

Traducciones y transferencias: la importancia del lenguaje en el modelo evangelizador jesuita en Filipinas a finales del siglo XVI y comienzos del XVII

Translations and transfers: the importance of language in the Jesuit evangelization model at the end of the XVI century and the begging of the XVII

Juan Camilo Rueda Benavides * <https://orcid.org/0009-0006-1126-1304>

Resumen: El proceso de evangelización en las islas de Filipinas a finales del XVI y comienzos del XVII estuvo permeado por dos elementos fundamentales, la situación imprevista que nació por el encuentro con América y la centralidad del lenguaje. Por un lado, la experiencia americana le suministró herramientas y guías útiles que facilitaron la conversión religiosa, por el otro, dicha experiencia llevó a la conclusión de que se si se desea llevar a cabo de forma correcta el proceso es menester darle centralidad al lenguaje y las traducciones. Este artículo busca observar cómo se establece dicha relación entre el caso filipino frente al americano, y mediante la traducción de la oración Ave María en tres lenguas indígenas de Filipinas cómo percibían los jesuitas las traducciones.

Palabras clave: Ave María; Filipinas; Pedro Chirino; Traducciones; Transferencias y lenguaje.

Abstract: The evangelization process in the Philippines islands at the end of the XVI and the begging of the XVII was permeated by two fundamental elements, the unexpected situation that happened due to the encounter with America and the centrality of language. On one hand, the American experience gave tools and useful guides that made easier the religious conversion, on the other, said experience led to the conclusion that if they want to carry on the process in a correct way they need to give language and translation a central role. This

* Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas en los programas de Historia y Periodismo y Opinión Pública, Bogotá, Colombia. E-mail: jrueda99@gmail.com

paper searches to look at how said relationship between the American and Philippines cases were established, and via the translation of Ave María in three indigenous languages of Philippines how Jesuits perceived the translations

Keywords: Ave María; Philippines; Pedro Chirino; Translations; Transfers and language

Recibido: 19-05-2023. **Aceptado:** 05-06-2023. **Publicado:** 13-06-2023

Juan Camilo Rueda Benavides: Oriundo de la ciudad de Barrancabermeja (Santander, Colombia). Estudiante de doble carrera en la Universidad del Rosario entre los programas de Historia y Periodismo y Opinión Pública. Se desempeñó como parte de Artificios: Revista Colombiana de Estudiantes de Historia como miembro del Comité editorial y Asistente editorial respectivamente.

Cómo citar: Rueda Benavides, J. C. (2023). Traducciones y transferencias: la importancia del lenguaje en el modelo evangelizador jesuita en Filipinas a finales del siglo XVI y comienzos del XVII. *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 11, 1-17. DOI: <https://doi.org/10.31057/2314.3908.v11.41386>



Obra protegida bajo Licencia Creative Commons Atribución: **No Comercial / Compartir Igual** (*by-nc-sa*)

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ihs/index>

Introducción

La historia de los imperios y su relación con las colonias tiene como base las interacciones culturales. La investigación de estructuras imperiales frente a los componentes locales con los que interactúan está permeada por la circulación y transformación de elementos culturales, los saberes que afectan dichas transformaciones, las experiencias que modifican el acercamiento consciente o inconsciente en los encuentros, e incluso por el impacto generado por el objeto que se mezcla. Es por ello que el imperio español junto a sus colonias logra ofrecernos un amplio abanico de ejemplos sobre cómo las interacciones culturales logran transformar ideas, políticas, formas de experiencia y más elementos culturales que afectaron las distintas sociedades dentro del orden colonial. Pero esas interacciones son complejas, poseen una unicidad característica del proceso que a la vez se ve influenciada por las dinámicas compartidas entre contextos, no por más el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán definía los procesos de aculturación en la Nueva España como el resultado de la pugna entre las culturas occidentales europeas e indígenas debido a la oposición y exclusión, pero a la vez a una interpenetración producto de su interacción (Aguirre Beltrán, 1957, pp. 48-49).

Sin embargo, el presente trabajo no pretende observar esos intercambios culturales en la cara iberoamericana del imperio, si bien esta juega un papel importante, lo que se desea es poner la lupa en el hemisferio oriental de la Corona española, es decir, las relaciones y las mezclas iberoasiáticas, particularmente en las islas Filipinas desde la modalidad evangelizadora y cómo el caso americano influyó en aquel procedimiento. Para lograr aquel cometido se busca analizar la presencia de estrategias de evangelización de la colonia americana en la traducción de la oración Ave María en tres lenguas locales filipinas (tagala, haraya y bisaya) por parte de los sacerdotes que intentaron llevar a cabo la enseñanza religiosa en la isla, además de comprender que implica dicho concepto de traducción.

Lo que propone la presente investigación es observar por qué los padres jesuitas decidieron adaptar las Santas Escrituras a lenguas indígenas en la isla durante finales del siglo XVI e inicios del XVII. Para ello el artículo se divide en dos partes, la primera mostrando un enlace entre las Indias Occidentales y la región de las Indias Orientales españolas, y la segunda cómo a partir de su situación particular de colonia asiática se desarrolló el proceso de traducción cultural, para ello se da un vistazo a los capítulos XV, XVI y XVII del libro *Relacion de las islas Filipinas i de lo que en ellas an trabaiado los padres dae la Compañia de Iesus* del padre Pedro Chirino.

El motivo por el cual se escogió estudiar este periodo de tiempo es debido a que el escrito del padre Chirino tiene como fecha de publicación el año 1604. Pero no solo eso, esta obra recoge los diversos acontecimientos que permitieron la transformación progresiva de la isla en un régimen colonial español. Cuando llegan a Filipinas, la Corona y las propias entidades religiosas ya tenían la experiencia de América, es por eso que el proceso es diverso en cuanto a la mezcla de dicha experiencia con las particularidades del territorio asiático. Por ello, se busca realizar un análisis basado en la teoría de las transferencias culturales, donde se ilustra que los espacios culturales no existen solo dentro de las fronteras, sino que logran extenderse más allá (Espagne, 2007, p. 10), y mediante esta observar cómo termina afectando no solo la traducción sino también la circulación de métodos de conocimiento.

