

**La intertextualidad como recurso  
en la lingüística misionera:  
El prefacio del *Arte y reglas  
de la lengua tagala* (1610)  
de fray Francisco Blancas de San José  
[Intertextuality as a Resource in Missionary  
Linguistics: The Preface of *Arte y reglas  
de la lengua tagala* (1610)  
by Fray Francisco Blancas de San José]**

**Marlon James Sales**  
Monash University, Australia

**ABSTRACT**

In this paper I analyze the *Arte y reglas de la lengua tagala*, the oldest extant grammar of Tagalog, not as a mere collection of morphological and syntactic rules of the language, but rather as an example of cultural translation. My study is limited to the preface of the book and the intertextual references contained therein. Focus will be given to the *Arte's* contrastive content, which establishes a network of equivalences between Tagalog and Latin through Castilian Spanish as metalanguage, and provides clues as to how texts were generally produced during the period. I argue that the translational principles propounded in the preface of the *Arte* inscribe the cultural knowledge on the colonized subjects within the colonizer's tradition and epistemology, and that they link such knowledge to the more extensive narrative of the history of Christian redemption and the prevailing linguistic thought in the West.

*Keywords:* Tagalog, missionary linguistics, intertextuality, translation, Philippines

**RESUMEN**

El presente trabajo parte de la idea de que el *Arte y reglas de la lengua tagala*, la gramática más antigua del tagalo, no es un mero esbozo de reglas morfológicas y sintácticas de la lengua tagala, sino un ejemplo de traducción cultural. Mi análisis se va a centrar en el prefacio del libro y las referencias intertextuales que se encuentran en él, dando énfasis a su contenido

contrastivo que establece equivalencias entre el tagalo y el latín a través del castellano como metalengua y sirve de indicio sobre la producción textual de la época. Se argumenta que los principios traductores planteados en el prefacio del *Arte* inscriben el conocimiento cultural sobre el colonizado dentro de la tradición y la epistemología del colonizador, de modo que tal conocimiento queda vinculado con la narrativa más extensa de la historia de la redención cristiana y el pensamiento lingüístico imperante en el Occidente.

*Palabras clave:* Tagalo, lingüística misionera, intertextualidad, traducción, Filipinas

## INTRODUCCIÓN

La tendencia hoy en día en el campo de la lingüística misionera (LM) generalmente conduce al investigador hacia una reflexión sobre el contenido léxico y gramatical de las artes coloniales. Los estudios escritos hasta el momento por las grandes autoridades de la LM, notablemente aquellos presentados en los ocho congresos internacionales que han tenido lugar en diversas universidades del mundo, se apoyan en la idea, avalada a su vez por una magnífica documentación histórica, de que la *exo-gramatización* (Auroux “Introduction” 35) de los idiomas del Nuevo Mundo y de otros territorios colonizados en aras de emplearlos en la difusión de la fe cristiana fue el mayor impulso en la producción de las gramáticas durante el período colonial.

También hay quienes se adentran en el estudio de la LM con una perspectiva mucho más deconstructivista. Proponen que más allá de lo lingüísticamente estructural, una gramática misionera habrá que leerla como un texto colonial que archiva la ideología social y política de los colonos. Mignolo, por ejemplo, analiza las funciones de la escritura alfabética, donde se concebía el grafema escrito del alfabeto latino como un instrumento necesario para “reducir” la voz del colonizado (45-47), en un proceso que el célebre semiólogo argentino denomina “la colonización del recuerdo.” Siguiendo este hilo, Errington hace un recorrido por la historia de la evolución del pensamiento lingüístico colonial y enfoca sus argumentos a la finalidad justificante del plan salvífico con respecto a los “regímenes brutales, proyectos invasores o jerarquías intrusas” (1, mi propia traducción).

En cuanto a Filipinas, recordamos a Vicente Rafael, que allanó el camino con su ya mítico libro *Contracting Colonialism*, que versa sobre la utilidad de la traducción en la Filipinas colonial para efectuar la conversión de una sociedad conquistada. Sentencia en un artículo más reciente que “[l]a evangelización, a su vez, legitimó la conquista como una empresa moral destinada a liberar a aquellos mismos súbditos

que subyugaba, infundiéndoles la Palabra de Dios, que coincidía con la voluntad del Rey español” (Rafael “La vida después del Imperio” 183). Esta postura fue también adoptada por el jesuita filipino José Mario Francisco que afirma que “la creación de un discurso cristiano en la lengua tagala implica no solo las peculiaridades lingüísticas del tagalo en relación con el español, sino también las dinámicas sociales entre el colonizador español y el nativo tagalo” (45, mi propia traducción).

Se tiene que hacer hincapié con todo esto en que la lengua empleada por los misioneros está “marcada por una preocupación por la estructura lingüística y también por la práctica social, de manera que se veían las lenguas no como meras nomenclaturas, sino como sistemas plásticos para la comunicación de significados nuevos e ideas nuevas” (Gilmour 64, mi propia traducción). Los misioneros “hacían de agentes coloniales en la formación de las prácticas de subjetivación no solo en su papel de sacerdotes y docentes, sino también en calidad de lingüistas, gramáticos y traductores” (Niranjana 33, mi propia traducción). En consecuencia de lo cual, se debe buscar en el corpus misionero una sistematización del conocimiento lingüístico de la época dentro del marco de la preponderante ideología colonial como motor creativo de la producción. Se puede leer una gramática misionera teniendo en cuenta los factores que posicionan a su hacedor en un lugar de privilegio y fundamentan la ontología del texto en la jerarquización de los idiomas de la colonia (López Parada 133; Pym 135; Tymoczko 130) que se ve traducida en la jerarquización de una estructura social externa que posibilita su creación (Cronin 230). “La evangelización de las Indias,” nos recuerda Gorriz (235), “no era ni mucho menos una cuestión estrictamente religiosa, sino que operaba en todos los órdenes de la sociedad.” Tal es el caso de la gramática tagala más antigua en existencia.

## EL MISIONERO Y SU ARTE

El *Arte y reglas de la lengua tagala* (o *Arte* de aquí en adelante) fue publicado en 1610 con la ayuda de Tomás Pinpín, “el patriarca de los impresores filipinos” (Retana 15) en la provincia de Bataán, a unos 120 kilómetros al noroeste de la ciudad de Manila. Gozó de merecida fama a lo largo del período colonial, y su autor, el dominico aragonés Francisco Blancas de San José, llegó a consagrarse como perito de la lengua tagala. La fama del P. Blancas como autoridad lingüística alcanzó tal magnitud que se le calificó con palabras un tanto hiperbólicas en el corpus misionero: El dominico era el “Aguiles de esta dificultad,” según el agustino Gaspar de San Agustín, “el Cicerón Tagalog,” según el franciscano Sebastián de Totanés, o “el Demóstenes de esta lengua” según los jesuitas Juan de Noceda y Pedro de Sanlúcar. Su libro era modélico y cualquier carencia explicativa en las gramáticas subsecuentes debería

remediarse, según sugerían los propios gramáticos de la época, en relación con las reglas establecidas en el *Arte*.

La fuente principal de la biografía de Blancas es el primer tomo de la *Historia de la provincia del Sancto Rosario de Filipinas, Iapon, y China de la sagrada Orden de Predicadores* de Diego de Aduarte, compañero de Blancas en la misión dominica de 1594 (Artigas y Cuerva 97; Ocio 25-26) que más tarde se haría obispo de Nueva Segovia. Sin embargo, el mismo Aduarte reconoce al principio de su crónica que una parte de la información que expone en su biografía ha sido extraída de un texto anterior escrito por fray Juan López, el obispo dominico de Monopoli en Bari, Italia. Durante mi trabajo archivístico en Madrid, he encontrado una transcripción de la historia de López bajo el rótulo *De la vida y muerte del Padre Fray Francisco de Blancas* en la historia de la imprenta en Filipinas (Artigas y Cuerva 95-103). La transcripción apunta que la biografía de Blancas aparece originalmente en el 69º capítulo del quinto tomo de la *Historia general de la Orden de Predicadores* de fray López, publicada en 1621 en Valladolid por Juan de Rueda. Al parecer, la transcripción está basada en el ejemplar de la biblioteca de la Universidad de Santo Tomás en Manila.

Tanto la crónica de Aduarte como la de López nos deparan una caricatura singular del autor del *Arte*. Francisco Blancas comparte su nombre con su padre, un mercader oriundo de la villa de Cascante en la región de Navarra. Su madre, Ana Ángel, es originalmente del pueblo de Tudela. Al contraer nupcias, la pareja fija su residencia en Tarazona en la provincia de Zaragoza donde Francisco nacerá en el seno de una familia pudiente. Es el segundo de los ocho hijos que tiene el matrimonio y el único varón, por lo que recibe la mejor tutela que se puede conseguir en aquellos tiempos. Ingres a los trece años en la Universidad de Alcalá y pronto es reconocido no solo por sus dotes como alumno, sino también por sus virtudes y su carácter. Llevado por un sermón que ha oído en Alcalá, decide tomar el hábito de la orden de santo Domingo y se traslada al Convento Real de Santa Cruz en Segovia. Aquí se hace conocer como predicador de tanto prodigio que obtiene el permiso del obispo para dar homilías incluso antes de ser ordenado sacerdote.

