

## La palabra de Dios en la lengua del otro

María Cándida D.M. Barros \*

En el proceso de conversión religiosa, las misiones funcionan como agentes de una política lingüística. En ocasiones esta política ha consistido en incorporar la lengua indígena a la conversión. Al enfrentarse a la diversidad de lenguas de los pueblos por convertir, la Iglesia misionera sufre en carne propia el castigo de la Torre de Babel, y se organiza institucionalmente para alcanzar un nuevo Pentecostés a través de la traducción de la Palabra de Dios a las lenguas indígenas. En el Brasil, éste fue el objetivo de la Compañía de Jesús durante la Colonia y del Instituto Lingüístico de Verano (SIL, Summer Institute of Linguistics) en nuestros días.

En el reglamento interno de ambas misiones está instituida la conversión religiosa en la lengua indígena. En sus estatutos, el ILV se propone la tarea de traducir la *Biblia* a las lenguas ágrafas (SIL 1977: 2), el *Ratio Studiorum* de los jesuitas establecía aprender la lengua de los pueblos o catequizar (Madureira 1927) como deber de los misioneros.

Una característica común en estas dos experiencias del uso de la lengua indígena en la conversión es el dominio que las misiones ejercen en el proceso de la traducción. Este trabajo se propone abordar las dos formas de control usadas por los misioneros en las traducciones:

\*Museu Emilio Goeldi. Belem, Brasil

- a) El proceso de fijación de un texto con valor de traducción legítima.
- b) La formación de un grupo de intérpretes legítimos del discurso cristiano.

El interés por los mecanismos de uniformación de la traducción religiosa surge de la opción teórica de definir la traducción como múltiple, dado que la traducción variaría de acuerdo con las condiciones de actualización (participantes, contexto inmediato, contexto socio-histórico). La multiplicidad de textos es el supuesto teórico, mientras que se intenta explicar su uniformidad como resultado de procesos sociales tales como la conversión religiosa.

El material de análisis está constituido por artículos del *Notes on traslation*, publicación del ILV, especializada en traducción bíblica para lenguas ágrafas, y por cartas de los jesuitas en Brasil, entre los siglos XVI y XVII, organizadas por Serafim Leite (1950/1956, 1957 y 1958).

#### LA COMPAÑÍA DE JESÚS

En toda la América colonial las misiones católicas emplearon las lenguas indígenas como parte de una política lingüística uniformadora. Establecían una "lengua general", con valor supra-étnico, incluso entre los grupos que no la tenían como nativa. En Brasil, la lengua general fue el tupí, y entre los grupos tupinizados por la colonización encontramos: el marumimin (San Vicente), el kiriri (San Francisco), el maués y el katukina (río Embira), y el teremembé (costa del estado de Pará) (Loutkotka: 1950).

La política de la "lengua general" fue una forma de uniformación del discurso religioso en todas las misiones. La introducción de la escritura y de la

impresión se convirtió en un modo de mantener la uniformidad de los textos cristianos. Gramáticas, diccionarios y oraciones en tupí, elaborados por los jesuitas, debían ser utilizados en todas las misiones y colegios, sin mayores alteraciones.

En el Brasil colonial, las primeras medidas para emplear la lengua indígena en la conversión ocurrieron con la llegada del primer grupo de jesuitas. Dios es traducido como "tupana" en 1549, al arribo de la Compañía a la Colonia. Dice Manuel da Nóbrega, padre provincial de la congregación:

Esta gentilidad a ninguna cosa adora, ni conoce a Dios, solamente a los truenos llaman Tupana, que es como quien dice cosa divina. Y así, no tenemos otro vocablo más conveniente para los traer a conocimiento de Dios, que llamarle Padre Tupana (Leite 1957: 150).

La traducción de "Dios" y de otros términos cristianos para el tupí surgió como iniciativa misionera y no indígena. Nóbrega encargó a Azpicuelta "trasladar" oraciones y sermones al tupí.<sup>1</sup>

En 1550, Azpicuelta asegura "haber estampado la creación del mundo y la encarnación de Jesucristo, conforme lo ordenado por los artículos de fe, los mandamientos y otras oraciones" (Leite 1956: 180). Esas traducciones componen el primer catecismo tupí ("suma de la doctrina cristiana"). En 1551, Azpicuelta fue a Porto Seguro, donde vivía un colono alfabetizado que sabía la lengua indígena de la región. Afirmaba que:

En esta capitania encontré un hombre de buenas partes, antiguo de la tierra, y tenía el don de escribir la lengua de los indios, lo que fue para mí gran consolación y así el mayor tiempo lo gastaba en dar (le) sermones del *Testamento* viejo y nuevo, y mandamientos, pecados mortales y artículos de Fe y obra

misericordiosa [...] para transformarme en el lengua [el intérprete] de la tierra (Carta de Joao Azpicuelta de 1551, en Leite 1956: 279).

Algunos catecismos en tupí fueron traducciones del portugués, muchas veces en forma de preguntas y respuestas. Establecían un diálogo ritual entre misioneros e indios, y estos últimos debían memorizar la respuesta. La escritura estaba restringida al uso del misionero.

Los catecismos, las obras de carácter sacral y las canciones en tupí buscaban competir con los discursos de los colonos y de los indígenas. Las oraciones en tupí se destinaban a ocupar el espacio de los principales y de los curanderos (o sacerdotes) en el centro de la aldea ("era en la madrugada, porque entonces era costumbre que predicaran sus principales y sacerdotes, en quienes ellos creen mucho") (Leite 1956: 220).