Asimismo, se decidió observar el intercambio cultural desde la evangelización jesuita ya que la enseñanza e imposición religiosa implica un doble acercamiento por parte de los padres encargados del proceso, no es sencillamente darles el mensaje de Dios, el ejercicio consiste en moldear ese contenido y hacerlo comprensible a aquella comunidad con la que trabajan. La traducción de mensajes implica una negociación lingüística que se materializa en diferentes estrategias de traducción de la mano a una conformación y aprendizaje progresivo de vocablos cristianos en una lengua local. Por eso se caracteriza a los misioneros como agentes de cambio, el cual sucedió entre diferentes grupos sociales y espacios compartidos entre colonizadores y colonizados que culmina en un proceso de transformación cultural (Murillo Gallegos, Zimányi y D'Amore, 2018, p. 44).

En son de traducir el cristianismo a los naturales fue necesario que los jesuitas tuviesen que aprender a traducir al otro y con el otro, es decir, en esos procesos de enseñanza-aprendizaje, emisión y recepción, escritura y reescritura relativa a la traducción, los evangelizadores tuvieron que empaparse de aquellos quienes querían convertir (Alcántara Rojas, 2013, pp. 90-91). Para lograr un proceso de traducción que ellos considerasen adecuado los jesuitas tuvieron que apropiarse de las lenguas indígenas filipinas y mediante pequeñas unidades de significado, lograr estructurar la oración de tal forma que permitiese la enseñanza católica a aquellos que desconocían el castellano. Además, la razón por la cual los padres prefirieron traducir antes que enseñar el español a los locales es debido a la experiencia obtenida en las colonias americanas, por lo que la traducción a lenguas locales se convierte en un elemento narrativo fundamental del proceso evangelizador. En otras palabras, la transferencia se puede apreciar de forma palpable en las campañas evangelizadoras debido a esa circulación necesaria para llevar a cabo el proceso de conversión religiosa.

Espanoles en Filipinas: asentamiento en Manila y la experiencia americana

Impulsados por la necesidad de nuevas rutas comerciales con el hemisferio asiático el Imperio español estaba motivado en explorar lo que acuñaron como Gran Mar del Sur o mar de Balboa (en referencia a Vasco Núñez de Balboa), que hoy en día compone lo que es el Océano Pacífico, en son de encontrar métodos alternativos para llegar a las islas Molucas en la actual Indonesia. El problema fue que, debido al inesperado encuentro con América se retrasó durante varias décadas el intento de explorar la Asia Oriental, hecho que no comenzaría hasta la expedición de Fernando de Magallanes en 1519 (Abad, 2014, p. 25).

Fue entonces que en 1521 Magallanes lograría arribar en el archipiélago filipino, pero hay que tener en cuenta que la isla no sería objetivo serio de colonización hasta medio siglo más tarde, cuando ya se tenía mejor conocimiento de la situación americana y la rivalidad entre españoles y portugueses por el control de las especias en Asia despertó la necesidad de una puerta de entrada por el Pacífico. A lo largo de la expansión filipina, los españoles emplearon estructuras políticas y estrategias similares al caso americano, se fundaron ciudades y se concedieron encomiendas a capitanes que pudiesen asegurar el control sobre el territorio, asimismo, se comenzó la edificación de arquitectura necesaria para el establecimiento, como fueron la casa del representante del rey Felipe II, instancias para los misioneros y soldados e incluso una gran iglesia que se convertiría en la catedral de Manila (Gomà, 2012).

De este modo, la ciudad de Manila asumiría una organización administrativa característica de las colonias españolas de la época, se le dotó de un Consejo o Cabildo compuesto de doce concejales, un alguacil mayor, un notario y dos alcaldes que dirigiesen el gobierno municipal (Gomà, 2012). Dentro de la dominación hispana un elemento central de dicho sistema colonial fue la presencia constitutiva de militares y misioneros en el cuerpo gubernamental, donde se delegaron funciones fundamentales a encomenderos y religiosos en busca no solo de la conversión sino también del desarrollo económico del territorio.

Se establecerían rutas comerciales a lo largo del Pacífico, incluso las tensas relaciones con Portugal menguarían a medida que se hilaba la red mercantil. La casa de los Habsburgo permitió a los comerciantes portugueses conservar cierto control de su transporte y redes de suministros que permitió un importante flujo de productos entre colonias, particularmente esclavos (Seijas, 2008, p. 20). Si bien el objetivo español era evitar los intermediarios portugueses para lograr mayor beneficio en sus ganancias, el archipiélago filipino sufría de una delicada problemática que era la importación de suministros básicos como el alimento, situación de la cual se aprovecharían los comerciantes del imperio rival y así tener una excusa lo suficientemente válida para poder llevar a cabo sus negocios en Manila.

Lo interesante de estas redes que comienzan a aparecer, es que las relaciones que se establecen con las Filipinas españolas no son únicamente entre imperios como se acaba de ver con Portugal, sino que a su vez se crean relaciones e intercambios dentro de las colonias del mismo imperio. Una de las más importantes redes de comercio de la colonia asiática fue Nueva España, esto debido a la apertura de una ruta de intercambio adecuada a lo largo del Pacífico que logró conectar eficientemente la ciudad de Manila con Acapulco, dicha ruta sería conocida como el Galeón de Manila.

Durante la fundación de Manila, la presencia española en Filipinas fue extremadamente delicada. Por un momento se cuestionó si realmente valía la pena asentarse en el territorio, lo que realmente les motivó a seguir con la edificación de la colonia fue la enorme importancia que asumió China. En 1571, la implantación en Manila dejaría claro el evidente volumen de comercio que podía hacerse con China, hasta el punto que tomaría una importancia mayor que las propias islas Molucas (Folch, 2013, pp. 3, 9). Dos años más tarde, en 1573, gracias a la ganancia con los chinos, los barcos terminaban despachando grandes cantidades de seda y porcelana hacia Nueva España, estableciéndose una ruta fuerte que iniciaría en China, tendría como punto intermedio Manila, viajaría entonces a Acapulco y después retornaría a Manila para volver a comenzar el proceso.

Sin embargo, las relaciones entre ambas colonias irían más allá de lo comercial, la apertura de rutas facilitó la conexión con la Nueva España en más de un aspecto, entre ellos el cultural, ya que a medida que se iban realizando los viajes transoceánicos iba aumentando el intercambio no solo de bienes sino también de saberes culturales, sociales, e incluso políticos. De este modo, Manila se convirtió en una “zona de contacto”, es decir, un escenario donde dos o más grupos diferentes pueden intercambiar información incluso si no hay un acuerdo sobre lo que se está intercambiando (Burke, 2019 [2010], p. 118). Manila, al ser el puerto asiático más importante para los españoles, se volvió un centro de comercio que permitió el canje de experiencias, y muchas de estas experiencias terminarían afectando las estrategias detrás del proceso de evangelización.

