

# Una *Vida de Cristo* en aimara (1612)

data, citation and similar papers at [core.ac.uk](https://core.ac.uk)

brought to you

provided by Dadun, Uni

## de Alonso de Villegas\*

### A Life of Christ in Aymara (1612) Based on the Reformed *Flos sanctorum* by Alonso de Villegas

MARCOS CORTÉS GUADARRAMA

Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias

Universidad Veracruzana

Estanzuela 47B, Fraccionamiento Pomona, Xalapa, Veracruz 91040, México

marccortes@uv.mx

Orcid ID 0000-0002-0363-7539

RECIBIDO: 29 DE ABRIL DE 2019

ACEPTADO: 27 DE NOVIEMBRE DE 2019

**Resumen:** Este artículo estudia la publicación bilingüe (aimara y castellano) de la *Vida de Cristo* que hizo el jesuita Ludovico Bertonio, basado en el *Flos sanctorum reformado* de Alonso de Villegas. Se propone ubicarla en una tradición historiográfica del género que considera las aprobaciones y el prólogo como paratextos imprescindibles para saber de las intenciones del proceso de reescritura y, en este caso, de traducción que sufrió una obra fundamental para la hagiografía hispánica. Al comparar los prólogos de Villegas y de Bertonio, se aprecia que comparten la noción de irrisión y burla por falta de gravedad y autoridad en temas que deben mover a la devoción. Asimismo, en ambos hay una intención de reformar y de seleccionar lo más conveniente para las respectivas circunstancias históricas que los vieron nacer. Se concluye que este libro es producto del arte defensivo de la Contrarreforma, en donde el fraile y el indígena fueron partícipes de la idea de un Nuevo Mundo exclusivo de la Corona española.

**Palabras clave:** Ludovico Bertonio. *Vida de Cristo*. *Flos sanctorum*. Alonso de Villegas. Contrarreforma.

**Abstract:** This article studies the bilingual publication (Aymara & Spanish) of the *Life of Christ* made by the Jesuit Ludovico Bertonio, based on the *Flos sanctorum reformado* by Alonso de Villegas. It intends to study this translation relying on a historiographic tradition of this literary genre, which considers the legal approbations and the prologue as crucial paratexts to understand the intention of the rewriting process, and in this particular case, to understand the process of translation of one of the most important works for Hispanic Hagiography. By comparing the prologues of Villegas and Bertonio, we notice that they shared the idea of derision and teasing for lack of authority and severity in themes that should lead to devotion. Additionally, in both works there is an intention of reformation and an effort to select what is most convenient to their respective historic circumstances. Finally, it is observed that this Aymaran translation is product of the defensive art of the Counter-Reformation, in which the friar and the native were participants of the idea of a New World exclusive for the Spanish Crown.

**Keywords:** Ludovico Bertonio. *Life of Christ*. *Flos sanctorum*. Alonso de Villegas. Counter-Reformation.

\* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación *La literatura hagiográfica hispánica ante la Reforma protestante* (FFI2017-86248-P), concedido por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad.

Entre 1578 y 1603 aparecen publicadas las seis partes del legendario de Alonso de Villegas. Con ello vendría una de las innovaciones más notables (la otra será la de Pedro de Ribadeneira) que conocerán los lectores hispánicos que gustaban de la compilación de vidas de santos y que, hasta entonces, estaban familiarizados con las dos principales traducciones castellanas impresas de la *Legenda aurea*: los *Flores sanctorum* publicados hacia 1480 y hasta 1580.

