

# LENGUAS INDÍGENAS Y MEDIACIÓN LINGÜÍSTICA EN LAS REDUCCIONES JESUÍTICAS DEL PARAGUAY (S. XVII)<sup>1</sup>

Jesús Baigorri e Iciar Alonso  
(Universidad de Salamanca)

## RESUMEN:

A partir de 1609 las misiones jesuíticas en la región del Río de la Plata inauguraron una novedosa forma de organización económica y social en las comunidades indígenas conocida con el nombre de *reducciones*. Bajo este peculiar modelo de colonización, los padres jesuitas asumieron durante casi dos siglos la conversión de los indígenas guaraníes al Cristianismo. Como es sabido, en el seno de las reducciones la conversión significó no sólo un cambio de creencias religiosas sino, además, un cambio radical en los modos de vida y de subsistencia habituales entre los pueblos guaraníes, cuyos habitantes habían vivido hasta entonces diseminados en amplios espacios geográficos.

Llama la atención, sin embargo, que en esa notable transformación los misioneros jesuitas no incluyeran el abandono de la lengua vernácula principal, el guaraní, que siguió siendo lengua de uso en el interior de los nuevos poblados. A ello contribuyeron el rápido aprendizaje del idioma autóctono por parte de los religiosos y la redacción en guaraní de la mayoría de los catecismos, gramáticas y materiales didácticos empleados en las escuelas. Ese bilingüismo oficial incluyó, en menor medida, a los mediadores indígenas que intervinieron como traductores e intérpretes en labores de apoyo a los misioneros.

Nuestro trabajo recurre a algunas fuentes históricas de la orden (como las Relaciones de los propios misioneros y las *Cartas Anuas* de la Compañía) para intentar averiguar qué tipo de mediación lingüística acompañó a este importante cambio de estructuras sociales y culturales y cómo se adaptaron éstas a la vieja estructura lingüística autóctona.

## PALABRAS CLAVE

Mediación lingüística, intérpretes, reducciones jesuíticas, colonización en Paraguay, lenguas indígenas

## **1. Apunte histórico. Algunos antecedentes en Goa y Brasil**

La provincia jesuítica del Paraguay fue fundada en 1607 por Diego de Torres, el primer provincial del Paraguay, en una región que incluía las gobernaciones de Tucumán, Buenos Aires y Paraguay. Todas ellas dependían de la Audiencia de Charcas y del Virreinato del Perú, un dato importante a la hora de rastrear en las fuentes documentales y en el incesante trasiego de misioneros en una y otra dirección. Recorrida por el Paraná y el Uruguay, esta provincia ocupaba una posición geográfica claramente marginal y, por su ubicación en el mapa, tenía un marcado carácter fronterizo. En sus alrededores eran habituales los enfrentamientos y disputas entre jesuitas y encomenderos, por una parte, y jesuitas y *bandeirantes* (cazadores portugueses de esclavos), por otra. Aunque la orden llega a Paraguay en 1585, la primera misión que se constituyó dentro de este peculiar estado fue la de San Ignacio de Iguazú, en 1609, y las más modernas, las de Trinidad y San Ángel. El funcionamiento de las veintisiete reducciones, aisladas de la sociedad colonial y completamente distintas del resto de misiones religiosas establecidas en las Indias, tenía su razón de ser en el ideal jesuítico de instaurar un nuevo orden social y cristiano entre los “salvajes”, la utopía de un reino de Dios en la tierra (Sáinz Ollero, 1989: 12).

Buena parte de la información disponible sobre este sistema de gestión ideado por los jesuitas para agrupar y evangelizar a las comunidades indígenas procede de las *Cartas Anuas*. Así se conocían dentro de la orden los informes anuales que los padres

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado parcialmente en el 52º Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Sevilla en julio de 2006.

provinciales enviaban al general de la Compañía, una práctica establecida por Ignacio de Loyola con el fin de mantener la cohesión ideológica entre los padres misioneros y disponer de informaciones precisas sobre las lenguas, costumbres y culturas de los poblados donde residían. De forma indirecta, las *Cartas Anuas* permitieron además que Europa descubriera gracias a ellas la singularidad de unas civilizaciones hasta entonces ignoradas (Loureiro, 1997: 302 y 322). Como sucede también con las demás órdenes religiosas que participaron en la colonización, la conciencia de las dificultades lingüísticas a las que se enfrentaron es mucho más acusada en estos escritos que en el caso de las relaciones e informes redactados por los propios conquistadores y cronistas civiles (como Cortés, Díaz del Castillo, Gómara o el propio Colón, por ejemplo). Esa misma sensibilidad ante la falta de puentes de comunicación se encuentra también en las obras del dominico Las Casas, o de los franciscanos Motolinía y Mendieta, entre otros.

Hay además otras fuentes que nos ofrecen datos significativos sobre el tipo de mediación lingüística que se puso en marcha en las reducciones: son las instrucciones, certificaciones, memoriales al general de la orden, las cartas de los provinciales al rey o las denominadas crónicas de Indias. En estos dos últimos casos sucede que tanto el afán apologético de los padres jesuitas como la ‘leyenda negra’ acerca de su labor en las reducciones tienen su reflejo directo en las fuentes historiográficas. De modo que éstas han de emplearse con las debidas precauciones, pues no podemos pasar por alto que las relaciones de los jesuitas estaban escritas por europeos y destinadas a otros europeos (Greer, 2000: 16).

La llegada al actual estado de Goa, en la India, del primer grupo de jesuitas acompañando a Francisco Javier se produjo en 1542, poco tiempo después de la fundación de la Compañía en 1534. A partir de entonces, Goa se convirtió rápidamente en su base de operaciones en las Indias Orientales y desde el primer momento hubo algunos religiosos que empezaron a destacar en el estudio de las lenguas indígenas y a distinguirse por sus labores de interpretación. En 1548, el P. Henrique Henriques, por ejemplo, era ya un reputado conocedor del tamil –junto con el malayo, una de las lenguas más usadas en la región– y autor de un arte de la lengua malabar. Sin embargo, el estudio de las lenguas exóticas no estaba considerado dentro de la Orden como un fin en sí mismo sino que era un mero instrumento al servicio de la labor evangelizadora, que fue el motivo principal de su fundación. De ahí que los estudios y trabajos lingüísticos realizados por sus miembros circularan simplemente en copias manuscritas entre los propios hermanos jesuitas (Loureiro, *ibid.*: 306). Era, pues, una cuestión de eficacia y pragmatismo más que de curiosidad y apertura hacia las otras culturas.

Los primeros jesuitas llegaron a Brasil muy poco después, en 1549, con la flota del gobernador Tomé de Sousa. Aunque en un primer momento se sirvieron de intérpretes, poco a poco algunos de ellos fueron adquiriendo mayor autonomía lingüística. Sus primeros *línguas* fueron portugueses que residían en la zona de San Vicente y Bahía antes de la llegada de los misioneros, como Manuel de Chaves o el piloto Pedro Anes<sup>2</sup>, y también algunos indígenas recién convertidos al Cristianismo. Además, las propias escuelas jesuíticas empezaron a enseñar la lengua portuguesa y la lengua tupí (Castilho,

---

<sup>2</sup> Según informa Castilho Pais, Manuel de Chaves era originario de Oporto y vivía en San Vicente; entró en la orden jesuita en 1550 y en 1567 se hizo sacerdote. Pedro Anes, piloto también portugués, ejerció como intérprete de tupí (2003: 187-8; 183).

2003: 190). Lo mismo ocurrió en las Indias Orientales, donde los jesuitas allí desplazados, ante la imposibilidad de difundir universalmente el portugués –tal como establecían las normas administrativas procedentes de la metrópoli–, decidieron aprender ellos mismos las lenguas vernáculas. Eso les permitía poder contactar libremente con el otro, sin los inconvenientes e interferencias que ocasionaba de suyo la presencia del intérprete:

Mas dirán que ya les instruyen por intérprete lo que han de creer y lo que han de hacer y evitar; pero es que los intérpretes que usan son ordinariamente infieles o rudos, que apenas ellos entienden lo que les dicen, ni saben declarar si es que les dicen, ni saben declarar si es que entienden algo, al fin como indios que son o descendientes de indios, que con frecuencia no llegan a conocer bien nuestras cosas ni nuestro idioma. (J. de Acosta, *Procuranda Indorum salute*, cit. en Solano, 1991: 91. El subrayado es nuestro)

Es cierto que el poder casi absoluto del intérprete sobre el contenido de la comunicación (recordemos el caso ya histórico de Felipillo y Atahualpa en Perú) y sus más que probables insuficientes conocimientos lingüísticos preocupaba, y mucho, a los agentes colonizadores, cuya única posibilidad de control sobre lo que decía el mediador era a partir de los resultados de las conversaciones. Esa ecuación entre confianza (obligada por parte del principal que ignora la lengua del otro), poder (del intérprete) y control (del principal sobre los resultados de la interpretación) se articuló de distintas formas a lo largo del proceso de conquista y colonización. Con el uso continuado de los intérpretes, los usuarios y clientes de los mismos fueron adaptando sus expectativas sobre lo que hacía y podía hacer el intérprete en función de las limitaciones impuestas por las circunstancias: las dificultades cognitivas del intérprete, pero también las derivadas de su propia actitud hacia la situación comunicativa y de su código ético. Como ocurre también en la actualidad, sólo ese uso continuado permitió al usuario acostumbrarse al sistema y a su funcionamiento, y ser también capaz de distinguir entre un intérprete bueno y otro malo. En este contexto podemos decir que, salvo en contadas circunstancias, la desconfianza hacia el intérprete indígena por parte del colonizador europeo –ya fuera éste civil, militar o religioso– era generalizada, y concretamente en el entorno misionero el recurso al intérprete era considerado unánimemente un mal menor que provocaba a menudo interferencias indeseables: falta de fidelidad, traiciones, o dificultad para transmitir conceptos occidentales y cristianos inexistentes en otras lenguas. De ahí que tanto en las Indias Occidentales como en las Orientales, los misioneros de las distintas órdenes religiosas se las ingeniaron para aprender por sí mismos las lenguas vernáculas y poder prescindir cuanto antes de los mediadores lingüísticos.