La primera expedición jesuita estuvo acompañada de dos sacerdotes, un hermano lego y un escolar¹. Estos cuatro individuos partieron de la ciudad de México en enero de 1581 hacia Acapulco, donde se embarcarían en el galeón San Martín y mediante la ruta ya establecida a lo largo del Pacífico llegarían a Filipinas en agosto de ese mismo año. La misión de esta expedición jesuita no fue comenzar inmediatamente la evangelización indígena en el territorio, lo que buscaban era tener un primer acercamiento, conocer e informarse de la situación para así preparar futuras expediciones de misioneros (Gómez Jara, 2021, p. 654). A medida que avanzan la planificación evangelizadora se puede ver esa necesidad de crear guías acerca de qué hacer con la nueva población a la cual se debe convertir, indagando por cuales estrategia y métodos son de utilidad, procedimiento similar al que ocurrió al comienzo de la evangelización en América.

Pero aquí es donde entra la diferencia principal entre los dos procesos, y es que los religiosos que viajaban a Filipinas ya contaban con la experiencia americana. El “descubrimiento” del Nuevo Mundo produjo un cambio radical en la forma que los europeos comprendían la geografía, la teología, la historia y la naturaleza del hombre, puso en evidencia los límites que se tenían respecto al conocimiento y las formas de enseñanza religiosas (Descalzo, 2011, pp. 4-5). Era necesario un replanteamiento en la manera de interpretar las dificultades que traía la administración y entendimiento de dicho mundo, es por ello que las propias instituciones empiezan a cambiar la forma de comprender la realidad, a lo largo del siglo XV las universidades jesuitas enfocan su formación intelectual y científica en buscar soluciones a dichas problemáticas, como la que intentó el español José de Acosta.

Acosta fue un intelectual jesuita que estuvo involucrado en los procesos de evangelización de América, principalmente en el Perú, pero durante sus últimos años antes de retornar a la península ibérica viajó a Nueva España. A lo largo de su trayecto en el Nuevo Mundo Acosta también tuvo que enfrentarse a esa problemática política, moral y religiosa que acarrea la interacción con el pueblo indígena, es por ello que en base a esta experiencia propone una categorización particular del Nuevo Mundo en un orden natural creado por Dios y un orden moral relativo a la cultura humana (Descalzo, 2011, p. 5). Dicha diferenciación es de suma importancia ya que le brinda mayor prioridad a un comprender empírico sobre unos estándares establecidos.

La experiencia empírica fue esencial para la evangelización indígena, los misioneros actuaban en un contexto ajeno al europeo, tenían que interactuar obligatoriamente con los locales para conseguir información relevante y necesaria para la transformación de dichas sociedades indígenas. El modelo de Acosta no solo sería central en las misiones del Nuevo Mundo, el propio padre Pedro Chirino se basaría fundamentalmente en aquel modelo para efectuar la clasificación de los pueblos que habitaban el archipiélago filipino (Descalzo, 2011, p. 6).

Por lo tanto, se puede apreciar la circularidad de estos métodos, y como logran ser reexportados de los contextos en los cuales son creados. A pesar de las enormes diferencias entre el caso filipino y el americano son las pequeñas semejanzas que permiten la mezcla de

¹ Como superior partió desde la provincia jesuítica de Nueva España el padre Antonio Sedeño (1535-1595), acompañado por el padre Alonso Sánchez (1545-1593) que murió en alta mar, el escolar Gaspar de Toledo (1554-1581), hermano del famoso Francisco Suárez y el hermano coadjutor Nicolás Gallardo (m. 1614) (Arcilla, 2001, p. 1.422).

modelos útiles en los diferentes procesos, gracias también a las redes de intercambio que se crean y desarrollan por diferentes motivos. Dichas redes terminan afectando multitud de capas en el desarrollo de una sociedad, es por ello que es preciso mencionar la existencia de aquellas redes para hablar de algo tan fundamental como puede ser la traducción de una oración.

Jesuitas en Filipinas: el padre Pedro Chirino y su dedicación a la colonia asiática

En el año 1573, dos años después de la conquista y erección de Manila, el gobernador encargado del archipiélago Guido de Lavezaris realizó la petición a la corona de enviar misioneros de diferentes órdenes que fuesen capaces de ayudar con la labor evangelizadora, eran distintas las órdenes solicitadas, franciscanos, dominicos y por supuesto jesuitas. Felipe II respondió positivamente a dicha petición, e inmediatamente le transmitió el mensaje al virrey de Nueva España quien comunicó la disposición del rey a los miembros de la Compañía ubicados en México para que se pudiera dar comienzo a la primera travesía jesuita a Filipinas en 1581 (Descalzo, 2015, pp. 116-117), que se mencionó anteriormente.

Lo realmente interesante de esta expedición, y que influyó en las posteriores planificaciones acerca de la evangelización indígena en Filipinas, es que los encargados de aquella eran todos misioneros que originalmente habían sido asignados a la evangelización de Nueva España, pero debido a esta brusca disposición tuvieron que dejar su intención original y viajar a la isla asiática. Pero el trasladarse de un lugar a otro no implica únicamente movimiento físico, su viaje llevó consigo aquellas enseñanzas y experiencias que originalmente iban a ser implantadas en el territorio mexicano. Por supuesto, dichas bases se fueron modificando a medida que aprendían más de Filipinas y la población que debían convertir. Esa en parte era la intención de aquella primera expedición, aprender de los naturales para lograr una evangelización exitosa, pero eso mismo fue lo que permitió que circulara el conocimiento adquirido en la conversión de indígenas americanos en el sudeste asiático.

Cada vez eran más los misioneros enviados de Nueva España a Manila, muchos de ellos tendrían como misión principal el estudio de las lenguas locales como el tagalo, aunque dicho aprendizaje se vio interrumpido en 1584 ya que nació polémica de si era mejor darle prioridad a la enseñanza cristiana de los chinos, ya que se argumentaba que la comunidad china en Manila, conocida como sangleyes, era más numerosa y relevante que la indígena, debido a la importancia comercial que China estaba tomando. Fueron variadas las problemáticas que vivieron los jesuitas frente a la dirección que se le debía dar a la predicación del culto católico, los estudios y procesos de evangelización no se retomaron seriamente hasta 1590, con la llega del padre Pedro Chirino (Descalzo, 2015, pp. 122-125), autor de la mencionada *Relacion*, obra donde se encuentra la traducción del Ave María a las lenguas tagala, haraya y bisaya (Fig. 1).