Resultado de los postulados del Concilio de Trento (1545-1563), Villegas le presenta su obra a Felipe II como el *Flos sanctorum reformado*, porque:

dexando aparte que en los libros deste nombre que ahora andan, se leen muchas cosas apócrifas, y agenas de toda verdad, leense también otras muchas tan faltas de autoridad y gravedad que pide semejante lectura, que antes provocan a irrisión, que a devoción: las quales dan bastante causa a gentes de otras naciones, para que burlen de los españoles, porque en su lengua no tienen cosa grave y de autoridad, en materia de tanta importancia. (Villegas f. 2r)

En consecuencia, apelando a la posible burla de otras naciones europeas, en caso de que los españoles prolongasen una tradición medieval ligada a este género literario, Villegas se desmarca de los elementos más folclóricos y maravillosos de la *Legenda aurea*.<sup>1</sup> De este modo, el ilustre nombre de Santiago de Vorágine –y su trabajo compilatorio creado a mediados del siglo XIII bajo el cobijo de la orden de los predicadores– será desplazado por el de los hagiógrafos Luigi Lippomano y su *Sanctorum priscorum patrum vitae* (ocho volúmenes publicados en Venecia, desde 1551 hasta 1560) y Laurencio Surio y su *De probatis Sanctorum historiis ab Al. Lipomano olim conscriptis nunc primum a Laur. Surio emendatis et auctis* (seis volúmenes publicados en Colonia desde 1570 hasta 1577). Estos autores serán las nuevas “autoridades” que otorgarán la “gravedad” que exhorta Villegas para evitar la “irrisión” y demás “faltas” de los compendios de vidas de santos que venían divulgándose desde hacía más de trescientos años por Europa.

Más adelante recuperaremos esta noción de “irrisión” y de burla a la que alude Villegas como uno de los varios motivos de su quehacer, la cual yacerá

---

1. Ejemplos de lo maravilloso hagiográfico pueden leerse en las vidas de santos medievales (ver Baños 2003) y, como un ejemplo rotundo de ello, el primer incunable conservado de esta clase de libros (ver Cortés 2018).

con nuevos matices en la traducción al aimara que aquí se estudia. Pero por ahora basta con señalar que la obra de Alonso de Villegas por primera vez da un sentido de verdadera autoría a una clase de libros que hasta entonces no conocían más que la refundición y una enunciación sutil del responsable de la edición en turno.<sup>2</sup> Villegas es radical: hace poner su retrato en forma de medallón en algunos volúmenes de su obra y lo dedica al importante inquisidor y cardenal de Toledo Gaspar de Quiroga y Vela (Civil 84). Estos gestos no dan pie a ninguna duda: se buscaba el protagonismo de una obra triunfadora en contra de la Reforma protestante, y se pretendía dejar en claro quién debía llevarse todo el crédito de esta tarea que tuvo –para tribulaciones del autor– ediciones no autorizadas, en su mayor parte responsabilidad de las imprentas de Barcelona y Zaragoza (Lilao).

Estos hechos demuestran que el *Flos sanctorum reformado* de Alonso de Villegas encantó a los hombres de su tiempo, quienes aplaudieron la renovación de un texto de comprobado éxito entre religiosos y legos: sería un libro que sin duda estaría en las bibliotecas de los cenobios y también en las casas de laicos acaudalados. Con estas condiciones de por medio, la historiografía literaria ha señalado que no es de extrañar que de inmediato vinieran las traducciones: “italiano (1589), inglés (1609), francés (1611) y (remarcable por su aspecto anecdótico) una en «romance y aymara», publicada en Perú en 1612” (Civil 84, la traducción es mía). Es decir, fue un enorme éxito editorial, que prolonga su rentabilidad durante el XVII y parte del siglo XVIII (Lilao), compitiendo con el *Flos sanctorum* del jesuita Pedro de Ribadeneira a partir de 1599.

El principal propósito de las siguientes páginas será iniciar el estudio de un solo libro de esta exitosísima tradición: el ejemplar en “Romance y Aymara”. Desde ahora es preciso señalar que las siguientes páginas constituyen una primera aproximación al texto, que requiere de más de un enfoque de estudio. Pendiente quedará, entre otras cosas, cotejar el original con alguna otra traducción, tarea que no puedo realizar aquí por falta de espacio. Con esta advertencia de por medio, me preocupo en este trabajo por señalar las peculiaridades de esta traducción y enunciar los motivos y circunstancias históricas que hicieron posible su publicación en el contexto de la evangelización de la

---

2. Solo en algunos casos pretridentinos, pues sabemos que la llamada *Leyenda de los santos* y sus trece testimonios conservados (ca. 1480-1579) se inclinan más hacia el anonimato. Mientras que en la otra vertiente de traducción, el *Flos sanctorum renacentista* y sus quince testimonios conservados (1516-1580), es más patente el trabajo del refundidor (ver Aragüés 2016).

