

Capítulo 9

José Pío Aza traduce (e interpreta) la cultura amazónica a la globalidad

MIGUEL ÁNGEL VEGA CERNUDA*

Preámbulo

El presente capítulo surge en el contexto de la sinergia de dos grupos de investigación: el que integra el proyecto I+D del gobierno español y el grupo internacional de trabajo MHISTRAD (Misión e Historia de la Traducción) que, desde 2013, se dedica a recuperar para la bibliografía no eclesiástica de las humanidades el polimórfico “escrito misionero” —lexicografías, artes o gramáticas, estudios etnográficos, relatos odepóricos, entre otras— poniendo en valor y destacando la “función (antropológicamente) traductora” del mismo. Asimismo pretende dar visibilidad al misionero como autor de literatura científica: como lingüista, antropólogo y traductor. Las obras del dominico asturiano José Pío Aza han sido buen ejemplo del valor humanístico de este tipo de escritos y de la contribución que estos

* Catedrático de universidad. Carrera eclesiástica (Filosofía y Teología), Estudios en las universidades Complutense, Tubinga, Viena y Berlín. Licenciado en Filología Moderna, doctor en Filología Alemana. Dr. Honoris causa Universidad Ricardo Palma.

han hecho al progreso del conocimiento humano y de los comportamientos interculturales¹.

Premisas teóricas: el escrito misionero como hecho de traducción

Presupuesto de este trabajo es una reciente propuesta teórica —la traducción sin original textualizado— que desde su formulación (Vega, 2015, p. 21)² va ganando aceptación de los historiadores de la traducción: el escrito (para)misionero debe entenderse como una variante de comunicación entre pueblos y culturas, como un caso de traducción en sentido estricto, ya que realiza de manera paradigmática la esencia del acto traductivo: poner en contacto; en este caso, las recoletas civilizaciones a la defensiva de los pueblos originarios con la globalidad. Siendo estas mayormente ágrafas y “áfonas”³, en los misioneros, identificados en gran medida con sus culturas —es decir, inculturados— encuentran una voz que las expresa hacia fuera, a saber, a través de las “lenguas globales” en las que aquellos redactan sus escritos de etnografía, lingüística o catequética. En el escrito misionero se da voz a las leyendas, creencias, mentalidades y medio físico que las determinan, de tal modo que es perentorio considerar estos escritos como casos estrictos de “trans-lación”, no tanto de mensajes formalizados textualmente⁴, cuanto de lenguas, culturas y ambientes antropológicos que se transfieren a otras lenguas/culturas.

1 El proyecto I+D ref.:FFI2014-59140-P tiene como tarea la *Catalogación y estudio de las traducciones españoles e iberoamericanos*. Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

2 Esta propuesta la hicimos en el primer encuentro del Grupo MHISTRAD en Tarazona en septiembre de 2013. Ha sido recogida en una publicación de 2015 que mencionamos en la bibliografía.

3 Damos al término el mero significado de carencia de expresión y voz externalizada de la propia cultura.

4 Entendemos el polisémico término «texto» en la acepción número 4 del diccionario de la RAE.

Así, por ejemplo, en la medida en que una lengua indígena “se reduce a arte” o gramática, es decir, se vierte al metalenguaje filológico, pasa a formar parte de la ciencia lingüística global, poniendo de manifiesto formas propias del “lenguaje universal” —aquel que, según el pensador alemán Walter Benjamin (1923), solo estaría en la mente de Dios— que solo se manifiestan en esa lengua. Al igual que un texto literario resulta ensimismado en su propia lengua e “inconsciente” mientras no se externaliza en otra —el *Quijote* o la *Divina Comedia* adquieren globalidad en la medida en que son y están traducidos—, las culturas indígenas, sus oralidades y mentalidades sufren un proceso de ensimismamiento en tanto no son expresadas en una dimensión global. Al respecto, una asociación explicativa está al alcance de la mano en el reservorio del pensamiento universal: así como la “ensimismada” idea del sistema hegeliano encontraba “fuera de sí” (*ausser sich*), en la naturaleza, la alteridad que le permitía el ulterior desarrollo dialéctico, también las lenguas y culturas de los pueblos autóctonos encuentran una forma de ser distinta —*Anderssein*, en la fórmula de Hegel—, una alteridad que les da valencia universal en la lengua y cultura global a la que los textos misioneros las trasladan.

Si el contestatario ex franciscano Luciano Boff puede hablar del “*Contributo degli indigeni al processo di globalizzazione*” (2015, p. 12), lo puede hacer en la medida en que esos indígenas hayan encontrado en parte una “externalización” de sus mentalidades particulares a la mentalidad global a través del escrito misionero. Este, previa aproximación cognitiva y afectiva de su autor al misionado —y aquí cabe recordar el medieval *nil volitum quin praecognitum*—, introduce la cultura aborígen en el discurso de la sociedad universal, a la que hace progresar en la medida en que, con él, ésta recibe unas influencias que le sirven de contraste y de progreso en la propia autoconciencia. No es necesario decir que esa labor de aproximación cognitiva y afectiva del misionero a su objeto de evangelización y la consiguiente transmisión del “texto cultural” así logrado son las que identifican esta tarea “pre-misional” —el acercamiento a la identidad del otro— con la traducción.

Si la traducción, en su concepción tradicional —la que quiebra en el siglo XVI con el descubrimiento de las lenguas americanas (Vega, 2016a)— consiste en la translación, a una lengua/cultura distinta de la original, de

un documento textual realizada por un sujeto que ha adquirido la competencia lingüístico-cultural a través del estudio y la observación de una lengua/cultura, esa misma función realizan y desempeñan los numerosos escritos misioneros en los cuales los sujetos de la misión transfieren sus conocimientos de un lado a otro de las culturas en contraste comunicativo.

En este contexto, resulta perentorio recuperar para la historia de la comunicación la labor “traductora” de los misioneros en la zona del planeta donde las condiciones de comunicación —la traducción lo es— resultan más difíciles: la Amazonía⁵. Ellos evidencian además una tensión acuciante en la civilización: la existente entre sostenibilidad y progreso. Por eso, en este trabajo se destaca la labor “traductográfica” que uno de los misioneros de la cuenca amazónica, más que a través de la evangelización, a través de la identificación y comunicación y en un diálogo pacífico con los aborígenes y sus culturas, ha desarrollado al servicio de la conciencia global y de la unión de los pueblos. Nos referimos al misionero dominico Pío Aza.

Visibilidad de Pío Aza en la literatura y la historia

Los hitos biográficos de Aza son relativamente escuetos⁶: nacimiento en Lena (Asturias), formación con los dominicos en Padrón y Corias tras el paso por el seminario conciliar de Astorga, emisión de votos y ordenación sacerdotal en Santander, actividad educadora en las instituciones docentes de la Orden de Predicadores en Valladolid y, finalmente, por decisión propia, traslado a América como misionero en 1909. Allí, tras una corta

5 Fueron muchos los dominicos, franciscanos, capuchinos, jesuitas y agustinos, cuyos trabajos lingüísticos, antropológicos o de exploración geográfica de la Amazonía constituyeron una traducción de las mentalidades y de los entornos físicos y culturales que las determinan, hasta entonces solo expresados *ad intus* en las leyendas y relatos de uso interno en cada etnia. El grupo de investigación interuniversitario MHISTRAD trata de estudiar sus contribuciones a la historia de las humanidades.