Una vez convertido en presbítero, el P. Blancas desarrolla su ministerio en San Antonino de Yepes en Toledo, pero volverá tiempo después a Alcalá. Aquí le llegarán noticias de un viaje misional a Filipinas que los padres dominicos están organizando. Fray Blancas no forma parte del primer grupo que recal a al archipiélago en 1587, sino del segundo que parte desde España. Es en realidad la cuarta misión dominica si incluimos las dos anteriores que han partido desde Nueva España (Aduarte 403; Ocio 18-22). El joven sacerdote y el compañero que más adelante llegará a ser su

biógrafo despliegan velas el 1 de julio de 1594 desde Sevilla. El 23 de marzo de 1595 salen desde México y llegan a Filipinas el 12 de junio del mismo año.

Ya afincado en el archipiélago, fray Blancas se va a destacar por su predicación entre los españoles que residen en la capital. Se dirige posteriormente hacia Abúca, el primer vicariato dominico en Bataán (González de Pola 11) para aprender tagalo. Vivirá ahí desde el 24 de mayo de 1598 hasta el 27 de abril de 1602, y una vez más desde el 26 de abril de 1608 hasta el 8 de mayo de 1610 (Artigas y Cuerva 20), tiempo durante el cual fundará la primera imprenta en Filipinas y publicará el *Arte*. En 1614, le reclaman volver a España como procurador en busca de frailes para nuevas misiones pero fallece a bordo de la nave que le lleva a México.

De todos los logros de fray Blancas como autor y pionero de la tecnología de la imprenta, el *Arte* es sin duda su aportación más duradera e influyente que ha inspirado el estudio sistematizado del tagalo en las generaciones venideras. Una prueba contundente de la trascendencia de la obra son las dos reimpresiones que ha tenido durante el período colonial. Después de la primera edición de 1610, la Universidad de Santo Tomás vuelve a imprimir el *Arte* en 1752, y en 1832 sale la tercera edición de la imprenta de José María Dayot con Tomás Oliva como cajista tipógrafo (Artigas y Cuerva 34). Quilis (30) y Sueiro Justel (89) señalan que todavía se conservan cuatro ejemplares de la *editio princeps* en la Biblioteca Nacional de España en Madrid, la Biblioteca Nacional de Francia en París, la Biblioteca Bodleian de Oxford y la del Congreso de Estados Unidos. Por otro lado, los únicos ejemplares de la segunda edición los tienen el Monasterio de Santo Tomás en Ávila y la Biblioteca Nacional de Filipinas en Manila (Quilis 31). De la tercera edición se sabe que hay ejemplares en Manila, Valladolid, Madrid y Washington. En el transcurso de mi investigación doctoral, he descubierto un ejemplar más de la tercera edición en la *State Library of Victoria* en Melbourne, Australia que no está registrado en ninguna de las bibliografías de LM consultadas para el presente estudio. Dicho ejemplar está catalogado con la signatura RARES 499.21 F84 y, con la excepción de la corrosión en las páginas 909 a 919, se encuentra en un buen estado de conservación.

## INTERTEXTUALIDAD, TRADUCCIÓN Y LINGÜÍSTICA MISIONERA

Mi trabajo parte de la idea de que el *Arte* no es un simple esbozo de reglas morfológicas y sintácticas de la lengua tagala. Debido a su fuerte componente contrastivo que establece una red de equivalencias entre el tagalo y el latín a través del castellano como metalengua (véase Esparza Torres 6), el *Arte*, como cualquier otra gramática de este tipo, es también una traducción cultural. Con la

aplicación de los patrones de la gramática latina a las lenguas hasta entonces desconocidas en el Occidente, los gramáticos misioneros desglosaron los mecanismos formativos de dichas lenguas en categorías y funciones repetibles, explicando todo el proceso en castellano. Existen además varios estudios que detectan la influencia de *Introductiones latinæ* de Antonio de Nebrija en la creación de estas gramáticas (por citar algunos, Arzápalo Marín 95; Breva-Claramonte “El marco doctrinal” 30-31). Dado que el humanismo que tanto infunde el pensamiento creativo y científico de la época entiende el buen hablar en términos de la imitación del estilo de los autores clásicos (González Luis 107-08; Rico 17; Sánchez Salor 325), es de suponer que estas gramáticas misioneras destilan saberes subyacentes que tienen sus raíces en una larga tradición filológica fundamentada en las ideas de la naturaleza de las lenguas humanas y el papel de estas en el designio civilizador.

En cuanto al *Arte*, baste recordar que se presentan los cambios que padece el verbo tagalo como conjugaciones que corresponden al esquema temporal y modal del romance (Sales “Aproximaciones” 84). Para explicar el uso valorativo del “futuro” en tagalo, por ejemplo, Blancas razona que la frase “susulat aco” expresa lo que en latín sería “Eo ad scribendum,” que sería igual al uso contemplativo de la frase “voy a escribir” en castellano (23). En otros ejemplos, el fraile esclarece los matices de ciertos vocablos, deletreándolos en el *baybayin*, la ortografía indígena (38-39 y *passim*).

El *Arte* es, a nivel formal, un cúmulo de textos (entendidos en este instante como códigos gráficos constituyentes de un corpus) porque reúne varias muestras lingüísticas en un solo espacio heteroglósico (véase Bandia 420-26). De ahí que se exprese la traducción en su aceptación más extensa, pues se toma la gramática de una lengua como un texto conciliable con un supuesto original (Niranjana 2-3; véase también Haspelmath 663-64). Se pretexto generalmente que se puede apreciar un idioma con relación al latín—“aquel puro manantial,” como dice el franciscano Joaquín de Coria (6)—, y que el motivo de hacer un arte es esencialmente el de “nivelarlo en lo posible á la latinidad” (Oyanguren de San Ynes 2).

Fuera de su contenido gramatical, el carácter traductor del *Arte* de Blancas se hace también patente en su introito literario que consiste en una serie de aprobaciones eclesiales, un poema de dedicatoria, una invocación y una exhortación al lector. El presente estudio se centrará precisamente en esta sección. A primera vista, se puede deducir de los componentes mencionados que una gramática misionera es distinta a las gramáticas que conocemos hoy. Se confecciona una gramática misionera del mismo modo que se escribe cualquier otro texto literario, y su contenido, por

muy rígido y estructural que parezca, se sustenta siempre en el andamiaje literario y epistemológico de su edad. Conviene recordar en este punto que “la meta de la LM era la evangelización y la comunicación en lenguas indígenas,” enfocada desde un punto de vista traductológico (Zimmermann 108). El preámbulo del *Arte* articula unos principios traductológicos basados en la necesidad de fraguar un instrumento gramatical para la predicación del evangelio cristiano. Como veremos a continuación, las lecciones gramaticales en una gramática misionera se ciñen al skopos misional de su textualización con copiosas referencias a la Biblia y la patrística (Collet Sedola 84-85; Lerner 8; Montoya Martínez 382-84), o a la doctrina moral cristiana (Francisco 45; Viray 330-33).

En casos como este, se postula la traducción como una condición necesaria de la escritura (Wilson 108), o a la inversa, la escritura como constituyente de la traducción (Gentzler 198). La traducción es

...una empresa mucho más amplia que una transferencia ordinaria del significado de una lengua a otra. La escritura consiste en traducir el pensamiento en unos códigos gráficos sobre una página, la lectura, en traducir aquellos códigos a un texto mental, y la traducción [...] en transformarlos en sus equivalentes léxicos en la misma lengua o en otra distinta. Por eso, cualquier transformación del pensamiento en escritura, la escritura en lectura, y de un texto escrito a otro texto escrito es un acto de traducción (Barnstone 20, mi propia traducción).

El *Arte* es una traducción porque reduce el abanico lingüístico de una lengua a un compendio de reglas circunscritas por las pautas de una lengua extranjera, explicadas por otra lengua extranjera, y valoradas según los criterios de una determinada cultura externa. La visión lingüística presentada en él emana de las diferentes transacciones ubicadas en el entramado de la gramatización colonial.

Por todo lo expuesto, se puede contender que la intertextualidad potencia el análisis de una gramática misionera, pues nos permite vislumbrar lo transaccional en este texto, donde

... el Yo no es un todo creado y autosuficiente, sino un fruto de reflexiones, absorciones y traducciones. El concepto de la intertextualidad es intrínseco a este enfoque y se puede interpretar en el contexto de la traducción como resultado de la transacción entre culturas ya marcadas de pluralismo (Wolf 181, mi propia traducción).

