

NÚMERO 13
ISSUE 13



2019

EL CONFESIONARIO DE AGUSTÍN DE QUINTANA: UNA TESELA DE LA HISTORIA DE LA TRADUCCIÓN EN HISPANOAMÉRICA

Juan Antonio Albaladejo-Martínez

Departamento de Traducción e Interpretación
Universidad de Alicante



Recibido: 10 abril 2019

Aceptado: 16 julio 2019

1. Introducción

Con este trabajo pretendemos contribuir a recuperar la labor lingüístico-traductora de los misioneros hispanos, una parte de la historia de la traducción que ha gozado de poca visibilidad a pesar de su trascendencia. El caso del fraile dominico Agustín de Quintana es representativo de la importante labor individual de comunicación intercultural de los religiosos hispanos: oculta por el principio de primacía del carácter colectivo de las órdenes, pero altamente determinante en el devenir histórico de los pueblos amerindios. Las contribuciones de Quintana, aun habiéndose desarrollado en una lengua mexicana de escaso peso demográfico, merecen ser rescatadas del olvido. Buscamos completar uno de los «many “blank spaces” still found in the history of translation» (Santoyo 2006, 11). Hacemos nuestra la idea de Bastin (2006, 121) de que «translation history researchers should eschew the “great names” (generally famous poets and novelists) and seek out the throngs of neglected translators». Asimismo, Even-Zohar (1990, 13) subraya que el estudio diacrónico de un polisistema no puede limitarse a las «obras maestras».

Nuestro trabajo aborda cuestiones relacionadas con las tres subáreas de la historia de la traducción (Pym 1998, 5-6). En primer lugar, la vertiente arqueológica (¿qué?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿cuándo?, ¿para quién? y ¿con qué efecto tradujo?). En segundo lugar, al evaluar el valor de las traducciones de Quintana en función de los efectos que tuvieron en su momento, nos movemos en el ámbito de la crítica histórica de la traducción. En tercer lugar, está la «explicación» (¿por qué se produjeron esos artefactos arqueológicos?). Esa parte del estudio diacrónico de la traducción se ocupa del cuándo y dónde (también presentes en el estudio arqueológico), además de descubrir la relación de la traducción con los cambios que produjo en el plano sociocultural. Esta tercera cuestión se tratará a través del análisis de las aportaciones de Quintana a la historia cultural del pueblo mixe.

A rebufo de la conquista del Nuevo Continente, las órdenes religiosas comenzaron a desplegar una amplia labor de comunicación interlingüística e intercultural con las sociedades amerindias para convertir a la población nativa al cristianismo. La literatura misionera y sus traducciones recogen una parte esencial de esa interacción, pues, además de plasmar los principios y rasgos característicos del cristianismo, también plasman gran cantidad de información sociocultural.

Motivados por su afán evangelizador, y convencidos de que la transmisión efectiva de los principios de la nueva religión solo se lograba a través de la instrucción en las lenguas locales, los misioneros aprendieron los idiomas indígenas y comenzaron a fijarlos por escrito, pues solían carecer de un código gráfico. Desarrollaron un sistema de escritura en analogía con la propia lengua mediante el principio fonético (Hernández Martín 1992). Para fomentar la comprensión y el aprendizaje de las lenguas

autóctonas, se elaboraron vocabularios, diccionarios y gramáticas:

It is not surprising that missionaries were so strongly involved in philology and linguistics, since the practice of conversion is very much a matter of translation. One of the early activities of missionaries in a new target area was to make dictionaries and grammars of the language in order to produce translations of the Bible. [...] The project of translation in the colonial encounter also involves the description of the «heathen» practices of the people who had to be converted (Van der Veer 2010, 610).

Cabe destacar dos aspectos: (1) se destaca el papel de la traducción como herramienta central, y (2) se pone de relieve la dimensión antropológica en la labor misionera. Además de describir las prácticas paganas, algunos misioneros plasmaron por escrito parte del patrimonio cultural de las sociedades amerindias. Un ejemplo es la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) de José de Acosta (1540-1600), cuya segunda parte describe las sociedades y culturas mexicana e incaica, además de ofrecer relatos de su historia.

Quintana también desempeñó, salvando las distancias, una cierta función antropológica, pues sus escritos muestran una fuerte impronta de antropología lingüística y, en menor medida, cultural. Así, sus escritos, publicados a partir de 1729 son las primeras obras impresas en lengua mixe. Fray Joseph Romero señala en su dedicatoria en la *Doctrina cristiana* la primicia de esta obra: «y siendo esto lo primero que se imprime en el idioma Mixe» (Quintana 1729b, s. d.). Las traducciones de los misioneros contribuyeron a crear una literatura propia en las lenguas amerindias.

La complejidad que suponía la empresa de la evangelización –abarcando un sinfín de pueblos, culturas y lenguas– llevó a la Iglesia a plantear directrices para apoyar y homogeneizar la tarea: «Missionary translation was first given direction by the formation of the *Congregatio pro Propaganda Fide* in Rome in 1662 (sic)» (Kelly 2006, 77). **(1)** De gran trascendencia fue la instrucción llamada «Magna Carta» (1659) que, entre otras, contenía dos directrices que marcarían la evangelización futura: (1) se anima a las misiones a fomentar el sacerdocio entre gente autóctona y (2) se promueve la inculturación. **(2)** Esta implica una evangelización que respeta la idiosincrasia de la cultura receptora, en tanto que sus costumbres y tradiciones no contradicen los preceptos de la fe y moral cristianas, ya que «el Evangelio no se identifica con ninguna cultura pues pertenece a un orden superior, sobrenatural» (Martínez Ferrer 2012, 534).

Un caso paradigmático de esta labor traductora y antropológica lo representa el fraile dominico Agustín de Quintana (1660-1734). En el presente artículo analizamos los aspectos traductológicos del *Confesionario en lengua mixe* (1733a). **(3)** Es una obra híbrida, pues bascula entre el género religioso, que da nombre al conjunto textual, y el didáctico-lingüístico, al que apunta la finalidad principal: la enseñanza de la lengua mixe. El trabajo revisará la trascendencia que la labor (traductora) de Quintana ha tenido en la historia sociocultural del pueblo mixe y, por extensión, en la historia de la traducción. Al respecto, resulta interesante la dimensión antropológica en los procesos de traslación, pues, según Vega y Pulido (2013, 23), «la traducción como actividad antropológica tiene como finalidad, generar en el grupo destinatario nuevas ideas y proyectos, nuevos conocimientos y sensibilidades, modificar el polisistema de llegada, es decir, [...] el estado y la historia cultural de un país».