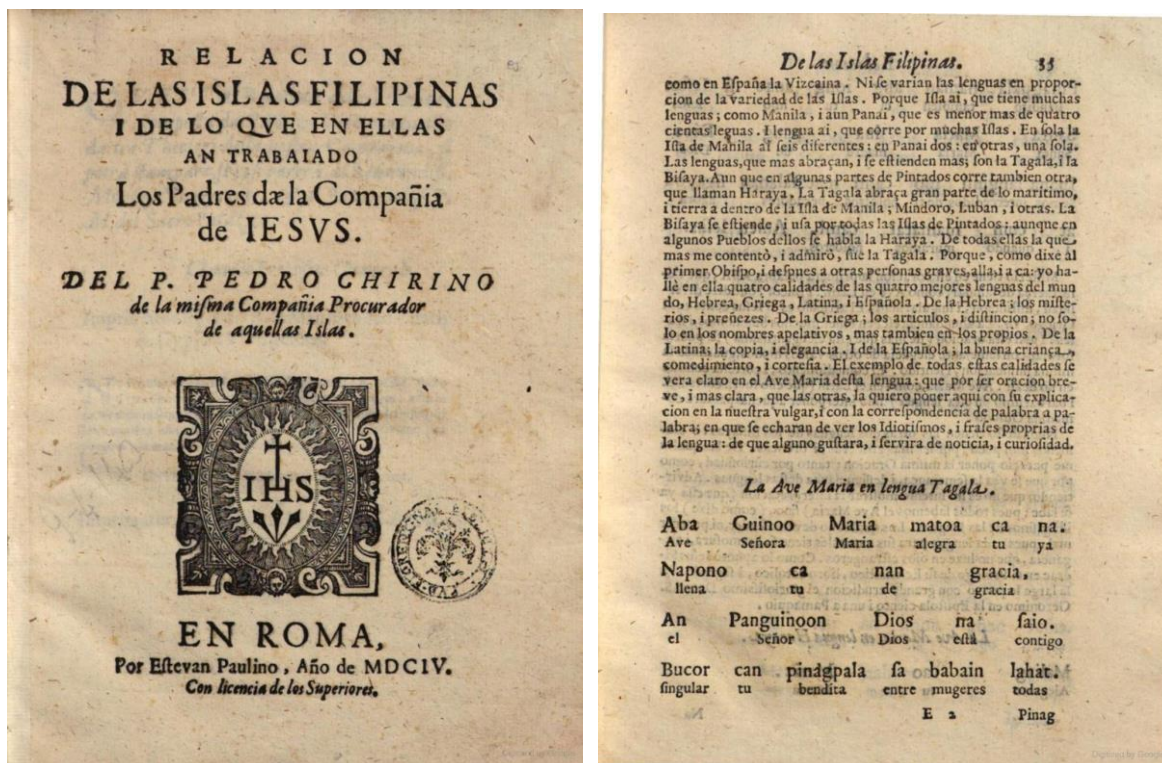


Fig. 1. Portada de la *Relación* del P. Chirino impresa en Roma en 1604 (reeditada en Manila en 1890 y 1969) y primera página del Ave María en la lengua tagala, a la que siguen la haraya y bisaya que ocupan desde las páginas 35 a la 38.

El padre Chirino llegaría a Filipinas en 1590, como se mencionó, y tras su arribo a las islas se dispuso a aprender el tagalo en son de poder trabajar directamente con los nativos, ya que esa era la directriz que los misioneros debían seguir, el exponerse directamente con los locales. Fueron casi 45 años los que estuvo dedicado a las Filipinas, años que se serían de suma importancia para el desarrollo de la evangelización en las islas. Chirino pasó de ser un operario de indios como muchos de sus compañeros a ser catedrático del colegio de Manila, siendo el encargado de llevar las crónicas de la historia jesuita en Filipinas a finales del siglo XVI y XVII, logrando incluso ser procurador de la viceprovincia debido a su experiencia en la zona. Este cargo fue el que lo motivó en 1602 a regresar a Europa con la petición de conseguir el ascenso de Filipinas a la categoría de provincia independiente, ya que hasta el momento dependía de Nueva España (Descalzo, 2016, p. 120).

Dicha petición se le fue concedida, y en 1605 Filipinas tenía el rango oficial de provincia. La posición de la isla frente a Nueva España nos permite observar cómo había dependencia entre la colonia asiática y americana, estas compartían ciertas directrices en común, como pueden ser los estamentos que se deben seguir frente a la población indígena. El proceso de evangelización si bien fue diferente ya que el volumen y características de la población a convertir era extremadamente dispareja, aquella cercanía con un caso que también tuvo que adaptarse a la evangelización desde cero fue fundamental para poder planear esquemas guías que los misioneros considerasen como los más adecuados para el momento, es por ello que se logra observar la influencia en métodos como la traducción de textos sagrados a lenguas locales.

De esta forma, Chirino junto a sus colegas promulgaron la práctica de distribuir escritos religiosos y devocionales entre los filipinos, dentro de los cuales se encontraban documentos escritos por los propios jesuitas y diferentes traducciones a varias lenguas locales (Arcilla, 2001, p. 1.426). Las temáticas si bien eran variadas tenían como núcleo conductor temas de espiritualidad, como las virtudes, biografías de santos, manuales para la aceptación divina a la hora de morir, etc.

Ave María llena eres de gracia: qué entender por traducción en el transporte de las lenguas de Filipinas

Tras la llegada de los evangelizadores a América de la mano de un breve periodo de experimentación, los misioneros concluyeron que, por múltiples razones, como la imposibilidad de los indígenas de aprender castellano o la falta de sacerdotes capacitados a enseñar a los locales, era imposible la tarea de evangelizar mediante el castellano. Debido a ello se llegó al conceso de que la mejor forma de acercarse a los locales era en su propio idioma para asegurar una asimilación correcta de los conceptos cristianos. En Nueva España se descubre que gran parte de la población hablaba o entendía a cierta medida el náhuatl, por lo que se le comenzó a llamar una lengua puente y a estudiar en profundidad, aunque esto no significó que no se dieran esfuerzos por aprender otras lenguas como el tarasco, el otomí, el zapoteco, el matlazinga o el guatemalteco (Zamora Ramírez, 2011, pp. 481, 485). A pesar de esos esfuerzos por entender más allá del náhuatl, el identificar el amplio conocimiento local de esta lengua le permitió conservar una importancia central en los planes de los misioneros en América.