El texto no se demarca dentro de la graficidad de un código escrito, sino que se ensancha en el devenir de la gramatización misionera como tarea de producción. Un texto traducido es un vestigio del pasado (Schäffner 346), y suscita entendimiento a fuerza de aquellos elementos tenidos en común (Sakellariou 45). La intertextualidad, en este sentido, funciona como un recurso de aprehensión porque

...presupone la existencia de una tradición lingüística, literaria o cultural, una continuidad de formas y prácticas preexistentes, del mismo modo que una relación intertextual en particular establece una continuidad y en efecto crea una tradición, afirmando o interrogándola según el caso (Venuti 157, mi propia traducción).

Se remite a una *mise en abyme* textual en la que la red referencial establecida otorga validez al argumento expuesto, labrándolo dentro de una tradición, un canon, una forma de pensar y entender el mundo.

En los siguientes apartados del presente trabajo, veremos este trasfondo intertextual del *Arte* de Blancas y las intersecciones que tiene tanto con el corpus hispano-cristiano como con la tradición literaria filipina. Observaremos en este trasfondo la convalidación del texto como referencia didáctica mediante su vinculación con unos precedentes literarios y doctrinales que propugnan la confección de una gramática en pos de la conquista espiritual de Filipinas.

## LICENCIAS, APROBACIONES Y UN POEMA A LA VIRGEN

El *Arte* abre sus páginas con las licencias y aprobaciones de la orden a la que pertenece Blancas, así como del arzobispado de Manila en sede vacante aquel año, componentes que tal vez extrañarían al lector en la actualidad. El permiso eclesiástico en *Arte* cobra mayor sentido cuando se tiene presente que el estudio de las lenguas de la colonia se estriba en el deseo de la Corona de difundir la fe cristiana en los nuevos territorios. Se estudia una lengua por su utilidad como vehículo de propagación de la verdad católica y no como un empeño científico de por sí. El propio Blancas deja constancia de este carácter ancilar de las gramáticas misioneras en su *Memorial* de 1605:

Porque si bien la lengua Tagala por lo que en si es ella, es negocio de poca importancia, y que vá poco en errar, ó en acertar á hablarla; pero en cuanto por medio de ella predicamos la verdad de Dios á Gentes que no le conocían, cierto que es ya como otra en el valor (457).



En otras palabras, la gramática del tagalo adquiere importancia en la medida que se preste a la evangelización del pueblo colonizado, y de ahí que los sacerdotes la tengan que someter a una purga doctrinal para garantizar su ortodoxia. Leemos, por tanto, en el parecer de Pablo Ruyz (Ruiz) Talavera, “cura en Manila de los Indios” (Chirino 110), que “en el [*Arte*] no hallo cosa que sea mal sonante ni contra buenas costumbres,” dictamen que será también adoptado por el cabildo de la Catedral de Manila.

Merece señalar que las licencias del *Arte* provienen de la orden dominica por un lado, y de la arquidiócesis de Manila por el otro. La bula papal *Expone nobis* de Adriano VI de 1522, también conocida como la bula *Omnimoda*, ha concedido amplias facultades a las órdenes religiosas (o los llamados *regulares*) en las Indias para desempeñar funciones normalmente reservadas a la mitra, lo cual hace que los religiosos se acaten a la autoridad de los superiores de su provincia más que a la jurisdicción diocesana (Mora Mérida 198). Aunque se hayan instituido medidas para cohibir los poderes de las órdenes en América, Filipinas será una importante excepción, pues los regulares se quedarán con la mayoría de las prebendas hasta los últimos años del imperio (Phelan 32). El hecho de que se hayan otorgado permisos eclesiásticos por las dos vías da testimonio a esta configuración de la Iglesia colonial.

La segunda sección del prefacio del *Arte*, que también nos puede resultar inusual, es el poema escrito en tagalo en honor a “la Pvrissima/Virgen y verdade/ra Madre de Dios Maria Rey/na Serenissima de los Angeles y misericor/diosissima abogada de los pecadores,” con 26 versos de siete líneas sin rima y con un calderón (¶) que marca el inicio de cada verso. Esta dedicatoria a la Virgen, al tiempo que satisface una finalidad piadosa, también cimienta la destreza autoral de Blancas en la lengua tagala. El poema demuestra al lector que el dominico no solo sabe la gramática del tagalo. ¡La domina a la perfección que hasta puede atreverse con un poema!

Sería una desmesura reproducir aquí detalladamente el análisis de este poema que el catedrático Bienvenido Lumbea había publicado en sendas ocasiones en los años 60 y que luego depuró en su excelso y conocidísimo prolegómeno a la poética filipina, pero sí podemos centrarnos en algunos temas puntuales. Las crónicas de la época relatan que los filipinos ya tenían una forma literaria generalmente oral cuando las primeras flotas europeas amarraban sus anclas en el archipiélago. Así nos lo cuenta el historiador jesuita Pedro Chirino:

Para ninguna de estas tres cosas [ídolos, sacerdotes y sacerdotisas, ofrendas], ni de su gobierno, ni Religion, se funda en tradición, ni en uso introducido del mismo demonio, que les hablaba en sus ídolos, ni en sus

**ministros: i lo conservan en cantares, que tienen de memoria, i los aprenden desde niños; oyéndolos cantar quando navegan, quando laboran, quando se regozijan, i festejan, i mucho mas, quando lloran los difuntos.** (52, el énfasis es mío)<sup>1</sup>

Los cantares precoloniales son un legado cultural que pasa de padres a hijos, de generación en generación, como recuerdo y reafirmación de pertenencia a un colectivo:

No se halla que tuuiesen estas Naciones cosa ninguna por escrito acerca de su Religion, como tampoco del gobierno político, ni de sus historias antiguas. Todo lo que de esto se ha podido saber, es fundado en tradicion de padres a hijos, conseruada en el vso, y en vnos cantares que tienen de memoria, y repiten en sus nauegaciones al compas del remo, y en sus regozijos, fiestas, y mortuorios, y aun en sus faenas, quando concurren muchos. En estos cantares cuentã las fabulosas genealogias, y vanos hechos de sus Dioses. (Colín 63)

Es decir, el verso filipino ya existía a priori y los indígenas ya disfrutaban de él antes de la llegada de los españoles. Por lo tanto, lo que los frailes consiguieron hacer no es más que canalizar este elemento preexistente de la sociedad precolonial hacia los objetivos de la conquista espiritual del archipiélago con la introducción del ornatus hispano-católico.

En su ya citado *Memorial*, Blancas graba para perpetua memoria el poema bilingüe *Salamat nang ualang hanga* 'Gracias se den sempiternas' del ladino Fernando Bagongbanta, y otro verso de "una persona tagala" ignota con el incipit *May bagyo ma't may rilim*.<sup>2</sup> Lumbera (*Tradition and Influences* 37-43) subraya el palpable contraste entre los dos ejemplos, destacando que mientras este recurre al *talinghaga*, la metáfora tagala, con resultados muy evocadores, aquel tiene inconsistencias estilísticas que no corresponden a la estética del folclor local. Tenemos que anotar a modo de inciso que en ambos poemas está incorporado el tópico de un cristianismo libertador que desata al converso de los males de su creencia nativa:

Cun dati mang nabulag/aco'y pasasalamat,/na ito ang liuanag/Dios ang nagpahayag / sa Padreng nagsiualat / nitong mabuting sulat.<sup>3</sup> ("May bagyo ma't may rilim," *Memorial* 452)

Ycao ang sandatang matibay/tu [sic] eres arma fuerte, y cierta, / na aquing ipagbabaca/de que usaré yo en la ouerra / cun tinotocso nang

diablo / cuando el mal diablo me tienta. (“*Salamat nang ualang hanga*,”  
*Memorial* n.p.)

La poesía tagala se ha transfigurado en un artilugio cristiano, un portavoz de la beatitud católica que crea un espacio de interconexión entre el colonizador y el colonizado.

Planteamos de modo parecido nuestra lectura del exordio poético del *Arte*. Al colocar al principio de su obra un poema escrito en la lengua de los indígenas, Blancas introduce novedad, en el sentido Bhabhiano (véase Bhabha 226), en el panorama cultural de los tagalos. El fraile dota a su verso de una temática y una plasticidad extranjeras (i.e., Dios, la Virgen, el paraíso, en letras del alfabeto romano en lugar de los caracteres del baybayin) para reorientarlo hacia un objetivo decididamente evangelizador. El cristianismo, si bien percibido a veces como intraducible (véanse Assmann 31; Fernández Rodríguez 276-77; López Parada 151), tiene una cierta universalidad que se puede interpretar y ajustar a la cultura material de las colonias. Lo podemos comprobar en las traducciones de las oraciones católicas en la *Doctrina cristiana* de 1593, en las que una referencia cultural como la de “panem nostrum quotidianum” ‘nuestro pan de cada día’ del Padre Nuestro ha sido traducida como “amin cacatin para nang sa arao arao,” proponiendo la raíz genérica de “canin”, definida por fray Pedro de San Buenaventura como ‘comida’ o ‘manjar’ (640), o por Noceda y Sanlúcar como ‘morisqueta’ (99), en lugar de una solución más directa como “tinapay” ‘pan’ (San Buenaventura 702). Lo mismo con el honorífico “guinoo” para la Virgen, que figura en la traducción al tagalo de la *Ave María* aunque no exista una equivalencia directa con la oración en latín. De esto explica Chirino que, “[e]l comedimiento i cortesia consiste en no dezir Ave Maria, como en el Latin (que esso fuera cortedad i barbarismo en esta lengua) sino interponer aquella palabra comedida Guinoo” (36; véase también Sales “Sex and the Missionary Position”).