2. Hipótesis

Planteamos la hipótesis de que la obra lingüístico-traductográfica de Quintana, a pesar de su escasa difusión, en términos diacrónicos –debido a la falta de continuidad de la Orden de Predicadores por su expulsión del territorio mixe en el siglo XVIII–, sí ha tenido cierta eficacia sociocultural en su ámbito de influencia. Consideramos que merece ser recuperada como testimonio de la traductografía hispanoamericana. La difusión de su obra también se ha visto limitada, en términos geográficos, por el hecho de haber desarrollado su tarea en relación con una lengua mexicana minoritaria, pues su uso se circunscribía a una población relativamente reducida en un territorio igualmente pequeño. En nuestra opinión, Quintana representa de forma paradigmática esa labor lingüístico-traductora, en esencia anónima, que tantos y tantos misioneros desempeñaron durante siglos y que ha contribuido a que hoy dispongamos de artefactos históricos de incalculable valor cultural.

3. Objetivos

Además de su valor en tanto que artefacto histórico-cultural, el *Confesionario* también constituye un valiosísimo objeto de estudio desde el prisma lingüístico, traductológico y traductográfico. El hecho de ser un ejemplo de autotraducción, y de contener algunas reflexiones teórico-prácticas acerca de cómo se ha realizado la traducción, avalan, en nuestra opinión, la utilidad del análisis en términos traslativos.

Con este estudio aspiramos a lograr al menos dos objetivos: en primer lugar, recuperar del olvido un documento del pasado hispanoamericano que nos informa sobre la compleja relación entre la sociedad indígena y la comunidad religiosa hispana. Buscamos hacer visible de qué forma los esfuerzos por misionar a los indígenas llevaron a Quintana, en primera instancia, a crear un sistema de transcripción gráfica de la lengua mixe y a describir las características de su inventario fónico y, en segunda instancia, a elaborar un confesionario escrito en mixe traducido por él mismo al castellano. Aun siendo conscientes de las valoraciones en torno a la problemática que supuso la imposición forzosa de la cultura exógena, sobre todo, en términos religioso-espirituales, consideramos que la labor lingüístico-traductográfica de los misioneros hispanos constituye una parte esencial en el proceso de transculturación (Ortiz 1983 (1940), 90) que experimentaron las sociedades amerindias a lo largo de los siglos posteriores a la conquista española. **(4)** En términos antropológicos, queremos comprobar la eficacia social que ha tenido esa labor.

En segundo lugar, buscamos analizar, ya en clave traductológica, las aportaciones circunscritas a la historia de la traducción en América. Teniendo en cuenta el predominio de la visión eurocéntrica imperante aún a día de hoy en los estudios de traducción, y en especial en los estudios sobre la historia de la traducción, creemos que es necesaria la ampliación de nuestro horizonte histórico.

4. Metodología

A pesar de la amplia investigación en historia de la traducción de los últimos años, los estudios metodológicos son escasos. Cabe destacar la propuesta de Lépinette (2015 [1997]). Según esta autora, existen dos modelos de análisis en historia de la traducción: (1) Modelo sociológico-cultural, y (2) Modelo histórico-descriptivo. El segundo se subdivide, a su vez, en dos: (2.1) Modelo descriptivo-comparativo, y (2.2) Modelo descriptivo-contrastivo.

El sociológico-cultural se ocuparía de estudiar la influencia de un fenómeno en un determinado contexto social y cultural: se trataría de calibrar la importancia del texto de partida en su contexto original (momento histórico, codificación genérica, destinatarios y receptores) y de analizar el trasvase a otra realidad (lingüístico-cultural, geográfica y, potencialmente, temporal): «El fin de la investigación en este caso consiste en determinar y evaluar las consecuencias de esta *transnaturalización*, y sus efectos en la historia de la otra cultura nacional (teniendo en cuenta evidentemente el tipo de texto y su temática, o su género, etc.)» (Lépinette 2015, 142). Estas investigaciones girarían en torno a la determinación de las relaciones de causa y efecto. El objeto de análisis preferencial sería el *peritexto*: «los acontecimientos y fenómenos que acompañan la producción de un texto o de un conjunto de textos traducidos, y su aparición en un contexto socio-cultural receptor que determinará las características de la traducción y permitirá explicar su influencia» (Lépinette 2015, 144). A la hora de comprobar la eficacia social de la labor lingüístico-traductográfica de Quintana recurriremos a esta aproximación metodológica.

Para lograr nuestro segundo objetivo, nos apoyaremos tanto en los diversos paratextos del *Confesionario* (prólogo, pareceres, licencias), en metatextos (trabajos de investigación), **(5)** así como en la obra en sí. Con ese fin, se empleará, además del modelo sociológico-cultural, el modelo descriptivo-contrastivo. Cabe destacar la dificultad que implica un análisis contrastivo en el que hay una lengua desconocida para el investigador. Esto explica que el análisis se circunscriba a la observación de ciertas regularidades que sí son observables (el uso de la técnica del préstamo o la aplicación de la puntuación del castellano de la época al texto indígena), además de disponer de una herramienta proporcionada por el propio autor que transparenta, en gran medida, la relación entre voces mixes y voces castellanas (nos referimos al capítulo «Construcción, y explicación, o régimen del mixe» [pp. 85-123]), lo que permite ahondar en la contrastividad.

5. El autor y sus obras

Sabemos poco de la biografía del autor. En las propias obras se señala que fue cura de la doctrina de San Juan Bautista de Juquila. Mooney (1911) señala que nació en Antequera (Oaxaca), entró en la Orden de Predicadores en 1688, y dedicó 28 años a la evangelización del pueblo mixe, una nación mexicana que poblaba y sigue poblando una parte de la región de Oaxaca. Convivió muchos años con ellos, lo que permitió que adquiriera un profundo conocimiento de la lengua mixe, caracterizada por una fuerte fragmentación dialectal y una compleja articulación (Suslak 2003, 552). Mooney (1911) se ha eco de la destreza en mixe de Quintana. También queda patente a través de la importancia que Belmar (1902) le atribuye a la descripción de la lengua mixe (ayook), recogida en el *Arte* de Quintana, pues en sus propias explicaciones recurre una y otra vez a ella. Salvo algún caso aislado de diferencia de criterio, viene a confirmar la correcta interpretación del fraile dominico de los rasgos característicos de esta lengua.

Posteriormente, Quintana fue nombrado superior del convento de Zacavila. Por problemas de salud se retiró al convento de Antequera, y ahí culminó su labor mediante la escritura de varios libros en mixe, incluyendo sus autotraducciones (Quintana 1729a, s. d.).

Sus obras resultan interesantes, no solo desde el punto de vista lingüístico-antropológico, sino también desde la perspectiva traductora. Se debe a que son ediciones bilingües que incluyen una autotraducción al castellano. Permiten un análisis tanto desde una perspectiva teórica de la traducción, como desde planteamientos diacrónicos. El aporte sociocultural brinda, asimismo, la oportunidad de estudiar los escritos desde la vertiente antropológica, tanto en su dimensión lingüística como cultural.