El siglo XVII fue un periodo de expansión misionera para las órdenes religiosas que viajaron a los territorios de ultramar. Todavía no había llegado lo que hoy conocemos como Modernidad, y la finalidad de la historia, concebida al modo europeo, era la salvación del hombre tras un largo peregrinaje que terminaría con el juicio final. Así las cosas, la función principal que se percibe en la interpretación es evangelizar a los habitantes de las nuevas tierras, lo que requiere dos tareas fundamentales: la transmisión de la religión y la aculturación. Pero para poder evangelizar lo primero que se necesitaba era establecer el contacto con la población. Siguió utilizándose el lenguaje de los gestos y de los obsequios en los encuentros con los indígenas de regiones

desconocidas, con el ánimo de acercarse a ellos y lograr una acogida favorable<sup>3</sup>. Así se favorecieron los nuevos contactos y los envíos de padres a la zona con vistas a lograr una posible evangelización y nuevas reducciones en el futuro. Una vez establecido dicho contacto (y de ahí la necesidad de que el intérprete prestara también servicios de guía), la comunicación tiene lugar con arreglo a la siguiente jerarquía de preferencias:

- 1) la(s) lengua(s) propia(s) del colonizador, que al principio del proceso lógicamente no le sirve(n);
- 2) una lengua común conocida por ambas partes (las del tronco tupí o guaraní, la *língua geral*);
- 3) la lengua propia del colonizado, lo que requería un aprendizaje previo;
- 4) al menos como fase intermedia, el recurso a intérpretes, utilizando a veces más de un idioma como vehículo de comunicación:

Entre tantas naciones diferentes fueron los Cumanagotos, los únicos que no me entendieron; todos los demás, los Paria, los Arotés, los Cores, los Chaimagotos, los Caribes, venidos desde las Islas a visitar a sus amigos, me comprendían perfectamente todo lo que les quería decir. Cuando no encontraba términos para hacerles comprender los misterios de los que les hablaba, les enseñaba estampas que los representaban. Si esto tampoco era suficiente, algún Gálibi de los que yo instruía, tomaba la palabra y repetía lo que yo había dicho. (Maeder, 1996: 83)

Para la Compañía el dominio de las lenguas vernáculas pasó a ser un instrumento privilegiado de evangelización porque le permitía llegar a conocer e intervenir directamente en el sistema de creencias de los indígenas paganos. Ese fue el eje central de su intervención. Ahora bien, este presupuesto nos ayuda a entender también la manera en que se articuló toda la estructura social de las reducciones del Paraguay. La presencia evangelizadora de los jesuitas provocó un cambio radical en el conjunto de las formas de vida tradicionales de la población indígena. Fue un cambio que afectó a todos los ámbitos de la vida cotidiana, marcada a partir de entonces por el ritmo de las campanas de la iglesia (Sáinz Ollero, 1989: 111). En este proceso de ritualización de la vida colectiva, la orden desplegó una intensa labor de reemplazo de las estructuras indígenas sociales, culturales y económicas por otras de corte occidental: desde los modos habituales de subsistencia económica hasta el lugar mismo de residencia, pasando por los ritos religiosos, el arte y la cultura autóctona (véase cuadro I).

Sin embargo, en lo que concierne a la lengua, la presencia jesuita no supuso la abolición de las lenguas indígenas sino más bien su coexistencia con el castellano y la conversión de aquellas lenguas autóctonas consideradas mayoritarias (el guaraní y el tupí) en lenguas de uso. Este no fue el único ámbito en el que en lugar de eliminar y sustituir directamente las prácticas tradicionales se optó por adaptarlas a la nueva realidad, pues algo similar ocurrió, por ejemplo, en el marco de las representaciones artísticas, pero sí es el más llamativo porque significó un giro de ciento ochenta grados con respecto a la política lingüística oficial y fue, desde luego, un experimento sorprendente para la época dentro del proceso colonizador.

### *Cuadro I.*

---

<sup>3</sup> Sobre el lenguaje de los gestos y de los obsequios en la comunicación puede consultarse el trabajo de Martinell Gifre (1992), *La comunicación entre españoles e indios*. Madrid, Mapfre.

*El reemplazo de las estructuras sociales indígenas en las reducciones del Paraguay*

<i>ESTADO DE NATURALEZA</i>	<i>ESTADO DE CIVILIZACIÓN</i>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Nomadismo, poblaciones muy diseminadas</li> <li>• Economía de supervivencia (caza y pesca)</li> <li>• Arte y culturas autóctonas (ej.: música)</li> <li>• Creencias y usos religiosos: poligamia, politeísmo</li> <li>• Lenguas autóctonas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sedentarismo</li> <li>• Economía comunitaria y autárquica (agricultura planificada)</li> <li>• Cultura occidental: el “barroco jesuítico-guaraní”</li> <li>• Cristianismo: monogamia, monoteísmo</li> <li>• ¿Adaptación? Lenguas generales, bilingüismo selectivo</li> </ul>

Abordaremos ahora con más detalle la actitud de los misioneros jesuitas hacia las cuestiones lingüísticas y su posible repercusión en el ordenamiento de la vida social y cultural de las reducciones.

## **2. Los conocimientos lingüísticos, una herramienta de evangelización**

Cada una de las misiones, constituida en una unidad autosuficiente de unas cinco mil personas, estaba regida por dos padres jesuitas. Trabajaban en pareja, encargados de la predicación y de la administración de sacramentos, principalmente la confesión y la comunión. El conocimiento lingüístico era, por regla general, un criterio determinante en la selección y asignación de los misioneros a las distintas zonas de trabajo que realizaba el General de la Compañía (Hernández, 1913: 346). Los jesuitas enviados en misiones itinerantes (en grupos de dos o tres, a lo sumo) a poblados y territorios indígenas sin evangelizar solían ser elegidos entre quienes dominaban las lenguas correspondientes. Iban, en algunos casos, acompañados por otros hermanos que realizarían allí una larga estancia para aprenderlas.

*Copia de un capítulo de carta que el P. Diego de Torres escribió a S.M.*

Dice, que llegando á la Asunción, le pidió el Gobernador Hernando Arias, con parecer del Obispo, seis Padres para que los enviase á las provincias de Guairá, Paraná y Guaicurús; lo que hizo por cédula y capítulo de carta de S.M. Y él los envió luego, desacomodándose de su compañero; y la casa, de obreros. Que los seis religiosos que envió eran siervos de Dios, lenguas y doctos y de gran celo (...). 30 de Abril de 1610. (Doc. 168. Pastells, 1912: 173)

Pero no siempre fue así, pues las crónicas recogen también el recurso a los intérpretes (Maeder, 1990: 56) y las numerosas dificultades con las que se topaban estos padres:

Las confesiones son muy cortas: no hay en ellas rodeos ni historias, y así no tiene necesidad de hablar mucho el confesor de estos indios. En varios sucede que no se les halla materia de confesión por mucho que se indague. Y cuando el Padre les pregunta: *¿Pues qué buscas?* –responden: *He venido para que me echés la bendición.* (Cardiel, 1989: 291)

Existía asimismo la costumbre de enviar, una o dos veces al año, a un grupo reducido de padres a recorrer zonas donde los curas encargados ignoraban la lengua indígena. Su

misión era básicamente confesar y administrar sacramentos. Estos son algunos ejemplos:

*Carta del P. Francisco Vázquez Trujillo, Provincial de la Compañía de Jesús del Paraguay y Río de la Plata, á S.M.* - [Le informa de los 9 colegios y 18 reducciones que existen en la provincia] (...) Cada año salen Padres dos veces por lo menos, aunque se quede sólo el Rector, á hacer misiones por las estancias y pueblos de indios, á muchos de los cuales jamás confiesan ni doctrinan sus curas en especial á los viejos, por su rudeza y por ignorar sus lenguas diversas de la Quichua; administrando el bautismo por necesidad. (...). (Doc. 506 fechado en 1632, en Pastells, 1912: 477)