Tal y como en el caso de *Salamat nang ualang hanga*, el poema de dedicatoria de Blancas está desprovisto de la rima tagala y en él se alternan líneas de seis y cinco sílabas. De apariencia análoga a la ya existente letanía mariana (Lumbera *Tradition and Influences* 29), el poema presenta a la Virgen en metáforas que son intertextualmente congruentes con otros textos doctrinales y que resumen los puntos clave de la fe católica. Hay un Dios que creó el universo y que reina en los cielos, y tiene ángeles y santos en su corte celestial. Este Dios tiene una madre que preside a los ángeles y a los santos, y ella es nuestra abogada y mediadora, una fortaleza recia, una joya, una estrella, un cielo claro...:

O Panġinoon / nang lahat na tavo/ o tantong Hari/ nang lahat na Angeles:/  
o ynang mahal / nang Dios na may gava / sa sanglibotan.<sup>4</sup>

O pinagpala / sa lahat ng tavo, /o pinalalo / sa lahat na Angeles: / bucor  
na bucor / na valan capantay/ sa tanang Santos.<sup>5</sup>

O pintacasi / at taga pagosap, / nang dilan osap / naming manġa tavo: / o  
maavai.t. / pinananaligan / nang tavong sala.<sup>6</sup>

Cotang matibay/pinagtatagoan/nang natatakot/sa manġa caavay:/ sampon  
simbahan/ pinagpapasocan/ nang di maano.<sup>7</sup>

Batong maquilap/ bitoyng mahayag,/ talang manġingas/lanġit na malinao:/  
bovang masinag/arao na masilang/pavang livanag.<sup>8</sup> (Versos 1, 2, 4, 6 y  
10)

Esta madre es la misma puerta de aquel lugar allende que acogerá al pueblo fiel al  
final de su vida terrenal:

Caya nġa ycao / ang pintong langit, / ycao ang hagdang / pinananaogan /  
at sampon bucal / na pinagmomolan / nang dila nava.<sup>9</sup>

At cun malapit / ang casâquet sâquet, / na ypapanao / na hanganang  
buhay: / ycao ang humarap / at pacatolonġan / ang calolova.<sup>10</sup> (Versos 12  
y 26)

Mientras cada uno aguarda el día de su muerte, hay un escritor humilde que suplica  
a la reina que le vuelva sus ojos, versos que nos traen intertextualmente ese “illos  
tuos misericordes oculos ad nos converte” de la Salve Regina:

Yyong yquiling / ang yyong tayingġang / ypinaquinig / nang bati nang  
Angeles / sugo nang Dios / sa iyong pinili / at iinahin.<sup>11</sup>

Yyong ylingġon / ang matang malinao / yyong lingġonin / ytong tavong  
ducha / tonghan mo nġani / ytong haying hamac / nitong alipin.<sup>12</sup> (Versos  
13 y 14)

Este Dios no es el dios precolonial, pues aquel dios no tiene ni corte, ni ángeles, ni  
una reina madre, y cualquier semejanza que pudiera haber entre ellos no sería más  
que una “conspiración diabólica” (Phelan 53, mi propia traducción), dado que todos

los dioses de la Filipinas prehispanica, como proclaman los misioneros Marcelo de Ribadeneira o Juan de Oliver, son falsos (Scott 236).

De esta forma, se inscribe la creencia indígena dentro de la narrativa de la salvación cristiana, y esta viene justamente a supeditar aquella. Compatibiliza de forma curiosa la deidad prehispanica basándose en la dicotomía entre la falsedad y la verdad, entre el mal y el bien:

No construye la religión de ellos [los indígenas] como una religión aparte, autónoma, sino como una manifestación regional de lo que ya se conocía en la religión cristiana. Esta figura cristiana del demonio o diablo fue la que actuó sobre los amerindios y los engañó en hacerles adorar al diablo, a ídolos y a otras criaturas como dios(es). En alguna forma tenemos en esta construcción del otro también una forma de transculturación por subordinación de elementos ajenos al sistema propio, sin alterar profundamente este último (Zimmermann 122).

Al alabar a la Virgen en tagalo, el poema acerca esa universalidad cristiana a la realidad específica de la colonia. El Dios cristiano es tan universal, tan *católico*, que deja reformularse en la lengua de los que todavía no están dentro de su rebaño. Aunque sí hay discrepancias, la justificación misional de la conquista insta a los misioneros a fijar consonancias entre dos sistemas bien distintos, pues,

[e]stos misioneros vieron a los indios como objetos del amor de Cristo, y escucharon en su habla una lengua escribible que a su vez podía ser conducida hacia las intenciones de Él. No podrían amar lo que no comprendían, por lo que era necesario encontrar una correspondencia entre ese lenguaje ajeno y estas categorías de significación. Es solamente por vía de la apropiación del habla a sus propias prácticas de alfabetización por la que podían devolver la lengua a sus hablantes como medio del discurso cristiano, y como parte del don de la fe (Errington 10, mi propia traducción).

Por todo esto, el verso del misionero llega “no como material de lectura independiente, sino como esclava [≈handmaid] de las publicaciones religiosas” (Lumbera *Tradition and Influences* 22, mi propia traducción), y se sitúa como un hito trascendental en la evolución de la literatura filipina a base del cual se rememora la historia de la poesía escrita. Nuestro entender histórico depende, de manera apabullante, de los textos misioneros (Rafael *Contracting Colonialism* 12), y la memoria del pueblo tagalo de su literatura escrita en su propia lengua se remonta

a lo que los misioneros españoles han podido registrar en sus crónicas. Es un recuerdo radicado en los límites de la textualización colonial, donde el poder de la lengua—o mejor dicho, el poder de quien ha sabido emplearla—determina en gran medida lo que entendemos de los tiempos pretéritos (véase Lumbea *Tradition and Influences* 19-21). Por esto mismo que Steiner exclama,

¿Qué realidad material tiene la historia en las afueras de la lengua, en las afueras de nuestra creencia interpretativa en los recuerdos esencialmente lingüísticos...? [...] No tenemos ninguna historia absoluta que se pueda definir como objetivamente real por contener dentro de sí una suma literal de la vida pasada. Es un estado de locura el de recordarlo todo, pues recordamos culturalmente al mismo tiempo que lo hacemos de manera individual, y esto es por convenciones de énfasis, abreviaturas u omisiones. (29, mi propia traducción)

Dicho de otra manera, la producción autoral de Blancas de San José y de otros gramáticos e historiadores misioneros pasa a ser un baremo de apreciación de la historia de un pueblo por el hecho de haberla escrito para el recuerdo. “*Nos connaissances des origines des traditions linguistiques*,” observa Auroux (*Révolution technologique* 37), “*dépendent des textes qui les ont conservées. En un certain sens, il n’est donc pas étonnant qu’elles nos apparaissent postérieures à l’écriture*.”<sup>13</sup> Todo lo que se sabe o se ignora de la prehistoria filipina, todo lo que se recuerda o se olvida de estos primeros años de contacto entre Filipinas y España está grandemente sujeto a la labor de estos sacerdotes, máxime en lo que concierne a la lengua. El poema de Blancas no es una simple dedicatoria ni un mero decorado literario puramente estético. Sintetiza intertextualmente el fundamento de la nueva religión que los misioneros pretenden implantar en Filipinas y registra con ello la historia del colonizado en el esquema beatífico de la redención cristiana que restaura al pueblo indígena a la plenitud prebabélica. El dominico habla de esta doctrina con más detenimiento en los siguientes apartados.