Se pueden diferenciar, al menos, cuatro obras del autor: *Instrucción cristiana y Guía de ignorantes para el cielo con el Arte de la lengua mixe* (1729a), *Doctrina cristiana*, y *Declaración de los principales misterios de nuestra fe católica, con un Tratado de la confesión sacramental* (1729b), *Confesionario en lengua mixe. Con una construcción de las oraciones de la doctrina cristiana, y un Compendio de voces mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha lengua* (1733) y *Ofrecimiento del santísimo rosario de nuestra Señora la Virgen María* (1756), una edición o reedición póstuma (Albaladejo-Martínez 2018). Una quinta publicación se debe a una reedición aislada del *Arte de la lengua mixe* (1891), a cargo de Francisco Belmar (León 1902, 415).

Las tres obras principales (1729-1733) muestran paralelismos: se trata de composiciones pluritextuales, rasgo reflejado en sus títulos, y existe una conexión entre ellas: desde relaciones intertextuales hasta coincidencias en el formato y la presentación.

6. Obra objeto de estudio: función, tipología y género textual

Se trata de un conjunto pluritextual, cuyo principio compositor es semejante al empleado en sus obras previas: existe un texto nuclear que proporciona al conjunto el título principal, acompañado por subtítulos que describen el contenido de los demás textos. El *Confesionario en lengua mixe* es esa parte nuclear. El segundo texto, en extensión e importancia, *Con una Construcción de las Oraciones de la Doctrina Cristiana*, contiene información sintáctica y proporciona modelos de frases en mixe (a los misioneros), a la vez que transmite la doctrina cristiana (a los naturales). El tercer texto, igualmente reflejado en el título, *Compendio de Voces Mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha Lengua*, es un método que busca facilitar el aprendizaje de las peculiaridades fonético-articulatorias de la lengua. El (extenso) título del libro contempla tres partes, pero la obra realmente cuenta con más textos: el capítulo «Parentesco», de tinte antropológico; los capítulos «Vocablos compuestos de dichas Voces», continuación del *Compendio de Voces Mixes*, «De los Diptongos, y su necesidad», que guarda estrecha relación intertextual con el capítulo «Modo de hablar la Lengua Mixe» de la *Instrucción cristiana*, «De el Modo de contar» y «Nombres de todas las partes del Cuerpo».

Según informa el autor (1733, «Prólogo»), el *Confesionario* surge por petición de otro religioso. Se dirige a dos tipos de receptores: (1) a los confesores menos experimentados y, (2) a los indígenas mixes que necesitan confesar sus pecados para salvar sus almas (Meneses 1733). El resto de textos está pensado para los religiosos, ya sea para aprender la lengua mixe o para la administración ministerial. Lo que más puede llamar la atención es que la función (principal) del *Confesionario* sea lingüística, no religiosa: «Pero advierto, que el fin de este Confesionario no es enseñar Moral, sino Mixe; y así, no se pone en el todo, lo que se debe preguntar: sino el Mixe, con que se puede preguntar todo, lo que se quisiere *mutatis mutandis*» (Quintana 1733, «Prólogo»). A pesar de la rotundidad en la afirmación de la función del *Confesionario*, no cabe duda de que la obra también busca lograr efectos espirituales en los indígenas, por lo que sí se podría hablar de una función, al menos secundaria, en el plano religioso.

De acuerdo con la clasificación de Reiß (1983, 87), el *Confesionario* sería un texto operativo, pues predomina la función apelativa. Por supuesto, también presenta la función informativa, sobre todo en el plano lingüístico. La importancia de la adscripción tipológica radica en que condiciona la conformación del texto y el método de traducción. Fray Nicolás Sánchez (Sánchez 1733, s. d.) alude a la configuración del texto al señalar que la obra está escrita «con tan claro estilo, y acomodado a las capacidades de los dichos Naturales». Esa acomodación podría interpretarse, en términos de la teoría del escopo, como producto de la aplicación de la regla sociológica, según la cual el escopo está en función de los receptores del texto meta (Reiß y Vermeer 1996, 69). Se podría objetar que no es aplicable el planteamiento traductológico al texto mixe, al ser el original. Creemos que esta objeción se puede contrarrestar con dos argumentos: (1) si aplicamos el sentido amplio de «traducción» en términos de Steiner (1980, 67) nos permite concluir que todo proceso de comunicación supone un acto de traducción; (2) sabiendo que la versión original la escribe alguien cuya primera lengua es otra, nos hace pensar en posibles procesos internos de transferencia (traducción implícita) debido a la presencia latente de la lengua materna.

La confesión (reconciliación) cristiana comienza a desarrollarse como un acto público de reconocimiento de culpa para pasar, posteriormente, a un acto privado en el que el penitente se sincera a solas con el confesor (Bianchi y Gothóni 2005, 1888). Se consolida la *confessio privata* (*auriculata*) frente a la anterior práctica de la *confessio publica* (Seebold 2001, 18), y se impone la obligación de confesarse al menos una vez al año (Bianchi y Gothóni 2005, 1889). Cornett (2011) señala el origen tardo medieval del género textual del confesionario, el cual surge a partir de la institución de la práctica religiosa. Es una especie de manual que guía la impartición del sacramento. Los confesionarios de indios se convirtieron en recursos habituales en la evangelización, pues «pasaron a constituirse en la rápida y eficaz solución al problema que planteaba la administración de la penitencia» (Durán 1979, 23). Según Durán,

el núcleo fundamental de estas pequeñas obras de moral práctica estaba compuesto de una serie de preguntas breves y concisas que los confesores, especialmente los que recién se iniciaban en el ministerio, les debían formular a los penitentes en su propia lengua [...]. Las preguntas, siguiendo generalmente el orden de los mandamientos, trataban de abarcar todos los posibles pecados que con mayor frecuencia cometían los indígenas. (Durán 1979, 23)

El *Confesionario* de Quintana se ajusta a esta descripción del género. Las preguntas (con posibles respuestas), ordenadas en capítulos según los mandamientos, se presentan en lengua mixe, pues han de permitir a los penitentes reconocerse en el catálogo de pecados que se les lee. La traducción castellana está pensada para los confesores.

7. Aspectos traductológicos

Dos factores entorpecían la labor confesora: «el deficiente dominio de la lengua indígena por parte de los confesores, y el desconocimiento de las antiguas costumbres gentiles en cuya práctica podían recaer con cierta facilidad los penitentes» (Durán 1979, 22). Para superar esos obstáculos, los misioneros aprendieron las lenguas, costumbres y prácticas culturales indígenas. En el plano lingüístico, se elaboraron vocabularios, gramáticas y sistemas de escritura. La información sociocultural quedó plasmada tanto en textos de corte etnográfico, como en obras religiosas o lingüísticas.

El *Confesionario* de Quintana se presenta como obra de género religioso, pero con finalidad principalmente lingüística. Además, ofrece datos antropológicos. Dado que los confesores debían formular las preguntas en la lengua materna de los penitentes, para evitar problemas de incompreensión y asegurar una confesión sincera y completa, los confesionarios debían redactarse en versión bilingüe. Siendo piezas clave en la evangelización, también se convirtieron en importantes testimonios de la labor traductora de los misioneros. Otro ejemplo destacado es el *Confesionario mayor, en lengua mexicana y castellana* (1565) de Alonso de Molina.