El *Padre Nuestro* en tupí, traducido por Azpicuelta, disputaba con los conjuros de los sacerdotes junto a los enfermos:

El *Padre Nuestro* lo saqué al estilo de sus cantares para que más de prisa lo aprendieran y les gustara, principalmente a los niños, a quienes enseño a que lo digan cerca de los enfermos (Carta de Joao Azpicuelta a los padres y hermanos de Coimbra; Bahía, 28 de marzo de 1550; en Leite 1956: 180).

La traducción de textos cristianos al tupí era un área de deliberación del no nativo-hablante. Al jesuita le cabía la iniciativa y la decisión en la selección de equivalencias para el léxico cristiano en tupí. Entre estos escritos, el mayor control parece haber sido sobre los catecismos. En las solicitudes de permiso para su publicación se argumentaba que, una vez impresos, los misioneros entenderían que no habría que hacer cambios (Leite 1950). En las portadas de

esas obras se describe el largo proceso para su publicación. Cualquier alteración debería pasar por la evaluación y consideración del teólogo y "lengua" (como eran llamados los intérpretes en lengua indígena) para validar su corrección (Leite 1956: 60). Después de revisados, deberían ser aprobados por la jerarquía religiosa, en la colonia y en la metrópoli, y sólo entonces podían ser publicados y distribuidos por todas las misiones como texto oficial de la conversión. El Padre Antonio Vieira proponía que sólo hubiera un catecismo "para evitar la confusión entre los indios, pues no siempre podíamos enseñar los mismos a los mismos" (Dourado 1955: 129).

La política de conversión por la "lengua general" no gozó del consenso en la Iglesia colonial. Mientras la Compañía de Jesús fue la principal promotora de esa política lingüística, la Iglesia secular defendía el uso del portugués. En 1552 hubo una disputa entre Nóbrega y el obispo Fernández respecto al uso de intérpretes en la confesión. Dice el obispo Fernández:

También encontré que el Padre Nóbrega confesaba a ciertas mujeres mestizas por medio de intérpretes, lo que fue muy extraño y dio que hablar y murmurar por ser cosa tan nueva y todavía no usada en la Iglesia (Carta de Pedro Fernández de 1552; en Leite 1956: 361).

Para el obispo, la expresión *ego absolve te* sólo tenía valor al ser dicha por el confesor

...consta que, propiamente, tales palabras no se pueden decir sino por aquel que por sí dice y confiesa sus pecados. Si estuvieras más próximo de los que a la fecha estoy, probaría ser muy peligroso, pernicioso y perjudicial a la majestad de este sacramento (Pedro Fernández, 1552; en Leite 1956: 361).

**En su jurisdicción, el obispo Fernández prohibió la confesión por medio de intérpretes**

...yo tengo prohibido que no se haga más y dado orden de que todos se confiesen con mandar y poner penas a los maridos portugueses que (no) enseñen a sus mujeres a hablar portugués, porque en cuanto no hablen no dejan de ser gentiles en las costumbres (Leite 1956: 360).

Nóbrega defendía el uso de niños indígenas como intérpretes: "...y no lo acostumbré sino por encontrarlo escrito y ser más común opinión, como lo relató Navarro" (Carta de Manuel da Nóbrega de 1952; en Leite 1956: 369) Para él era posible formar "lenguas" entre los niños indígenas, siempre que fueran "hechos a nuestro modo" (Leite 1957: 369). Con ese fin fueron creadas escuelas de lectura y escritura.

Los colegios jesuitas, destinados a los hijos de los colonos, llegaron a tener mayor relevancia que las escuelas indígenas en la formación de intérpretes, ya que los intérpretes que acompañaban a los padres provinciales en sus viajes eran "hermanos-lenguas", colonos admitidos en los colegios jesuitas. Estos colegios tuvieron, finalmente, un perfil diferente a los de la metrópoli, por dar un énfasis mayor al conocimiento del tupí que a los asuntos teológicos. Allí el tupí sustituía la enseñanza del griego (Leite 1950: 161). Para ser ordenado, la misión dispensaba al novicio el saber latín, siempre que él tuviera dominio del "latín de la tierra" —el tupí. La preocupación era transformar a los novicios en "lenguas", más que en teólogos.

Las letras en todas partes son muy necesarias, y más en unas partes que en otras. En Japón son muy necesarias, porque en gente de mejor saber y sutil ingenio [...] Pero para acá, para esta gente del Brasil, pocas letras bastan. Y quien en esta tierra sabe

la lengua de ella es aquí un teólogo (Manuel Viegas, 1585; en Leite: 1950: 385).

Un rasgo uniformador de la política de la lengua general aparece en el hecho de que la Compañía de Jesús no procuró tener misioneros-intérpretes en cada una de las lenguas indígenas. En los colegios se había reglamentado únicamente la exigencia de saber el tupí.

Con la creación de los colegios jesuitas en la Colonia (Bahía, San Vicente y Maranhao) la misión estableció un espacio para la habilitación del colono como intérprete e invirtió así la situación inicial en la cual los colonos, sin vínculos con la misión, ejercían la función de intérpretes religiosos. El intérprete ideal del texto cristiano debería estar ligado institucionalmente a la misión, manteniendo con la Compañía una relación de obediencia.

La relación entre jesuitas y colonos se había tornado conflictiva debido a la disputa por el control del trabajo indígena: "...los colonos y sus hijos, perturban todo y persuaden con la destreza de su lengua a aquel rebaño ignorante" (Vasconcelos 1977: 258). Los jesuitas acabaron por sustituir a los colonos en el papel de intérpretes oficiales de la administración portuguesa durante las excursiones para la captura de esclavos indígenas y en las guerras coloniales.