En nota a pie de página se transcribe información del Provincial Diego de Torres Aquaviva, en carta anua de febrero de 1613: por la extrema necesidad de las reducciones de Guarambaré y Piticú se envió a ellas a los padres Vicenti Grifi, Francisco de San Martín y Baltasar Señá. El P. San Martín, como más experto en la lengua, fué para entablarlo y confesar y predicar a los indios, mientras los dos compañeros se adelantaban más en ella. (Doc. 165. Pastells, 1912: 172)

De una carta autógrafa del P. Marciel de Lorenzana al P. Alonso de Escobar, Procurador general de las Indias Occidentales, residente en Sevilla, de fecha 12 de marzo de 1621: “Las misiones van bien (...); andan en ella diez y seys sacerdotes, todos lenguas fervorosos y verdaderos hijos de la Compañía (...)” (Doc. 299. Pastells, 1912: 360)

Por otra parte, en todas las reducciones la escuela de leer y escribir ocupaba junto con la iglesia un lugar privilegiado. A estas escuelas gestionadas por maestros indios acudían los hijos de los caciques, y *también vienen otros si lo piden sus padres* –dice Cardiel (1989, VII, 115). Allí aprendían algunas nociones de doctrina y teología cristiana, y a cantar las partituras en las capillas de músicos con las que contaba cada iglesia<sup>4</sup>. Se les enseñaba además a leer la lengua extranjera recitando las oraciones en castellano y en latín, lo que no significaba necesariamente que conocieran el idioma. Esta particular aculturación del indio, admirable para muchos, fue criticada por otros que la consideraban como herramienta de sujeción de los indígenas en las reducciones, pues el conocimiento de los idiomas aprendidos –ya fuera latín o castellano– se reducía en la mayoría de los casos a la mera repetición de fonemas y frases aprendidas de memoria. Desde este punto de vista, la lengua del colonizador siguió siendo, pues, un elemento de poder sólo al alcance de algunos elegidos. Ybañez de Echavarriz, autor de un manuscrito no publicado hasta la fecha que recoge la leyenda negra sobre los jesuitas después de su expulsión, considera esta concepción de la enseñanza un medio para procurar la ruina y sujeción de los vasallos<sup>5</sup>:

Art. 6º. Medios para precaver la Ruina de este Reyno, de parte de los Indios sus Vasallos. S. 1º. Medio 1º. No darles mas cultura que la que pueda ser util a los Ppes. mismos.

El medio primero para precaber la ruina de este Jesuitico Reyno de la parte de los Yndios, fué no darles mas cultura, que la que pudiesse ser propicia a los Ppes. mismos, y negarles aquella, que les proporcionase a formar por si discursos, con que llegasen hasta el punto de pensar en su propia, y suprema infelicidad, lo que significaba

<sup>4</sup> La música tuvo en el universo jesuita una importante función evangelizadora. La misa era siempre cantada y se acompañaba con instrumentos europeos y autóctonos (maracas, calabazas, y también órganos, violines y laúdes) que tocaban los propios guaraníes. Cf. Cardiel, 1989: VII.

<sup>5</sup> El manuscrito se encuentra sin catalogar en la biblioteca jesuita del colegio San Estanislao Kostka de Salamanca.

bastardamente el P. Provincial Thomas Donoidas [?], diciendo: todo es necesario atajarlo, por que si ban cobrando fuerzas los Yndios en semejantes cosas, no se podran avenir con ellos los Ppes. no tenerlo sugetos: V.A. se persuadan, que al paso, que se hazen ladinos, es la ladinez, antes para mal, que para bien. (...) en efecto si los Yndios llegan a tener un competente grado de Ladinez, o cultural es indefectible el desman de sacudir las cadenas de la esclavitud, a que los Ppes. los han reducido.” (Ybañez de Echavarriz, 1762: 124-5)

Dentro de este plan de evangelización a largo plazo, la permanencia continuada entre la población indígena y el establecimiento de relaciones profundas y duraderas entre los religiosos y las comunidades locales fueron decisivos. Un proyecto de esta índole implicaba necesariamente ejercer funciones de auténtica mediación cultural: por un lado, se trataba de hacer accesible al Otro la cultura cristiana gracias a un trabajo de traducción; y por otro, de comprender el mundo del Otro desde su lógica interna para poder así reformularlo en términos cristianos y, acto seguido, catequizarlo (Loureiro, *ibíd.*: 325). De ahí la importancia que se otorgaba dentro de la orden al conocimiento de las lenguas aborígenes. El jesuita José de Acosta lo explicaba así a finales del siglo XVI:

Tres cosas son necesarias en todo ministro, que ha de cuidar de la salvación de las almas: integridad de vida, doctrina sana y facultad de palabra. (...) Y comenzando por lo postrero, no es dudoso que quien toma oficio de enseñar necesita poseer copia de la palabra. Por lo cual no envió Cristo los apóstoles a enseñar las gentes antes de que hablasen lenguas por don del Espíritu Santo; porque la fe, sin la cual nadie puede ser salvo, es por oído, y el oído por la palabra de Dios. Pende, pues, la salud de las gentes de la palabra de Dios, la cual no puede llegar a los oídos humanos si no es por palabra de los hombres, y quien no la entiende nunca percibirá la fuerza de la palabra de Dios. (J. de Acosta, cit. en Solano, 1991: 88)

Dice el Señor que las ovejas oyen su voz; pero mal pueden oír la voz del pastor si no entienden lo que dice. (*Ibid.* 90)

Según esta doctrina, “no conocer el idioma de los indios sería como vivir mudo entre ellos” (Marx, 1988), de modo que –como ya hemos indicado– en el ámbito lingüístico se produjo una adaptación de los propios misioneros a las estructuras lingüísticas autóctonas, algo que ya había sucedido antes en otras áreas geográficas donde los jesuitas desempeñaron esta misma labor. Para el misionero, el conocimiento lingüístico no es fruto de la mera curiosidad intelectual, sino una tarea necesaria e impuesta desde la jerarquía jesuítica y un requisito de primer grado a la hora de seleccionar a los padres encargados de las distintas misiones. Ya en Brasil, las crónicas y documentos de la orden solían mencionar los nombres de los misioneros que conocían las lenguas vernáculas (Castilho, 2003: 182), lo que da idea de la importancia que adquirían las competencias lingüísticas en la tarea evangelizadora. Tanto en Brasil como en Paraguay, el aprendizaje tenía lugar mediante un largo periodo de inmersión cultural y de convivencia en pequeños poblados y aldeas indígenas donde acababa de instalarse la Compañía. Allí se enviaba a los padres recién ordenados para que aprendieran la lengua (Pastells, I, doc. 89), un proceso que podríamos llamar de aculturación en lo que supone de impregnación espontánea y voluntaria de los modelos de vida indígenas. Durante este aprendizaje, los padres jesuitas recurrieron simultáneamente a los servicios de muchachos indígenas evangelizados que actuaron de intérpretes (Maeder, 1990: 119) y también de ayudantes en tareas misioneras.

No olvidemos, sin embargo, que esa inmersión cultural voluntaria necesitó además de la cooperación del propio indígena para aprender y codificar su idioma, y en este proceso entraron también en juego distintos factores que no siempre favorecieron ese aprendizaje: algunas veces se negaron a colaborar, pues prefirieron mantener en secreto su propio código de comunicación:

En ciertas tribus, la lengua se disimula deliberadamente, como entre los calchaquis o los pampas. Los mataguayos deforman la lengua apostá cuando hablan delante del padre Ugalde o le dicen los términos equivocados cuando investiga el vocabulario con ellos. (Haubert, 1999: 116. La traducción es nuestra)

Otras, los muchachos intérpretes fueron una ayuda imprescindible en la redacción de glosarios y catecismos:

La entrada a los abipones fue conducida en 1641 por el P. Juan Pastor, ... Durante los dos meses que permaneció allí, el P. Pastor pudo recoger voces con que redactar un vocabulario y catecismo, gracias a los servicios de un intérprete. (Maeder, 1996: 14)

Y, en ocasiones, esa dificultad para aprender el idioma que provocó la resistencia de los indígenas ante la llegada y permanencia de los jesuitas condujo a estos a utilizar diversas estrategias (“invenciones”) para atraerlos a la iglesia:

No puede el demonio dejar de hacernos cruda guerra; no muestran mucho gusto los indios de que aprendamos su lengua (hablo de los ancianos de quien pende el gobierno de los demás de suerte que las insinuaciones de su gusto son preceptos). Es también muy dificultosa la lengua de reducir a método, que aunque los primeros Padres trabajaron gloriosísimamente como muestran sus escritos, es cosa muy dimidiada. Hasta ahora andamos a ciegas, buscamos algunas invenciones para atraerlos a la iglesia, y rara vez viene alguno. [Carta escrita a 28 de marzo de 1644 desde la Misión de Calchaquí por el Padre Hernando] (Maeder, 1996: 60-61)

Este sistema de inmersión lingüística se combinó con otro sistema bastante habitual en lo que respecta a los idiomas autóctonos de mayor uso: el estudio previo de las lenguas en los colegios urbanos de la Compañía, por ejemplo en Asunción o Córdoba. Allí, a veces con gran penuria de medios, los novicios y padres recién llegados de Europa recalaban una temporada antes de internarse en las misiones y reducciones (Pastells, 1912: 354. Doc. 299). En la ciudad de La Plata, existió durante años cátedra de lengua regentada por los jesuitas (Pastells, 1912: 508. Doc. 545.)