En la primera frase del *Confesionario*, Quintana (1733a, 1) explica la génesis de la versión bilingüe: «primero se hizo en la lengua al modo de los naturales, y después se tradujo en castellano, del mejor modo posible». Por tanto, el original sería el texto mixe, y el castellano la traducción. Conviene recordar que en los «Pareceres» se resalta el gran dominio del mixe de Quintana. Los pareceres son textos breves que valoran la idoneidad de una obra para ser impresa (Núñez Beltrán 2000, 69). La

más que presumible presencia latente de la lengua materna en la elaboración del texto indígena –atestiguada por la aparición de múltiples préstamos hispanos– relativizaría la división entre texto original y meta. Por otra parte, los trasvases antropológicos permiten, según nuestra interpretación, que se hable de traducción más allá del ámbito interlingüístico.

El comentario metodológico es inespecífico, quizá por haber aclarado sus planteamientos traslativos previamente en el prólogo de su primer libro. Otro motivo puede ser la función meramente utilitaria del texto meta, pues ha de servir de apoyo a la comprensión. Esa función utilitarista también parece reflejarse en la puntuación: a partir de la posición de los préstamos se percibe el calco de la puntuación castellana:

(1) Etz huenijt Nhuindahatim Santa María yhuôim hanch huaihquixiuh co catijnam yqueeix yhuenait, etz co cuhc yqueeix yhuenait, etz co to yqueeix yhuenait:

(2) Y entonces Ntra. Sra. Santa María quedó verdadera Virgen cuando aún no había parido, y cuando actualmente paría, y cuando ya había parido. (Quintana 1733, 110)

Hay tres partes claramente diferenciadas mediante el uso de las comas: cada una introducida por *etz* («y»), y separadas mediante dos comas. Como Quintana señala las equivalencias de cada palabra, se puede deducir el significado del conjunto (evoca una traducción interlinear).

Excepto algunos elementos explicativos y materiales auxiliares para la labor de confesor (y el «Compendio de voces mixes», 125-128), presentados exclusivamente en castellano, el resto se presenta en versión bilingüe, si bien el formato difiere. La parte central del libro (1-79), constituida por el confesionario propiamente dicho, aparece en doble columna: el texto castellano a la izquierda, el texto mixe a la derecha. Otras partes del libro (el «Parentesco», 80-84; o los «Vocablos», 129-136) también se presentan en ese formato. Sin embargo, la otra parte destacada del libro, la «Construcción, y explicación, o régimen del mixe» (85-123), muestra una serie de oraciones en mixe, basadas en la doctrina cristiana. Cada frase en mixe viene seguida de la correspondiente versión en castellano, además de equivalencias e información lingüística.

La finalidad principal de la obra –la de servir de método de aprendizaje de la lengua indígena–, y el formato bilingüe motivan la perspectiva contrastiva. Siguiendo esa lógica, Quintana ofrece ejemplos que visibilizan el anisomorfismo lingüístico entre los dos idiomas: «nótese que en esta lengua no hay verbo, que propiamente signifique *jurar*: porque el verbo, de que usan muchos, que es *Haipatpòtz*, significa, *mentar*, o *nombrar*: y esto no es lo mismo que *jurar*, o *poner a Dios por testigo*» (Quintana 1733, 17). Otro aspecto que evidencia la otredad, en este caso el anisomorfismo cultural, es la amplia presencia de voces hispanas en la versión mixe. Son el resultado de las numerosas lagunas conceptuales a causa de las grandes diferencias en la cosmovisión y de la posición de dominio del mundo hispano. Casi todos los préstamos proceden, lógicamente, del ámbito religioso. Destacan voces como (señalamos también la página donde aparece por primera vez): casado (2), Bula (2), Misterios (2), Penitencia (4), alma (anima, 5), Dios (6), Justicia de Dios (Justicia y Dios, 6), Cristiano (6), Jesús Cristo (10), Ntra. Señora (Santa María, 11), Santos (Santo, 11), Obispo (12), Sacristía (12), Cura (13), Vicario (13), Cruz (Santa Cruz, 17), juramento (17), Rosario (19), Misa (21), Domingo (21), penitencia (23), Cuaresma (24), Pascua (24), Sta. Madre Iglesia (Santa Iglesia, 24), Viernes (26), Vigilia (26), Diezmos (26) o Justicia (32).

7.1 Dimensión autotraductora

Según Grutman (2001, 17), el término *autotraducción* se refiere al «act of translating one's own writings or the result of such an undertaking». A diferencia de lo que ocurría anteriormente, en los últimos años ha ido suscitando un mayor interés investigador (Grutman 2009, 257).

En relación con la autotraducción, se plantea la cuestión de cuál es la relación entre texto original y meta, y si en realidad se puede establecer esa diferenciación bitextual. Según Tassiopoulos (2011, 45), «self-translations are difficult texts to classify because one must consider whether both texts are translations, whether one text is the original, or whether both are original literary works». Esa dificultad se debe a la especial posición del autotraductor, pues imprime al proceso y producto peculiaridades distintas a las del traductor convencional: «since the writer himself is the translator, he can allow himself bold shifts from the source text which, had it been done by another translator,

probably would not have passed as an adequate translation» (Perry 1981, 181). Parcerisas (2002, 13) incide en esa idea: «el autotraductor [...] se halla en posesión de una llave que le brinda el acceso a lo más arcano de la traducción: el derecho a la libre creación». Saltan a la menta dos conceptos centrales en la historia de la traducción: equivalencia y fidelidad. Koller (2001, 196) sostiene que en toda traducción hay que distinguir entre elementos textuales productores y reproductores. Dependiendo de su proporción, habría que diferenciar entre adaptación (Bastin 2001, 5) y traducción. Se entiende que cuanto más presente se haga el traductor, tanto más actuará como productor y no como mero reproductor. Siguiendo esa línea de pensamiento, distingue entre el traductor en calidad de reproductor y el autor como productor. El autor sería el emisor primario, y el traductor el secundario. La función de emisor secundario conferiría al traductor una responsabilidad especial frente al original, al autor y al receptor meta. Este último debe poder fiarse de que el traductor responde con fidelidad a esas lealtades. Según Koller (2001, 197), las traducciones hechas por autores deben evaluarse distintamente a aquellas hechas por traductores. Las libertades del autotraductor apuntarían más a una adaptación que a una traducción. Ahora bien, esa distinción resulta difícil, pues los conceptos traducción/adaptación conllevan una importante carga sociohistórica. (Sólo hay que recordar el caso de las bellas infieles.)

Levý (1957 [citado según Králová y Cuenca 2013, 42]) ya presentaba la idea de diferenciar entre creación y reproducción como dos dimensiones de la traducción. Hablando del concepto *předloha* (patrón) dice que «la traducción es al mismo tiempo una actividad creadora (debe crear una obra literaria checa) y reproductora (debe interpretar el original)». Se podría inferir que la traducción presenta dos caras de una misma medalla: supone un acto creativo, pues ha de producir un texto que se ajuste a la idiosincrasia de la cultura receptor y se ajuste a las necesidades del polisistema meta.