6 Se toman estos datos del boceto biográfico que acompaña las *Obras Completas* de Aza (2009, pp. 20-ss).

estancia en Lima y Cuzco, pasa a la recién fundada misión dominica de Madre de Dios, a las órdenes del pionero Ramón Zubieta, misionero que había sido trasladado desde la Provincia de Filipinas, donde había adquirido la experiencia física de la selva, para servir de puente a los miembros españoles del futuro vicariato. En esta zona de la Amazonía peruana permanecerá toda su vida, fundando misiones, realizando exploraciones por la complicada geografía e hidrografía de la región y dedicado al estudio de las lenguas y culturas de las tribus indígenas, a su promoción humana y, por supuesto, a la predicación del Evangelio. Una de sus primeras actuaciones, en 1911, sería un proyecto de decreto que tenía como finalidad poner coto a los desmanes de los caucheros⁷. En 1918 funda una comunidad machiguenga —que sería la primera de varias— en la confluencia del Koribeni con el Urubamba. Posteriormente lideraría en el Ucayali la lucha contra la epidemia de malaria. En 1934 regresa por unos meses a España para volver de nuevo en 1935 a Quillabamba, departamento de el Cuzco, donde muere en 1938.

Este misionero ha logrado, empero, una visibilidad destacada en la historia de la reciente sociedad peruana. Bastaría recordar que autores destacados de las letras hispanas, advertidos de su dimensión pública, le han dedicado alguna mención⁸. Aza figura además, junto con otros dominicos misioneros⁹ establecidos en Madre de Dios a finales del XIX,

7 Huelga exponer aquí los problemas ocasionados por la explotación de caucho en la Amazonía, que condicionó gravemente la actuación misionera. Recordamos dos grandes obras literarias de nuestro tiempo que se han ocupado de este luctuoso episodio, muy semejante al que tuvo lugar en la colonización del Congo Belga relatado por Joseph Conrad —*En el corazón de las tinieblas*—: *La vorágine* de Eustasio Rivera y *El sueño del celta* de Vargas Llosa. Este último recoge el hecho de que tras la publicación de *The Blue Book* en Inglaterra, se propusiera el establecimiento de una misión de frailes irlandeses como remedio inmediato a la situación de explotación del indígena (Morcillo, 1982).

8 Por ejemplo, Vargas Llosa en *El Hablador* y Ramiro de Maeztu en *América y España*. Es dato que tomamos de la «Introducción» a las *Obras Completas* de Aza.

9 Manuel Álvarez, Alejandro Cenitagoya, José Rodríguez y Ramón Zubieta entre otros. Esta tarea misionera fue una labor colectiva de los miembros de la Orden destacados en el Perú. Además de los anteriores, pueden mencionarse Wenceslao Álvarez, Francisco Álvarez, José Álvarez Apaktone, y Enrique Álvarez, este último obispo regidor del vicariato, muerto en accidente fluvial.

en el catálogo de descubridores y exploradores de la Hoya Amazónica peruana en el *Atlas Departamental del Perú* (VV.AA, 2003, p. 7). Todos ellos fueron prolíficos autores de escritos de carácter etnológico, lingüístico o traductor. Igualmente, Aza figura en el *Diccionario manual de literatura peruana y ciencias afines del Perú* (Romero, 1966), y en el diccionario de *Escritores y artistas asturianos. Índice bio-bibliográfico* (Suárez, 1936). Son varias las monografías¹⁰ que versan sobre su labor. Por lo demás, a Pío Aza está dedicado el centro cultural que el convento de Santa Rosa en Lima consagra a la difusión de la etnografía y promoción de los pueblos de la Amazonía. Esta importante y amplia visibilidad cultural, social y científica no hace, sin embargo, justicia a sus enormes méritos humanos¹¹.

Si su visibilidad cultural es multiforme, su visibilidad física es de una pieza. Una de las fotografías que se conservan del misionero asturiano muestra, siguiendo *ad pedem litterae* el precepto evangélico acerca de la despreocupación por lo material (Mateo, 6, 22), a un fraile de barba capuchina y hábito dominico, es decir, en “atuendo preconiliar”, apoyado en un bastón y con un libro en la mano, que cabe suponer sea un breviario o un cuaderno de notas.

Dualidad de la metodología misionera

Se alude al atuendo “preconiliar” porque, desde el Vaticano II, que coincidía con el surgimiento de la llamada “teología de la liberación”, la pastoral intentó demostrar que el hábito no hacía ni al monje ni al misionero. Esa pastoral en el ámbito hispano-americano halló su expresión en la Conferencia de Medellín (1968), tras la cual la misión dejó de concebirse como encuentro asimétrico entre culturas y mentalidades diferentes, la cristiana y la aborígen, para proponer la

10 González, Guillermo L. (2005), ha escrito un buen trabajo sobre la vida y obra filológica de nuestro misionero.

11 En un librito dedicado a la misión dominica *Semblanzas de Misioneros* (VV. AA, 1985), Aza figura junto a Antonio de Montesinos, Pedro de Córdoba y José Álvarez como los misioneros representativos de la Orden dominica.

integración de la primera en la segunda a cambio de la renuncia a las formas culturales en la que tradicionalmente se había expresado la evangelización —y el Evangelio—. En Medellín se propusieron orientaciones de evangelización que revalorizaron el pensamiento de los pueblos originarios. Desde entonces, el misionero se identifica con el misionado, incluso en sus hábitos externos, extremo ya anteriormente ensayado por otros evangelizadores anteriores. El caso del jesuita maceratense Mateo de Ricci es paradigmático al respecto: este, ya en el siglo XVII, había adoptado las costumbres y hábitos chinos, inculturando así, al menos formalmente, su mensaje. Otros misioneros han llegado a aceptar, por ejemplo, la desnudez del selvático como forma de vida. Todavía está relativamente reciente (1987) el asesinato en la selva ecuatoriana del capuchino español Alejandro Labaka, llamado el “obispo desnudo”, quien adoptó la falta de atuendo como modo de identificación con los misionados¹².

Al día de hoy, en efecto, no soplan buenos vientos críticos para la misión tradicional. La consideración crítica del fenómeno desde una perspectiva antropológica, que juzga, erróneamente, con criterios actuales hechos del pasado, se está imponiendo a la consideración histórica, que los juzga en sus contextos. Este cambio de paradigma en la crítica de la acción misionera ha sido parcialmente adoptado por la jerarquía y ocasionalmente ha derivado en exageraciones que desvirtúan o desenfocan la misión en sí misma¹³. Bien es verdad que ha introducido un nuevo concepto de relación con la alteridad no cristiana, que equivale por lo demás a una de las estrategias de comunicación intercultural, la llamada “estrategia naturalizante”. Según esta, el mensaje debe adaptarse a la identidad del destinatario. Incluso en

12 A pesar de que la autoría del crimen no está todavía dilucidado, cierto es que Labaka murió alanceado en territorio de los indígenas tagaere, territorio frecuentemente violado por las petroleras.

13 El caso del capuchino italiano Paolo Braghini, misionero entre los tikunas de la Amazonía brasileña, es paradigmático al respecto: ha llegado a hacer una propuesta no carente de carga explosiva: *“Il nostro compito qui è uno solo: aiutarli a recuperare e mantenere la propria identità. Noi non evangelizziamo i ticuna, noi viviamo in mezzo ai ticuna”* (testimonio recogido en un panel del Museo Amazónico de los Frailes Capuchinos en la ciudad italiana de Asís).

aras de ese nuevo paradigma se han organizado congresos y reuniones dedicados a justificar teológicamente la misión, aquella que tradicionalmente radicaba en el pasaje evangélico que imponía la “andanza predicadora”: *euntes predicate omnes gentes*.