*Memorial del P. Francisco Crespo, de la Compañía de Jesús, Procurador general de las Indias, á S.M.* - “Suplica no se despoje á la Compañía de su posesión de leer la cátedra de lengua en el Colegio de la ciudad de la Plata, según pretendía D. Juan de Carvajal, Visitador de aquella Audiencia; hasta que el Presidente de las Charcas haya informado”. - Fechado en 1635.

Todo este laborioso y esforzado estudio de la lengua vernácula se vio reflejado además en la redacción en guaraní de la mayoría de los catecismos, gramáticas, glosarios y otros materiales didácticos empleados como instrumentos auxiliares de apoyo a la traducción y a la interpretación tanto en las escuelas habilitadas en las reducciones como en los colegios jesuitas ubicados en los núcleos urbanos más importantes, en



particular, Asunción. El *Catecismo Breve* (1586) del franciscano Bolaños, por ejemplo, resultó muy útil en Paraguay, igual que el de Anchieta sirvió de pionero para muchos misioneros del Brasil, o el de Pedro de Arenas en México. Las *Cartas Anuas* del Paraguay correspondientes al período 1632 a 1634 recogen numerosos testimonios sobre los cursos de lenguas indígenas impartidos en los colegios de jesuitas. En ellas se hacen constar, además, los nombres de aquellos Padres que destacaron en el dominio de la lengua y que ejercieron también como intérpretes. Estos son sólo algunos ejemplos:

Colegio de Córdoba [1634]:

Los Padres Lope de Castilla, oriundo de Lima, y Pedro Pimentel, oriundo de Santiago del Estero, además de la lengua general, sabían bien la lengua de Angola (Maeder, 1990: 26-27).

Colegio de Santiago del Estero:

Juan Darío, jesuita italiano procedente del Perú, donde aprendió el aymara, estudió en Cuzco la lengua general y la de los calchaquís, “que es estremadamente bárbara”. Después fue enviado a Tucumán (Ibid. 42).

Colegio de Salta:

“(…) y finalmente a todos los dexaron bien instruidos en la fe, valiendose de buenos interpretes por ser su lengua muy reveçada [se refiere a los indios calchaquis] y no entender muchos la que generalmente corre y hablan los Padres”. (Ibid. 53)

Colegio de la Rioja: el P. Juan Baptista Sanson, italiano, llegó a esta provincia en 1617 con el P. Juan de Viana. Estudió en el colegio de Córdoba y fue destinado a la misión de Calchaquí. Allí el Padre “se entregó todo a aquel apostolico ministerio y luchó con grandísimas dificultades comenzando por la de su lengua que es exquisitamente bárbara y en la pronunciación asperísima, pero fuela ablandando el porfiado trabajo del Padre que la vino a sojugar y encerrar en preceptos y reglas del arte, y hazer un copioso vocabulario. Siendo el que mas noticia alcanço de ella que ninguno de muchos Padres que loablemente trabajaron muchos años en esta dificultosa empresa (...)”. (Ibid. 73)

Colegio de Buenos Ayres: “El ministerio de los negros esta en este Collegio muy válido, y se sirve del mucho Nuestro Señor, por dotrinarseles en lengua natural (...) (Ibid. 76).

Certificación del P. Juan Romero, profeso de la Compañía de Jesús. (...) 4º. ... que el P. fray Luis de Bolaños trabajó en todas aquellas provincias [la de San Francisco del Río de la Plata) con grande estima de santidad que todos tienen de él; y ha sido el maestro de todos en la lengua Guaraní (...). - Buenos Aires, a 16 de Junio de 1610. (Doc. 181. Pastells, 1912: 181)

No obstante, hay que precisar que, más que un proceso de aculturación, la adaptación de la que hablamos y el consiguiente esfuerzo de aprendizaje de los idiomas mayoritarios fueron una herramienta más al servicio del proyecto evangelizador. La comprensión y aceptación de la alteridad en lo relativo a la diferencia lingüística debemos situarla dentro de la idea jesuítica de atraer al seno de la civilización occidental, obviamente considerada superior, a las nuevas poblaciones descubiertas. Dentro de esa misión salvífica que se cree en la obligación de corregir lo que considera una deficiencia de la civilización es donde tiene sentido el aprendizaje de las lenguas, que permitirá un acceso más inmediato a la mentalidad indígena y a su manera de relacionarse con la divinidad (Loureiro, *ibid.*: 307).

¿Hasta dónde llegaba entonces el grado de aculturación de los misioneros jesuitas en los poblados indígenas? Este tipo de relación con el Otro y las dudas sobre las consecuencias que acarrearía la inmersión lingüística y cultural en la sociedad indígena ya se habían planteado en las misiones jesuitas de Oriente dando lugar a una curiosa paradoja antropológica:

Por un lado, viveram, durante anos, totalmente imersos em sociedades exóticas, que podiam observar, sem quaisquer constrangimentos, até aos mais ínfimos recantos, partilhando con as gentes indianas as experiências do dia-a-dia. Mas, por outro lado, o seu estatuto cultural e a sua missão religiosa constituíam barreiras invisíveis, que contrariavam espontâneas tendências aculturativas. Os jesuítas deviam europeizar os indianos, evitando, de caminho, a sua própria indianização (...): viver no mundo do outro, permanecendo fiel aos valores o mesmo. (Loureiro, 1997: 327)

### **3. La interacción entre las lenguas autóctonas y el castellano**

Teniendo todo esto en cuenta, ¿cuál pudo ser el nivel de interacción entre las lenguas autóctonas y la lengua castellana? ¿En qué medida podemos hablar de bilingüismo en las misiones jesuíticas? Como acabamos de mostrar, en lo que atañe a los códigos lingüísticos la presencia jesuita supuso, más que un cambio de estructuras, una adaptación de los recién llegados a los códigos de comunicación ya existentes. De modo que el guaraní, la lengua vernácula principal de la provincia creada por los jesuitas, siguió siendo lengua de uso en el interior de los nuevos poblados. Fueron los propios misioneros quienes se dedicaron a aprenderlo para dirigirse en ese idioma a la población autóctona, lo que implicaba una cierta integración de esta cultura indígena en las nuevas estructuras sociales.

Las Reducciones jesuíticas del Paraguay, con su constitución evangélica, compuesta de entusiastas neófitos, presentaban un contraste decidido con los tecnócratas regalistas de Madrid. La lealtad de los Guaraníes a la corona española se fundaba en el entendimiento de que si por un lado ellos renunciaban al estado natural y optaban por la civilización aceptando las reglas y doctrinas de las Reducciones, por el otro podían mantener su lengua guaraní. Los padres les habían hecho creer esto al aprender ellos mismos la lengua de los nativos y componer las primeras gramáticas del guaraní y dirigirse a ellos en guaraní más que en español. (Cro, 1990: 45)

Esta lengua general era, además, el idioma prioritario de comunicación para los misioneros destinados en las diferentes aldeas de indios. En gran parte de los territorios de América del Sur el avance misionero ya se venía apoyando en el aprendizaje de las lenguas vernáculas, aunque combinado con la enseñanza del español en las pequeñas escuelas conventuales de las aldeas. Esa había sido la opción elegida varias décadas atrás por otras órdenes religiosas cuya presencia en las Indias fue mucho más temprana que la de los jesuitas: dominicos, franciscanos, mercedarios y agustinos, sobre todo. Fue en ambos casos una tendencia generalizada que, por motivos prácticos, se desvinculó de la errática política lingüística de la Corona española, incapaz de imponer unas directrices comunes y únicas a lo largo del proceso colonizador. Sólo en el siglo XVIII, y ante la evidencia del general desconocimiento de la lengua castellana entre la población americana, las instrucciones del imperio parecieron confluir en la

erradicación de las lenguas vernáculas y la enseñanza generalizada del castellano<sup>6</sup>. Los jesuitas, en cambio, desde el mismo momento de su desembarco en las Indias Occidentales, hicieron del dominio de las lenguas indígenas el instrumento por excelencia de su plan evangelizador y, particularmente en las reducciones, alcanzaron un altísimo grado de perfección, superior incluso al de otras órdenes religiosas (Cro, 1990: 50).