En el caso del *Confesionario*, la 'infidelidad' del autor-traductor parece circunscribirse al ámbito de la autocensura por razones morales (no al nivel creativo). Así se desprende de una advertencia respecto del sexto mandamiento (*No cometerás actos impuros*): «Adviértese que en este Mandamiento, muchas preguntas, y respuestas no están fielmente construidas, por la decencia: por cuanto el Mixe está al modo material de los Naturales; pero corresponde bien el Castellano al Mixe en la Substancia» (Quintana 1733, 42).

La explicación de este proceder la proporciona Foucault (1998, 25) al señalar que, a partir del siglo XVII, con el advenimiento de las sociedades burguesas, se produce una fuerte represión en todo lo tocante a la sexualidad «como si para dominarlo en lo real hubiese sido necesario primero reducirlo en el campo del lenguaje, controlar su libre circulación en el discurso [...] y apagar las palabras que lo hacen presente con demasiado vigor». Sigue diciendo que «es posible que se haya codificado toda una retórica de la alusión y de la metáfora», pues «nuevas reglas de decencia filtraron las palabras». Por tanto, Quintana actúa en su autotraducción en consonancia con las afirmaciones del filósofo francés de que «poco a poco se vela la desnudez de las preguntas que formulaban los manuales de confesión» (Foucault 1998, 26). El estudio de González Marmolejo, circunscrito al lenguaje sexual en la práctica confesional en la Nueva España de los siglos XVIII y XIX, confirma las tesis de Foucault al señalar «la utilización de una serie de expresiones que se caracterizaron por dar cuenta de la situación de manera disfrazada» (2002, 145).

Damos algunos ejemplos de ese lenguaje disfrazado que utiliza Quintana, y que suelen coincidir con las expresiones analizadas por González Marmolejo. Las expresiones van en cursiva:

- (1) *Consumastes el pecado, cuando tuvistes esas mujeres, o solo retozastes o jugastes con ellas?* (Quintana 1733, 39)
- (2) *Tuvistes tocamientos torpes en ella?* (Quintana 1733, 41)
- (3) *Y entonces tuvistes movimientos carnales?* (Quintana 1733, 42)
- (4) *Tuvistes entonces tocamientos venéreos en ti?* (Quintana 1733, 42)
- (5) *Penetraste con tu parte su vaso posterior?* (Quintana 1733, 47)
- (6) *Has sido somético?* (Quintana 1733, 43)
- (7) *Has pecado sodomíticamente con tu mujer?* (Quintana 1733, 54)
- (8) *Penetraste con tu parte el vaso del animal?* (Quintana 1733, 56)

La justificación de la conveniencia de estas preguntas podría interpretarse como una muestra más de la incomodidad que parece causar el discurso sexual en esta época: «Todas estas preguntas son necesarias, para conocer si se contrajo afinidad; para la cual es necesaria cópula *apta ad generationem*» (Quintana 1733, 48). La estrategia queda incluso explicitada a la hora de ofrecer el vocabulario de las partes del cuerpo: «Adviértese que para nombrar en el Púlpito las partes verendas, no se han de nombrar con los nombres dichos arriba: porque son indecentes» (Quintana 1733, 147).

La expresión *partes verendas* se refiere a los órganos sexuales y comenzó a utilizarse a partir de mediados del siglo XVII (González Marmolejo 2002, 154).

7.2 Dimensión antropológica

El componente antropológico, presente en todo proceso de transferencia intercultural, suele adquirir un peso elevado en la traducción misionera. En consecuencia, consideramos justificado el planteamiento de hablar de «traducción antropológica» y de considerarla una categoría traslativa relevante. Vega (2012, 48) ha acuñado el término «traducción cultural», con sentido afín. Se trataría de una transferencia «que reduce a texto una cultura todavía no textualizada».

Ante las enormes diferencias socioculturales que experimentaron los misioneros en el Nuevo Mundo, tuvieron que realizar una profunda labor de transferencia bidireccional de concepciones antropológicas. La determinación cultural de nuestra mirada puede inducirnos a una reinterpretación de la realidad ajena en términos de la nuestra propia: «Even if one were to successfully figure out what alien peoples believe at a particular time, trying to restate those beliefs using the intentional terminology of the translator's home language involves self-reference in a way that often inevitably distorts things» (Jones 2003, 45). Además de que «la percepción es, por definición, selectiva» (Rodrigo Alsina 1999, 71), la finalidad misma de la evangelización imponía límites a la percepción que podían alcanzar los misioneros. No obstante, y a pesar de la inevitable *distorsión*, religiosos como Quintana realizaron importantes aportaciones etnográficas.

Como el antropólogo, el misionero se convierte en traductor al trasladar a su propia cultura los códigos de la cultura ajena en la que evangeliza. El perfil de un misionero como Quintana coincide, parcialmente, con el que describen Rubel y Rosman (2003, 16) para los antropólogos: «listeners who are "translating" the local culture, creating a picture of it for the outside world».

La antropología suele dividirse en cuatro ramas: antropología cultural, arqueología, antropología lingüística y antropología física (Harris 2001). Siguiendo esa clasificación, analizaremos aspectos de traducción antropológica presentes en el *Confesionario* desde la perspectiva lingüística y cultural. Al respecto cabe señalar que, según Duranti (2000, 21), la antropología lingüística implica «el estudio del lenguaje como un recurso de la cultura, y del habla como una práctica cultural».

7.2.1 Antropología lingüística

Antes de que arrancara la antropología como disciplina (siglo XIX), los misioneros desempeñaban determinadas labores antropológicas. Un aspecto central que requería la atención de los religiosos era el lingüístico, pues «to master the language was a necessary exercise the missionaries had to undergo» (Nowak 2006, 168). Esto explica que «most, if not all grammars of exotic languages from the 16th century onwards, were composed by missionaries» (*ibid.*), como es el caso del mixe. La motivación era eminentemente práctica.

Ya desde los primeros compases de la misión (s. XVI), se había visto que la evangelización efectiva requería la transmisión del cristianismo en lengua indígena. Los primeros misioneros dominicos (Pedro de Córdoba, Bartolomé de las Casas), abogaban por una evangelización auténtica, no impuesta a la fuerza (Martínez Torrejón 2006, 184, n. 278). Ese principio seguía vigente en la época de Quintana (Münch 1996, 27-28). En casi tres décadas de convivencia, Quintana adquirió un profundo conocimiento del mixe. El *Confesionario*, al igual que la *Instrucción cristiana* y la *Doctrina cristiana* reflejan la gran autoridad que había adquirido en el manejo de la lengua indígena (Meneses 1733).