Hace unos años, pero ya en época posconciliar, la Facultad de Teología del Norte de España, Instituto de Misionología (sede de Burgos), convocaba un simposio bajo el epígrafe *Justificación teológica actual de la actividad misionera*, donde, entre otras cosas, se reconocía el carácter salvífico de las religiones no cristianas. Dos “teóricos” alemanes de la misión, Johannes Doerman y Werner Promper, director y profesor respectivamente del Instituto de Misionología de Münster, formulaban, citando a Eugene Hillman, una cuestión interesante pero en todo caso sorprendente para los planteamientos tradicionales: “Si las religiones no cristianas son instrumentos de la transmisión de la salvación, entonces la Iglesia no ha sido enviada a convertir el mayor número posible de gente, a extenderse o a cristianizar el mundo” (1977, pp. 31-32). De estas y otras propuestas semejantes se replantea, a causa de la inculturación que supone, la legitimidad de la misión *va de soi*. Claro que, por contraste, cabría plantearse si es legítimo extender las ideologías sociales —capitalismo y comunismo por ejemplo— o comportamentales —el *vintage*, el hippysmo o el goticismo— o si es lícita la publicidad de una empresa radicada en Atlanta que interfiere radicalmente en los hábitos culturales de los pueblos.

Pío Aza, por razones de cronología, no pudo ser un espécimen de esta nueva generación misionera y mantuvo su identidad tradicional, reconociendo, valorando y propagando la ajena, no menos tradicional. En ese enfrentamiento con un medio y sus habitantes, desigual pero pacífico, ha tenido que suponer un plus de dificultad el que de esa guisa conventual que se menciona haya desarrollado su labor en los manglares y selvas amazónicas. Compárese esta “apariencia” con la libertad indumentaria de los actuales misioneros y se reconocerá que Aza, por lealtad a sus convicciones, asumió unos penosos condicionamientos. Un atuendo propio del coro conventual no era el adecuado para abrirse paso por las trochas selváticas, evangelizar en la “doctrina” o dedicarse a la investigación etnográfica y lingüística y redactar informes sobre exploraciones geográficas del entorno amazónico. Lo que resulta un mérito añadido.

Contextos de los escritos misioneros de Aza

La Orden dominica: vocación americanista y misionera. El estudio en la Orden

La labor de este dominico, por lo demás, se integra en la larga historia de actuaciones que llevan a cabo los miembros de la orden de Santo Domingo de Guzmán en el proceso de evangelización americana. A los dominicos hay que situarlos, junto a los franciscanos, en el origen no solo de la evangelización y el descubrimiento¹⁴ sino también de la americanística científica. A los dos años de establecerse en el Caribe en 1510, fecha ya un tanto tardía¹⁵, los dominicos erigirían un convento en Santo Domingo, que sería el núcleo de la primera institución universitaria americana y punto de irradiación de su presencia¹⁶. Sin ser los más destacados ni los primeros en la evangelización novohispana¹⁷, en la que los franciscanos ocupan las grandes páginas de la investigación etnográfica y lingüística, en el virreinato del Perú, los dominicos, tanto desde sus conventos de Lima o del Cuzco como desde las aldeas y “doctrinas”¹⁸ de los Andes, ocuparon puestos de salida en esa labor de comunicación intercultural y

14 A título de recordatorio permítase mencionar al dominico Deza, quien presentó los planes de Colón a los teólogos salmantenses.

15 Incluso el historiador de la Orden, Miguel Ángel Medina (1992, p. 15) admite la presencia relativamente tardía de los dominicos en América: «los dominicos ocupados en asuntos de reforma intensa, no prestaron la debida importancia al acontecimiento de América».

16 Precisamente allí tuvo lugar el grito de Montesinos que dio origen a las leyes de Burgos.

17 La afirmación puede hacerse valer, a pesar de que no pueden pasarse por altos rendimientos como la *Doctrina cristiana* de Pedro de Córdoba como mérito destacado de la misión dominica.

18 En historiografía de la misión por «doctrina» debe entenderse, no el contenido ideológico evangelizador cuanto el lugar donde, más allá del reducto conventual, en medio de los evangelizados –la maloca, el bohío o el ayllu andino– se impartía la doctrina. Se trataba de uno o dos misioneros dedicados a la predicación entre los nativos que tenían como referencia una capilla o iglesia.

de recuperación de las culturas originarias. Por desgracia, el célebre grito de Montesinos, la personalidad savonarolesca de Bartolomé de Las Casas, la carismática de Domingo de Vico, o la contestataria del obispo Valdivieso han coadyuvado a tipificar al dominico “americano” (igual en América) como mero “defensor de los indios”, lo que es injusto por insuficiente.

Personalidades misioneras como las de Luis de Cáncer y Domingo de Vico, pacificadores de los lacandones, Luis Beltrán, evangelizador de Colombia, o los santos nacionales peruanos (Rosa, Martín de Porres, Juan Macías) fueron profesos o confesos dominicos, hecho que indica la radicación de la Orden de Predicadores en el país y en la misión americana. La historia de la Iglesia en el virreinato comienza precisamente con el acompañante eclesiástico de Pizarro, el dominico Valverde, primer obispo del Perú. El primer arzobispo de Lima fue el dominico Gerónimo de Loaysa, promotor de los concilios limenses. En 1539, apenas consolidada la conquista del incanato por los españoles, ya los dominicos habían solicitado de Roma la creación de una provincia religiosa propia, quince años antes de que lo hicieran los miembros de la Orden franciscana. Mérito aparte es la primera doctrina jurídica sobre los aborígenes, el tratado *De indis* de Francisco de Vitoria.

Esta vocación evangelizadora conectaba con el espíritu apostólico del fundador, quien había bautizado a sus frailes con el título específico de “predicadores”, es decir, evangelizadores. A lo largo de su historia, en las “consuetudines” o *constituciones*¹⁹ de la Orden se ha impulsado la vocación misionera que debe informar al predicador. El artículo III se dedica a “la predicación a todas las naciones», imponiendo a los hermanos la obligación de entregarse «por entero a la evangelización íntegra de la palabra de Dios», a “la dedicación total de los predicadores a la proclamación del Evangelio por la palabra y con las obras”, uniendo evangelización y estudio, “donde se mastica el pan de la palabra de Dios”²⁰. Por lo demás, un manual de espiritualidad dominica describe la dedicación al estudio que el predicador añade a los votos monacales:

19 Versión española LCO, 2010-14. Roma.

20 Se atribuye la expresión a Umberto de Romans.

Lo studio fu l'innovazione più originale di San Domenico [...] La passione di comprendere l'uomo del suo tempo, di amarlo, di aiutarlo a cercare la Verità è la forza che sostiene nello studio per tutta la vita il frate predicatore: egli non cessa di ascoltare e di studiare i segni delle varie culture e società, scopre parole, linguaggi e gesti che sono manifestazioni di uomini e di donne che vivono nella sua stessa storia (Vincenzo, 1994, p. 33).

El pasaje podría considerarse un decálogo de actuación traductora. El espíritu que informa las obras de Aza es trasunto de este ideario que describe perfectamente su entrega a la “verdad amazónica”.