## LA SABIDURÍA DE LOS AÑOS

Blancas procede a invocar el auxilio divino con la *Oracion en que se pide a N.S. Dios fauor para alcançar la lengua necessaria para predicar dignamente su doctrina*, pidiendo ayuda a “Dios sapientissimo” para expresar claramente la doctrina cristiana a través su conocimiento del tagalo y así llenar los corazones de “vnos hombres ydiotas” con la sabiduría celestial del lenguaje. En su análisis de esta parte del *Arte*, Rafael arguye que la invocación de Blancas a Dios como dador supremo de la lengua implica que

[e]n medio de un Babel de lenguas, se reconoce a una autoridad singular, una autoridad que escucha y que tiene el poder de conceder el don de lenguas al sacerdote como una vez hizo con sus apóstoles. [...] El humilde ministro que oye las palabras de Dios ahora hace el papel de maestro mientras negocia estas palabras en los oídos de los que le escuchan. El sacerdote hace oír el don celestial, hablando con una lengua que comunica transparentemente la doctrina y el amor de Dios. (*Contracting Colonialism* 31, mi propia traducción)

El oficio del gramático-traductor que Blancas ha descrito previamente en su poema adquiere ahora un matiz sobrenatural, dado que lo califica como un regalo divino que le obliga a hablar de la verdad del evangelio. La metáfora de Babel, indirectamente mentada al comienzo de esta oración (“la muchedumbre de las lenguas”), representa la decadencia humana, la pérdida de aquel lazo común que nos unía a todos, nuestra mismísima caída de la gracia de Dios (Barnstone 43). Se percibe la diversidad lingüística como un defecto, una desgracia, un fallo por no alcanzar la perfección sacrosanta, lo cual conforma unos topoi en los escritos de la época. Francisco Colín en su historia así lo describe:

La falta de policia, y comunicacion, es causa de multiplicarse las lenguas. Porque como en la primitiua multiplicacion de ellas, que fue en la torre de Babel, observan los Doctores, que fueron tantas quantas eran las familias de los descendientes de Noe; assi entre las naciones barbaras, que cada vna viue de por si sin reconocimiento, ni sujecion a las leyes publicas; todo es guerrillas, y dissensiones entre si, y faltando la comunicacion, se oluida la lēgua común, y cada vno queda con la suya tan corrompida, que ya no la entiēden los otros. (57)

Este castigo divino había condenado a la raza humana a vivir segregada según sus lenguas corrompidas, y su reconciliación se realizará solo con la munificencia divina. “Lengua de fuego os pido”, escribe Blancas en alusión al descenso del Espíritu Santo sobre los apóstoles el día de Pentecostés, “con q abrasado mi pecho, se enciendan los oyentes con vuestro amor.” El don de lenguas debe recaer primero sobre él, el gramático-traductor que hace de mediador, para salvar a los filipinos que padecen de “la pobreza de [sus] ingenios [...]”, y de “la flaqueza de sus coraçones.”

El continuum simbólico entre Babel y Pentecostés justifica el enfoque contrastivo que se emplea en el *Arte*. Se considera el latín como la lengua de un imperio espiritual más que territorial (Binotti 140). Es una lengua dotada de un cierto nivel de perfección (Breva-Claramonte “Grammatization” 16), característica que le permite

examinar las partes de otro idioma. La utilidad de cualquier otra lengua depende por tanto de su similitud al latín, como en el caso del castellano, o de la capacidad de su gramática escrita de adecuarse a la lengua pura, como en el caso del tagalo (Rafael *Contracting Colonialism* 28-29; véase también Breva-Claramonte "Grammatization" 12-16). Para los misioneros, la reducción de la heterogeneidad lingüística y su consiguiente reemplazamiento con lenguas unificadas supone un acercamiento de quienes reciben tales lenguas a un estado de gracia (Mühlhäusler 171). Los indígenas son "toscos, zafios y de poca reflexión," "párvulos [que] piden el pan de la Doctrina, y no hay quien se lo parta" (Totanés, sin número), precisamente porque Dios no les ha concedido el conocimiento de la lengua en la que está escrita su voluntad.

La última parte del prefacio del *Arte*, dirigida al público principal de la gramática con el título de *A los padres ministros del Evangelio* exhorta a los misioneros a aprender bien la lengua para obtener la promesa de Jesucristo en el 16º capítulo del evangelio de san Marcos, una gracia que, según Blancas, se ha perdido debido a nuestra tibieza e indisposición. Citando la *Summa theologica* de santo Tomás de Aquino, que a su vez analiza a san Agustín y su *Tractate XXXIII* del *In Ioannis Evangelium tractatus*, el gramático explica que el conocimiento de las lenguas del que estamos privados como individuos corresponde ahora a la plenitud de la Santa Iglesia, ya que "quia iam ipsa Ecclesia linguæ somnium gentium loquitur in qua qui non est, non accipit Spiritum Sanctum."<sup>14</sup> Argumenta además con una cita del dominico Tomás de Vio, dizque el cardenal Cayetano, que el pecado es el que nos aleja de ese don. Sin embargo, la Iglesia ha de seguir a pesar de estas carencias con su misión de anunciar la buena nueva a los territorios "descubiertos." En la reflexión de Cayetano se lee que "[e]xperimento enim apparet Ecclesiam linguæ, vel linguæ carere multarum gentium temporibus istis repertarum: quibus oportet per interpretes fidem declarari, et prædicatores discere ab illis linguam."<sup>15</sup>

Blancas recurre después al magisterio de Clemente V, recogido en su *De Magistris, et ne aliquid exigatur pro licentia docendi*, dado después del concilio ecuménico de Vienne (Francia) con el fin de establecer las cátedras de hebreo, árabe y caldeo en las universidades de París, Oxford, Bolonia y Salamanca. Se reconoce el documento papal en el *Arte* con un escueto *In Clem. De Magistris. tit. I. cap. I.*, escrito en el margen izquierdo. El fragmento clementino apuesta por hombres católicos que posean conocimientos de las lenguas de los infieles para enseñar la fe católica y bautizar ("viris catholicis notitiam linguarum habentibus, quibus vtuntur infideles precipue...").<sup>16</sup> El gramático dominico advierte, sin embargo, que es imprescindible para tal encomienda la elocuencia en la lengua del infiel, haciéndose eco del



comentario de san Jerónimo, traductor de la Vulgata y doctor de la Iglesia, sobre la predicación de san Pablo a los gentiles. Mediante unas líneas sacadas de la epístola del santo asceta a la mujer gala Hedibia (*q. II. da Hedibiā* reza la nota marginal), el dominico sostiene que el que ha recibido el don de lenguas no siempre puede presumir de la elegancia suficiente para revelar la majestuosidad del significado divino. Recuerda así a la figura de san Pablo que, a pesar de su valía como predicador, contaba con san Tito como intérprete (“*diuinorum sensuum maiestatem digno non poterat græci eloquii explicare sermone. Habebat ergo Titum interpretem,...*”).<sup>17</sup>

Blancas vuelve a citar al Aquinate más adelante con respecto a los niveles de competencia que facilitan la predicación del evangelio, inspirándose una vez más en la *Summa*: “*non autem quantū ad omnia quæ per scientiam acquisitam cognoscuntur; puta de conclusionibus arithmeticae vel geometriæ.*”<sup>18</sup> Hay un nivel de lengua que permite revelar el misterio divino, y hay otro nivel de lengua que despeja las complejidades de las ciencias humanas. Este principio va acorde a la concepción humanista de la gramática como un instrumento para llegar a otros conocimientos y no como un fin en sí misma. Para los humanistas la corrección de la lengua es el primer paso en una escala que conduce hacia otras disciplinas (Sánchez Salor 291-98; Ynduráin 74, 202), lo cual transforma al gramático-misionero en un corifeo de la sabiduría, un mediador por quien se divulgan las verdades de Dios. De esto escribe Rafael:

Es como si el misionero-traductor hubiera alejado la lengua tagala de los propios tagalos, pues tras darle una gramática y un léxico en su arte, se la devolvió en forma de oraciones, homilías o confesionarios. Ha remodelado el vernáculo como un objeto para ser clasificado y anatomizado, un don para hacer circular, y un instrumento que inserta a sus hablantes en una red de obligaciones en alza hacia Dios Padre. (*Contracting Colonialism* 38)

Este misticismo da a entender que el aprendizaje de las lenguas del colonizado no sería alcanzable si no fuera por la gracia de Dios. Aquí notamos esa ambigüedad del discurso colonial que ubica al colonizado en un puesto inferior al tiempo que le elogia por ser merecedor del amparo divino. Blancas lo demuestra en este pasaje de su prefacio:

Gran exemplo es este para imitallo, y gran reprehension a los que no ponen la diligencia deuida para hablar de las verdades de Dios y su doctrina competentemente, antes con desden y menosprecio de los

oyentes no hacen caso de lo que les han de dezir ni lo piensan ni lo estudian: como si por ser los oyentes los que son dexara de serlo que es el Evangelio: o si por ser tardos ingenios los que han de ser enseñados, tuviera menos necesidad el maestro de pensar como suplir esta falta con su industria haciendo claro y fácil con su buen modo de dezir y palabras claras y bien dispuestas de lo que de suyo era dificultoso y oscuro. (sin página)

Aquellos indígenas, aquellos “tardos ingenios” como él dice, son también dignos de la revelación cristiana. Por esta razón, el ministro se ha de responsabilizar de su predicación y pensar en lo que les va a decir y estudiarlo con esmero, recompensando con su trabajo cualquier laguna que ellos tengan. Hacia el final de la exhortación, Blancas ofrece una frase de la epístola de san Jerónimo al joven monje llamado Rústico: “Et gratias ago Domino, quod de amaro semine litterarum dulces fructus carpo,”<sup>19</sup> insinuando el desafío que espera a sus hermanos a la hora de estudiar el tagalo.