Hasta el siglo XVIII la administración colonial no opuso obstáculo alguno a la política de la "lengua general" de los jesuitas, llegando incluso a subsidiar a los colegios con la donación de esclavos africanos. El fin de la política de la "lengua general" se dio con el decreto del Directorio de los Indios (1759) emitido por el Marqués de Pombal (Primer Ministro del Rey D. José I). La política indigenista pombalina instituyó el portugués como lengua de contacto con

la población indígena. Con esa misma medida, la administración colonial pretendía prescindir de los jesuitas como intérpretes.

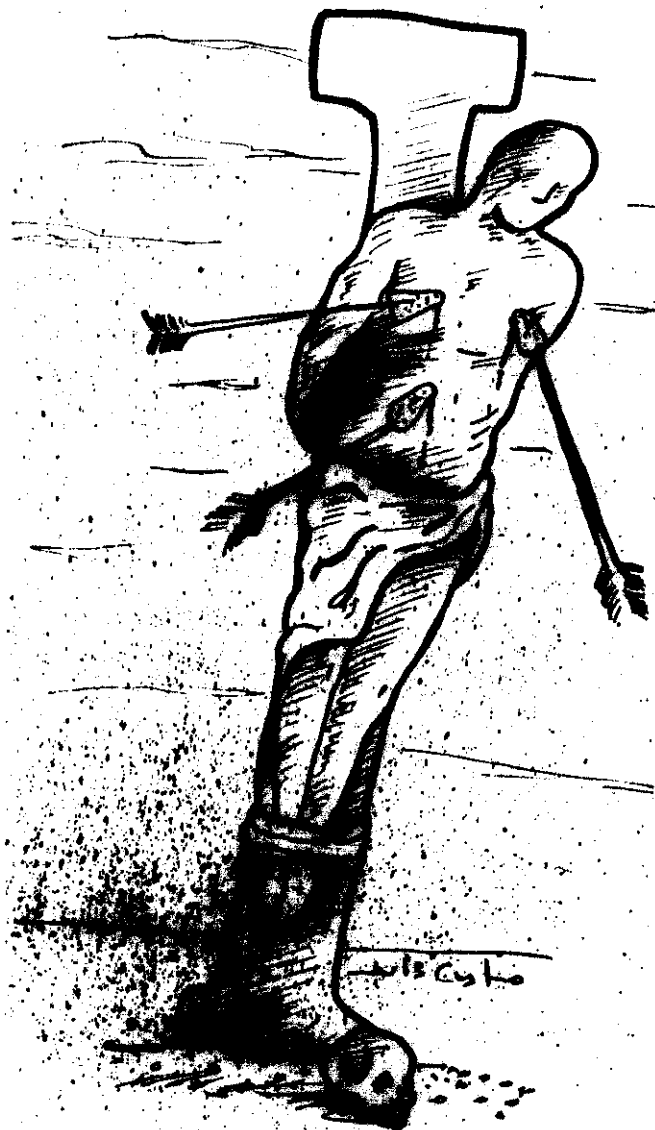
Las medidas pombalinas de cerrar los colegios jesuitas y la prohibición de publicar obras en tupí desmantelaron los instrumentos de conversión por medio de la lengua indígena.

#### EL INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO

En 1936 William Cameroun Townsend fundó la misión *Summer Institute of Linguistics* (Instituto Lingüístico de Verano), con el propósito primordial de traducir la *Biblia* a las lenguas indígenas; había realizado su primera práctica de evangelización en América Central, en la década de 1910, como *colporteur*, vendedor itinerante de la *Biblia* en español para la conversión de una población monolingüe en lengua indígena. De aquella experiencia, Townsend concluyó que el misionero que desconociera la lengua del pueblo por convertir no tendría control sobre las equivalencias que su intérprete daba al texto cristiano en la lengua indígena, ni siquiera sobre el propio intérprete. Uno de sus intérpretes, por ejemplo, se había transformado en curandero al unir el uso de la *Biblia* a su magia. (Stoll 1985: 59).

Para el misionero "literalista" (que no acepta la lectura alegórica de las Escrituras) las traducciones espontáneas estaban expuestas a interpretaciones inadmisibles. El misionero que no conociera la lengua indígena no tendría control sobre esas traducciones.

El uso de las lenguas nativas en la evangelización no era una novedad entre las misiones protestantes. En algunas, esa práctica existía como una opción personal del misionero; tal es el caso de



Maurice Leenhardt en las Islas de Melanesia a principios de este siglo (Clifford 1982).

En las misiones que trabajaban sólo con un grupo étnico, podía ocurrir que se enseñara la lengua del grupo en cursos para candidatos a la misión. (E.Pike: 1981). La innovación del ILV, en relación con sus similares, fue la de transformar la traducción de la *Biblia* a la lengua indígena como una obligación del misionero, y no como una simple opción personal. Otra novedad fue que la misión ya no enseñaba una lengua nativa al candidato, sino una técnica (la lingüística estructural) para aprender toda y cualquier lengua ágrafa.

La estrategia de la evangelización, a través de la traducción de la *Biblia* en el ILV, es una modalidad de conversión dirigida a comunidades rurales hablantes de lenguas ágrafas, con predominio de comunicación oral directa, cara a cara (Dye 1979: 14).

La traducción del *Nuevo Testamento* para otras instituciones misioneras, como la *Bible Society of America*, es realizada únicamente cuando en una comunidad ya se encuentra una Iglesia estructurada, con pastores y creyentes.

Para el ILV la traducción tiene una función diferente, ya que la traducción del *Nuevo Testamento* significa el inicio de la conversión misma. La misión de Townsend se encarga de la fase de introducción de la Iglesia evangélica en las comunidades ágrafas, a través de la elaboración de una traducción cristiana oficial en la lengua (*Nuevo Testamento*) y de la formación de un grupo de intérpretes nativos.