En primer lugar, el bilingüismo era evidente entre los jesuitas de a pie que vivían en las reducciones, cuya lengua materna no fue necesariamente el castellano, pues algunos de ellos procedían de otros países europeos, como Portugal, Italia o Francia. Su período de aprendizaje lingüístico transcurría en los propios poblados indígenas, aunque había también escuelas pertenecientes a la orden que impartían cursos de las lenguas generales. Ese fue el caso, por ejemplo, de los padres portugueses Manuel de Chaves y Pedro de Anes. Gracias a sus destrezas lingüísticas, además de ocuparse de sus tareas evangelizadoras los misioneros ejercieron como intérpretes de las autoridades, especialmente cuando las tropas guaraníes eran llamadas por el gobernador de la zona para auxiliar a las españolas (Cardiel, 1989: VIII, 155). Los ministros Reales consultaban también a los padres jesuitas y se valían de ellos como intérpretes (Ibid. 191).

En cambio, resulta curioso el hecho de que los conocimientos lingüísticos no fueran considerados un mérito para desempeñar cargos importantes dentro de la orden, como el de Provincial o Superior. Más bien ocurría al contrario, que el número de intérpretes asignados al servicio de estos padres era precisamente un indicio de su mayor o menor jerarquía en el escalafón de mando: cuantos más intérpretes tuvieran, mayor era su autoridad. Esa había sido también la costumbre de la orden durante sus tareas evangelizadoras en las provincias mexicanas<sup>7</sup>.

Por otra parte, existieron algunos asistentes-intérpretes que apoyaron la labor misionera y resultaron indispensables, sobre todo en los primeros meses posteriores a la llegada de los frailes hasta que estos consiguieron desenvolverse en el idioma autóctono.

...en caso de necesidad, empleamos los negros que comprenden el francés para enseñar a sus compatriotas los puntos esenciales de nuestra fe. Todo esto es supremamente dificultoso, ya que la mayor parte de los que instruyen no comprenden sino a medias las cosas que hablan y los intérpretes no encuentran a menudo palabras en su lengua para expresar lo que se les dice. A veces hay que emplear gestos, decir cien palabras para hacerles comprender una; pero hacemos lo que podemos y Dios hará el resto. (Pelleprat, 1965: 31)

---

<sup>6</sup> Para seguir el rastro de la política lingüística de la Corona española en las Indias a lo largo de los tres siglos posteriores al Descubrimiento, es fundamental consultar el excelente estudio de SOLANO (1991), que ofrece además una selecta recopilación de documentos de archivo y textos extraídos de las crónicas de Indias, desde finales del siglo XV hasta finales del XVIII.

<sup>7</sup> (...) Porque lo principal a que la Compañía viene a estas partes es a aprender las lenguas y a andar los nuestros entre indios, es necesario que, con gran celo y fervor, se atienda a esto: así en lo de saber las lenguas, como en las misiones y trato de indios. 4. ya para que los nuestros aprendan con mas facilidad las lenguas, todos los que vienen de España a esta tierra empleen, el primer año, en aprender alguna de ellas, sacando los que de allá vienen señalados para superiores, los cuales deben ocuparse, desde luego, en su gobierno. (Instrucciones del P. Avellaneda por las que debían regirse las provincias mexicanas de la Compañía de Jesús, Monumenta Mexicana, IV, Roma 1971, 458-459, cit. en Solano, 1991: 106)

Estos intérpretes *de facto* eran al mismo tiempo guías, maestros de oración para los niños y también traductores que se encargaron de realizar, junto con los padres, las primeras versiones de oraciones, homilías y sermones (Sueiro, 2005: 9). La mayoría eran muchachos cristianizados que ayudaron a los religiosos, pero, al menos al principio, se trataría de cualquier “bilingüe” capaz de trasladar de una lengua a otra. No olvidemos, sin embargo, que el aprendizaje del castellano no estaba destinado a toda la comunidad guaraní, sino sólo a aquellos que acudían a la escuela, fundamentalmente los hijos de los jefes y caciques indígenas.

Tenemos también constancia de la actuación de otros intérpretes oficiales encargados de comunicar a los indígenas de las reducciones aquellas disposiciones legales que emitía la autoridad colonial y se referían, entre otros asuntos, al pago de impuestos (mitas). Este es un ejemplo:

*Memorial.* - “Cosas que se han de decir á los indios naturales de las dos reducciones del Pirapó de Nuestra Señora de Loreto, y del Ipaumbucú de San Ignacio, por capítulos, como se ha hecho en Ciudad Real, Villa Rica y demás reducciones de la provincia del Paraguay; las cuales por orden del Gobernador ha de interpretar en la lengua general de los dichos indios el Capitán Felipe Romero, lengua mayor de dichas provincias. (...)”. Reducción de Nuestra Señora de Loreto, 23 de Enero de 1629. (Doc. 441. Pastells, 1912: 423).

Los intérpretes tuvieron efectivamente responsabilidades en el ámbito civil, puesto que los jueces solían hacerse acompañar por ellos (Cardiel, 1989: VI, 103). Además, eran utilizados como examinadores para controlar el aprendizaje de la lengua por parte de los misioneros y como acompañantes en las visitas oficiales, etc. (Sueiro, *ibid.*: 10). Pero ninguno de ellos se había preparado en realidad para ser intérprete. Eran intérpretes *de facto*, sencillamente estaban allí en el momento adecuado. Todo sucedía de manera espontánea, partiendo de la premisa de que el saber los dos idiomas es condición suficiente para ser intérprete. Los jesuitas, conscientes de la precariedad de esta situación, prefirieron predicar en el idioma de los indios y prescindir de los intérpretes siempre que fuera posible. Utilizar a los propios indígenas como intérpretes significaba ponerse en manos de los “indios” para tratar del delicado tema de la religión y el dogma. En el fondo, la diatriba sobre si es mejor traducir del idioma materno (aunque el español no siempre lo era para todos los jesuitas) al idioma extranjero o de que sea el extranjero quien traduzca al idioma propio desde su idioma extranjero es algo que ha pervivido hasta nuestros días y que ha generado distintas escuelas de pensamiento. Unos consideran que no se puede traducir lo que no se ha entendido al cien por cien. Otros dicen que si no se conoce al cien por cien la lengua de llegada tampoco se puede traducir un original que se ha entendido perfectamente. Lo del cien por cien naturalmente habría que relativizarlo en los casos que nos ocupan, incluido el nivel de conocimiento que pudieran tener los jesuitas de las lenguas indígenas, por más que su estudio fuera dedicado y prolongado. Pedro Vaz de Carminha se pronunciaba en 1500 a favor de que los propios europeos realizaran la interpretación, por una cuestión de desconfianza en la capacidad y también en la honradez de los “nativos”, en su caso los tupis (Cronin, 2006: 101).

En las fuentes jesuitas no se habla de que los intérpretes percibieran salario alguno por sus servicios. La formación se debió de producir gracias a la convivencia y al estudio en el caso de los jesuitas, y a la convivencia y el simple roce por parte de los indios. En los

dos casos había motivaciones diferentes, en uno se trataba de salvar almas, y en el otro de ascender socialmente (de una forma real o percibida). Pero hay ejemplos de lo que hoy llamaríamos interpretación social (la confesión, en parte, lo era si tomamos como metafórica la curación del alma): durante la epidemia de 1627 en Buenos Aires, los negros ladinos sirvieron de intérpretes para salvar a los demás, que hablaban la lengua de Angola (Tardieu, 2005: 154).

Para los habitantes autóctonos dominar el idioma castellano tuvo también un evidente carácter pragmático. El propio indígena prefería otras veces ser él quien se acercara a la lengua del colonizador porque de ahí se derivaban ventajas en cuanto a su ascenso (percibido) en la situación social, aunque a veces ese ascenso se limitara a la posibilidad de relacionarse comercialmente con otros colonizadores no interesados en la evangelización sino en el negocio. En ese caso el español se convertiría en lengua de comunicación utilitaria para fines distintos de los meramente religiosos. Los patagones, por ejemplo, preferían que los jesuitas les enseñaran el español y el catecismo en esa lengua, para así poder negociar mejor con los traficantes de aguardiente (Haubert, 1999: 116). El que los indígenas aprendieran la lengua castellana, es decir, Calibán aprendiendo la lengua del amo (Cronin, 2006: 40), significaba, en gran parte, su liberación de los intérpretes y de los propios castellanohablantes dominadores. En cierta medida la asimilación, por tanto, también sería indigenista (Sueiro, 2005: 14).

