier, Editions Montaigne, especialmente la cuarta parte, III.

¹⁰ Incidentalment, San Marcos recobra la voz aramea «Abba» para referirse a Dios Padre (14, 36); San Pablo hace lo mismo en *Rom.* 8, 15 y en *Gál.* 4, 6. Y San Jerónimo conserva la transcripción en *La Vulgata*.



De acuerdo con el trabajo de M. Dagut, se trata de un vacío cultural, específicamente religioso. El autor admite que este tipo se halla «beyond the limit of translatability». La manera más recomendable de «traducirlos» es apelar a la transcripción, y si es necesario, agregar una nota explicativa.¹¹

Sin embargo, el caso del controvertido catecismo marca una consideración aparte en la clasificación propuesta por Dagut, ya que no se trata de nombrar en TL algo que exista exclusivamente en SL: no hace falta aclarar que el guaraní contenía los conceptos de «padre», de «hijo» y también de «Dios». Lo que el obispo Cárdenas ha cuestionado es que las voces correspondientes en guaraní modificaban y desvirtuaban los conceptos de paternidad, filiación, divinidad que ha desarrollado el cristianismo y que bien pueden calificarse como *sui generis*, toda vez que la formulación de los dogmas no halla parangón —ni aceptación— en las otras religiones monoteístas.

La adoración a Tuba o Tupa, en consecuencia, no era la adoración al Dios trinitario, como ha debido entenderlo el obispo.¹² El mero

hallazgo de un equivalente semántico, como tantas veces ocurre en traducciones seculares, es incapaz de reproducir la complejidad doctrinal que él exigiría. En términos modernos, quizás el obispo de Asunción hubiera requerido el *tertium comparationis*, que posibilita la traductibilidad ilimitada: el *tertium comparationis* es un metalenguaje que serviría de base común tanto para ST como para TT. Creo que ese *tertium comparationis* existe en este caso: el guaraní podría nombrar los mismos conceptos básicos de la lengua romance; por ejemplo una noción de dios cuyos componentes fueran ser+poderoso+invencible, u otros semas. Sin embargo, el Dios cristiano no podría ser ni Zeus, ni Tupa, ni Yahvé. La nota explicativa comporta nada menos que el adoctrinamiento de los indios en la comprensión del Dios cristiano, lo que tal vez sucintamente el Catecismo de marras podría haber presentado acoplando la voz indígena con la romance, o, más radicalmente, —como parece exigir el obispo— reemplazando la primera por la segunda.¹³ En la hipótesis de que Fray Bernardino de Cárdenas haya pensado así, el resultado es pesimista: se trata de la intraducibilidad como manifestación de la indeterminación.¹⁴

¹¹ Dagut, Menachem, 1978, *Hebrew-English Translation. A Linguistic Analysis of Some Semantic Problems*. Haifa: University of Haifa, págs. 46, 83. Vid. también «Semantic 'Voids' as a Problem in the Translation Process», en *Poetics Today*, vol. 2, No. 4, summer/autumn 1981, págs. 61-71.

¹² Pero las cosas se complican por la divergencia de testimonios. En el artículo correspondiente la enciclopedia Espasa Calpe describe al guaraní como «pobre de voces», al menos en sus épocas tempranas. Y continúa: «pero al expresar cosas distintas con las mismas palabras cambiaban el tono al pronunciarlas». Si esto es así es razonable pensar que un extranjero desconfiara de un sistema que hiciera fincar diferencias de significado en variaciones tonales, tan difíciles de imitar y tan líbiles. Pero T. Medina cita palabras del historiador Pedro Lozano, quien hablando del guaraní dice «cede un poco al griego...causando admiración que en tanta barbarie, como era la de la nación guaraní, cupiese tan admirable artificio y tanta propiedad en expresar los conceptos del ánimo». (Cit. por Medina, *vid.* n. 2, pág. 37).

Por último, Xurque describe el guaraní como una lengua muy difícil, pero aclara «...después con Artes, Vocabularios, Catecismos y otros libros que los insignes misioneros han compuesto, la han facilitado tanto, que los que de nuevo entran en aquellas misiones en espacio de cuatro

meses pueden ya ejercitar todos los ministerios en aquella lengua». Xurque, 1867, *Insignes misioneros del Paraguay*, Pamplona, s/ed. pág. 127.

¹³ Naturalmente, es puramente hipotética la consideración de lo que los jesuitas les enseñarían a los indios bajo la denominación Tupa o Tuba. Y es claro que la adopción de la palabra «Dios» tampoco implica *per se* una predicación ortodoxa.

¹⁴ Jerrold Katz (1979) cita a Quine de este modo: «¿Quién abordaría la traducción de 'los neutrinos carecen de masa' al lenguaje de la selva? Si alguien lo hace podremos esperar que acuñe nuevas palabras o tergiversar el uso de las antiguas». (*Teoría semántica*. Traducción de Juan García Puente. Madrid: Aguilar, pág. 382). Esta disyuntiva, en realidad, coincide con el principio que parece haber sustentado, al menos implícitamente, el obispo franciscano. Sin embargo, el solo hecho de admitir la evangelización y propiciarla desde ese pesimismo, como lo prueba la multiplicidad de traducciones de la Biblia en relación con los libros sagrados de otras religiones. La absoluta traductibilidad no existe: ni «theos», ni «deus» ni «dios» son sustantivos propios a menos que se los inscriba en una profesión de fe.



Es probable que toda la discusión precedente carezca de sentido si se ve la evangelización como una extensión del imperialismo español por vía religiosa. Desde ese punto de vista evangelizar, traducir (o acaso, no traducir), domesticar, colonizar, son poco menos que sinónimos.

En mi opinión esta identificación constituye un reduccionismo fuertemente derivado de las teorías del poder, especialmente las así llamadas post-colonialistas. Sin marginar el hecho de que el dominio existió, y abusivamente, ha de recordarse que la Iglesia halla su razón de ser en el mandato «Id y evangelizad», y que es tan absurdo adjudicar pureza de intención a todos los misioneros como denegársela. El comentario irónico de Douglas Robinson en una concatenación que lleva desde el castellano hasta Dios, halla curiosamente justificación en los dichos

del obispo Cárdenas:¹⁵ el Dios cristiano, cuyo conocimiento han de haberse propuesto los misioneros, no se homologa semánticamente con las voces de las lenguas indígenas que nombraban a una divinidad. La discusión en términos de fe no agota la polémica dilatada, pero el desconocimiento de estos términos para insu- mirlos totalmente en una cuestión de hegemonía no contribuye a esclarecer la materia.

Si estamos dispuestos a admitir una seria preocupación doctrinal de unos y otros, esto es el obispo de Asunción y los jesuitas, en cuanto a los peligros que se ciernen sobre la pureza de la fe y su propagación en función de la lengua empleada, entonces por otro camino viene a reinsertarse la traducción en la misma raíz del pensamiento. No hay traducción inocente.

RECIBIDO EN JUNIO DE 1999

¹⁵ Robinson, Douglas, 1997, *Translation and Empire*. Manchester: St Jerome Publishing, pág. 86. Cf. la reseña de este libro en *Trans* No. 3, (1999), págs. 178-181.