Entonces, el capítulo XV de *Relacion* del padre Chirino lleva el nombre de “De las lenguas de las Filipinas”, y este nos da una introducción de cómo los jesuitas percibían la comunicación indígena de la isla de la mano a los procesos de entendimiento de ella para lograr una conversión exitosa de los locales.

Como Chirino explica, en la isla no hay una sola lengua ni una general que corra por todas ellas, pero hay peculiaridades que las unen, tienen semejanzas que se extienden a tal punto que los locales pueden comunicarse entre sí a pesar de dichas diferencias, haciendo la comparación con algunos casos europeos como la lengua italiana y su relación con las lombardas, toscanas y sicilianas, o la propia España con las lenguas castellanas, portuguesas y gallegas. Añadido a eso, la variedad de islas no terminó influyendo en la multiplicidad de lenguas, porque si bien cada isla termina configurando algunas formas de referirse a las cosas, se produce el efecto de que hay una circulación de lenguas parecidas a lo largo de Filipinas. Entonces, se argumenta que la que se entienden más a lo largo del territorio es principalmente el tagalo, seguido en menor medida de la bisaya y haraya (Chirino, 1604, p. 34). El tagalo termina jugando un papel similar al del náhuatl en Nueva España, donde si bien hay intentos de comprender otras lenguas adecuadas para el proceso de cristianización su centralidad le otorga un rango de lengua puente, con el cual adquiere un papel central dentro de los planes de evangelización, entenderla a profundidad se vuelve una tarea prioritaria de los misioneros en Asia.

Esta interpretación de las lenguas es interesante ya que permite observar el proceso detrás de la recolección de información a la hora de evangelizar en un territorio desconocido

y la importancia del lenguaje. Los misioneros lo que hicieron al llegar no fue solo identificar cómo hablaban los indígenas, sino que su prioridad fue precisar aquellos elementos lingüísticos que se compartían entre ellos, el hecho de que los locales a pesar de tener lenguas o formas de hablar distintas pudiesen comunicarse entre ellos es fundamental para entender la evangelización, porque es a partir de estas redes que pueden establecer una ruta de conversión que facilite el entendimiento de las enseñanzas religiosas en diferentes lenguas.

Añadido a ello, este es el motivo por el cual buscan identificar las lenguas más comunes o habladas, porque da acceso a un mayor número de posibles conversos permitiendo asimismo enfocar los pocos padres y misioneros que tenían en unos grupos en específico. Este último punto fue importante para la configuración de las misiones en Filipinas y marca una semejanza, pero a la vez se diferencia con el caso de América ya que, si bien en ambas situaciones la disposición de sacerdotes jesuitas era poca, en el caso asiático el número de personas era aún menor debido a la propia naturaleza geográfica de la isla y los beneficios que traía a comparación de la colonia en occidente. En Filipinas había poca cantidad de religiosos ejerciendo la conversión, religiosos los cuales recibían estipendios bajos (Gómez Jara, 2021, p. 646), ya que en general la Corona y las mismas órdenes preferían darle prioridad a la evangelización de América, que como se comentó, tampoco contaba con un enorme número de misioneros en sus rangos.

Chirino muestra una fuerte admiración por el tagalo, y escribe que a consideración suya logra identificar elementos propios de la belleza y “calidad” de algunas lenguas europeas. “De la Hebrea; los misterios, y preñeces. De la Griega; los artículos, y distinciones; no solo en los nombres apelativos, más también en los propios. De la Latina; la copia, y elegancia. Y de la española; la buena crianza, comedimiento y cortesía” (Chirino, 1604, p. 35). Aquí hay otro ejercicio de identificación de elementos conocidos, siendo esta “calidad” lo que permite a Chirino introducir la traducción del Ave María, considerando que esta es evidencia de aquellos elementos que asocia a la lengua tagala.

Entonces, el proceso de traducción comenzó por identificar vocablos que, si bien no significan exactamente el mismo concepto en todos los casos, lograron fuerza y estética para enviar el mensaje. Como se observa en la figura 2, al inicio se emplea la palabra “Aba” como medio de traducción del latín “Ave” debido a que la dos comparten el sentido y fuerza de un saludo, asimismo, la oración continua con un concepto que no se plantea en la frase original y es el de “Guinoo” que busca equivaler a “señora”, mostrando diferencia entre la estructura del texto original y el de la oración. Chirino argumenta que el motivo detrás de dicho cambio es que el comedimiento y cortesía consiste en no decir “Ave María” como en el latín, sino que emplear este nuevo termino para conservar la modestia de la oración y guardar el mismo sentido (Chirino, 1604, p. 36).

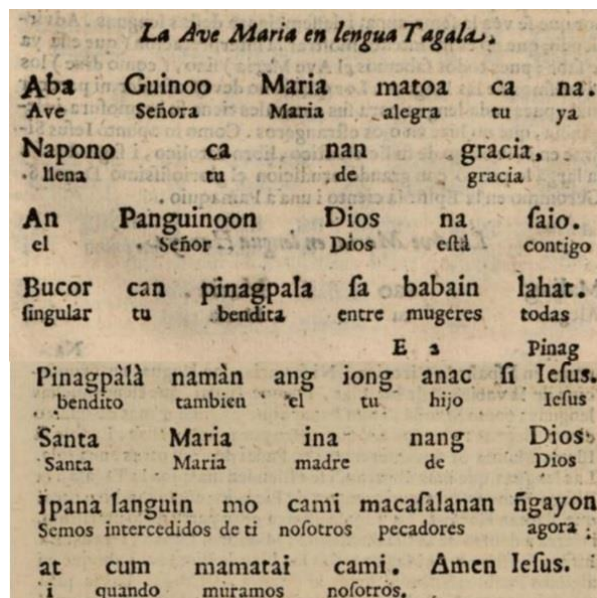


Fig. 2. Traducción del Ave María en tagalo (Chirino, 1604, pp. 35-36).

Es aquí donde entender el concepto de traducción es fundamental para observar las directrices detrás de las estrategias de evangelización. Siendo así, es necesario entender la traducción como la afinación de significados y la translación “apropiada” de los mismos, es una contextualización cultural que se da desde pequeñas unidades de texto (símbolos, formas de denominar algo, patrones narrativos, situaciones comunicativas, etc) a patrones culturales e históricos más amplios. Nunca son culturas “enteras” lo que se traduce, sino pequeñas unidades de comunicación e interacción que son accesibles y que permiten la transferencia cultural. De este modo, el sentido de la mezcla es lograr que en base a pequeños fragmentos de una cultura se puedan conectar elementos y significados más grandes a otra (Bachmann-Medick, 2012, pp. 27-29).