Así pues, la actitud de los miembros de la orden con respecto a las cuestiones lingüísticas –contraria a las disposiciones no siempre coherentes de la Corona durante todo el siglo XVII– favoreció claramente el bilingüismo de los misioneros y de una minoría de indígenas evangelizados. No podemos considerar, desde luego, bilingües a todos los muchachos que en las escuelas de las reducciones repetían oraciones y salmos tanto en guaraní como en latín o en español.<sup>8</sup> ¿Cabe hablar entonces de bilingüismo en una sociedad en la que sólo algunos de los individuos conocen bien los dos idiomas? ¿No se trata, más bien, de dos monolingüismos yuxtapuestos? Los motivos ideológicos, políticos y diplomáticos de esta estructuración social fueron precisamente uno de los elementos en disputa que alimentaron la rivalidad entre las autoridades civiles españolas y las reducciones jesuíticas:

No solamente ellos aprendieron la lengua guaraní, sino que compusieron la primera gramática del guaraní y adoptaron la nueva lengua elevándola al mismo nivel del español y constituyeron el primer núcleo social organizado oficialmente bilingüe en América. Pero esta política lingüística no se limitó a mejorar la comunicación entre los misioneros y los nativos, sino que produjo claras ventajas diplomáticas, siendo los padres jesuitas los únicos que podían comunicarse plenamente con los Indios. Además, este bilingüismo, en el que el guaraní era hablado por la mayoría absoluta de los

---

<sup>8</sup> Y en algunos casos también en otros idiomas europeos, pues no todos los jesuitas llegados al Paraguay procedían de la Península Ibérica, sino que hubo también misioneros oriundos de Italia, Alemania, Francia, entre otros (Maeder, 1990: 119). Ybáñez de Echavarriz, desde la crítica exacerbada que generó la leyenda negra, se hace eco de esta costumbre de enseñar a los indios guaraníes a recitar oraciones en distintos idiomas: “(...) Por lo demás, de que les sirve saber leer, sino hai en la lengua nativa, que saben mas libros, que los que los Ppes. les han querido escribir; es cierto que leen sin tropezar el missal, y marthyrologio Romano, y de ello hacen los Ppes. grande ostentacion con los pasajeros, como me sucedio ami, que les digo: Y que utilidad me traheria el leer una, o dos ojas de el Alleman, del que no entiendo una palabra? Pues la misma sustancia sacan estos Yndios de nuestros libros latinos, y Españoles cuyos idiomas ignoran.” (Ybáñez de Echavarriz, 1762: 126-7)

nativos, aseguró un grado de aislamiento y, en consecuencia, de autonomía, que no se podía ni soñar en aquel tiempo en ninguna otra colonia española de América. (Cro, 1990: 50. El subrayado es nuestro)

Aun a sabiendas de que existen unas lenguas superiores a otras (empezando por el latín en lo más alto de la jerarquía), los jesuitas crearon un universo bilingüe. Ahora bien, a la vista de los datos que nos ofrecen las fuentes documentales, es preciso matizar esa afirmación. En el núcleo social de las reducciones jesuíticas, no toda la población fue bilingüe. El bilingüismo habría quedado, en definitiva, limitado a determinadas personas escogidas dentro de las reducciones: algunos de los padres jesuitas y algunos indígenas que ejercieron como intérpretes (sin entrar ahora en el grado de conocimiento que ambos tuvieron del idioma extranjero). Bien es cierto que si en el caso del idioma español su aprendizaje quedaba restringido para los indios de las reducciones, en aquellas regiones donde se consideró conveniente sí se propugnó el aprendizaje de una lengua general (guaraní o tupí) como medio para facilitar a los propios mensajeros la difusión del mensaje evangélico. Un sistema que fue muy alabado por algunos y duramente criticado por los detractores de la orden que contribuyeron a forjar la leyenda negra sobre ella:

Art. 7º. Medios para precaverle de parte de los Españoles.

S.4º. Medio 5º Aprevenion contra lo futuro, el Idioma reservado, y las fuerzas militares en su punto

“(…) Para este tan sensible caso se dispusieron dos remedios, el Uno fue el del Ydioma, por que ignorandose casi generalmente los de los Yndios aprehendiendo los Ppes. y **prohibiéndolo la entrada al español, por mas que la Corte de Madrid mandase su uso**, y enseñanza, si algun día se pensase conveniente mudasen de mano los Yndios, de que otros sacerdotes se podria el Rey valer?> (...) Es verdad que la lengua Guaraní, es mui General en esta America, pues se habla en el Paraguay, en las Misiones, y casi en todo el Brasil; pero la de los Chiquitos, Moxos, Maynas, e innumerables otras de Yndios sugetos a Jesuitas, hay otro alguno, que estos que la sepa? Y aun dela Guaraní no reman contra viento y marea para que se conserve en los Yndios, pagando 25 irremisibles azotes a los que quieren usar de la Española?” (Ybañez Echavarriz, 1762: 179-180. La negrita es nuestra).

#### **4. El problema de la traducibilidad. Los límites de la traducción**

Superada la dificultad de aprendizaje de las lenguas indígenas y de su pronunciación “ciertamente bárbara en gran parte” (Acosta, 1999: IV, cap. IX), se planteó de inmediato el problema de la traducibilidad, dada la aparente escasez de palabras para expresar conceptos espirituales y filosóficos. Este problema encontró una vez solución introduciendo en el uso de la lengua vernácula aquellas palabras castellanas consideradas necesarias:

Pues como tratándose de caballos, bueyes, trigo, aceite y otras cosas que no conocían, recibieron de los españoles no sólo las cosas, sino sus nombres; a cambio de las cuales hemos tomado también nosotros de ellos otros de animales o frutos desconocidos en Europa, así pienso que no hay que preocuparse demasiado si los vocablos fe, cruz, ángel, virginidad, matrimonio y otros muchos no se pueden traducir bien ni hallar su correspondiente en idioma índico; pues se podrá introducirlos en castellano y hacerlos propios, enriqueciendo la lengua con el uso, como lo hicieron siempre todas las naciones y de modo especial la española, que se enriquecieron con la abundancia ajena... (Acosta, cit. en Solano, 1991: 97).

En otros casos, el problema fue justo el contrario, a saber, la abundancia de términos para expresar un único concepto:

(...) y en carta escrita al P. Durán en Guadalcázar, 3 de septiembre de 1628, le da cuenta [el P. Gaspar de Osorio enviado al Chaco] de las vicisitudes de su viaje y de sus propósitos, y entre otras cosas, dice que descubrió entre los indios una nación sobre el río de Tarija, que hablan ‘una lengua que compite con la latina en elegancia y es muy fácil en la pronunciación, fuera de ser muy copiosa, y para sólo nombrar el Padre del Cielo, que es Dios, tiene cuatro vocablos diferentes, y los verbos y partículas duplicados...’ (Pastells, 1912: 470 en nota al pie)

¿Cómo traducir, por ejemplo, la fórmula “el pan nuestro de cada día” sin sustituir el término “pan” por un término que designa más generalmente la comida? En otros casos, se han de emplear perífrasis: así, la palabra “santos” se traduce por Tupan boyá, literalmente “servidores de Dios”. (Haubert, 1999: 115. La traducción es nuestra)

La introducción de vocablos indígenas por los jesuitas en sus enseñanzas doctrinales fue uno de los argumentos utilizados por el Obispo Cárdenas para acusarlos en la terrible controversia de mitad del siglo XVII. Esta disputa, que reflejaba otros problemas pero que se valió también de la traducción como arma arrojadiza contra los jesuitas, se podría reducir, en lo que concierne a los aspectos lingüísticos, al eterno debate entre la literalidad y el sentido. Yendo más lejos aún, entre la traducción al servicio del original o la traducción al servicio del destinatario. En este caso el destino de la traducción excedía a ambos, ya que había por encima una finalidad sobrenatural, que era la salvación de las almas. Mercedes Avellaneda (1999) destaca que el conflicto del obispo Cárdenas refleja el enfrentamiento entre el derecho eclesiástico y el del poder temporal, con una clara desconsideración por el tema religioso, dando preferencia a los poderes e influencias terrenales. Es decir, a la geopolítica y al enfrentamiento entre dos modelos de sociedad.

Pese a que Cárdenas les acusó de enseñar la doctrina sin atenerse rigurosamente a la versión canónica, sabemos que los propios jesuitas fueron muy cuidadosos en las cuestiones lingüísticas. En visita a El Salado (Colegio de Santiago del Estero) se relata la invalidez de un sacramento por haber utilizado un ritual incorrecto, es decir, las palabras inadecuadas:

Halláronse muchos sin bautizar por ignorancia del cura que había enseñado a un indio para caso de necesidad y la forma que le había dado en su lengua es la siguiente en castellano: Yo te pongo nombre en el nombre del Padre, etc. y así los bautizaron de nuevo los Padres y cargados de la mies de muchas almas que redujeron a Dios, se volvieron a su colegio. (Maeder, 1996: 44)

[En San Miguel de Tucumán] Preguntándole a un negro adulto si estaba bautizado, respondió que sí y diciendo el Padre que si entendió lo que le había dicho cuando le bautizaron, respondió el negro con gracia, “si me hablaban en otra lengua cómo lo había de entender”. Pero dándole a entender el padre el sacramento que recibía le bautizó. (Maeder, 1996: 52).