Las descripciones del mixe en el *Confesionario* se basan en la comparación con el castellano: «Las voces siguientes se pronuncian como se advierte en el número 13 del Modo de hablar; en donde se dice, que siempre que a la Tz se antepone el pronombre Y, se pronuncia la Tz a modo de Ch, aunque no tan fuertemente como se pronuncia en Castellano» (Quintana 1733, 128). Quintana recurre a un procedimiento lógico en situaciones de contacto con otra cultura: «A partir de un punto de referencia se establecen relaciones del tipo "es igual a", "es diferente a", "es similar a", etc. En los contactos interculturales es muy frecuente utilizar el método comparativo para describir nuestra experiencia» (Rodrigo Alsina 1999, 65).

La obra visibiliza, a través de explicaciones y ejemplos, el anisomorfismo sintáctico, léxico, fonético-

fonológico y semántico: «Nótese que en esta Lengua no hay Verbo, que propiamente signifique *jurar*: porque el Verbo, de que usan muchos, que es *Haipatpòtz*, significa, *mentar*, o *nombrar*: y esto no es lo mismo que *jurar*, o *poner a Dios por testigo*». Se señala, por tanto, una laguna conceptual (Vinay y Darbelnet 1995, 65).

Díaz Gómez (2007, 267) se hace eco de la labor lingüística de los dominicos y resalta el papel de Quintana en el estudio y descripción del mixe:

Como varias de las lenguas indígenas de México, la mixe la empezaron a estudiar y escribir los primeros misioneros llamados dominicos en grafías semejantes al castellano. [...] los frailes que estudiaron la lengua mixe fueron: fray Fernando Bejarano, fray Marcos Benito y, sobre todo, fray Agustín de Quintana. De este último se publicaron en 1729: *De la doctrina cristiana y de la confesión sacramental*, y en 1733, *Confesionario en lengua mixe*.

Como señala Nowak (2006, 168), la traducción de la doctrina cristiana a las lenguas indígenas requería «the coining of a new terminology, but also the representation of the speech sounds by letters». Quintana parte de la relación fonía-grafía del castellano para adaptarla a las peculiaridades del mixe. En cuanto a la terminología, recurre a equivalentes funcionales (*Haipatpòtz*) y, sobre todo, a la técnica del préstamo. También aporta información sobre el sistema lingüístico del mixe, aunque solo de pasada, al apuntar que la variedad que él domina resulta transparente para todos los hablantes:

Entre los muchos defectos, que tendrá este Confesionario [...] tiene, al parecer, uno, y es: que todo está escrito en la Lengua de Xuquila. Mas este defecto no es substancial: porque, como todos saben, es la Lengua, que todos entienden. Y fuera de esto, el dicho defecto se suple haciendo lo que en la Nota séptima de el Arte se advierte, y es: que en la terminación del Futuro imperfecto de Indicativo, que en Xuquila es OT, mudando la O en I, así en dicho futuro, como en todos los tiempos, que se forman de dicho Futuro, se hablará en la mera Lengua de Quezaltepeque, Atitlan, y demás Pueblos, en que hablan con esa diferencia. (Quintana 1733, «Prólogo»)

Otro apunte sociolingüístico se encuentra en la parte sintáctica: se alude a diferencias diatópicas en el uso del siguiente verbo: «*Yhuòim*, es tercera persona de singular de pretérito perfecto del verbo *Huòmpotz*, que sig. quedar. En los mas Pueblos Mixes no usan de este verbo, sino del verbo *Taimpòtz*, que sig. lo mismo; y así para decir quedó, dicen *Ytain*» (*id.*, 110).

Como vemos, los misioneros «traducían» las estructuras indígenas en términos de la gramática de origen latino (castellano). De forma similar procedieron con el sistema fonológico, adaptándolo al alfabeto y creando así la base de un sistema de escritura.

7.2.2. Antropología cultural

Aunque en el *Confesionario* predominan los aspectos lingüísticos, también hay otras referencias culturales. Entre las preguntas dedicadas al sexto mandamiento se formulan interpelaciones dirigidas a las mujeres (Quintana 1733, 59-61). Una hace referencia al *temazcal*: «los intentos por suprimirlo fueron tan tempranos como el siglo XVI. Escandalizados los frailes españoles por el hecho de que en los baños de vapor entrasen por igual hombres y mujeres desnudos, trataron de erradicar esa costumbre» (Alcina Franch 1991, 60). Señala que «esta tradición se prolonga hasta el siglo XVIII, época de la que tenemos el testimonio del padre Quintana (1733, 70), quien afirma que los mixes, hombres y mujeres, entraban en el *temazcal* para portarse mal sexualmente» (Alcina Franch 1991, 61). Quintana alude a este concepto en relación con una pregunta en el *Confesionario*: «Te has bañado en Temascale con hombres?» (Quintana 1733, 60). Por tanto, se puede concluir que durante el primer tercio del siglo XVIII todavía se daba esta práctica.

El texto de corte antropológico-cultural del *Confesionario* es el del parentesco. Se mencionan dos rasgos característicos: (1) la forma de nombrar a los hijos; y (2) la no distinción del tercer y cuarto grado de parentesco (Quintana 1733, 83). Respecto de los nombres se señala que:

[...] al primer hijo, o hija, llaman *Cob*. Al segundo hijo, o hija, llaman *Puut*.

Al tercer hijo, y los demás hijos hombres, que se siguen, llaman *Octz*. A la tercera hija, y las demás hijas, que se siguen, llaman *Oic*. Los cuales nombres, son de la Antigualla; y por eso supersticiosos: y hay gran fundamento para presumir que son supersticiosos: porque para ellos los Indios entre sí, *Cob*, es lo mismo que *Coy*, que significa al *Conejo*. *Puut*, es lo mismo que *Haichuu*, que significa al *Ciervo*, o *Venado*. [...] Todo lo cual me declararon estando en cierta averiguación. (Quintana 1733, 83)

Pide evitar la práctica y que se sustituyan esos nombres por los del bautismo. El apunte antropológico le sirve para alertar del peligro del sincretismo, es decir, la «Hybridization or amalgamation of two or more cultural traditions» (Lindstrom 2002, 812).

8. Valoración e importancia de la obra

Varios factores podrían explicar la escasa difusión de las obras de Quintana: la literatura misionera ha sido poco estudiada, exceptuando algunos destacados autores (Nowak 2006, 167). Así, Lastra (2013), en su revisión de los estudios sobre las lenguas indígenas mexicanas, menciona a Quintana solo de pasada. La limitada difusión de muchas obras en cuestión se debe a que «as a rule, descriptions and manuals were composed exclusively for the use by fellow missionaries» (Nowak 2006, 168).

En el caso concreto de Quintana, pueden aducirse otras dos razones. La primera, que a causa del declive de la orden dominica en los siglos XVIII y XIX (Esponera Cerdán 2013), se perdió el rastro de sus textos y, por tanto, de su grafía del mixe:

During the colonial period there was only one systematic attempt to develop and employ a spelling system. Its author, a Dominican friar named Agustín de Quintana, produced a Mixe grammar, a confessionary and a small collection of hymns and prayers in the 1720s and 1730s. Quintana neatly summarized the challenges posed by Mixe vocalism in a section of his grammar called «Of Diphthongs and their Necessity.» Because the Dominican order was forced to withdraw from the Mixe region shortly after Quintana's retirement, his writing system ended up forgotten. (Suslak 2003, 557)

La segunda, el hecho de que el mixe sea una lengua minoritaria y que fuera sustituida a nivel escrito por otras lenguas: «All surviving legal documents generated in the Sierra Mixe during this period (1572-1822) were written in either Spanish or Nahuatl» (Chance 1989, citado según Suslak 2003, 557, nota 9).