Aunque, es menester aclarar que el encuentro de símbolos no se enfoca únicamente en mirar las semejanzas, sino también las diferencias, en son de crear un mapa sobre lo que se quiere traducir. No se puede esperar que las semejanzas sean las únicas guías en el proceso de translación conceptual, y eso es lo que evidencian los jesuitas con el haraya y el bisaya. Chirino encuentra en estas dos lenguas un cambio completo de narrativa respecto a la primera traducción, si el tagalo conservaba la belleza y la “calidad” de las lenguas europeas el haraya y el bisaya en cambio presentan una tosquedad similar al del caso americano, considerándolas como más groseras y broncas (Chirino, 1604, p. 36) (Fig. 3).

El caso americano nos muestra que la tosquedad de las lenguas indígenas en el catecismo del siglo XVI no se veía con buenos ojos a la hora de traducir textos sagrados. Uno de los mayores inconvenientes de la traducción en América a lo largo de dicho siglo fue la constante negativa respecto a la traducción de textos divinos a lenguas indígenas por parte de autoridades reales y eclesiásticas. Se dieron varios intentos de traducir escritos religiosos, en Nueva España el Náhuatl, cumpliendo su función y habilidad de servir como lengua puente, fue central en la traducción del evangelio, como fue el afamado *Evangelario en lengua mexicana de la Biblioteca Capitular de Toledo*, donde si bien no se hace una traducción completa de la Biblia, ya que los traductores le daban prioridad a la transferencia de perícopas

necesarias en los rituales litúrgicos (Téllez Nieto y Baños Baños, 2018, p. 665), se intentó trasladar el mensaje religioso a un formato idóneo para la población que querían educar.

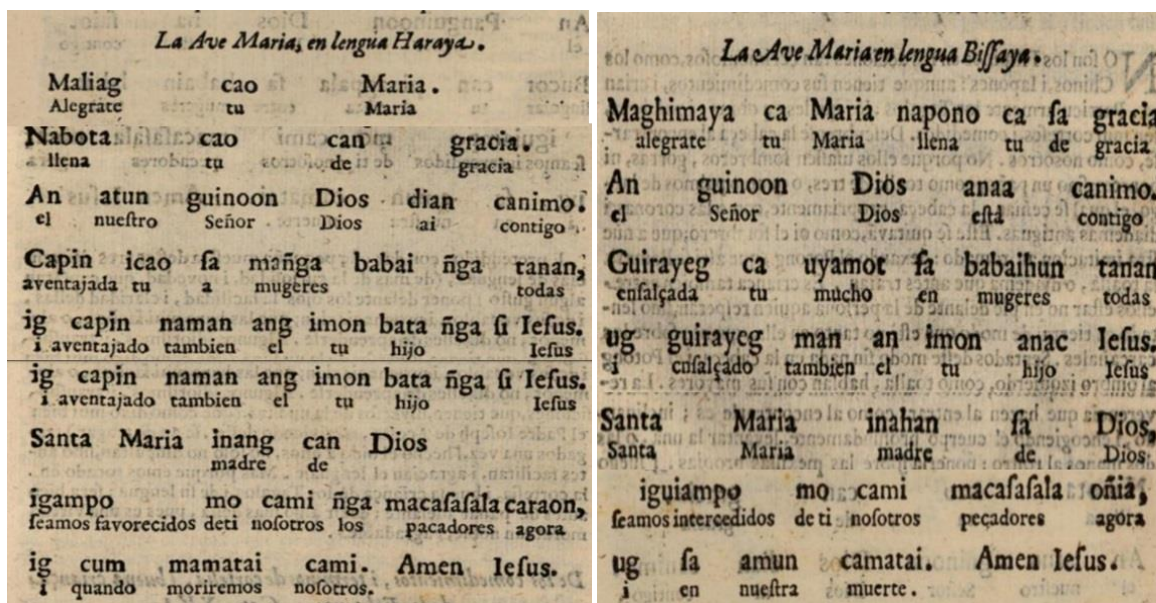


Fig. 3. Traducción del Ave María en lengua en haraya y bisaya (Chirino, 1604, pp. 36-38).

En 1550, el rey Carlos V enviaría al virrey de Nueva España un decreto que recomendaba la introducción del castellano como lengua de evangelización para evitar la dispersión de contenido teológico en lenguas indias, y dichas normativas de censura irían aumentando a medida que transcurría el siglo. En 1555 y 1565 se darían el primer y segundo Concilio Mexicano que tendrían conclusiones aún más tajantes con la prohibición directa de la circulación de Sagradas Escrituras en lenguas indígenas a no ser que fuesen aprobadas por las autoridades competentes. La situación se agravaría aún más con la llegada de la Santa Inquisición en 1569, donde directamente se comenzó a censurar toda traducción de aquellas Sagradas Escrituras a las leguas que se considerasen “vulgares” (de León Azcárate, 2015).

Dichas dimitidas se promulgarían por los reinos de España, y si bien el padre Chirino entiende los motivos detrás de las órdenes es algo con lo que no se muestra de acuerdo. Chirino reconoce en la traducción del haraya y el bisaya que dichas lenguas no son estéticas ni bellas a su parecer debido a los “idiotismos” que llegan a presentar, pero que realmente esto no debería causar ofensa dentro de los lectores o intérpretes, porque lo que logró concluir de su formación y experiencia es que cada lengua para sus naturales tiene su hermosura y elegancia que no luce a los ojos de los extranjeros (Chirino, 1604, p. 36). De este modo, lo que realiza es una apología por la traducción de las Sagradas Escrituras a lenguas indígenas debido a su utilidad como herramienta evangelizadora, algo que harían también varios misioneros en América.