En otro pasaje de las constituciones se prescribe: “la actividad misionera se debe dirigir a evangelizar a las gentes e implantar la Iglesia en los pueblos y grupos humanos entre los cuales no ha sido fundada”. Por eso, al poco tiempo de la consolidación de la Orden, se registra la figura de Jordanus Catalani (1280-1330), dominico languedociano, como misionero y explorador de África y Asia. Además de ser el primer obispo católico de la India, dejaría un interesante relato de sus experiencias en *Mirabilia Descripta*.

En el apartado de la labor científica, etnográfica, lingüística y odepórica, paralela a la misión en los numerosos territorios en los que se señalaron como evangelizadores, valga mencionar como méritos pioneros dominicos la primera gramática quechua, realizada por Domingo de Santo Tomás en Lima, “de la que se podrían haber valido, entre otros, Juan de Betanzos [...], Cristobal de Molina [...], Gonzalo Gómez Jiménez, Felipe Guamán Poma de Ayala...” (Martino, 2016, p. 55); la primera gramática muisca de Bernardo de Lugo “una de las principales fuentes de conocimiento del muisca” (Pérez, 2015, p. 131); así como la primera gramática del chino con base española, de Juan Cobo²¹. Y el cronista de la legendaria boga de Orellana por

21 Este dominico (1547–1593) realizó la primera traducción de un texto chino a una lengua occidental: una antología de la sabiduría china, *Espejo rico del claro corazón*. Una reciente edición reivindica la figura de este dominico toledano frente a la de Mateo Ricci: *Limei Liu* (2005), *Espejo rico del corazón claro*. Madrid.

el río Grande (Amazonas), el dominico Gaspar de Carvajal, aportó el valioso relato del descubrimiento: *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande*, al que algunos críticos han pretendido desvirtuar o, al menos, negarle primacía. Más tarde, Antonio Remesal (1619) daría a la luz pública una obra cumbre de la historiografía americana, la *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala*, donde relataba los inicios de la Orden en América. Así mismo, Francisco Ximénez (de Luna) haría el primer intento impreso de una cultura iátrica mestiza al conjugar los conocimientos de la medicina azteca con los de la europea (Vega, 2016b)²², mientras un segundo Francisco Ximénez (de Écija) hizo época en la historia de la traducción con su versión de la cosmogonía maya: el *Popol Vuh*.

Eran textos que manifestaban el principio inmanente de toda misión cristiana: la del conocimiento antropológico —es decir, de los entornos, usos, costumbres y mentalidades de los pueblos— como requisito previo a la misión. Recogiendo este antiguo convencimiento misionero, la versión reciente de las *constituciones* (2010-2014) incluye como exordio un pasaje del decreto conciliar *perfectae charitatis* que puede servir como enunciado de la labor científica de la misión dominica:

Los institutos promoverán entre sus miembros el conveniente conocimiento de la situación de los hombres y de los tiempos y de las necesidades de la Iglesia, de suerte que [...] puedan ayudar más eficazmente a los hombres.

El misionero dominico Ricardo Álvarez Lobo ha formulado, con palabras de su correligionario José Álvarez Fernández alias Apaktone, esta dinámica de diálogo que debe establecerse entre el misionero y el entorno:

22 Sería el traductor de la obra del protomédico español Francisco Hernández, que, tras pasar por Guadalupe (Extremadura), entonces célebre «clínico», habría recogido en Nueva España el saber empírico-médico de los aztecas.

El diálogo común es el que te pondrá en comunicación de tú a tú con el indio. Tu evangelización consistirá en el diálogo entre tu cultura y la cultura del indio. Al final te darás cuenta de que él penetrará en tu cultura y tú en la suya... la evangelización es cuestión de tiempo (2012, p. 67).

La vida y obra de Pío Aza fue manifestación de ese “conocimiento de la situación de los hombres” y un diálogo con la cultura del nativo.

La Amazonía descrita, cartografiada e historiada por los misioneros

El territorio de la enorme cuenca amazónica —más de siete millones de kilómetros cuadrados— fue siempre nítido objeto del deseo cognitivo por parte de los evangelizadores. Fueron muchos los que en sucesivas “entradas” penetraron en un territorio donde el conquistador encontraba menos alicientes por las dificultades orográficas e hidrográficas y por la hostilidad de los “amazones”, que, divididos en numerosísimas etnias y lenguas —denominada “parcialidades”—, poblaban sus riberas y que habían defendido sus formas de vida frente a los intentos de penetración del imperialismo inca. En estas “entradas”, los misioneros fueron constantemente hostigados por los nativos. Son numerosos los testimonios que, fruto de esta penetración pacífica, describen las costumbres de sus moradores y su diversidad étnica así como los ensayos misioneros de acercamiento lingüístico. A título de comprobación, el franciscano Matías Illescas exploró el Ucayali en 1641 y, tras lograr algunos éxitos, acabó flechado por los shipibos. A partir 1673, Manuel Biedma, también fundó misiones en el Alto Ucayali, acabando también víctima, esta vez de los piros. Sus escritos, recogidos en *La conquista franciscana del alto Ucayali* (1981), han sido considerados sumamente válidos por las detalladas informaciones de carácter geográfico y etnográfico. El caleño Manuel Rodríguez, S.I., procurador de indios ante la corte, intentó sintetizar la historia del descubrimiento y la misión jesuítica en el río en un copioso informe (1684). Dos siglos

después, desde Bolivia, el franciscano catalán José Cardús haría una relación (Barcelona, 1886) de los numerosos pueblos que habitaban la zona a él encomendada en la que daba cuenta de machiguengas y huarayos. También desde el primer momento hubo ensayos de acercamiento lingüístico, en ocasiones en sinergia con relaciones o crónicas; se destacan la del franciscano vasco Nicolás Armentia, obispo de La Paz, quien describió su viaje por la cuenca del Madre de Dios (Armentia, 1887) donde incluía un vocabulario shipibo. Muchos de estos intentos de acercamiento, estudio y evangelización de los naturales y de exploración del medio acabaron en muerte de los misioneros como testigos de la fe o como víctimas de fatales siniestros.

Los dominicos, hasta la presencia en el vicariato amazónico, han sido remisos en la exploración y misión de la selva, centrándose más bien en la evangelización de las gentes andinas, aunque no carecieron de personalidades que se adentraron en aquella. Así, por ejemplo, en el siglo XVII, los dominicos Francisco de Torres y Francisco del Rosario dejaron sendos informes de sus correrías por el Alto Purús.

La tipología de tales escritos es variopinta y predomina la relación etnográfica y las “artes” gramaticales; no dejan de ser cuantiosos los diarios y relatos de viaje y los documentos cartográficos, especialidad científica en la que se puede afirmar que los misioneros fueron pioneros. Producto de sus exploraciones fue el levantamiento de diversa cartografía de la región que más tarde sería utilizada por cartógrafos europeos²³.

23 En efecto, los relatos de los misioneros exploradores sirvieron de base para el alzado de mapas, como sucedió en el caso del jesuita Acuña y el cartógrafo francés Nicolas Sanson.