Una vez que logra formar un núcleo de indígenas evangelizados y alfabetizados en la lengua indígena, y la traducción del *Nuevo Testamento* se encuentra concluida, el misionero del ILV es transferido para que trabaje con otros grupos, siempre con el fin de

que reinicie su tarea de traducción. A partir de ese momento el mantenimiento de la Iglesia en la comunidad queda a cargo de otras misiones protestantes, o bien de líderes evangélicos locales, con la supervisión esporádica del ex-traductor (Stoll 1985: 34).

La conversión por medio de la lengua indígena incluye, necesariamente, la alfabetización del grupo en la lengua indígena. Así, la traducción, aliada a la lingüística y a la alfabetización (*literacy*), es la forma en la que se implanta una Iglesia que gana a sus primeros creyentes.

*These activities [linguistic, literacy, translation] do not in themselves constitute a missionary strategy aimed at church growth. However, the expectations of translators and certain aspects of the method itself show that Bible translation is indeed a missionary strategy, and that its ultimate purpose is the growth of churches (Dye 1979: 15).*

En un libro de Dye sobre el trabajo del ILV en tres países (México, Filipinas y Papua Guinea), publicado inicialmente por el ILV-Papua, en 1977, y después por el ILV Internacional, esa modalidad de conversión fue considerada como "estrategia de traducción de la *Biblia*" (*The Bible translation strategy. An analysis of its spiritual impact*) (Dye 1979).

*In the simplest terms, the translation strategy is an approach to missionary work in which the only formal missionary activity is translating the Bible (or parts of it) into the mother tongue of those being evangelized and teaching them to read it with understanding. It emphasizes the vital (though not necessarily exclusive) place of the Scriptures and the Holy Spirit in making and nurturing believers (Dye 1979: 14).*

Esa es una práctica desde el tiempo de la creación de la misión en México. En esa época, su fundador

ya sugería que el misionero debía intervenir en la Iglesia de manera muy reservada.

Cuando varios indígenas han creído, es bueno reunirse con ellos regularmente en [...] sus casas para *estudiar* la Palabra. Llámennlo un "estudio", no un "culto". Los cánticos y oraciones deberían ser en el idioma nativo con indígenas dirigiendo, aunque pueda ser necesario que el misionero deba hacer algún manejo discreto desde su lugar en la audiencia. Tan pronto sea posible, el misionero debería enseñar a un indígena en privado cómo dar el mensaje o dirigir el estudio. Esto desarrolla líderes nativos y mantiene al misionero fuera de la vista. (Townsend, en Stoll 1985: 119).

Dye emplea conceptos de origen lingüístico para explicar la "estrategia de traducción de la *Biblia*". En la estructura superficial, el misionero debe evitar el papel de líder de la Iglesia. Los cultos religiosos deben ser dirigidos por los líderes cristianos nativos, los "Timoteo espirituales" de los misioneros. (Dye 1979: 17). Para compensar, el misionero mantiene el liderazgo en la disciplina, el entrenamiento y la propagación de la Iglesia que quedará instituida en la estructura profunda. (Dye 1979: 17).

La decisión de poner en práctica una conversión no eclesiástica es fruto de la experiencia política que Townsend vivió, entre 1910 y 1930, en América Latina (la Revolución mexicana y el levantamiento comunista de 1922 en El Salvador, este último escenario de su novela). Fue su identidad de lingüista la que permitió al misionero Townsend mantener convenios con el gobierno mexicano, cuyo Estado es por tradición anticlerical.

La práctica de la evangelización del ILV no está dirigida a toda la comunidad como sucede con la práctica católica de los bautismos colectivos de los grupos indígenas, mencionados por los jesuitas en la colonia. Para el ILV, la conversión se concentra en

un pequeño grupo que será el agente evangélico en su comunidad y líder en la misma.

Los principales esfuerzos de una evangelización por la traducción se centran en la formación de un grupo de nativos intérpretes de la *Biblia*. En la comunidad, la atención del misionero se concentra en torno al grupo que asumirá el liderazgo de la Iglesia. El énfasis en la figura de un líder evangélico nativo está presente en la novela de Townsend *Tolo, the Volcano's Son*, escrita en 1936. La novela cuenta la peregrinación de Bartolomé (Tolo), un indio cakchiquel de Guatemala, ayudante indígena de la traducción de la *Biblia* a su lengua, y quien termina como mártir de la Iglesia en un conflicto con comunistas (Stoll 1985: 42).

Lo importante en la estrategia es que el misionero establezca con ese pequeño grupo de informantes lingüísticos una fuerte relación, para que de ese núcleo surjan pastores y miembros de la Iglesia evangélica en la comunidad.

*Translation helpers are therefore the key individuals who will pass on what they know to others. They are the spiritual "Timothys" on whom translators rely to evangelize and teach others what the translator has been quietly teaching them. (Dye 1979: 17)*

Para ser informante lingüístico y ayudante de traducción no es suficiente con ser una persona que conozca la lengua como hablante nativo. La "asistencia lingüística" debe convertirse en una profesión: "...we need to realize that being LA (language assistant) is also a 'profession'". (Hohulin 1982: 29).

Las categorías de intérpretes indígenas son:

- *Ayudante de traducción (translation helper)*: es el hablante nativo ágrafo, sin conocimiento reli-

gioso, que no tiene poder de decisión en la traducción. De acuerdo con el informe de los consultores de 1979, éste ha sido el papel tradicional del hablante nativo en los trabajos de traducción del ILV (Moore 1980b: 15).