Pero la defensa religiosa de las lenguas indígenas tendría una ventaja sobre lo sucedido en la cara americana del imperio, esta ventaja nace sobre lo que originalmente fue planteado como un inconveniente, y es que como la situación de la isla tenía un papel secundario

a comparación de lo que sucedía en América, Filipinas no contaba con las autoridades competentes que pudiesen hacer efectiva la totalidad de dicha censura. En 1560, Felipe II emitió una Real Cédula donde se pretendió que todos los indígenas de la colonia asiática hablaran el español para así poder olvidar sus idolatrías, pero dicha ordenanza no pudo cumplirse de forma eficaz debido al hecho de que a diferencia de América las islas no contaban con un Tribunal de la Inquisición por lo que las denuncias y resoluciones tenían que ser realizadas en México, lo que perjudicaba todas las partes involucradas y causaba retrasos en la comunicación (Fernández Rodríguez, 2014, p. 274). La situación era tan negligente que al principio solo había un comisionado y un notario, casi dos siglos después en 1749 se pidió un tribunal al Inquisidor General de Madrid, pero para muestra del desapego a Filipinas la proposición no llevó a ningún lugar.

El poco cuidado con Filipinas por parte del imperio español terminó entonces siendo una espada de doble filo para los misioneros. Por un lado, la falta de apoyo y recursos creó condiciones complejas a la hora de llevar a cabo el proceso de evangelización, ya que no se tenía personal ni siquiera mínimo que pudiese llevar a cabo la conversión. Todo este asunto sin tener en cuenta que en las islas Filipinas los misioneros no ejercían la enseñanza religiosa únicamente a indígenas locales, sino que también se establecían escuelas para otras etnias, como los chinos sangleyes que mencionamos anteriormente, e incluso otros pueblos de Asia como Japón. Los misioneros ya sean jesuitas, franciscanos o de diferente orden estaban muy limitados en su actuar en Asia, eso es claro, aunque, por otro lado, esta falta de conexión con las autoridades españolas les daba algo de libertad a la hora de desempeñar su labor. Por supuesto, había entidades encargadas de regular los procesos políticos y religiosos, pero esta demora a la hora de obtener cláusulas u ordenamientos directos de las instituciones centrales les permitió llevar adelante el proceso como considerasen correcto al menos por un tiempo.

Efectivamente, los estudios de lenguas locales y los procesos de traducción útil enfocada en la conversión religiosa se mantuvieron en los esquemas educativos de los misioneros en Filipinas. Se siguió empleando este modelo construido por la experiencia americana de identificar patrones y símbolos para enseñar a los indígenas en su lengua, un poco en oposición con aquel estatuto real de que los locales debían aprender español. Es menester aclarar que aquello no significó que en Filipinas no se diesen intentos enseñar el español, solo que como se observó dichos intentos se veían muy limitados por la falta de agentes capacitados para la tarea.

El padre Chirino comenta acerca de los procesos de identificación de símbolos, y se sorprende que los isleños cuenten con un alfabeto propio e incluso distintivo de otras culturas asiáticas como China, Japón e India. De esta manera, se encuentran elementos claves de la escritura filipina, identificando las pequeñas unidades que emplean como vocales, que son tres (aunque en realidad son cinco, solo que algunas emplean el mismo símbolo para “o” y “u”, y lo mismo para la “e” con la “i”). También las consonantes, que se observan en la figura 4, las cuales no son más que doce, pero que cambian de forma de acuerdo a la presencia y posición de un puntillo. Si no poseen el susodicho puntillo la terminación de la consonante es “a”, si el puntillo se encuentra en la parte de arriba la terminación es “e” o “i”, y si el puntillo se encuentra en la zona inferior “u” con “o” (Chirino, 1604, p. 40).

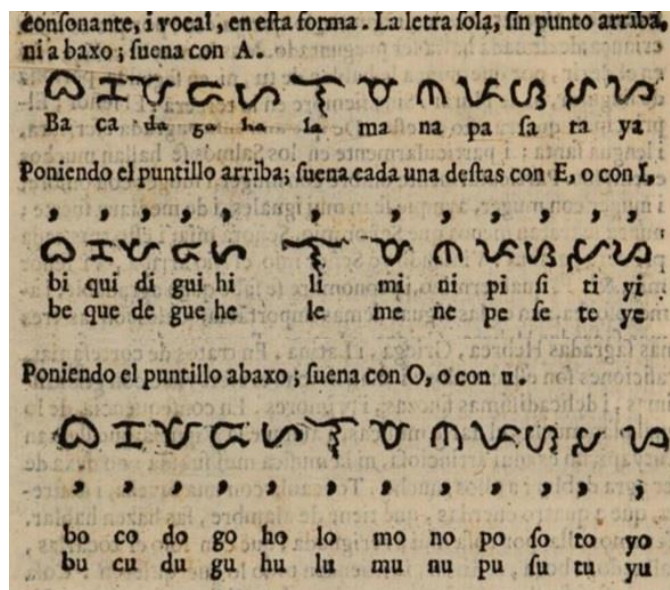


Fig. 4: Consonantes y sus variaciones (Chirino, 1604, p. 40).

La conclusión a la cual llega el padre jesuita es que la facilidad de escritura que había en Filipinas por partes de los locales fue un respiro para la enseñanza católica en la isla, esa afinidad por la escritura permitió que el proceso de educación avanzara de forma más eficiente, ya que los indígenas podían escribir en su propia letra y en algunos casos hasta en español (Chirino, 1604, p. 41). Chirino defiende constantemente la habilidad de los locales, se muestra sumamente sorprendido por la capacidad que poseen, incluso en momentos afirma que algunos de sus discípulos terminan escribiendo mejor que él, es una firme apología por la capacidad de los indios filipinos, no tanto por la adaptación *per se* a los regímenes culturales españoles, sino que su “crianza” anterior a su intervención los volvieron sujetos aptos para asumir la moral y educación cristiana.

De este modo, la traducción terminó teniendo un papel protagónico en los planes de los jesuitas, a tal punto que la primera imprenta que la Compañía obtuvo en 1610 en Filipinas, tuvo como trabajo inaugural la publicación de la traducción de la *Doctrina christiana* del cardenal Roberto Bellarmino, a cargo del padre Cristóbal Jiménez, en lengua bisaya (Descalzo, 2015, pp. 235-236).

Conclusiones y cierre

El proceso de evangelización en Filipinas, particularmente en Manila, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII estuvo permeado de forma constante por la experiencia americana, a pesar de ser dos extremidades separadas por contextos culturales diferentes se lograron establecer redes de conexión en diferentes esferas de sus sociedades económicas, políticas, culturales y en nuestro caso, religiosas. Lo acaecido en el Nuevo Mundo se convirtió en un libretto guía que permitió a los misioneros establecer estrategias útiles que considerasen necesarias para el proceso de evangelización en la colonia asiática.