El biotopo de la misión pioaziana

La presencia de Aza en la Amazonía se remonta a principios del siglo XX cuando, como consecuencia de los impulsos de León XIII y de las necesidades de colonización nacional²⁴, se relanzan la evangelización y civilización de la región. Eclesiásticamente, la parte peruana de la Amazonía se dividió en tres prefecturas apostólicas, que se correspondían con los departamentos Madre de Dios, al sur de la Amazonía, Ucayali, al centro, y Loreto, al norte. La Santa Sede encomendó cada una de las regiones a franciscanos (Ucayali), dominicos (Madre de Dios y Urubamba, con los machiguengas, huarayos y yines como pueblos predominantes), y agustinos (Loreto). Todas estas regiones tenían ya una tradición misionera más o menos ininterrumpida, aunque se trataba de un nuevo comienzo. A la zona meridional llega Aza en 1907, tras breve estancia preparatoria en Lima y Cuzco.

Esta extensísima zona de misión estaba poblada por un sinnúmero de etnias indígenas al margen de la civilización, dispersas en enormes extensiones selváticas que imposibilitaban una comunicación estrecha entre sus miembros y cuyo medio de comunicación era casi exclusivamente la canoa, en cuyo manejo los indígenas eran y son expertísimos²⁵. Cuando llega Aza, poblaban la región unos 20.000 indígenas, pertenecientes a diferentes etnias y lenguas, distribuidos en una extensión de 90.000 km² en un Departamento que supera la extensión de muchas naciones europeas²⁶. De esos 20.000 indígenas, 8.000 correspondían a la etnia machiguenga y a la machiguenga-campa²⁷.

24 Esta se inició bajo el presidente peruano de Piérola y Villena (1895-1899) en un momento en que la cuestión de los límites de las naciones surgidas de la Independencia se agudizaba. La misión suponía un apoyo a la colonización nacional.

25 Esa zona formó parte del Antisuyo inca, una de las cuatro regiones del imperio inca que sufrió los asentamientos de los orejones, quienes no lograron echar pie en el territorio gracias a la resistencia de los pueblos autóctonos.

26 Hoy en día junto con el español son lenguas cooficiales en la zona el quechua sureño, el machiguenga, el ese-eja o huarayo, el mashco entre otros.

27 El *Diccionario matsigenka-castellano con índice castellano* (2011), da la cifra de 11.000 y los sitúa en el Alto y Bajo Urubamba, así como en Manu.

Las restantes tribus rondaban entre 500 y 1.000 miembros, a excepción de los asháningas²⁸, cuyo número, fuera ya de Madre de Dios, superaban a los machiguengas. Los huarayos o esé'ja rondaban por el contrario los 1.000 individuos²⁹.

Hasta finales del XIX, la región resultaba un territorio bastante arcano. Pocos colonos se habían atrevido a adentrarse en territorio tan hostil a buscar oro o cascarilla y los misioneros tuvieron serias dificultades con los bravos nativos. Los caucheros, gomeros o siringueros, a partir de las dos últimas décadas del siglo XIX habían establecido sus defumaderos en las orillas de los ríos amazónicos, objeto del deseo de estos apátridas al margen de la ley. Cuando llega José Pío Aza, la guerra de defensa de los indígenas frente a los caucheros está en su apogeo y los misioneros, injustamente, se verán identificados en ocasiones con el perverso “hombre blanco” por parte de los indígenas. Las estaciones caucheras de la zona provocaron un desajuste en su equilibrio ecológico y antropológico y una gran conmoción entre los pueblos originarios. La masacre que se estaba cometiendo entre los indígenas, mano de obra barata, impulsó la labor misionera para evitarla, amén de provocar una encíclica papal al respecto (*lacrimabili statu*, 1912)³⁰.

En otro trabajo (Vega, 2015) se registra la dificultad que entrañaba compaginar la labor misionera y la dedicación al estudio y la escritura de los evangelizadores. Solo los esfuerzos físicos que podía suponer el trabajo en el medio amazónico producen admiración. Permítase un apunte ajeno proveniente de la pluma de un selvático a la fuerza:

28 Por consiguiente no constituyeron el interés misionero de Aza.

29 Desde el punto de vista lingüístico pertenecen al grupo takana.

30 Cierta crítica nacionalista atenúa las barbaridades provocadas por los caucheros, descritas fehacientemente por el británico Walter Hardenburg, *The Putumayo, The Devil's Paradise. Travels in the Peruvian Amazon* (2013), y recogidas últimamente por Vargas Llosa, quizás porque tuvieran lugar bajo la égida republicana. Justo es decir que en el departamento de Madre de Dios no se vieron tan afectados por el terrible régimen de terror que Julio César Arana impuso en el Putumayo o el célebre Fitzcarraldo en el Loreto, en cuya capital estableció su “guarida” (Morcillo, 1982).

[...] el olor a selva es un olor particular, un olor húmedo, a tierra, sí, es como de humedad, un olor que se impregna en la ropa, que se expele en el sudor. Había dos cosas que me producían realmente pánico: la soledad y la oscuridad, alrededor de las cinco y media, seis de la tarde, cuando empezaba oscurecer. [...] Las horas eran eternas. No veía nada, nada. De día no veíamos el sol y menos la luna por la noche (Pérez, 2008, p. 61).

Es este el medio hostil que supone la Amazonía para el misionero, donde se le impone una superación de sus debilidades amén de una complicada y minuciosa tarea de investigación de las circunstancias y comportamientos, propios y ajenos, a la hora de acercarse a los nativos. Frutos de ella son precisamente los escritos que dejó Pío Aza.

La obra pioaziana

Son múltiples y variados los escritos que Pío Aza va redactado durante sus treinta años de permanencia en la Amazonía y que han sido recogidos en su *Obras Completas* (Aza, 2009, p. 626). Toda esa obra completa responde en conjunto al tipo de escrito híbrido que deriva del múltiple y diversificado interés que en el evangelizador provoca el medio humano y natural exóticos en los que vive. Como la protobibliografía americana³¹, su corpus (para) misionero integra una variopinta tipología textual: la relación historiográfica, el informe social, el estudio etnográfico, el trabajo lingüístico —tanto en la vertiente gramatical como léxicográfica—, el relato odepórico o viajero y el cartográfico. Semejante actividad, derivada de un múltiple interés misionero, exigía una constitución intelectual literalmente calificable de “humanista”, en estricto sentido renacentista. El *nihil humanum a me alienum puto* es también confesión de fe intelectual

31 Nos referimos por ejemplo a la de Sahagún (*Historia de las cosas de nueva España*); Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*); Motolinía (*Memoriales*), Ruiz Montoya (La conquista espiritual), o Ruiz Bueno (La conversión de Piritú), etc.

misionera que va al indígena con actitud comprensiva y que solo tiene como límite la moral cristiana y la sensatez de los comportamientos civilizados. El poder de la voluntad y el conocimiento, avivado durante la formación y excitado en el contacto de la nueva realidad —la selva—, eran el equipamiento fundamental de estos prohombres del saber, que no desdeñaron la utilización de los nuevos medios de conocimiento y actuación que la civilización iba aportando —cine, fotografía, aviación, vapor fluvial—. Era una actuación radicada en el núcleo del carisma dominico: el estudio, como antonomasia de la consagración dominica, cuyo lema es el término latino *Veritas*.

Las etnias sobre las que ha versado la investigación pioaziana son la machiguenga, la huaraya³², y la arasairi. A continuación se presentan y caracterizan los trabajos de Aza sobre la lengua y la cultura machiguengas³³.