Se remata la encomienda misional con una página escrita íntegramente en latín bajo el título de *Evangelii minister debet esse*<sup>20</sup> donde se enumeran las características de un predicador ideal. Se nombran seis, y se comprueba cada una intertextualmente en una retahíla escriturística: “charitativus” (‘caritativo’), con un verso de la segunda epístola de san Pablo a los tesalonicenses; “patiens” (‘paciente’), con un verso del evangelio de san Lucas y otro de la segunda carta a los corintios; “benignus atque humanus” (‘benigno y bondadoso’), avalado por la segunda epístola a los tesalonicenses; “assiduus in doctrina” (‘asiduo en la doctrina’), según la segunda carta de san Pablo a Timoteo; “non lucri cupidus” (‘sin deseo de lucrarse’), inspirado en el evangelio de san Mateo y la segunda carta a los corintios; y “suæ met animæ proudens” (‘generoso del alma’, o sea, magnánimo), con versos procedentes del libro de Sirácida, el también llamado *Eclesiástico* (sin confundirlo con otro denominado *Eclesiástés*), la primera carta a Timoteo, y dos versos del evangelio de san Mateo, uno de los cuales va sin referencia exacta.

Además de estas citas ab auctoritate abiertamente ostensibles, la intertextualidad nos ayuda a discernir referencias deícticas encubiertas o no muy obvias, como el fragmento copiado in toto de la historia de la Orden de Predicadores que narra la anécdota de la predicación de santo Domingo de Guzmán y su compañero, un tal Beltrán, a una banda de peregrinos alemanes. La nota marginal atribuye el texto a un cierto *P. p. hyst. li. i. cap. 44*, que con la ayuda de la base de datos que manejo me encamina a la *Historia general de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*,

escrita por Hernando (o Fernando) de Castillo y publicada por primera vez como obra íntegra en Valladolid, España en 1587. El Beltrán aquí referido no es menos que el beato Beltrán de Garriga, uno de los primeros adeptos de santo Domingo que luego sería el primer prior provincial de la orden en Provenza. Una pesquisa más minuciosa nos guía a descubrir que este fragmento está también reproducido en otros textos de la época, tales como *Flos sanctorum* [sic] del B. Santo Domingo y de su Orden de Predicadores (1622) del dominico Juan López, el mismo obispo de Monopoli de quien hablamos más arriba, o *Svma de exemplos de virtudes y vicios* (1632) del jesuita Alexandro (Alejandro) Faya de Saona.

## CONCLUSIÓN

Hay dos corrientes en el estudio de LM que, a mi parecer, ponen todo lo que se ha hecho en torno a las gramáticas misioneras en dos extremos opuestos. Por un lado están los estudios que abogan por un análisis filológico que se limita a las facetas estructurales de las obras, y por el otro, los que ahondan en los significados que evocan estas obras como textos escritos. Siendo este trabajo una pequeña parte de otro proyecto de investigación en el que me implico, me he tenido que limitar al prefacio del *Arte* sin entrar en más detalle de lo que es su contenido gramatical. Por esta razón, los ejemplos aquí citados se han atendido a la enunciación de los principios filológicos en el prólogo que guían el desarrollo de la gramatización. He querido demostrar que las dos corrientes no son necesariamente incompatibles y que también podemos leer los principios gramaticales como manifestaciones literarias. Mi trabajo reconoce que toda producción textual aborda la temática del texto (la gramática de la lengua tagala en este caso) desde la óptica ideológica de la que se dispone durante el período de su creación.

Soy consciente de la crítica vertida en contra de tal lectura de una gramática misionera que alega el peligro de ahistoricismo o de atribución de intencionalidad al gramático según los criterios sociales y culturales de la actualidad. Por esta misma razón, he tratado de establecer varias conexiones intertextuales con el fin de comprender los topoi empleados en este género. Con respecto a la estructuración gramatical, se da a entender por intertextualidad que en el *Arte* coinciden diferentes bloques de lengua que integran un todo en una coyuntura de heteroglosia. En cuanto a la tipología y la temática, la intertextualidad queda concretada en la convergencia de los preceptos de una política y una filosofía lingüísticas orientadas al carácter misional de la gramatización colonial. Hemos visto en el prefacio del *Arte* que siempre se ha concebido la lengua no como una finalidad sino como un instrumento

de revelación divina, una tradición arraigada en la filosofía cristiana y en la retórica clásica. Es esta misma tradición la que nos informa de que existía una jerarquía de lenguas que segregaba a sus hablantes en grupos y les asignaba a una posición en relación con la verdad de Dios. Había párvulos doctrinales que adolecen de sabiduría y había mediadores que con su don de lenguas tenían el deber de intervenir en pro de la evangelización. Se constituye por tanto una gramática misionera como un escrito doctrinal en conjunción con su función didáctica dentro de los parámetros proselitizadores de la colonización.

Una recomendación para el futuro (y quizás con esta pongo un adelanto de la línea de investigación que estoy trazando) es que al leer una gramática misionera como una traducción, tengamos que considerar las reglas no como universales intachables, sino como aproximaciones relativas a los patrones gramaticales seguidos por el propio gramático. Habrá que tomar la finalidad evangelizadora como un elemento autoral que matiza la realización de un texto de este género.

## NOTAS

<sup>1</sup> He intentado en la medida de lo posible conservar la ortografía de los fragmentos citados provenientes de las fuentes misioneras. Con la excepción de algunos grafemas, notablemente “j” que he cambiado por “s”, ha habido muy poca intervención ortográfica.

<sup>2</sup> ‘Aunque haya tormentas y sombras.’ Todas las traducciones al español son mías.

<sup>3</sup> ‘Aunque antes estaba ciego/ ahora estoy agradecido/ por esta luz/ que Dios le reveló/ al sacerdote que a su vez lo anunció/ en su escrito benévolo.’

<sup>4</sup> ‘Oh Señor/ de todos los hombres,/ Rey supremo/ de todos los ángeles,/ oh amada madre/ de Dios que creó/ el universo.’

<sup>5</sup> ‘Oh bendita/ entre todos los hombres,/ más grande/ entre todos los ángeles:/ única/ y sin parangón/ entre todos los santos.’

<sup>6</sup> ‘Oh abogada/ y mediadora/ de todo cuanto decimos/ los hombres,/ oh señora misericordiosa/ en la que confía/ todo pecador.’

<sup>7</sup> ‘Oh fortaleza recia/ donde se asila/ quien teme/ a sus enemigos/ y que busca refugio/ en la Iglesia/ para eludir todos los males.’

<sup>8</sup> ‘Oh joya brillante,/ estrella visible,/ astro fulgurante,/ cielo claro,/ luna resplandeciente,/ sol naciente,/ tú eres toda una luz.’

<sup>9</sup> ‘Por eso tú eres/ la puerta del cielo,/ tú eres la escalinata/ por la que desciende,/ y también la fuente/ de la que mana/ toda la misericordia.’

- <sup>10</sup> ‘Y cuando se avecine/ nuestra muy dolorosa/ muerte/ que es el final de la vida,/ vira hacia nosotros tu rostro/ y ruego te plazca ayudar/ a mi alma.’
- <sup>11</sup> ‘Vuelve/ aquellos oídos tuyos/ con los que escuchaste/ el saludo del ángel/ mensajero de Dios/ el Dios a quien elegiste/ y decidiste hacer tuyo.’
- <sup>12</sup> ‘Vuelve/ tus ojos claros,/ vuévelos/ hacia este pobre hombre,/ contempla/ esta ofrenda humilde/ de tu siervo.’
- <sup>13</sup> ‘Nuestros conocimientos de los orígenes de las tradiciones lingüísticas dependen de los textos que se han conservado. Por lo tanto, no es de extrañar que en cierto modo aparecen posterior a la escritura.’
- <sup>14</sup> ‘quien no esté dentro de la Iglesia no recibirá el Espíritu Santo’
- <sup>15</sup> ‘La experiencia demuestra que la Iglesia no conoce la lengua o lenguas de las gentes descubiertas en estos tiempos, a quienes es menester anunciar la fe los intérpretes y de quienes tendrán que aprender los predicadores.’
- <sup>16</sup> ‘Hombres católicos que posean conocimientos de las lenguas habladas especialmente por los infieles”
- <sup>17</sup> ‘No podía hablar griego de una manera digna que explicara la majestuosidad del sentido divino, por lo que tenía a Tito como intérprete...”
- <sup>18</sup> ‘Mas no en todo aquello que se llega a conocer a través de la ciencia adquirida, tales como las conclusiones de aritmética o geometría.’
- <sup>19</sup> ‘Doy las gracias al Señor, que de la semilla amarga del aprendizaje ahora cosecho dulces frutas.’
- <sup>20</sup> ‘El ministro del Evangelio debería ser...’