La complicación de los idiomas dificultó a veces la traducción, hasta el punto de tener que elaborar dos diccionarios, uno para hablar y otro para entender:

Esta lengua es tan abundante y tan rica en vocabulario, que he visto algunas veces veinticuatro palabras para significar la misma cosa; esto me obligó a hacer dos diccionarios: uno en el que ponía solamente una palabra para expresar una cosa, y que era suficiente para aprender a hablar; otro que era necesario para entender, ya que en él se encontraban todos los términos que tienen la misma significación. (Pelleprat, 1965: 82)

En todo caso, esa pretensión de la traducibilidad ilimitada entre las lenguas en contacto quedó con mucha frecuencia incumplida, y ello no sólo por un insuficiente conocimiento mutuo de la lengua del otro, sino también por la distancia cultural que separaba a los distintos colectivos. Los peninsulares cristianos habían vivido durante siglos en la frontera lingüística y cultural, un espacio en el cual tuvieron que recurrir permanentemente a los servicios de intérpretes, mensajeros y alfaqueques. Esa larguísima tradición pesaría, sin lugar a dudas, en la costumbre y necesidad de utilizar intérpretes en el paso a las Indias. El sistema de organización sociopolítica tan rígido de España y de otras metrópolis europeas contrastaba con la presencia de comunidades clánicas, frecuentemente no sedentarias, en las que los valores de representación asumidos por las autoridades se basaban no tanto en atributos simbólicos como en atributos reales (fuerza, capacidad de caza, “poderes” de hechicería, etc.). La idea de la acumulación capitalista (o protocapitalista) no estaba todavía presente en aquellas sociedades minúsculas con las que interactuaron los jesuitas como lo estaba en la Europa de la que procedían. La visión del mundo difería entre una tradición universalista y otras más locales y apegadas a cosas de la naturaleza más cercana, lo que no quiere decir que tuvieran menos apego los indígenas que los europeos a sus creencias. Los jesuitas actuarían como agentes virales transmitiendo oralmente unas ideas que acabaron por transformar las costumbres y la visión del mundo. Ese contagio, por así decirlo, tuvo lugar por la vía de la traducción, que es la que permite la mediación entre dos mundos distintos. La uniformidad lingüística, que finalmente no se produjo, habría significado el fin de la actividad de traducción.

Modificar estas coordenadas y otras a través de la palabra no es tarea fácil, y menos aún si se desconoce el idioma. El recurso al ejemplo servía, pero no siempre funcionaba porque los sistemas no eran los mismos. Que los padres jesuitas quisieran inculcar la idea del trabajo para garantizar el excedente que permitiría sobrevivir (tampoco ellos perseguían el enriquecimiento en sí, ni siquiera la monetarización) se veía a veces frustrado por las sequías o inundaciones que arruinaban la cosecha. Que los jesuitas quisieran demostrar la superioridad de la religión cristiana argumentando que su Dios era superior y protegía a sus hijos se veía desmentido no pocas veces por reveses que con frecuencia acababan con sus vidas. En todo el fenómeno de la comunicación hay siempre –pero quizás de forma más agudizada en el caso que nos ocupa– un margen para la negociación y, para que dicha negociación llegue a buen término, debe existir la disposición de ceder por ambas partes. Así habrá que entender que los jesuitas juzgaran, por principio, la poligamia o incluso la antropofagia de una manera rigurosa como costumbres aberrantes, pero que en el día a día y el caso por caso optaran a veces por enfoques de cierta tolerancia. Desde una perspectiva ecológica, podríamos decir que los jesuitas se adaptaron mejor al medio, permitiendo incluso la preservación de la lengua, pero también tolerando determinadas costumbres a sabiendas de que era la única forma viable de mantener a los indígenas en el redil de la reducción.



...en Loreto y en San Ignacio Miní, por ejemplo, los jesuitas se callan durante dos años el sexto mandamiento, esperando a establecer mejor su poder personal, pero declaran naturalmente la religión sin ningún subterfugio a los caciques moribundos. (Haubert, 1999: 117. La traducción es nuestra)

Los chamanes no entienden que se puedan comer a su Dios todos los días pero que sea pecado comerse a un hombre de vez en cuando. (Ibid. 144. La traducción es nuestra)

Lo mismo sucede en lo que atañe a los ritos religiosos y a la inculcación de una religión ajena. El recurso a simplificaciones en las explicaciones del dogma y de los misterios denota una inteligencia viva por parte de quienes las aplican, ya que esa era probablemente la única manera de llegar a quienes eran los destinatarios de su esfuerzo. ¿De qué hubiera servido predicar la religión en latín? Se imponía la predicación en las lenguas que los indígenas entendían y ello exigió una ingente labor de traducción escrita, para normalizar los textos básicos, y sobre todo oral, para predicar en los idiomas de llegada. Cuando uno habla en una lengua que no es la suya está necesariamente en desventaja, de ahí que los intérpretes desempeñaran un papel tan importante, sobre todo en las primeras etapas. Pero ser intérprete no debió de ser fácil si tenemos en cuenta el abismo cultural, no sólo lingüístico, que separaba a las dos partes. ¿Cómo explicar que la antropofagia es mala cuando el misterio de la eucaristía consiste precisamente en comer la carne y beber la sangre de una de las personas de la divinidad cristiana? ¿Cómo defender el monoteísmo cuando hay tantos personajes con rango divino, el Creador, su Hijo, el Espíritu Santo, la Virgen y una legión de santos? A ello se sumaba la dificultad añadida de que en algunos idiomas indígenas sólo se puede contar hasta cuatro... En último término, ¿cómo defender la superioridad de una religión sobre las otras sin poder demostrarlo con hechos? El referente temporal de la vida eterna podría tal vez funcionar en culturas donde ese concepto estaba arraigado, pero el concepto de tiempo no es igual en todas las culturas, y desde luego no lo era en las que tenían los indígenas de la América del sur en el siglo XVII.

## **5. Algunas conclusiones**

A diferencia de otros agentes evangelizadores a quienes en un momento u otro se encargaron tareas evangelizadoras (los propios conquistadores, los encomenderos, párrocos y eclesiásticos), la labor de la Compañía pareció dar sus frutos gracias al conocimiento que sus miembros tenían de los idiomas aborígenes, y así lo reconocieron oficialmente en su momento las autoridades eclesiásticas (Pastells, 1912: 390).

Dentro de la orden jesuita este conocimiento de las lenguas vernáculas fue una importante herramienta de evangelización y, no lo olvidemos, también de civilización vista desde su propia óptica. Sin duda, su objetivo inmediato era lograr una mejor comprensión del modo de representación indígena para así transformar mejor su sistema de creencias y ritos religiosos. En ese sentido, los jesuitas siguieron los patrones inaugurados años atrás por Bernardino de Sahagún y los padres dominicos y franciscanos en México, el Caribe y Perú, aunque con un grado de participación colectiva mucho más potente en el caso de los padres de la Compañía. Adaptarse a la lengua y a las costumbres significó para ellos apropiarse del universo guaraní.

Ahora bien, la pervivencia del idioma guaraní como lengua de uso prácticamente exclusiva en las reducciones y el empleo de un guaraní convencional, esto es, el guaraní

normalizado por los jesuitas en sus gramáticas y vocabularios, supuso en la práctica una “reducción” también lingüística de los indígenas del Paraguay (Zajícová, 1999: 151). Desde nuestro punto de vista, en las cuestiones estrictamente lingüísticas cabría hablar de ello en dos sentidos diferentes: 1) por un lado, se trataba en sentido estricto de la reducción de la pluralidad lingüística inicial a una lengua general prioritaria en todos sus núcleos de población; 2) por otro, de la reducción o limitación de los interlocutores de la población indígena, con lo que ello supone de control en las relaciones con el exterior.

Si consideramos la inesperada pluralidad de lenguas indígenas con las que se encontraron los misioneros de la región del Paraguay y el Río de la Plata, hay que subrayar el hecho de que los misioneros no disponían desde el principio de una idea global sobre la distribución de idiomas en las extensas regiones por las que predicaban. Esto planteaba, por lo tanto, una cuestión de rentabilidad o de proporcionalidad. La salvación de unas almas no costaba lo mismo que la salvación de otras, porque el esfuerzo realizado para aprender una lengua podía resultar muy poco productivo si su número de hablantes era muy limitado, lo que ocurría en algunas ocasiones (Maeder, 1996: 39).

También con nuestros parámetros actuales parece lógico pensar que habría resultado más rentable concentrarse en algunas lenguas de difusión más general. A la larga, eso fue lo que trataron de hacer, ya que se privilegiaron como lenguas francas las que tenían una distribución mayor en las distintas regiones. Así ocurrió en nuestro ámbito de estudio con la lengua guaraní, igual que en otras zonas geográficas el quechua, el aymará o el náhuatl fueron los idiomas que tuvieron prioridad. En este sentido, el sistema de las reducciones permitió acotar poblaciones tradicionalmente nómadas, y por lo tanto dispersas, y establecer de forma normativa una lengua vehicular distinta del castellano.

En el fondo, aquel afán reduccionista en el ámbito lingüístico no dejaba de ser un intento de poner puertas al campo si tenemos en cuenta la función de puente y de puerta que desempeña la traducción. Si el puente une dos puntos finitos, la puerta abre (y cierra) una cosa finita a algo sin límites (Cronin, 2006: 120-125). Los numerosos problemas de traducibilidad que hemos señalado aquí vienen precisamente a subrayar, una vez más, que la pretensión de compartir una misma forma de representación mental de conceptos casi antagónicos chocaba en la práctica con enormes dificultades de comprensión.