Carácter teórico-lingüístico o lexicográfico tienen los iniciales artículos publicados en la revista de la provincia *Misiones dominicas*, tales como “La lengua de los salvajes machiguengas”, 1921 (Aza, 2009, p. 153), o “De re philologica: la aglutinación en las lenguas salvajes”, 1927 (Aza, 2009, p. 159). Aparte de estos estudios teórico-descriptivos y comparativos, aportó tres vocabularios, siempre en dirección español-lengua indígena: el machiguenga, el huarayo y el arasairi. Junto a estos vocabularios realizó una gramática machiguenga. La motivación de esos trabajos la cifra Aza, convencido de que los indígenas deben ser ayudados en su idioma, en el afán evangelizador y comunicador, en el ardiente deseo de a la evangelización de los indios que tal lengua hablan: “[...] para que la comunicación con ellos alcance solidez y sea de práctico resultados hablables en su misma lengua y veréis cómo pierden su fiereza” (Aza, 2009, p. 180). Una segunda motivación tiene un mayor contenido traductográfico y científico:

El segundo motivo [...] es dar a conocer una nueva lengua [...] lo cual no dejará de ser interesante para la ciencia [...] verdad es

32 Se trata de una subetnia del grupo harakmbut-mashcos.

33 Un colega alicantino está trabajando sobre los escritos acerca de los huarayos. Nosotros referenciamos los títulos, mayormente publicados en *Misiones Dominicas*, por la edición de la *Obras Completas* de Aza realizada por Tuñón Aza y Rafael Alonso (Aza, 2009).

que el machiguenga es una lengua de salvajes, pero esta condición [...] le hace más estimable a los ojos del sabio (Aza, 2009, p. 181).

En efecto, como se afirmó al comienzo, una lengua ensimismada en su ámbito de comunicación pragmática no adquiere una dimensión universal mientras no se reduzca a conceptos científicos, mientras no se traslade a una formulación conceptual. Su gramatización es un acto de traducción. En el caso del machiguenga, la tarea realizada por Aza ha traducido el acervo lingüístico de esta etnia al lenguaje universal de la ciencia, en una lengua distinta. Caracteriza la lengua de los machiguengas como doblemente aglutinante —prefija y sufija— y polisintética —aglutinación de diversas partículas—. En el ámbito léxico-semántico registra su carencia tanto de la significación genérica como del uso figurado; determina el valor morfosintáctico y semántico, obtenido empíricamente, de sus numerosas partículas, valor que a su vez varía dependiendo de su posición en torno al núcleo léxico; señala que la variación léxica depende de la variación de género (*maganiro-magatiro*). Comparando el machiguenga con las lenguas “civilizadas”, señala en la primera más de una ventaja: la especificación del género en la tercera persona, por ejemplo. Aza pone el machiguenga a la altura del quechua, al que supera en muchos aspectos, “su gramática alcanza una perfección a la cual jamás pudo llegar el quechua” (Aza, 2009, p. 187). Su vocabulario español-machiguenga destaca por la enorme riqueza de términos recogidos (1.200), si se considera, por ejemplo, que el vocabulario que había realizado el italiano Antonio Raimondi (1929) de la lengua de los campá, etnia emparentada con los machiguengas, solo contenía dos centenares de vocablos³⁴. El de Aza es más que un simple vocabulario y tiende al formato de diccionario, pues añade formas y

34 Predecesor de Aza en la lexicografía campá fue el franciscano Gabriel Sala con un *Diccionario Inga, Amuesha y Campa*, que también se publicó como *Diccionario Gramática y Catecismo Castellano, Inga, amueixa campá*. Si comparamos el vocabulario del dominico con el diccionario machiguenga-español realizado por el SIL notamos obviamente una diferencia de elaboración a favor de este último: la que suponen los cincuenta años de concienciación y desarrollo lingüístico que los separa.

contextos de uso³⁵. En ese acervo de voces faltan términos abstractos y referidos al ámbito de la metafísica. Aza destaca la inexistencia del término Dios en casi todas las lenguas indígenas. Él llena el vacío léxico con el termino “hacedor de todo” (*Bechikakirórira*). Aunque registra el término alma, dado que el diccionario del SIL no registra la correspondiente machiguenga-español (*sirechi*), cabe suponer que también sea creación del misionero. Al carecer de infinitivo, producto de la ausencia del término genérico, Aza utiliza el imperativo del verbo como unidad de registro. Advierte de la dificultad de expresar, si no es por rodeos, el contenido de muchos vocablos, dado que, por ejemplo, una acción admite la presencia de la “modalidad” que modifica sustancialmente el significado: la acción de “venir” puede admitir los significados modales de “venir por tiempo indefinido”, “venir para marcharse inmediatamente” o “venir para quedarse” (*no-pok-uiti*, yo vine para un rato, y *no-pok-aki*, yo vine para tiempo indefinido, respectivamente). Señala también el componente animista presente en la comunicación ya que en ocasiones se evita la designación de seres animados que se sustituye por la descripción de los mismos.

Carácter etnográfico poseen muchos otros estudios acerca de la mitología y usos de los machiguengas. Pertenecen, como los anteriores, a los textos que se calificarán en este estudio como de “traducción sin original textualizado” (TSOT) ya que trasladan la mentalidad y entorno de una cultura a una lengua terminal distinta de aquella en la que esa mentalidad se expresa.

En “Origen de las tribus salvajes del Amazonas” describe los habitantes de la cuenca. A pesar de su estado de postración actual, postula que son descendientes de un antiguo imperio amazónico, anterior a

35 Igualmente huelga decir que el diccionario huarayo que su hermano de hábito, el denominado Apaktone, José Álvarez Fernández, realizó años después, *Vocabulario español-huarayo. Estudio introductorio y notas de María C. Chavarría Mendoza* (2008) manifiesta un grado de desarrollo lexicográfico superior. Pio Aza había sido un pionero y Apaktone pisaba sobres sus huellas. En prensa y de próxima aparición en la editorial OMMPRESS se halla el trabajo de David Pérez sobre el *Vocabulario español-huarayo* de José Álvarez Fernández. El tema ha sido tratado por el autor en el IV Congreso Internacional MHISTRAD de Tarazona (España), del 23 al 25 de septiembre de 2016.

los incas, postulado que fundamenta, entre otras razones, con la existencia de los enigmáticos petroglifos de Pusharo y con la leyenda del imperio Paititi, supuesta organización política amazónica:

A esto se reduce toda la población indígena del Amazonas, a estos grupos dispersos de seres humanos, que viven en el estado más lastimoso de degradación y envilecimiento, en el estado salvaje [...]. Con todo se me hace muy difícil creer, que el Amazonas no haya sido, en remotas edades, el asiento de un gran pueblo, dadas las condiciones privilegiadas y excepcionales que presenta para el amplio desenvolvimiento de la vida humana [...] (Aza, 2009, p. 109).

En “Folklore de los salvajes machiguengas” (Aza, 2009, p. 123) expone sucintamente aspectos de la cultura machiguenga —habitación y chacra, bebidas fermentadas, el baile y el canto—. En “La tribu machiguenga” (Aza, 2009, p. 117) hace un breve etnograma de este pueblo, revisando los diversos denominaciones por las que ha pasado en la etnografía —puréñari, chonchoite, maneries, campas, entre otras— y le hace presentes en el Urubamba, en el Alto Ucayali, en el Madre de Dios, el Piedras, y demás. Tras constatar su ateísmo, destaca el origen machiguenga de los quechuas:

Fuera para atraerse las simpatías de esta tribu o fuera para conservar en la familia el recuerdo de su origen amazónico y de su procedencia machiguenga, el hecho es que a los herederos del trono les daban algunas veces nombres machiguengas. Tales son, por ejemplo, Shinchí, Sairi y Atahualpa, vocablos machiguengas (Aza, 2009, p. 117).