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes primarias

- Aduarte, Diego de. *Tomo primero de la historia de la Provincia del Sancto Rosario de Filipinas, Iapon, y China de la Sagrada Orden de Predicadores*. Zaragoza: Domingo Gascón, 1693. *Biblioteca Digital Hispánica*. Web. 21 de septiembre de 2015.
- Anónimo. *Doctrina Christiana, the First Book Printed in the Philippines, Manila, 1593*. Ed. Edwin Wolf. 23 de junio de 2005 [1593]. *Project Gutenberg*. Web. 21 de septiembre de 2015.
- Artigas y Cuerva, Manuel. *La primera imprenta en Filipinas: reseña histórica bio-bibliográfica con tres apéndices*. Manila: Tipo-Litografía Germania, 1910. Impreso.
- Blancas de San José, Francisco. *Arte y reglas de la lengua tagala*. 1ª ed. Bataan: Tomás Pinpin [tipógrafo], 1610. Impreso.

- . *Arte y reglas de la lengua tagala*. 3ª ed. Manila[?]: Imprenta de José Mª Dayot, Tomás Oliva [tipógrafo], 1832 [1610]. Impreso.
- . *Memorial de la vida christiana en lengua tagala [Librong mahal na ang ngala'y Memorial de la vida christiana]*. 2ª ed. Manila[?]: Imprenta de José Mª Dayot, Tomás Oliva [tipógrafo], 1832 [1605]. *Biblioteca Digital Hispánica*. Web. 21 de septiembre de 2015.
- Castillo, Hernando de. *Historia general de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*. Valladolid: Francisco Fernández de Cordova, 1612 [1587]. *Google Books*. Web. 21 de septiembre de 2015.
- Chirino, Pedro. *Relacion de las Islas Filipinas i de lo qve en ellas an trabajado los Padres de la Compañia de Iesvs*. Roma: Esteban Paulino, 1604. *Biblioteca Digital Hispánica*. Web. 21 de septiembre de 2015.
- Colín, Francisco. *Labor euangelica, ministerios apostolicos de los obreros de la Compañia de Iesvs : fyndacion, y progressos de su prouincia en las Islas Filipinas*. Vol. 1. 4 vols. Madrid: José Fernández de Buendía, 1663. *Biblioteca Digital Hispánica*. Web. 21 de septiembre de 2015.
- Coria, Joaquín de. *Nueva gramática tagalog teórico-práctica*. Madrid: J. Antonio García, 1872. *Biblioteca Digital Hispánica*. Web. 21 de septiembre de 2015.
- Faya de Saona, Alexandro. *Svma de exemplos de virtudes, y vicios*. Sevilla: Francisco de Lyra, 1632. *Google Books*. Web. 21 de septiembre de 2015.
- López, Juan. *Flos sanctorum del B. Santo Domingo y su Orden de Predicadores*. Valladolid: Juan de Rueda, 1622. *Google Books*. Web. 21 de septiembre de 2015.
- Noceda, Juan de, and Pedro de Sanlúcar. *Vocabulario de la lengua tagala*. 2ª ed. Valladolid: Higinio Roldán, 1832 [1754]. *Biblioteca Digital Hispánica*. Web. 21 de septiembre de 2015.
- Ocio, Hilario María. *Compendio de la reseña biográfica de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas desde su fundación hasta nuestros días*. Manila: [Estab. Tip. del Real Colegio de Sto. Tomas], 1895. Impreso.
- Oyanguren de Santa Ynes, Melchor. 1742. *Tagalysmo elucidado y reducido (en lo possible) á la latinidad de Nebrija*. México: Francisco Xavier Sánchez. *Google Books*. Web. 21 de septiembre de 2015.
- Retana, Wenceslao. *Tablas cronológica y alfabética de imprentas e impresores de Filipinas (1593-1898)*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1908. *Biblioteca Nacional Hispánica*. Web. 21 de septiembre de 2015.
- San Agustín, Gaspar de. *Compendio de la arte de la lengua tagala*. Biblioteca Digital Hispánica. 2ª ed. Manila: Convento de Nra. Sra. de Loreto, 1787 [1703]. *Biblioteca Nacional Hispánica*. Web. 21 de septiembre de 2015.

San Buenaventura, Pedro de. *Vocabulario de lengua tagala*. Pila: Thomas Pinpín y Domingo Loag [tipógrafos], 1994 [1613]. Impreso. [Edición facsímil. Valencia: Librerías París-Valencia].

Totánés, Sebastián de. *Arte de la lengua tagala, y manual tagalog, para la administracion de los santos sacramentos*. Manila: Convento de Nra. Sra. de Loreto, 1745. *Biblioteca Nacional Hispánica*. Web. 21 de septiembre de 2015.

#### Fuentes secundarias

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica: First Complete American Edition in Three Volumes*. Traducción de los Padres de la Provincia Dominica de Inglaterra. Vol. II. 3 vols. Nueva York: Benziger Brothers, Inc., 1947 [1265-1274]. Impreso.

Arzápalo Marín, Ramón. "La representación escritural del maya de Yucatán desde la época prehispánica hasta la colonia: proyecciones hacia el siglo XXI." *Missionary Linguistics II/ Lingüística Misionera II: Orthography and Phonology-Selected Papers from the Second International Conference on Missionary Linguistics*. Eds. Otto Zwartjes y Cristina Altman. Vol. 109. Ámsterdam: John Benjamins, 2005. 89-106. Impreso.

Assmann, Jan. "Translating Gods: Religions as a Factor of Cultural (Un)Translatability." *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*. Eds. Sanford Budick y Wolfgang Iser. Irvine Studies in the Humanities. California: Stanford UP, 1996. 25-54. Impreso.

Auroux, Sylvain. "Introduction." *Histoire des idées linguistiques: le développement de la grammaire occidentale*. Ed. Sylvain Auroux. Vol. 2. Lieja: Mardaga, 1992. 11-64. Impreso.

---. *La révolution technologique de la grammatisation: introduction à l'histoire des sciences du langage*. Lieja: Mardaga, 1994. Impreso.

Bandia, Paul F. "Postcolonial Literary Heteroglossia: A Challenge for Homogenizing Translation." *Perspectives* 20.4 (2012): 419-31. *Taylor & Francis Social Science and Humanities Library*. Web. 3 de noviembre de 2014.

Barnstone, Willis. *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice*. New Haven: Yale UP, 1993. Impreso.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994. Impreso.

Binotti, Lucia. *Cultural Capital, Language and National Identity in Imperial Spain*. Woodbridge: Tamesis, 2012. Impreso.

Breva-Claramonte, Manuel. "El marco doctrinal de la tradición lingüística europea y los primeros misioneros de la colonia." *Bulletin Hispanique* 110.1 (2008): 25-59. *Revue.org*. Web. 27 de noviembre de 2014.

---. "Grammatization of Indigenous Languages in Spanish America: The Mental Language, Language Origin and Cultural Factors." *Histoire Épistémologie Langage* (2008): 11-24. *Société d'Histoire et d'Épistémologie des Sciences du Langage*. Web. 19 de diciembre de 2014.