- *Cotraductor (Co-translator)*: es el hablante nativo capacitado para hacer el primer esbozo de la traducción. Su entrenamiento incluye la enseñanza de la escritura, mecanografía, principios de traducción y conocimientos de los valores cristianos (Moore 1980b: 17).
- *Traductor semi-independiente en lengua materna (semi-independent mother-tongue translator)*: es el responsable de toda la traducción salvo la exégesis. En estos casos es indispensable que domine la “lengua fuente” (*source language*), que puede ser la lengua nacional del país o el inglés.
- *Traductor independiente en la lengua materna (Independent mother-tongue translator)*: es el informante indígena que domina la escritura, conoce los principios de la traducción y posee conocimientos de exégesis. Debe ser bilingüe en la lengua receptora y en la lengua nacional, además de saber inglés. El informante mismo es responsable de la forma y el contenido de la traducción, sometiéndola directamente al consultor oficial de la misión. Para la traducción, es muy útil que tenga conocimientos de su cultura e incluso que participe en ella. Los límites de la participación del informante en la cultura indígena serán establecidos por los principios cristianos.

La gradación entre el ayudante de traducción y el traductor independiente señala el grado de unión del informante con la Iglesia y determina el nivel de

decisión semántica que puede tomar en la traducción de la *Biblia* a su lengua. Cuanto menor es la relación con la Iglesia, menor será el poder de determinación del contenido cristiano en la lengua indígena. A largo plazo el objetivo institucional es el de transformar al “ayudante de traducción” en “traductor independiente”. Este será el representante confiable de la Iglesia ante el grupo en ausencia del misionero. Los requisitos para ser un traductor del ILV—o miembro no indígena del grupo—son: ser cristiano, haber estudiado en escuelas bíblicas y saber inglés (lengua franca entre los misioneros).<sup>2</sup> Para pertenecer a la misión no se necesita tener conocimientos de lingüística ni de teoría de la traducción; estos conocimientos se adquieren en la misión.

De acuerdo con el tipo de informante se definirá el papel y el grado de conocimiento de la lengua indígena que el misionero deberá tener. En caso de que se trabaje con un “cotraductor” o con un “ayudante de traducción”, el misionero será considerado como “traductor de lengua adquirida” (*acquired language translator*). Él será el responsable del contenido bíblico en la lengua indígena; deberá tener la fluidez suficiente para discutir y explicar la exégesis del texto al informante co-traductor en esta lengua.

En los casos de que un miembro del ILV acompañe a un traductor semi-independiente, el misionero será un “supervisor”. En estos casos no es necesario tener fluidez en la lengua indígena; bastará con ser capaz de comprenderla por escrito, a fin de poder verificar si la traducción es correcta.

Para cada lengua se forma un grupo de traducción (*translation team*), compuesto por el informante indígena y el traductor del ILV (*SIL translator*) (Moore 1980b: 19). En un equipo de traducción, la dualidad de forma y contenido sirve para caracterizar los roles diferentes del misionero y del informante indígena



en el proceso de traducción, donde el misionero es responsable del contenido y el indígena de la forma. (Landabaru 1978, citado en Stoll 1985). El informante indígena debe contribuir a la traducción bíblica "los modos naturales de expresión" (SIL 1977: 155), mientras que el misionero-traductor tiene que mantener el control de los sentidos cristianos en la lengua indígena.

*The aboriginal people for whom one translates have no basis to judge the meaning of the original, nor any book to which they might refer. The trained translator ought to be able to make more intelligent judgements as to what a verse means. Let each translator recognize and accept his responsibility for exegesis.* (Beekman 1965: 13)

La traducción de la *Biblia* es un diálogo asimétrico en el cual el misionero conserva el poder de decisión. Los diálogos son guiados por los misioneros en la búsqueda de un equivalente para un sentido cristiano.

En la evangelización vía la traducción, el misionero-traductor se define como un innovador, un "agente de cambio cultural" (*agent of culture change*); su objetivo es enseñar nuevos patrones culturales (*one of ours goals, especially here in Brazil, is to help Indians integrate into the national culture*) (Wheatley 1973: 31). En la traducción del evangelio de Marcos para los mamaindé (Brasil), el misionero debió acuñar sentidos para cerca de 400 términos, como "comprar", "vender", "dinero", "desertor", "trigo", "cobrador de impuestos", palabras sin equivalente en aquella lengua (Kingston 1975: 24).

Ejemplos de este tipo de cambio cultural como consecuencia de la traducción se registran en la revista *Notes on translation*. Varios artículos abordan los problemas y las posibles sugerencias con el fin de encontrar equivalentes para términos como

Dios, Espíritu Santo, Hijo de Dios, demonio, ángeles, pecado, perdonar, arrepentirse, infierno, resurrección (*life everlasting*), salvación, fe, juicio, etcétera.

*Theologically technical terms constitute a problem for the translator, because he has to take the vocabulary already in use in the receptor language and impress it into the service of a different system of thought from the one for which these vocabulary items are customarily used, i.e., he faces the challenge of correctly representing the message of Christianity by utilizing a vocabulary that has only, or largely, been used to represent a non-Christian system of thought. This involves not only bridging differences in linguistic systems but also in the thought systems conveyed by the linguistic structure* (Beekman 1980a: 32).

Una de las dificultades a las que se enfrentó el misionero entre los guadalajara fue la de establecer una equivalencia para "pecado", ya que en la lengua guadalajara no hay un valor absoluto para "bueno" o "malo";<sup>3</sup> robar puede ser "malo" para aquella persona a quien le robaron su radio, sin embargo será "bueno" para el nuevo dueño del objeto robado. El misionero propone como solución para la traducción de "pecado", la expresión correspondiente en lengua guadalajara que dice: "eso no es bueno para mí" (*it's not good to me*), acompañada de una lista escrita de comportamientos que deben ser siempre considerados del tipo "no son buenos para mí".