En “La Tribu Huaraya” (Aza, 2009, p. 129) Pío Aza aporta sucintas pero enjundiosas informaciones sobre esta etnia, una de las más castigadas por la invasión de la selva por el europeo y que ofrecía un aspecto físico ya muy lejano de las primitivas descripciones del indio amazónico. El dominico manifiesta una gran erudición citando a Orbigni, a Alcedo o a Coleeleti y manifiesta gran interés en diferenciar

los huarayos de los guarayos, de lengua guaraní. Es de admirar que en el retiro amazónico se preocupara de tener su biblioteca surtida de los libros pertinentes a su menester.

De carácter histórico y geográfico destacan los *Apuntes sobre la Historia de la Madre de Dios* (Aza, 2009, p. 39), donde, tras corregir errores de geografía y cartografía tradicionales de la región, hace breves apuntes sobre las exploraciones anteriores de la región tanto las de la Colonia como las de tiempos modernos. También en esa revista apareció una colección de apuntes geográficos en los que señala las posiciones de poblaciones de la cuenca, distancias en las vías de comunicación fluviales y terrestres con una descripción de las mismas, así como las alturas sobre el nivel del mar. Todo ello producto de su experiencia exploradora, de la que da testimonio en su diario de viaje “En aguas del Piedras y del Purús. Siete meses de navegación” (Aza, 2009, p. 87), donde los registros de la boga, de siete de la mañana a cuatro de la tarde, o el régimen de alimentación son interesantes a la hora de calibrar las condiciones bajo las que realizaba el trabajo. Un día de enero de 1911, registra: “Pasamos con un caneco de fariñas. A las 6 p.m. llegó el Sr. Taboada con la gente: como no había comida, se improvisó rápidamente una balsa” (Aza, 2009, p. 95); así, durante siete meses.

En 1923, publica una “Memoria sobre las misiones de Santo Domingo” (Aza, 2009, p. 75) dirigida al Ministerio de Justicia, en la que hacía una relación de los logros, entre ellos los descubrimientos arqueológicos, concretamente petroglifos, del padre Vicente Cenitagoya, y en la que anunciaba los trabajos filológicos que él preparaba. En más de un pasaje recurre al contraste lingüístico entre el quechua y el machiguenga, etnias con las que tenía que verse en la región del Urubamba —Kcosñipata era frontera lingüística—, llegando a decir de la lengua de los salvajes machiguengas:

El autor hace ver cómo el Machiguenga en algunos puntos de su gramática alcanza una perfección a la cual no ha podido llegar su aledaño, el quechua, con ser la lengua del pueblo más culto de la América del sur (Aza, 2009, p. 79).

En el curso de estas exploraciones produjo Aza *cartografías* relativas a los diversos ríos de la cuenca que entregaría a la Sociedad Geográfica de Lima, institución que le recompensó con alguna distinción.

Carácter estrictamente traductográfico tiene la serie de textos religiosos que el dominico suministra a la comunidad machiguenga para que esta dispusiera de un corpus de textos con los que ejercer el sentido natural humano de la plegaria. Incluye un catecismo o doctrinario y una serie de oraciones como el Padre Nuestro o el Ave María: *Doctrina cristiana en machiguenga y español* (Aza, 2009, p. 507). Va precedida de una introducción en la que destaca la dificultad de verter los conceptos cristianos, dada la ausencia de conceptos abstractos en la configuración del mundo del indígena y, por consiguiente, en su lengua. Esto supone una gran dificultad a la hora de verter una cosmovisión, la cristiana, inculturada en las lenguas/culturas occidentales:

La terminología machiguenga es en su significación extremadamente específica, en extremo ceñida y escorzada, sus vocablos, particularmente los que se refieren a seres animados, carecen de esa significación amplia, abstracta, universal que se observa en nuestras lenguas (Aza, 2009, p. 509).

En este sentido, menciona la dificultad de traducir el término “padre”, en el “trisagio” (Gloria al padre), ya que en machiguenga existirían los términos “mi padre, tu padre, su padre de ella, su padre de él” (*apa, piri, iri, iriri*, respectivamente), pero no el concepto genérico “padre”. Finalmente, conceptos tales como dios, sacramento, matrimonio tiene que importarlos al machiguenga ya que trascienden los límites léxicos de esta lengua. Otra dificultad mencionada por Aza es la carencia de sentido figurado que hace difícil la traducción de “colocaciones” propias de la liturgia como “el fruto de tu vientre”, o “llena de gracia”. Son pasajes en los que la reflexión proyecta al lector teórico hacia los conceptos benjaminianos de la traducción.

No seríamos justos si no mencionásemos uno de los primeros escritos de Pío Aza, “Un Documento Revelador”, datado en 1916 y dirigido al subprefecto de la provincia de Manu, en el que Pío Aza sale en

defensa de la integridad territorial de la zona machiguenga frente a los caucheros y que para el editor de las obras de nuestro autor “constituye uno de los textos más emblemáticos que los misioneros hayan escrito frente a la crítica situación social generada por la explotación del caucho [...]” (Aza, 2009, p. 33).

Cierre

La labor que Aza realizó en los 32 años de estancia en la Amazonía no cae bajo el juicio reprobatorio de más de un antropólogo contra el deseo de conocimiento de las “culturas inferiores” por parte de las superiores. Expresión de ese juicio es, por ejemplo, la de Mondher Kilani, quien parece describir la propia praxis de más de un antropólogo:

La curiosità per l'altro corresponde assai spesso ai sogni di evasione piuttosto che ad un tentativo di conoscenza. Questa nuova forma di “scoperta” costituisce tutt'altro che una protezione contro la misconoscenza e i pregiudizi (1992, p. 28).

No es este el caso de Pío Aza, quien sirvió de mediador entre las dos culturas, las nativas y la global, a través de la española, que él pretendía contrastar desde el punto de vista lingüístico, de mentalidad y de entorno, aunque eso sí, con motivo de su pretensión evangelizadora. Que haya críticos que no acepten la valoración de la misión, queda a la libertad de pensamiento de cada uno, respetable siempre que ésta se base en un análisis coherente de los hechos y documentos y en una valoración de las intenciones. En más de una ocasión en las propuestas y afirmaciones de la opinión antimisionera se ocultan ramalazos de lo que Álvarez Lobo ha llamado “antropología romántica racista”:

[...] que defiende a ultranza la cultura y organización autóctonas, sin contacto, aisladas del mundo occidental. Los antropólogos románticos introducen dentro de la opinión pública el concepto de cultura indígena diferente y opuesta a la cultura occidental, de tal

modo que se hace imposible entre ambas la convivencia, el diálogo y la interculturalidad (2012, p. 75).

¿No serán un Levi-Strauss, un Artaud especímenes de esta antropología romántica? Permítase un ejemplo de estos juicios descalificadores, el del antropólogo francés Philippe Jacquin:

L’impatto provocato dalle missioni dei recolletti, dei gesuiti o dei puritani fu fatale. Dal XVII secolo gli indiani, estremamente sensibili al misticismo, furono profondamente scossi dai missionari. D’altronde, i primi racconti ci rivelano la profonda incomprensione del clero europeo (1976, p. 88).