América española y del imaginario de seculares y religiosos en el siglo XVII. Ellos siempre fueron conscientes de la división de la Iglesia en el siglo XVI y temieron que aquellos enormes problemas que tuvo en Europa la Corona española pudiesen echar raíces en el Nuevo Mundo. De hecho, ya se ha demostrado que la idea del mal causada por el protestantismo y la figura de Lutero en el seno de la Iglesia católica estuvo siempre presente en los tres siglos de la América española (Mayer). Le hicieron frente sermones en latín, referencias directas en crónicas de Indias, cartas y demás obras de arzobispos y virreyes, el arte pictórico, etc., los cuales hicieron de Lutero, más que un hereje de carne y hueso, una leyenda, una invención del mal.<sup>3</sup> Esta traducción, entonces, si bien no es una respuesta directa, contestataria, a la Reforma protestante, forma parte de la producción literaria que reafirmaba los principios teológicos postridentinos y su aplicación en la realidad americana en el siglo XVII.

#### UN LIBRO “TOSCO Y HUMILDE MUCHO”

En otro trabajo anterior ya he tenido oportunidad de demostrar que los *Flores sanctorum* estuvieron presentes durante la conquista espiritual de la Nueva España (Cortés, en prensa). En esta misma línea de investigación, hay aportaciones recientes que no solo limitan su campo de estudio a la América española. Por ejemplo, Greenwood ofrece datos interesantes al considerar a los *Flores sanctorum* como una de las primeras formas literarias en poseer un impacto global, esto gracias a las misiones evangélicas por Asia, África y América de las órdenes religiosas, primordialmente las emprendidas por franciscanos y jesuitas desde la más temprana modernidad. Aunque se equivoca al considerar que los agustinos no formaron parte de esta tradición,<sup>4</sup> pues ya demostré que el agustino fray Juan de la Anunciación, en su *Sermonario en lengua mexicana* (1577), compila en náhuatl y por más de ochenta folios a doble columna sus más de cincuenta vidas de santos y lecturas doctrinales, ateniéndose al calendario litúrgico cristiano (Cortés, en prensa). En este tenor descubro ahora que coincidí con lo señalado en su momento por Rubial, quien afir-

3. Ejemplo de esta idea mítica del mal está pintada por Cristóbal de Villalpando en la catedral de México. En su *Iglesia triunfante* (1684) aparece representado Lutero en forma viperina junto a Calvino, Arrio y Pelagio (ver Mayer).

4. “The Franciscans initiated the circulation and local production of these collections, which was then pursued by Jesuits in their Asian and American missions. Capuchins, an offshoot of the Franciscans, had no known involvement in the production of these collections of saints’ lives. Other notable orders, such as the Augustinians, are also noticeably absent” (Greenwood 25-26).

maba que la compilación de *vitae* estuvo presente en otros géneros literarios empleados en la evangelización de los indígenas de Nueva España. Así pues, sin especificar qué vidas de santos, señala que el franciscano Maturino Gilberti intercaló una serie de hagiografías en su *Diálogo de la doctrina cristiana*, escrito en tarasco o purépecha (2004, 132). He revisado esta obra y compruebo, por lo menos, la presencia de las vidas de dos santos, sumamente ricas en elementos literarios y folklóricos: san Eustaquio y san Alejo,<sup>5</sup> y también se registra la lectura de san Miguel arcángel (ff. 296r-300v; 300v-304v; 308v-314v). Así pues, no descarto seguir descubriendo vidas de santos intercaladas e incluso una larga compilación de estas, quizá, en doctrinas bilingües, leccionarios y ejercicios en náhuatl o alguna otra lengua y en otros sermonarios, como los escritos en náhuatl por el ilustre fray Bernardino de Sahagún para los domingos y días de los santos.<sup>6</sup>