El desconocimiento de la obra de Quintana a nivel general contrasta con un importante predicamento a nivel local (Münch 1996, 40): «Fray Agustín Quintana escribió un *Confesionario en lengua mixe* publicado en 1732, con una *Instrucción cristiana y Guía de ignorante para el cielo con el arte de la lengua mixe*. La trascendencia de esta obra sigue presente en muchos pueblos hasta nuestros días; los rezaderos siguen leyendo las oraciones con la modalidad del lenguaje o variante local del mixe antiguo de Juquila». Mooney (1911) incide en la relevancia cultural de Quintana al señalar la *Instrucción cristiana* como *chief monument* de la lengua mixe. Belmar (1902) refrenda la validez de la labor lingüística de Quintana al basarse en su gramática en las descripciones de la lengua mixe que ofrece el fraile.

9. Conclusiones

Pocos estudios aluden a la meritoria labor de Agustín de Quintana, que se desarrolla, sobre todo, en el campo de la lingüística antropológica y cuya dimensión traductora también resulta destacable. Además, algunas de esas escasas referencias son imprecisas o directamente erróneas. Con nuestro estudio queremos hacer justicia a un autor-traductor que realizó importantes aportaciones respecto de la lengua y cultura mixes, y que, sin embargo, apenas ha despertado interés entre los investigadores. A través del ejemplo de este autotraductor misionero tratamos de arrojar luz sobre un capítulo aún oscuro de la historia de la traducción en Hispanoamérica.

Para contextualizar, hemos partido de una breve semblanza y una mínima alusión a sus obras. Posteriormente, hemos analizado de forma más pormenorizada la obra objeto de estudio. A través del análisis de los aspectos traductológicos, se ha podido determinar el carácter netamente práctico de la metodología aplicada por Quintana en la autotraducción castellana del *Confesionario*. Se debe, por una parte, a la finalidad y, por otra parte, a la percepción de la traducción como herramienta utilitaria.

Una segunda conclusión relativa a la autotraducción es que la moral ejerce una fuerte influencia en la conformación del texto meta, como demuestra la autocensura en lo relativo a la sexualidad. Esta autotraducción es, en consecuencia, deudora de su autor y tiempo. Primero, porque es un reflejo claro de la filiación del autor, como miembro de una orden religiosa. Segundo, porque la ocultación de tabúes verbales para evitar referencias abiertas a la sexualidad son consecuencia directa de la evolución sociohistórica, tal como queda plasmado en el *Confesionario*.

Respecto de la traducción antropológica, destaca la preponderancia del elemento lingüístico. Casi todo en el *Confesionario* gira en torno a la descripción y explicación contrastiva del mixe. Se hace especial hincapié en el nivel fonético-fonológico debido a la compleja articulación, se completan lagunas conceptuales mediante préstamos castellanos y se ofrecen equivalencias para transparentar el significado de las voces indígenas. Asimismo, se ofrecen numerosos ejemplos de frases mixes basadas en la doctrina cristiana acompañadas de versiones castellanas. Al respecto, llama la atención el paralelismo en la estructuración y puntuación. Creemos que es resultado de una traducción pretendidamente literal. En lo referente a la traducción antropológica de categorías culturales (no lingüísticas), se detectan pocos ejemplos. Se explicaría por la finalidad casi exclusivamente lingüística de la obra.

Finalmente, quisiéramos señalar que en futuros trabajos abordaremos los aspectos traductológicos-antropológicos de las otras dos obras mencionadas de Quintana, pues permitirán completar la imagen de este representante de la traducción misionero del siglo XVIII en Hispanoamérica. Se ampliará así la valoración de sus aportaciones a la historia de la traducción.

NOTAS

(1) La fecha que figura en la cita es errónea. La Congregación se creó a través de la bula *Inscrutabili Divinae* el 22 de junio de 1622 (emitida por el Papa Gregorio XV), no en 1662. A propósito de la constitución de la Congregación, véase http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/documents/rc_con_cevang_20100524_profile_sp.html [consultado: 5 diciembre 2018].

(2) El concepto es moderno, pero el principio existe desde el inicio del cristianismo: «Por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro» (Juan Pablo II 1990, 35-36).

(3) La grafía de las citas y de los títulos de las obras ha sido modernizada. Se ha conservado la puntuación, las mayúsculas y marcas tipográficas (cursiva, redonda).

(4) «Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación.»

(5) Jones (2011, 154): «Literary translators may express a separate voice in paratexts – the texts that accompany a core text, such as introduction, translator's notes, etc. Paratexts and metatexts (texts about the translated work, such as reviews, publishers' promotional web-pages, etc.) can provide data about a translation "project" (Berman 1995) and its context».

(6) «Dentro o entre las lenguas, la comunicación humana es una traducción.»

BIBLIOGRAFÍA

ALBALADEJO-MARTÍNEZ, Juan Antonio, «Traducción y aprendizaje de lenguas: El *Confesionario* del dominico Agustín de Quintana», en Antonio Bueno (dir.), *La traducción en la Orden de Predicadores*, Granada, Comares, 2018, pp. 521-538.

ALCINA FRANCH, José, «Procreación, amor y sexo entre los méxica», *Estudios de cultura Náhuatl*, 21

(1991), 59-82.