Es allí donde el lenguaje y las traducciones adquieren un carácter protagónico en las misiones, en el lado americano del imperio los Concilios lograron llegar a la conclusión de que el proceso de evangelización era más sencillo de llevar a cabo si se enseñaba a los indígenas en su propio idioma en vez del castellano, debido a los limitados recursos y hombres con los que contaban para cumplir la labor.

Ese es el ejercicio que plantea la traducción del Ave María por parte de los misioneros, primero se inicia por identificar pequeñas unidades de texto, patrones útiles dentro de la idea, para así comenzar un proceso de movimiento que ellos consideraron adecuado. Se busca que la traducción en vez de ser un traslado al pie de la letra del escrito logre mediante patrones identificables hacer entender el significado de lo que se quiere decir, en otras palabras, la prioridad es que los locales entiendan el mensaje, de ahí a que se le de tanta importancia a la identificación de símbolos.

Pero el proceso de transferencia nunca es literal, a la hora de recibir algo se también se pierde parte del contenido original. Pero como comentan los jesuitas y otros padres que trabajaron con el lenguaje indígena, eso es previsible, a pesar del disgusto de las autoridades oficiales respecto a esos “idiotismos” la traducción es necesaria. Es por ello que se defiende la traducción de textos sagrados a lenguas filipinas, ya que la compañía de Jesús era consciente de su importancia.

Por supuesto, a pesar de emplear la experiencia en américa como guía el desarrollo de las políticas no fue exactamente igual, Filipinas y su situación particular como colonia asiática le obligó a adaptarse a ciertas condiciones como pudo ser la falta de conexión con entidades centrales del Imperio. Estas diferencias son las que permiten que se dé una reconfiguración de la transferencia, no es solo adaptar modelos sino adecuarlos a un entorno ajeno al original en son de que sean funcionales, la transferencia cultural se somete a una traducción propia que tiene como resultado el estudio del lenguaje y la importancia de las traducciones.

Referencias Bibliográficas

- Abad, M. P. (2014). El tratado de Zaragoza de 22 de abril de 1529 como anticipo a la conquista de Filipinas. En M. F. Rodríguez (Ed.), *Guerra, derecho y política: Aproximaciones a una interacción inevitable* (pp. 25-44). Valladolid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, El Derecho y las instituciones.
- Aguirre Beltrán, G. (1957). *El proceso de aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alcántara Rojas, B. (2013). Evangelización y traducción: La Vida de san Francisco de San Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina. *Estudios de cultura náhuatl*, 46, pp. 89-158 (<http://hdl.handle.net/20.500.12525/59>)
- Arcilla, J. (2001). Filipinas. En: O'Neill SI, C. E. y Domínguez SI, J. M. (dir.) *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*. Tomo II: Costa Rosetti-Industrias. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1.422-1.427.

- Bachmann-Medick, D. (2012). Translation – A Concept and Model for the Study of Culture. In B. Neumann & A. Nünning (Ed.), *Travelling Concepts for the Study of Culture* (pp. 23-44). Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110227628.23>
- Burke, P. (2019) [2010]. *Hibridismo cultural* (Trad. S. Chaparro Martínez). Madrid: Akal.
- Chirino, P. (1604). *Relacion de las islas Filipinas i de lo que en ellas an trabaiado los padres dae la Compañia de Iesus*. Roma: Esteban Paulino.
- de León Azcárate, J. L. (2015). La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI. *Veritas*, (32), pp. 195-227. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732015000100009>
- Descalzo, E. (2011). La historia natural y moral de Filipinas en la obra de Pedro Chirino, S.I. (1557-1635). En S. Toledo (Ed.), *Ciencia y cultura entre dos mundos. Fuentes documentales y sus diversas interpretaciones*. [En línea] Recuperado del 28, 4, 2023. <https://fundacionorotava.org/publicaciones/actas-de-congresos/ciencia-y-cultura-entre-dos-mundos-2/>
- (2015). *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación* [Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona]. Deposito Digital de Documentos de la UAB.
- (2016). Las crónicas oficiales de la Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768). *Nuevas de India. Anuario del CEAC*, 1, pp. 117-148. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/nueind.6>
- Espagne, M. (2007). “Más allá del comparatismo. El método de las transferencias culturales”. *Revista historiográfica (RevHisto)*, 6, pp. 4-13.
- Fernández Rodríguez, R. (2014). Traducción de términos religiosos en los vocabularios filipinos (1565-1800). En O. Zwartjes, K. Zimmermann y M. Schrader-Kniffki (Eds.), *Missionary Linguistic V / Linguística Misionera V: Translation, Theories and practices* (pp. 273-290). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/sihols.122.10fer>
- Folch, D. (2013). El Galeón de Manila. En: Braso, C. (coord.). *Los orígenes de la globalización: el Galeón de Manila*. Shangái: Biblioteca Miguel de Cervantes.
- Gomà, D. (2012). Control, espacio urbano e identidad en la Filipinas colonial española: El caso de intramuros, Manila (siglos XVI-XVII). *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 16. <https://raco.cat/index.php/ScriptaNova/article/view/260056>.
- Gómez Jara, J. (2021). La evangelización de Filipinas a finales del siglo XVII. Ayudas y pagos de la Real Hacienda a los misioneros. Situación en 1691. En F. J. Campos (Ed.), *España y la evangelización de América y Filipinas, siglos XV-XVII* (pp. 639-660). San Lorenzo de El Escorial: Estudios Superiores del Escorial.

- Murillo Gallegos, V. del C., Zimányi, K., y D'Amore, A. M. (2018). Traducción, evangelización y negociación lingüística: una exploración interdisciplinaria. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana De Traducción*, 11(1), pp. 24-51. <https://doi.org/10.17533/udea.mut.v11n1a02>
- Seijas, T. (2008). The Portuguese Slave Trade to Spanish Manila: 1580–1640. *Itinerario*, 32(1), pp. 19-38. <https://doi.org/10.1017/S0165115300001686>
- Téllez Nieto, H. y Baños Baños, J. M. (2018) Traducciones Bíblicas en Lenguas Indoamericanas. El Evangeluario Náhuatl de la Biblioteca Capitular de Toledo (MSS 35-22). *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 113(3–4), pp. 656–689. <https://doi.org/10.1484/J.RHE.5.116425>
- Zamora Ramírez, E. I. (2011). Los problemas de traducción del catecismo en América en el siglo XVI. En A. B. García y M. A. Vega Cernuda (Eds.), *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani*. Italia: Università per Stranieri di Perugia.