Greenwood (36) también ofrece los datos sobre la conservación<sup>7</sup> de un *Flos sanctorum* (ca. 1605) traducido por el franciscano Juan de Mendoza (1539-1619) al kaqchikel, lengua cuyo origen se remonta al maya y que aún se habla en la zona centro occidental de lo que hoy es Guatemala y en Chiapas, México; y apunta (39) sobre la tardía traducción (1705) al guaraní de un *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneira, obra hoy perdida del jesuita José Serrano (1634-1713). No obstante, pese a estos interesantes datos –repito– el investigador parece ignorar que, hoy por hoy, de los dos virreinos americanos será el del Sur el que dé una prueba concreta de una traducción a una lengua no indoeuropea de la obra de Villegas, hagiógrafo sin el que no es posible comprender el desarrollo del género en tiempos de la Contrarreforma. Quizá el criterio de no contar esta obra en su listado de *Flores sanctorum* (Greenwood 29) traducidos a lenguas de África, Asia y América se deba a que la traducción al aimara se limita exclusivamente a la *Vida de Christo* y no a la compilación de vidas de santos. Además, esta no es la única característica sobresaliente del libro, pues una de las primeras advertencias –antes de entrar de lleno en la lectura– será dejar en claro que está muy lejos de la gracia con la que se le puede leer en la versión original:

5. La vida de san Eustaquio sirve de modelo a uno de los primeros libros caballerescos de la Edad Media castellana: el *Libro del caballero Zifar*. En cuanto a san Alejo, Vega ha dedicado un libro a las versiones castellanas de esta *vita* en los distintos *Flores sanctorum*.

6. Disponible en línea: <[https://www.wdl.org/es/item/15018/#additional\\_subjects=Nahuatl+language](https://www.wdl.org/es/item/15018/#additional_subjects=Nahuatl+language)>.

7. En la biblioteca Newberry, en Chicago, Illinois: Ayer ms. 1505.

El estilo deste libro en lo que toca al romance va muy atado al Phrasi de la lengua Aymara, de donde resulta ser tosco y humilde mucho. Digo esto al principio, para los que no querrán gastar tiempo en leer el proemio del libro, donde se dará razón del fin porque esto se hizo. (f. 9r)

¿Cuáles fueron las circunstancias que potenciaron este hecho: un libro “tosco y humilde” basado en la primera parte del *Flos sanctorum reformado* de Villegas? Más allá de la histórica labor de la orden de los jesuitas y su apasionada obsesión por los estudios y la formación y adoctrinamiento de sus frailes y parroquiales, cuyos antecedentes y desarrollo durante su estancia americana puede leerse en otros trabajos,<sup>8</sup> la responsabilidad recae en el jesuita de origen italiano y afincado en Perú Ludovico Bertonio. Su biografía básica y el estudio lingüístico de sus obras ya han sido abordados,<sup>9</sup> y es de interés traer aquí que su segunda gran obra, su edición bilingüe de la *Vida de Christo*, fue impresa por Francisco del Canto en “la casa de la compañía de Jesús de Juli Pueblo, provincia de Chacuyto” (1612) y fue dedicada al “Ilustrísimosic y reverendísimo señor don Alfonso de Peralta, Primer arçobispo de los Charcas”. Esta dedicación es la única parte del libro escrita en su totalidad en latín.

Se han destacado ya las palabras que Umberto Eco dedicó a Bertonio (Canónica).<sup>10</sup> Comentarios que parecen dejar de lado que la circunstancia que movió a traducir del castellano al aimara no era el dominio lingüístico de esta última para una integración equitativa de la cosmovisión occidental en la otredad. Es decir, no hubo el propósito de comprender y escribir en aimara para traducir distintos campos del saber occidental y ofrecerlos a la otredad recientemente adoctrinada, facilitando así una interacción dialogada de dos mundos. Nada más alejado de esto, pues las verdaderas intenciones de Bertonio recaían en los mismos motivos que a mediados del s. XVI movieron a las

8. La historia de las mentalidades se ha lanzado al estudio de la vanguardia jesuita de la Contrarreforma (ver Gonzalbo).