*God may seem hard or capricious at first, but this way turns out to be best for society in the long run* (Harrison 1985: 17).

Para traducir la acción del Espíritu Santo a la lengua kaingang, Ursula Wiesemann relata que utilizó la expresión *jagre*, que significa "relación de los espíritus con las personas" (Wiesemann 1978: 35).

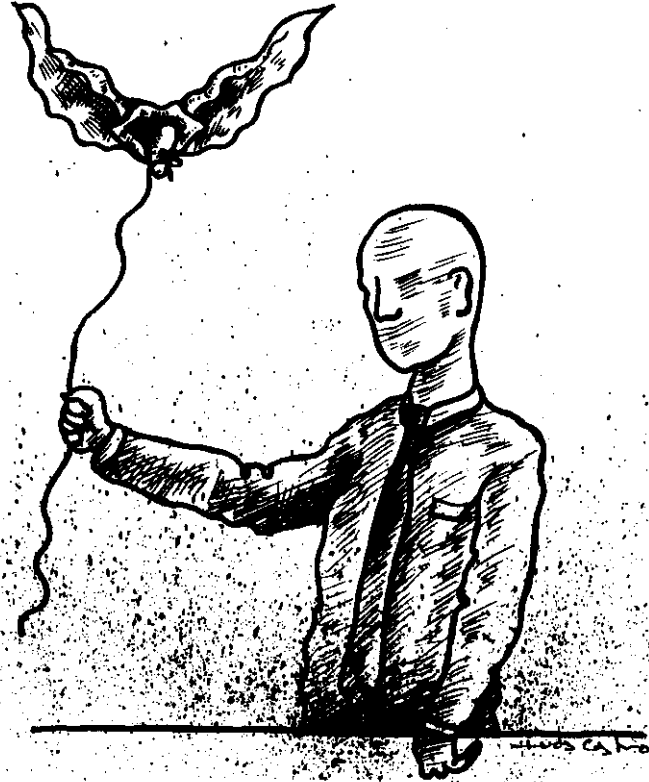
Para que esta expresión pueda ser utilizada en la traducción, sin embargo, debe sufrir una modificación semántica. Los kaingang creyentes tienen que saber que existirá sólo un tipo *jagre*: “[...] *although a person can have more than one jagre, he has to let go off these if the Spirit of God is to become his jagre*” (Wiesemann 1978: 35).

La atención del misionero se centra siempre en no permitir la entrada de elementos “animistas” de la cultura indígena en la traducción. En la traducción del Génesis para el grupo de los parintintim, por ejemplo, la misionera evita el término con el cual esta comunidad se refiere a la luna, y prefiere el empleo de una paráfrasis (*the lamps/illuminant thing on the heaven*), ya que la palabra en parintintim está asociada a una mujer (Betts 1971: 16).

Cuando en la lengua indígena no hay un equivalente apropiado, el traductor bíblico puede establecer la equivalencia por medio del préstamo de palabras del portugués. Tal es el caso de la traducción de cargos políticos del Imperio Romano presentes en el *Nuevo Testamento*. El Rey Herodes, por ejemplo, puede ser traducido como “gobernador”, cuando éste es el cargo político más alto de que el grupo tiene conocimiento (Wheatley 1973: 60).

El diálogo del misionero con el informante durante la traducción es una “arena de sentidos” (Volochinov 1976), en relación con las expresiones indígenas. El misionero sabe cuál es el sentido que tienen las palabras Dios, Espíritu Santo, etc., pero no encuentra un equivalente para ellas en la lengua de traducción. Sus recursos se limitan a proponer términos de la cultura indígena o el uso de términos cristianos. Los préstamos, sin embargo, pueden ser inapropiados para representar el sentido religioso.

La preocupación del ILV relacionada con la traducción se concentra principalmente en palabras



como Dios, Mesías, profeta, pecado, crucificar, etc. El misionero distribuye la traducción apropiada de esas palabras a todos los líderes de la Iglesia y a los profesores e intérpretes de la región donde trabaja (Barnwell 1979: 89).

La práctica de conversión por medio de la traducción es una forma de establecer un sentido literario cristiano en las lenguas indígenas. El tiempo de traducción (no menor de 17 años) (véase nota 4) es el tiempo que tiene el misionero-traductor para ense-

ñar a sus informantes un nuevo patrón de uso para las palabras y sentencias en las lenguas indígenas. El control que la misión instaure, en el proceso de traducción de la *Biblia*, representa un control sobre el criterio de la similitud cristiano en la lengua indígena.

En los inicios del ILV, el misionero era el único responsable de las equivalencias. Pero a partir de los años cincuenta se creó la figura del consultor y de la consultoría (Stoll 1985: 368).

La consultoría es el momento de revisión y evaluación de la traducción, a través de un diálogo entre tres participantes: el informante indígena, el traductor-misionero y el consultor de traducción. Por lo general se lleva a cabo en la sede del ILV en la ciudad, en sesiones intensivas de hasta dos meses. Se realiza fuera de la comunidad para que el informante pueda dedicarse de tiempo completo a esta tarea, retirándolo de sus actividades cotidianas. En las consultorías se evalúa la fidelidad de la traducción con el texto original. Sólo después de ser aprobado por el consultor puede ir a la imprenta, institucionalizando así la palabra religiosa en lengua indígena, que elimina la necesidad de nuevas traducciones.