- BASTIN, Georges L., «Subjectivity and Rigour in Translation History», en Georges L. Bastin y Paul F. Bandia (eds.), *Charting the Future of Translation History*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2006, pp. 111-129.
- «Adaptation», en Mona Baker (ed.), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Londres/Nueva York, Routledge, 2001, pp. 5-8.
- BELMAR, Francisco, *Lenguas indígenas del estado de Oaxaca: Estudio del idioma ayook*, Oaxaca, Imprenta del Comercio, 1902.
- BIANCHI, Ugo, y René GOTHÓNI, «Confession of sins», en Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion* (1987), Detroit, Thompson Gale, 2005, pp. 1883-1890.
- CHANCE, John K., *Conquest of the Sierra: Spaniards and Indians in colonial Oaxaca*, Norman, University of Oklahoma Press, 1989.
- DÍAZ GÓMEZ, Floriberto, *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- DURÁN, Juan Guillermo, «El "Confesionario breve" de Fr. Alonso de Molina (1565): Un ejemplo para el estudio de la disciplina penitencial en el Nuevo Mundo», *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 33 (1979), 21-54.
- DURANTI, Alessandro, *Antropología lingüística*, Madrid, Cambridge University Press.
- ESPONERA CERDÁN, Alfonso, «La vida cotidiana conventual a fines del siglo XVIII en cinco provincias de la América hispana de la Orden de Predicadores», *Hispania Sacra*, LXV: Extra II (2013), 315-358.
- EVEN-ZOHAR, Itamar, «Polysystem Studies», *Poetics Today*, 11: 1 (1990), 1-268.
- FLEMMING, Isabelle, «Ethnography and Ethnology», en H. James Birx (ed.), *21st Century Anthropology: A Reference Handbook*, Los Ángeles, Sage Publications, 2011, pp. 153-161.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1998.
- GONZÁLEZ MARMOLEJO, Jorge René, *Sexo y Confesión: La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, México, Plaza y Valdés, 2002.
- GRUTMAN, Rainier, «Auto-translation», en Mona Baker (ed.), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Londres/Nueva York, Routledge, 2001, pp. 17-20.
- HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, «Catecismos de los dominicos en América y Filipinas», 1992, disponible en http://angarmegia.com/catecismos_dominicos.htm [consultado: 15 de diciembre de 2018].
- JUAN PABLO II, «Redemptoris Missio: Sobre la permanente validez del mandato misionero», 1990, disponible en http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.pdf [consultado: 25 de noviembre de 2018].
- JONES, Francis R., «Literary translation», en Mona Baker y Gabriela Saldanha (eds.), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Londres/Nueva York, Routledge, 2011, pp. 152-157.
- JONES, Todd, «Translation and Belief Ascription: Fundamental Barriers», en Paul G. Rubel y Abraham Rosman (eds.), *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*, Oxford/Nueva York, Berg, 2003, pp. 45-73.
- KELLY, Louis Gerard, «Translation: History», en Keith Brown (ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics*, Amsterdam, Elsevier Science, 2006, pp. 69-80.
- LASTRA, Yolanda, «La evolución de los estudios sobre las lenguas indígenas mexicanas», *Amerindia*, 37: 1 (2013), 21-50.

- LÉPINETTE, Brigitte, «La historia de la traducción: metodología. Apuntes bibliográficos» (1997), en Pilar Ordoñez López y José Antonio Sabio Pinilla (coords.), *Historiografía de la traducción en el espacio ibérico*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2015, pp. 139-152.
- LEVÝ, Jiří, *České teorie překladu*, Praga, Ivo Železný, 1957. Citado según Jana Králová y Miguel Cuenca, *Jiří Levý: Una concepción (re)descubierta*, Soria, Vertere, 2013.
- KOLLER, Werner, *Einführung in die Übersetzungswissenschaft* (1979), Wiebelsheim, Quelle und Meyer, 2001.
- LINDSTROM, Lamont, «Sincretism», en Alan Barnard y Jonathan Spencer (eds.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Londres/Nueva York, Routledge, 2002, pp. 812-813.
- MARTÍNEZ FERRER, Luis, «Inculturación», en Javier Otaduy Guerin; Joaquín Sedano Rueda y Antonio Viana Tomé (eds.) *Diccionario General de Derecho Canónico Vol. IV*, Pamplona, Aranzadi, 2012, pp. 533-539.
- MARTÍNEZ TORREJÓN, José Miguel, «Estudio introductorio», en Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Alicante, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2006, pp. 9-97.
- MENESES, Antonio, «Parecer», en Agustín de Quintana, *Confesionario en lengua mixe. Con una construcción de las oraciones de la doctrina cristiana, y un Compendio de voces mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha lengua*, Puebla, Viuda de Miguel de Ortega, 1733, s. d.
- MÜNCH, Guido, *Historia y cultura de los mixes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- NOWAK, Elke, «Missionary Linguistics», en Keith Brown (ed.) *op. cit.*, Amsterdam, Elsevier Science, 2006, pp. 167-170.
- NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel, *La oratoria sagrada de la época del barroco: Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000.
- ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1983.
- PARCERISAS, Francesc, «Sobre la autotraducción», *Quimera*, 210 (2002), 13-14.
- PARSONS, Elsie Clews, *Mitla: Town of the Souls*, Chicago, University of Chicago Press, 1936.
- PERRY, Menakhem, «Thematic and Structural Shifts in Autotranslations by Bilingual Hebrew-Yiddish Writers: The Case of Mendele Mokher Sforim», *Poetics Today*, 2: 4 (1981), 181-192.
- PYM, Anthony, *Method in Translation History*, Manchester, St. Jerome, 1998.
- QUINTANA, Agustín de, *Confesionario en lengua mixe*, Puebla, Viuda de Miguel de Ortega, 1733.
- *Instrucción cristiana y Guía de ignorantes para el cielo*, Puebla, Viuda de Miguel de Ortega, 1729a.
- *Doctrina cristiana, y Declaración de los principales misterios de nuestra fe católica, con un Tratado de la confesión sacramental*, Puebla, Viuda de Miguel de Ortega, 1729b.
- REIß, Katharina, *Texttyp und Übersetzungsmethode: Der operative Text*, Heidelberg, Groos, 1983.
- y Hans VERMEER, *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*, Madrid, Akal, 1996.
- RODRIGO ALSINA, Miquel, *La comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1999.
- ROMERO, Joseph, «Parecer», en Agustín de Quintana, *op. cit.*, Puebla, Viuda de Miguel de Ortega, 1729b.
- SÁNCHEZ, Nicolás, «Parecer», en Agustín de Quintana, *op. cit.*, Puebla, Viuda de Miguel de Ortega, 1733.

- RUBEL, Paul G., y Abraham ROSMAN (eds.), *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*, Oxford/Nueva York, Berg, 2003.
- SANTOYO, Julio César, «Blank Spaces in the History of Translation», en Georges L. Bastin y Paul F. Bandia (eds.), *Charting the Future of Translation History*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2006, pp. 11-43.
- SEEBOLD, Elmar, *Chronologisches Wörterbuch des deutschen Wortschatzes: der Wortschatz des 8. Jahrhunderts*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2001.
- SUSLAK, Daniel, «The Story of ö: Orthography and Cultural Politics in the Mixe Highlands», *Pragmatics*, 13: 4 (2003), 551-563.
- TASSIOPOULOS, Eleftheria, «Literary self-translation, exile and dialogism: the multilingual works of Vassilis Alexakis», en Anthony Pym (ed.), *Translation Research Projects 3*, Tarragona, Intercultural Studies Group, 2011, pp. 43-52.
- VAN DER VEER, Peter, «Religion», en Alan Barnard & Jonathan Spencer (eds.) *op. cit.*, Londres/Nueva York, Routledge, 2010, pp. 608-613.
- VEGA, Miguel Ángel, «Entre lingüística, antropología y traducción: la escuela franciscana de evangelización en Méjico», en Miguel Ángel Vega (ed.), *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2012, pp. 29-49.
- y Martha PULIDO, «La historia de la traducción y de la teoría de la traducción en el contexto de los estudios de la traducción», *Monti*, 5 (2013), 9-38.
- VINAY, Jean-Paul, y Jean DARBELNET, *Comparative Stylistics of French and English: A Methodology for Translation*, Amsterdam/Filadelfia, John Benjamins, 1995.