9. Principalmente atendiendo al *Vocabulario de la lengua aymara* (ver Arnold/Aguilar/Yapita).

10. “El jesuita Ludovico Bertonio publicó en 1603 un *Arte de lengua aymara* y en 1612 un *Vocabulario de la lengua aymara* (una lengua que se habla todavía en la actualidad entre Bolivia y Perú), y se dio cuenta de que era una lengua de una extraordinaria flexibilidad, dotada de una increíble vitalidad para crear neologismos, especialmente para expresar abstracciones, hasta el punto de infundir la sospecha de que se tratase de un «artificio» [...] Dos siglos más tarde, Emeterio Villamil de Rada hablaba de ella definiéndola como una lengua adánica [...] Estudios más recientes han demostrado que el aimara, más que en la lógica bivalente (verdadero/falso) en la que se basa el pensamiento occidental, se basa en una lógica trivalente y, por lo tanto, es capaz de expresar sutilezas modales que nuestras lenguas solo consiguen a base de engorrosas perífrasis” (Eco 289).

órdenes mendicantes de la Nueva España a publicar en náhuatl y otras muchas lenguas más: lograr la pronta y efectiva evangelización de los nativos, consiguiendo que predicadores agudos y dotados aprendieran más de los dominados, y que los mediocres y sin el don del políglota por lo menos cumplieran con su misión catequética y propagandística.<sup>11</sup>

La sustancia vital del trabajo de Ludovico Bertonio, y el de otros muchos como él, yacía en el criterio de instruir a los indígenas según sus capacidades, es decir, según su reciente incorporación en el credo cristiano en el que se les formaba y educaba. Esto explicaría que la traducción se centre en la *Vida de Christo* y excluyan las *vitae*. En otras palabras, que la traducción de Bertonio se limite a este texto implica que el traductor vaya a las esencias del cristianismo y prescinda de las leyendas hagiográficas, sean de la naturaleza que sean. Este hecho se infiere desde el título: “Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor Iesu Christo en dos lenguas, Aymara y Romance, traducido de el que recopiló el Licenciado Alonso de Villegas, quitadas y añadidas algunas cosas, y acomodado a la capacidad de los indios” (f. 1r).

A partir de la lectura del texto, cotejándola con el original de Villegas, se descubren algunas características que puede aludir a esa llamada “capacidad de los indios”:

a) A diferencia de Villegas, el capítulo XVII “Cómo Christo sanó a un demoniado” Bertonio lo divide en dos para hablar “De la muerte del Baptista”.

b) Bertonio termina su *Vida de Christo* en el capítulo cincuenta y uno, mientras que Villegas llega hasta el cincuenta y cuatro. Los episodios faltantes en la traducción de Bertonio son los siguientes: Cap. LI. “De la Fiesta de la Santísima Trinidad”; Cap. LII. “De la Fiesta del Santísimo Sacramento del Cuerpo y Sangre de Iesu Christo”; Cap. LIII. “De [sic] origen que tuvo edificarse iglesias, con título de San Salvador”; ambos terminan con “El Iuizio final”, Bertonio lo divide en tres partes, destacando el título de la “Segunda parte”, en el cual se destaca: “donde se tracta del Antechristo”.

c) Se numeran los distintos momentos de un capítulo. Por ejemplo, el capítulo III, “De la visitación de la Virgen”, tiene cinco apartados numerados, sin duda para facilitar la ubicación de los pasajes a los frailes.