### **Bibliografía citada**

ACOSTA, J. de (S.J.) (1999) *Predicación del Evangelio en las Indias*. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateo. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Edición digital consultada el 17-04-2007 en: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12926285889081497420624/index.htm>

AVELLANEDA, M. (1999), “Estrategias del conflicto Cárdenas-Jesuitas por el control de las Reducciones del Paraguay”. En NEGRO, S. y MARZAL, M.M. (coords.) *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

BARROS, María Cándida D. M., *O ofício de falar: o perfil do ‘língua’ (intérprete no) Brasil do século XVI*. En NEGRO, S. y MARZAL, M. M. (S.J.) (coords.) (1999), *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Abya-Yala, 349-369.

CARDIEL, J. (1989), *Las misiones del Paraguay*. Madrid, Historia 16 (Crónicas de América). Edición e introducción de H. Sáinz Ollero.

CASTILHO PAIS, C. (2003), “Aspectos de la traducción oral en Portugal en el siglo XVI”, SABIO PINILLA, J.A. - VALENCIA, M<sup>a</sup> D. (eds.), *Seis estudios sobre la traducción en los siglos XVI y XVII (España, Francia, Italia, Portugal)*. Granada, Comares, 169-204.

CRO, S. (1990), “Las reducciones jesuíticas en la encrucijada de dos utopías”, en ÉTIENVRE, J.-P. (coord.) (1990), *Las utopías en el mundo hispánico*. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez (24/26-XI-1988). Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 41-56.

CRONIN, M. (2006), *Translation and Identity*. Londres/Nueva York, Routledge.

GREER, A. (ed.) (2000), *The Jesuit Relations. Natives and Missionaries in Seventeenth-Century North America*. Boston/Nueva York, Bedford/St. Martins.

HAUBERT, M. (1999), *Índios e jesuítas no tempo das missões: séculos XVII-XVIII*. São Paulo, Companhia das Letras.

HERNÁNDEZ, P. (S. J.) (1913), *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Vol. I. Barcelona, Gustavo Gili.

LOUREIRO, R. M. (1997), “O descobrimento da civilização indiana nas cartas jesuítas (século XVI)”, en PLAZAOLA, Juan de, S.J. (2006) (ed.), *Jesuítas exploradores, pioneros y geógrafos*. Bilbao, Mensajero.

MAEDER, Ernesto J.A. (ed.) (1990), *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay (1632 a 1634)*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

---- (1996), *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1641 a 1643*. Resistencia, Chaco, Instituto de Investigaciones Geohistóricas Conicet.

MARX, J. (S.V.D.) (1988), *Reducciones del Paraguay. Crónicas*. La Florida, Chile, Centro de Espiritualidad Ignaciana.

NEGRO, S. y MARZAL, M.M. (coords.) (1999), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuítas en la América colonial*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

PASTELLS, Pablo S.J., (1912), *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*. Vol. I. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

PELLEPRAT, Pierre, S.J. *Relato de las Misiones de los Padres de la Compañía de Jesús en las Islas y en Tierra Firme de América Meridional*. Estudio preliminar por José del Rey, S. J. Academia Nacional de la Historia, Caracas 1965 [París, 1655].

PIRAS, G. (2005), “P. Diego de Torres Bollo, il potere coloniale spagnolo e la ‘salvación y libertad de los indios’”, en *Archivio per l’Antropologia e la Etnologia*, Florencia, vol. CXXXV (2005), 83-94.

SOLANO, F. de (ed.) (1991), *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*. Madrid, CSIC.

SUEIRO JUSTEL, J. (2005) “La traducción y la interpretación, actividades lingüísticas fundamentales en Filipinas (siglos XVI-XIX)”, *5th Symposium on Translation, Terminology and Interpretation in Cuba and Canada* (La Habana, diciembre 2004). Canadian Translators, Terminologists and Interpreters Council. Disponible en formato pdf consultado el 6 de mayo de 2006:

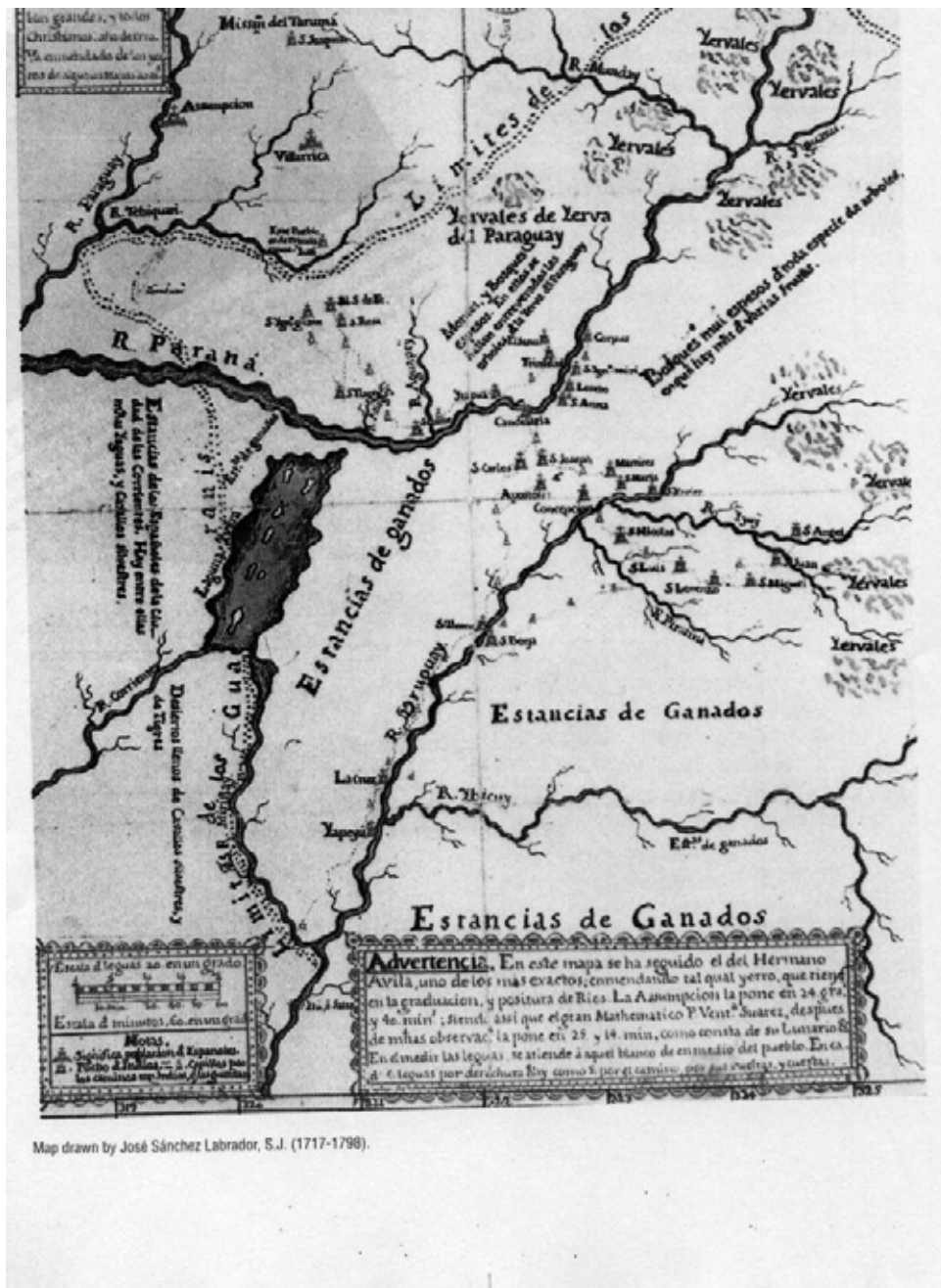
[http://www.cttic.org/ACTI/Joaquin\\_Sueiro\\_Justel\\_Comunicacion\\_en\\_el\\_Congreso\\_Cuba.pdf](http://www.cttic.org/ACTI/Joaquin_Sueiro_Justel_Comunicacion_en_el_Congreso_Cuba.pdf)

TARDIEU, J.-P. (2005), “Los inicios del ‘ministerio de negros’ en la provincia jesuítica del Paraguay”, *Anuario de Estudios Americanos*, 62, I (2005), 141-160.

YBÁÑEZ DE ECHAVARRIZ, B., (1762), *Reyno Jesuítico De el Paraguay*. Copia manuscrita sin catalogar. Biblioteca de los PP. Jesuitas, Colegio San Estanislao de Kotska, Salamanca

ZAJÍCOVÁ, L. (1999), “Algunos aspectos de las reducciones jesuíticas del Paraguay: la organización interna, las artes, las lenguas y la religión”, *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Philologica* 74, 145-157.

## ANEXO



Situación de las poblaciones de españoles y estancias de ganados, en SÁNCHEZ LABRADOR, José, S.J. (1717-1798).