El consultor es el responsable de la autorización de la traducción para la impresión; es al mismo tiempo "quien aprueba, guía, resuelve los problemas y aconseja" (Moore 1980b: 29). El consultor es un miembro del ILV con más experiencia en la traducción que el traductor-misionero. Evalúa a través de dos métodos la retraducción (*back-translation*) y la verificación de la comprensión (*comprehension check*) (Moore 1980b: 12). Con el primero se vuelve a traducir el texto de la lengua indígena al inglés; con el segundo se formulan preguntas al informante sobre el texto traducido. El procedimiento se basa

en el supuesto de que, a través de la retraducción y de las respuestas del informante, el consultor, que no conoce la lengua, puede juzgar la corrección de la traducción, dependiendo siempre de la calidad del informante y del traductor.

*We generally endorse the suggestions made at the Asia and Pacific Area meetings concerning back-translations and comprehension checks as the principal external evidence on which a consultant can base his judgement regarding the quality of a translation. Specifically, our comments are as follows: 1. These methods provide an objective basis of judgement only if done conscientiously, following the procedures described here and in those other reports (Moore 1980b: 12).*

El traductor, el consultor y el informante establecen un diálogo bilingüe en la consultoría, sin que exista necesariamente una relación directa entre los últimos. El consultor se dirige al traductor en inglés, quien a su vez interroga al informante en lengua indígena. Puede suceder que el consultor haga preguntas dirigidas en forma directa al informante, en caso de que exista una lengua común de contacto (Moore 1980a: 3). En caso contrario, el misionero-traductor se transforma en intérprete de la interacción entre consultor e informante, como lo demuestra el siguiente esquema:

1. Consultor - misionero (en inglés)
2. Misionero - informante (en lengua indígena)
3. Misionero - consultor (en inglés).

El uso de cada lengua delimita la participación de cada uno. Tampoco es necesario que el informante presencie o entienda todo el diálogo entre consultor y misionero, como, por ejemplo, los debates sobre exégesis que, por el contrario, deben realizarse lejos

del informante. *Exegetical matters are usually best discussed apart from the presence of the language helper* (Beekman 1980b: 2).

Un mismo tema de interés para el consultor se puede abordar a través de preguntas diferentes, dirigidas al misionero y al informante. Las preguntas al traductor se refieren explícitamente a la exégesis (“¿Usted considera que el autor se está refiriendo aquí a Jesús o a sus discípulos?”). Para el informante la misma pregunta se formularía como “¿Quién es éste con quien la multitud está quedando enojada?” Las preguntas para el traductor contienen términos técnicos de la lingüística referentes al análisis sintáctico (“¿qué es lo que indica en el texto que el inválido es el participante principal?”). Sobre el mismo tema se le preguntaría al informante “¿quién es la persona más importante en esta historia?” (Moore 1982: 32).

En Brasil, el ILV funciona desde 1957; es la segunda misión en importancia que actúa en la población indígena (la primera es *New Tribes*), y el *Nuevo Testamento* ha sido traducido a trece lenguas nacionales.<sup>4</sup>

La entrada del ILV a las aldeas se lleva a cabo por medio de convenios establecidos con la Fundación Nacional del Indio (FUNAI). Estos convenios son instrumentos legales que permiten al ILV implantar la Iglesia de una forma articulada a la escuela, al centro de salud o al mercado de la comunidad. El misionero sustituye a los comerciantes, a los patrones y a los funcionarios de la FUNAI en esta compleja red de clientelismo (Stoll 1985: 151). En algunos convenios entre la FUNAI y el ILV el misionero tiene la función de intérprete de la administración indígena en la aldea (Convenio FUNAI ILV de 1969), del mismo modo que los jesuitas actuaban durante la Colonia.

## CONCLUSIÓN

La Compañía de Jesús y el Instituto Lingüístico de Verano presentan algunas diferencias y semejanzas en el uso de las lenguas indígenas en la conversión religiosa.

Una diferencia se refiere a la selección de la lengua indígena que se usará en la conversión. Mientras que la política de los jesuitas consistía en reducir la diversidad lingüística, mediante el uso de una lengua única con valor supra-étnico (el tupí), el ILV propone traducir la *Biblia* a cada una de las lenguas ágrafas y, en una etapa posterior, a las variedades dialectales de una misma lengua.

Sin embargo, y pese a esa diferencia, ambas misiones presentan algunas constantes en sus experiencias de traducción y en la elaboración de un discurso cristiano en lengua indígena:

- a) *La traducción religiosa como operación institucional.* Las misiones reconocen como traducción legítima únicamente el texto elaborado bajo el control del misionero y prohíbe otras posibles interpretaciones. La traducción cristiana en lengua indígena es la paráfrasis reglamentada por el hablante no nativo, el misionero. La misión interpreta y controla la traducción cristiana en la lengua del otro. Gracias a estas formas de control la traducción misionera guarda mayor semejanza con la práctica de la traducción jurídica que con la literaria.
- b) *La traducción religiosa es necesariamente escrita.* La traducción cristiana tiene que elaborar una escritura para las lenguas indígenas como condición indispensable para su uniformidad. Mientras que la escritura elaborada por los jesuitas quedaba restringida al uso del misionero, la

del ILV está dirigida a los indios. La tradición evangélica considera que la comunicación con Dios se realiza a través de la palabra escrita, no de la oralidad. Esta concepción hizo posible que el ILV encabezara gran parte de los proyectos de educación bilingüe en América Latina. En Brasil, el ILV participa prácticamente en la mayoría de los programas de educación indígena oficiales, a través de la elaboración de ortografías, material didáctico y el entrenamiento de monitores.