---

11. La aprobación legal para la publicación del libro otorgada por el doctor Diego Ramírez así lo deja en claro: “es conforme a lo que enseña nuestra fe católica, y la doctrina de los sagrados doctores, y es útil y necesario para la instrucción de los indios en nuestra religión católica, y el lenguaje es muy acomodado para que los curas y predicadores hagan mucho fruto espiritual, y así me parece que se le debe dar la licencia que pide para imprimirse” (f. 1v).

d) La impresión general es que el texto se centra en lo esencial de la instrucción sacramental y en ofrecer unas referencias más asequibles y claras, fuera de un lenguaje metafórico y condensado que puede permitirse alguien que lleva toda su vida como cristiano, trocando lo anterior por la reafirmación de nociones del credo que debían repetirse varias veces en los recién convertidos al cristianismo. Aquí solo un brevísimo ejemplo de ello:

Alonso de Villegas ( <i>Vida de Christo</i> )	Luduvico Bertonio (Del castellano al aimara, columna izquierda)	Luduvico Bertonio (Del aimara al castellano, columna derecha)
La casa hecha pedía que el morador viniese (f. 2r) <sup>12</sup>	NIA Iesu Christo aqui ssata qui S. sancta Mariana puracpa luratathà [sic] hani cunasa cehusati (f. 18r)	Después de fabricadas ya las entrañas de Nuestra Señora la Virgen María (f. 18r)
Dize el Evangelista, que saludó a Isabel, que sería decir. Dios te salve: o Dios sea contigo. Y luego que sonó la voz de su salutación en los oídos de Isabel, fue llena de Espíritu santo, y con su luz conoció grandes cosas, siéndole descubiertos secretos maravillosos. (f. 4r) <sup>13</sup>	Camisa Dios auquissanayra acapacha lurassina, Gen. I. ccana ccancphasana, siipansca ilaqni ccana cancana, hamaraqui Nuestra Señora, Santa Isabel aro Dios humanpicancpha collacay sipana, ilaqui collana ccana Santa Isabelana chuimaparomantatauina arompichica, maasea Dios taque atipiri cancassina, aropampiqui ccana luruna, aca collana Señorasca, apañapana chuvmaparoccana maluya ssina, Diosaro maysissinpi lunara. (ff. 30v-31r)	Así como Dios al principio criando este mundo dixo Aya luz y diciendo al momento hubo luz, así también Nuestra Señora diciendo a Santa Isabel, Dios sea contigo hermana, luego la soberana luz juntamente con la salutación baxó en el corazón de santa Isabel, aunque Dios por ser todo poderoso con sola su palabra formó la luz; pero esta soberana Señora infundiendo la luz en el corazón de su parienta lo hizo pidiéndolo a Dios. (ff. 30v-31r)

12. Fragmento tomado del inicio del capítulo II, “De la Anunciación del Ángel a la Virgen”.

13. Fragmento tomado del inicio del capítulo III, “De la Visitación de la Virgen a santa Isabel”.

De marcado contenido doctrinal, este libro es la respuesta complementaria de un trabajo de corte lingüístico que lo antecedió,<sup>14</sup> un reto personal y demostración pública de los alcances literarios (dentro del ámbito religioso) que podía lograr el profundo estudio de la lengua aimara. La intención de Bertonio pertenece a una tradición textual creada por religiosos evangelizadores y, dentro de esta, nos ofrece algunos rasgos no solo para la ejecución del orden sacramental americano tras la mayor escisión que conocerá la historia de la Iglesia, sino para el estudio del libro y la materialidad del discurso multilingüe americano a inicios de la segunda década del siglo XVII. Para tratar de situar el esfuerzo del jesuita y prolongar la idea de la “capacidad de los indios”, son de suma importancia las aprobaciones otorgadas para su publicación y el prólogo que antecede a la obra. Además, el estudio de los prólogos posee una tradición dentro de la historiografía literaria consagrada a los *Flores sanctorum* (Aragüés 2000, 338-45). De hecho, Baños (2018, 34) recuerda que los prólogos son fundamentales en tanto prueba “de la labor de reescritura”, que aquí destaca, además, por su proceso de traducción y adaptación.