En todo caso, Pío Aza, en ocasiones dado de lado por científicos a los que supuestamente les obliga el servicio a la verdad, dio cumplida y justa imagen de las culturas y lenguas que habitan la zona. Su “misión” cristianizadora lo llevó a incorporar a una ecumene, la cristiana y la científica, a la comunidad amazónica, que tuvo en esa misión, en virtud de sus principios inherentes, una defensa. En resumen, la obra de Aza fue aquella nave de la que, implícitamente, hablaba Leonardo Bruni (1440), cuando en su *de recta interpretatione* rebautizó nuestra actividad con el nombre de “traducción”, es decir, como paso de la nave a la otra parte: como cargamento de la nave iba el Evangelio y volvía la cultura amazónica. Aza puso en contacto las dos orillas culturales, la cristiana y peruana y la amazónica. Su obra, pues, fue *strictu sensu* la de un traductor, evangelizador. Con ella se constituía en defensor de indios, de manera distinta a como lo habían hecho De las Casas o el obispo Valdivieso. Es lo que en otra ocasión (Vega, 2016b) se ha llamado la “segunda defensa de los indígenas”³⁶.

36 Más allá de la defensa de la integridad física del indígena, lo que el historiador italiano de la Orden Gianaronne llama la *prima difesa degli indios*, la física, hay que registrar esa otra defensa, la cultural, también importante, de los indígenas.

Referencias

- Álvarez, J. (2008). *Vocabulario español-huarayo. Estudio introductorio y notas de María C. Chavarría Mendoza*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.
- Álvarez, R. (2012). *El otro es mi espejo. Un Dominicano, misionero y antropólogo*. Lima: Centro Pío Aza.
- Armentia, N. (1887). *Diario del Viage a la Madre de Dios, hecho por el P. Fray Nicolás Armentia, en el año de mil ochocientos ochenta y cuatro y mil ochocientos ochenta y cinco, en calidad de comisionado para explorar la Madre de Dios*. La Paz.
- Aza, J. (2009). *Obras Completas*. (Eds. Tuñón de Aza, Alonso Ordieres). Lima: Centro Cultural Pío Aza.
- Benjamin, W. (1923/1993). La tarea del traductor (*Die Aufgabe des Übersetzer*. Versión española de H. P. Murena). En Vega, M. (1993). *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra.
- Biedma, M. (1981). *La conquista franciscana del alto Ucayali*. Lima: Editorial Milla Batres.
- Boff, L. (2015). Prefazione. En Kräutler, E. *Ho udito il grido dell'Amazzonia*. Bologna: EMI.
- Bruni, L. (1440). *de recta interpretatione*. (Versión española de Antonio Guzmán). En Vega, (1993). *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra.
- Doermann, J., Promper, W. (1977). Posiciones actuales sobre la actividad misionera. En *Estudios de misionología*. Burgos: Ediciones Aldecoa.
- González, G. (2005). *Fray José Pío Aza. Estudio sobre la lengua machiguenga. Estudio, introducción, edición y notas*. Pamplona.
- Hardenburg, W. (1913). *The Putumayo, The Devil's Paradise. Travels in the Peruvian Amazon*. Londres: T. Fisher Unwin.
- Jacquín, P. (1976). *Histoire des indiens d'Amérique du nord*. Citamos según versión italiana de Franco Moccia, Milano: Mondadori, 2015.
- Kilani, M. (1992). *Antropología* (versión italiana, 1994). Bari: Dedalo.
- Martino, P. (2016). Las aportaciones lingüísticas de Fray Domingo de Santo Tomás: De la traducción sin original textualizado a las fuentes documentales. En Martino, P., y Vega, M. *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*. Madrid: OMM PRES
- Medina, M. (1992). *Los dominicos en América*. Madrid: Mapfre.

- Morcillo, J. (1982). *Del caucho al oro. El proceso colonizador de Madre de Dios. Madrid*. Madrid: Ed. Complutense.
- Pérez, D. (2015). La actividad lingüística y traductora de Fray Bernardo de Lugo. En Martino, P., y Vega, M. *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*. Madrid: OMM PRES
- Pérez, L. (2008). *Infierno verde: siete años secuestrado por las FARC*. Madrid: Aguilar.
- Raimondi, A. (1929). *El Perú: itinerarios de viajes*. (Versión literal de libretas originales). Lima.
- Remesal, A. (1619). *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala*. Francisco de Angulo.
- Romero, E. (1966). *Diccionario manual de literatura peruana y materias afines*. Lima: Universidad de San Marcos.
- Suárez, C. (1936). *Escritores y artistas asturianos. Índice bio-bibliográfico*. Madrid: Gráficas Summa.
- Vincenzo, A. (1994). *San Domenico. Il santo e la sua opera. Le preghiere*. Bolonia: ESD.
- Vega, M. (2015). El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística. En Martino, P., y Vega, M. *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*. Madrid: OMM PRES.
- Vega, M. (2016a). El renacimiento, eje de la historia de la traducción en occidente. En VV. AA. *Una vida entre libros*. Alicante: Departamento de Alicante.
- Vega, M. (2016b). A propósito de la desambiguación del antropónimo Francisco Ximénez, O. P. En Bueno, A., Pérez, D., Serrano, E. (Eds.). *Dominicos. Labor intelectual, lingüística y cultural. 800 años*. Salamanca: San Esteban Editorial.
- VV.AA. (2003). *Madre de Dios/Ucayali. Atlas Departamental del Perú*. Lima: URP/ La República.
- VV.AA. (1985). *Semblanzas de Misioneros*. Caleruega: OPE.
- VV.AA. (2011). *Diccionario matsigenka-castellano con índice castellano*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano/SIL.



Esta obra se editó en Ediciones USTA,
Departamento Editorial de la Universidad Santo Tomás.
Se usó papel propalcote de 300 gramos para la carátula y
papel bond beige de 75 gramos para páginas internas.
Tipografía de la familia Sabón. Impreso por Xpress Estudio Gráfico y Digital S. A. S.
2017.

**ORDEN DE
PREDICADORES,
800 AÑOS**

Durante la fiesta de la Asunción de 1217, Domingo de Guzmán dijo a sus hermanos, los miembros de la recién creada Orden de Predicadores: “El trigo amontonado se pudre, pero cuando se esparce da fruto abundante”. Este acontecimiento, que ha llegado a constituir un hito de los primeros años de la Orden de Predicadores, podría verse también como anticipación de la diversidad con que el espíritu dominico se ha expresado a lo largo de la historia. Dominicos fueron Tomás de Aquino y Martín de Porres, Pedro de Verona y Giordano Bruno, Rosa de Lima y Catalina de Siena, Alberto Magno y Fray Angélico, Henri Didon y Giorgio La Pira. La lista podría extenderse en el tiempo y en el espacio, conjuntando figuras que, pese a sus notables diferencias, coinciden en su intensa búsqueda de la verdad y en su afán de compartir con los demás el fruto de su contemplación. Pareciera, entonces, que solo es posible poner en valor el legado dominico en la medida que se aprende a conjugar la sencillez de su carisma con la diversidad de hombres y mujeres que lo han encarnado. Este volumen, entonces, hace una descripción de la vida de dichas figuras a la luz de sus aportes o enseñanzas desde la Orden de Predicadores.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
IESHEAZ