- Collet Sedola, Sabina. "La castellanización de los indios (s. XVI-XVII). Conquista del Nuevo Mundo y conquista lingüística." *Congreso Internacional de Historiografía Lingüística*. Eds. Ricardo Escavy, José Miguel Hernández Terrés y Antonio Roldán. Vol. II: Nebrija y las lenguas amerindias. Murcia: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Murcia, 1992. 81-99. Impreso.
- Cronin, Michael. "Double Take: Figuring the Other and the Politics of Translation." *In Translation: Reflections, Refractions, Transformations*. Eds. Paul St-Pierre y Prafulla C. Kar. Delhi: Pencraft International, 2005. 229-37. Impreso.
- Errington, James Joseph. *Linguistics in a Colonial World: A Story of Language, Meaning, and Power*. Malden: Blackwell, 2008. Impreso.
- Esparza Torres, Miguel Angel. "Nebrija y los modelos de los misioneros lingüistas del náhuatl." *Missionary Linguistics III/ Lingüística Misionera III: Morphology and Syntax- Selected Papers from the Third and Fourth International Conference on Missionary Linguistics*. Eds. Otto Zwartjes, Gregory James y Emilio Ridruejo. Ámsterdam: John Benjamins, 2007. 3-40. Impreso.
- Fernández Rodríguez, Rebeca. "Traducción de términos religiosos en los vocabularios filipinos (1565-1800)." *Missionary Linguistics V/Lingüística Misionera V-Translation Theories and Practices. Proceedings from the Seventh International Conference on Missionary Linguistics (Bremen, Germany)*. Eds. Otto Zwartjes, Klaus Zimmerman y Martina Schrader-Kniffki. Vol. 5. Ámsterdam: John Benjamins, 2012. 273-94. Impreso.
- Francisco, Jose Mario C. "Language as Currency and Dictionaries as Barter." *Reflections on Philippine Culture and Society: Festschrift in Honor of William Henry Scott*. Ed. Jesus T. Peralta. Quezon City: Ateneo de Manila UP, 2001. 39-53. Impreso.
- Gentzler, Edwin. "Translation, Poststructuralism, and Power." *Translation and Power*. Eds. Maria Tymoczko y Edwin Gentzler. Amherst: U of Massachusetts P, 2002. 195-218. Impreso.
- Gilmour, Rachael. *Grammars of Colonialism: Representing Languages in Colonial South Africa*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006. Impreso.
- González de Pola, Manuel. *Evangelización de los dominicos en Filipinas en los siglos XVI y XVII*. Cuadernos de Misionología 6. Madrid: Institutos Pontificios de Filosofía y Teología, 1992. Impreso.
- González Luis, Francisco. "La gramática de la lengua tupí de José de Anchieta y su dependencia de la gramática latina." *Congreso Internacional de Historiografía Lingüística*. Eds. Ricardo Escavy, José Miguel Hernández Terrés y Antonio Roldán. Vol. II: Nebrija y las lenguas amerindias. Murcia: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Murcia, 1992. 101-14. Impreso.
- Gorritz, Jaume. "Pedro Chirino en la historiografía filipina: el manuscrito inédito de la «Primera parte de la historia de la provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús»." *Imperios y naciones en el Pacífico—la formación de una colonia: Filipinas*. Eds. Ma. Dolores Elizalde, Josep M. Fradera y Luis Alonso. Vol. I. Biblioteca de Historia. Madrid: AEEP/CSIC, 2001. 227-47. Impreso.



- Haspelmath, Martin. "Comparative Concepts and Descriptive Categories in Crosslinguistic Studies." *Language* 86.3 (2010): 663-87. *Project Muse Premium Collection*. Web. 24 de agosto de 2014.
- Lerner, Isaías. "La colonización española y las lenguas indígenas de América." *Colonial Latin American Review* 6.1 (1997): 7-15. Impreso.
- López Parada, Esperanza. "Poder y traducción coloniales: el nombre de Dios en lengua de indios." *Revista Chilena de Literatura* 85 (2013): 129-56. *JSTOR Arts and Sciences VIII*. Web. 21 de octubre de 2014.
- Lumbera, Bienvenido. *Tagalog Poetry 1570-1898: Tradition and Influences in its Development*. Quezon City: Ateneo de Manila UP, 1986. Impreso.
- . "Tagalog Poetry during the Seventeenth Century." *Philippine Studies* 16 (1968): 99-130. Impreso.
- . "Poetry of the Early Tagalogs." *Philippine Studies* 16 (1968): 221-45. Impreso.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: U of Michigan P, 1995. Impreso.
- Montoya Martínez, Jesús. "El prólogo a la *Gramática castellana* de Elio Antonio de Nebrija." *Congreso Internacional de Historiografía Lingüística*. Eds. Ricardo Escavy, José Miguel Hernández Terrés y Antonio Roldán. Vol. I: La obra de Nebrija. Murcia: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Murcia, 1992. 377-88. Impreso.
- Mora Mérida, José Luis. "La nueva iglesia indiana." *La formación de las sociedades iberoamericanas (1568-1700)*. Ed. José María Jover Zamora. Vol. XXVII. Historia de España (Fundada por Ramón Menéndez Pidal). Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1999. 179-207. Impreso.
- Mühlhäusler, Peter. *Linguistic Ecology: Language Change and Linguistic Imperialism in the Pacific Region*. London: Routledge, 1996. Impreso.
- Niranjana, Tejaswini. *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley: U of California P, 1992. Impreso.
- Phelan, John Leddy. *The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700*. Madison: U of Wisconsin P, 1959. Impreso.
- Pym, Anthony. *Negotiating the Frontier: Translators and Intercultures in Hispanic History*. Manchester: St. Jerome, 2000. Impreso.
- Quilis, Antonio. *Fray Francisco Blancas de San José, Arte y reglas de la lengua tagala. Estudio y edición*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica-AECL, 1997. Impreso.

- Rafael, Vicente L. "La vida después del Imperio: soberanía y revolución en las Filipinas españolas." *Repensar Filipinas: Política, identidad y religión en la construcción de la nación filipina*. Ed. M<sup>a</sup> Dolores Elizalde Pérez-Gruoso. Barcelona: CSIC-Casa Asia, Edicions Bellaterra, 2009. 181-203. Impreso.
- . *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durham: Duke UP, 1993. Impreso.
- Rico, Francisco. *El sueño del humanismo (de Petrarca a Erasmo)*. Humanes: Alianza Universidad, 1993. Impreso.
- Sakellariou, Panagiotis. "The Appropriation of the Concept of Intertextuality for Translation-Theoretic Purposes." *Translation Studies* 8.1 (2014): 35-47. *Taylor & Francis Social Science and Humanities Library*. Web. 17 de diciembre de 2014.
- Sales, Marlon James. "Sex and the Missionary Position: The Grammar of Philippine Sexualities as a Locus of Translation." *TranscultUral* 7.1 (2015): 131-47. 25 de junio de 2015. *eJournals*. Web. 21 de septiembre de 2015.
- . "Aproximaciones al verbo 'ser' en las gramáticas misioneras del tagalo." *Humanities Diliman* 5.1 y 2 (2008): 78-93. Impreso.
- Sánchez Salor, Eustaquio. *De las "elegancias" a las "causas" de la lengua: retórica y gramática del humanismo*. Alcañiz-Madrid: Ediciones del Laberinto, 2002. Impreso.
- Schäffner, Christina. "Intercultural Intertextuality as a Translation Phenomenon." *Perspectives* 20.3 (2012): 345-64. *Taylor & Francis Social Science and Humanities Library*. Web. 10 de diciembre de 2014.
- Scott, William Henry. *Barangay: Sixteenth-Century Philippine Culture and Society*. 4th ed. Quezon City: Ateneo de Manila UP, 1999. Impreso.
- Steiner, George. *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Nueva York: Oxford UP, 1975. Impreso.
- Sueiro Justel, Joaquín. *Historia de la lingüística española en Filipinas (1580-1898)*. 2<sup>a</sup> ed. Lugo: Axac, 2007. Impreso.
- Tymoczko, Maria. *Enlarging Translation, Empowering Translators*. Manchester: St. Jerome, 2007. Impreso.
- Venuti, Lawrence. "Translation, Intertextuality, Interpretation." *Romance Studies* 27.3 (2009): 157-73. *Maney Online*. Web. 10 de diciembre de 2014.
- Viray, Primitivo Jr. E. "A Study of the Sermones of Fray Blancas de San José: Its Adaptations to Filipino Language, Customs, Values and Structures." *Sermones, Francisco Blancas de San Jose OP (1614)*. Ed. Jose Mario C. Francisco. Pulong: Sources for Philippine Studies. Quezon City: Ateneo de Manila UP, 1994. 325-37. Impreso.

Wilson, Rita. "Response." *Translation Studies* 6.1 (2012): 107-11. *Taylor & Francis Social Science and Humanities Library*. Web. 10 de diciembre de 2014.

Wolf, Michaela. "Culture as Translation—and Beyond Ethnographic Models of Representation in Translation Studies." *Crosscultural Transgressions: Research Models in Translation Studies II: Historical and Ideological Issues*. Ed. Theo Hermans. Manchester: St. Jerome, 2002. 180-92. Impreso.

Ynduráin, Domingo. *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid: Cátedra, 1994. Impreso.

Zimmermann, Klaus. "Traducción, préstamos y teoría del lenguaje: la práctica transcultural de los lingüistas misioneros en el México del siglo XVI." *Missionary Linguistics II/ Lingüística Misionera II: Orthography and Phonology-Selected Papers from the Second International Conference on Missionary Linguistics*. Eds. Otto Zwartjes y Cristina Altman. Vol. 109. Ámsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2005. 107-36. Impreso.

---

**Marlon James Sales** <Marlon.Sales@monash.edu> is finishing his Ph.D. in Translation Studies at Monash University in Melbourne, Australia, where he likewise teaches Spanish and Translation Studies. His doctoral dissertation investigates the translationality of colonial exo-grammatization in Fray Francisco Blancas de San José's *Arte y reglas de la lengua tagala*. He is presently a member of the Social Media and Outreach Committee of the International Association for Translation and Intercultural Studies, and a postgraduate representative to The Australian Association for Literary Translation.