- c) El misionero es el intérprete oficial. En las dos misiones, los misioneros asumieron el papel de intérpretes oficiales en lengua autóctona para la administración en su época. La expresión "lenguas indígenas sin indio" de Bartomeu Meliá (citado en Leite 1984) resume bien esta experiencia del uso misionero de la lengua indígena.

## NOTAS

- 1 En relación con los inconvenientes de que cada misionero aprendiera una lengua en particular, un oidor comenta en Guatemala: "da ocasión a una manera de ambición porque el que le sabe, viendo que no hay otro..., fieros al obispo y al prelado y quiere ser un rey en aquel pueblo" (Zavala 1977: 16).
- 2 La estadística de nacionalidades de los miembros del ILV muestra que cerca de tres mil de los cuatro mil miembros tienen como lengua nativa el inglés (Stoll 1985: 461).
- 3 En su gran mayoría los artículos de *Notes on Translation* ejemplifican por medio del *back-translation*, o sea, una traducción al inglés de la *Biblia* en la lengua indígena. Esa es una modalidad de traducción para el control interno de la misión en relación con la manera como fue traducido el *Nuevo Testamento*.
- 4 Lenguas indígenas en Brasil que ya poseen el *Nuevo Testamento* traducido y el periodo de traducción: hixcaryana (1959-1977); kaingang (1958-1987); mandurukú (1961-

1981); mexacali (1959-1981); palikúr (1965-1982); karajá (1958-1983); guajajará (1960-1985); kaiwá (1957-1986); sateré-mawé (1962-1986); apalaí (1962-1986); ticuna (1958-1987); urubu-kaapor (1957-1987); guaraní (1962-1987). Agradezco al señor James Lee Walker del ILV la amabilidad que tuvo al proporcionarme la lista de las lenguas con el *Nuevo Testamento* concluido.

## BIBLIOGRAFÍA

- BARNWELL, Katherine, *Tradução bíblica. Um curso introdutório dos principais básicos de tradução*, Brasília, ILV, 1979.
- BEEKMAN, John, "Idiomatic versus literal translation", en *Notes on Translation*, núm. 18, 1965, pp. 1-15.
- BEEKMAN, John, "Anthropology and the translation of New Testament Key Terms", en *Notes on Translation*, núm. 80, 1980a, pp. 32-42.
- BEEKMAN, John, "Three focuses of consultation procedures", en *Notes on Translation*, núm. 41, 1980b, pp. 16-17.
- BETTS, Lavera, "The Parintintin world view" en *Notes on Translation*, núm. 41, 1971, pp. 16-17.
- CLIFFORD, James, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- DOURADO, Mecenas, *A conversao dos gentios*, Río de Janeiro, Livraria San José, 1958.
- DYE, T. Wayne, *The Bible translation strategy. An analysis of its spiritual impact*, Paupa New Guinea, ILV, 1979, 257 pp.
- HARRISON, Carl, "Summary on the concept of sin", en *Notes on Translation*, núm. 106, 1985, pp. 17-18.
- HOHULIN, E. Lou, "Readability and linguistic complexity in translation", en *Notes on Translation*, núm. 91, 1982, pp. 14-28.
- KINGSTON, Peter, "The Gospel of Mark: goods news or confusion?", en *Notes on Translation*, núm. 57, 1975, pp. 22-29.
- LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Río de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1950.
- LEITE, Serafim, *Monumenta Historica. Societati Iesu*, vol. 79-81, Roma, 1956-1958.
- LEITE, Yone, "Educação Indígena", ponencia presentada en el Simposio Indios y Estado, Brasília, 1984.
- LOUKOTKA, Cestemir, "Les langues de la famille tupi-guara-

- ni, en *Boletim Etnografia e Lingua Tupi-Guarani*, núm. 16, Sao Paulo, Universidad de Sao Paulo, 1950.
- MADUREIRA, J. M., *A Liberdade dos indios, a Companhia de Jesus, sua pedagogia e seus resultados*, Río, Imprensa Nacional, 1927.
- MOORE, Bruce, "'We agree...': A report of the meetings of translations consultants in the various geographic areas", en *Notes on Translation*, núm. 79, 1980a, pp. 2-8.
- MOORE, Bruce, "Report of the translation consultants meeting for the America. Quito, April, 1979", en *Notes on Translation*, núm. 79, 1980b, pp. 8-23.
- MOORE, Bruce, "A report of the America Translation Consultant's seminar, en *Notes on Translation*, núm. 90, 1982, pp. 2-32.
- PIKE, Eunice, *Ken Pike, scholar and christian*, Dallas, D.V., 1981, 286 pp.
- Summer Institute of Linguistics, *Relatório do SIL-Brasil*, Brasília, Xerox, 1977.
- STOLL, David, *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?*, Quito, Desco/Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1985.
- TOWNSEND, William Cameron, "Tolo, the volcano's son. A tale of Indian and upheaval in Central America", en *Revelation*, abril-octubre, 1936.
- VASCONCELOS, Simao de, *Crônica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil*, introdução de Serafim Leite (Coleção Dimensões do Brasil), 2 vols., 3ª ed., Petrópolis, Ed. Vozes/INL, 1977.
- VOLOCHINOV, Valentín N., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1976.
- WIESEMANN, Ursula, "Holy Spirit in Kaingang, en *Notes on Translation*, núm. 69, 1978, pp. 32-35.
- WHEATLEY, James, "Political structure and translation", en *Notes on Translation*, núm. 48, 1973, pp. 27-32.
- ZAVALA, Silvio, *El castellano, ¿lengua obligatoria?*, México, SEP, 1977.