#### UN LIBRO DENTRO DE LA LEGALIDAD

Las aprobaciones y licencias más destacadas del libro apuntan en dos direcciones:<sup>15</sup> la primera, la gran utilidad para predicadores y, como consecuencia de esto, el beneficio evangélico que recibirán los indígenas. Dice el jesuita Diego de Torres que el libro que aprobaba para su publicación ya lo “avía visto y examinado de espacio mucho tiempo antes” y, además, declaraba:

No solo no hallo en él cosa que contradiga a nuestra santa Fe Católica, o buenas costumbres, sino antes juzgo ser una obra necesaria a los curas de almas, para predicar los Evangelios de todo el año, y para explicar los sagrados misterios de nuestra Santa Fe a los Indios: y muy útil para todos aquellos que quisieren aprender la lengua Aymara, cuya propiedad, elegancia, y claridad se hecha bien de ver en todo lo que el libro contiene: y

14. *Arte y gramática de lengua aymará*, publicado en Roma (1603), y la corrección y perfección de este en 1612 con el título de *Arte de la lengua aymará* (Canónica).

15. El libro tiene cuatro aprobaciones: del doctor Diego Ramírez, el jesuita Diego de Torres, el doctor Miguel Gómez Hidalgo y el padre Pedro Vicente; y dos licencias, una del doctor Feliciano de Vega (“canónigo de la cathedral desta ciudad de los Reyes del Pirú”) y la última del doctor don Pedro de las Quentas Valverde (“Provisor y vicario deste obispado”).

no poco ayudará para aprenderla ser el romance conforme al phrasi aymara. Y aunque desto resulta ser toscos, pero es así más a propósito para el fin que se pretender, y así juzgo ser obra muy digna de que salga a la luz para el bien común, y provecho de las almas. (f. 3r-v)

Se reafirma la multifuncionalidad del libro, destacando en primer lugar que es una traducción sin sospecha alguna de herejía, muy oportuna tanto para los emisores de la teología como para sus receptores. En este cúmulo de beneficios para la idea del catolicismo y sus frailes y feligreses, ¿dónde queda ese recelo de la burla con el que iniciamos estas páginas, uno de los motivos para que Villegas se lance a reformar una tradición medieval dentro de las compilaciones de vidas de santos? Minois (138) ha demostrado que, dentro de la literatura religiosa, la Biblia ofrece ejemplos claros de que la burla es una de las risas más propicias para el escarnio, el cual suele darse siempre en una relación áspera y represiva, usualmente entre unos que se dicen superiores a cargo de otros que suponen inferiores. Así pues, para tratar de responder la pregunta anterior es preciso remontarse a un concepto esencial propiciado tras la conquista material americana y al cual alude el doctor Miguel Gómez Hidalgo, quien escribió otra de las aprobaciones del libro de Bertonio:

Es muy gustoso para los provechos en la lengua, por su elegancia: provechoso para los mediocres por su erudición: necesario para los ignorantes, por su claridad y estilo: y mucho más para el descargo de la conciencia Real, pues siendo tan menesterosa la Aymara en los Obispados de los Charcas, Chiquiabo, y mayor parte del Cuzco; que sin ella no se puede administrar, ni predicar: hasta agora no ha salido ni se podía escribir un libro más acomodados para entrambos ministerios. El Vita Christi, con otros tratados de símiles y exemplos varios, y sueltos, es predicable: Los confesionarios, y demás instrucciones, sirven de sacramentar: todo tan razonado, que combida por lo menos al muy satisfecho, a gustarlo: y, al que no lo esta, a satisfacerse. (f. 4r-v)

El tema de la sujeción de los indígenas a la Corona española sin lesión de la “Real conciencia” es un tema que se puso en discusión desde mediados del siglo XVI. Los grandes representantes de las dos posturas radicalmente enfrentadas fueron Ginés de Sepúlveda, quien defendía la justicia divina de las guerras contra los indios, y fray Bartolomé de las Casas, quien sostenía lo contrario; controversias reducidas en “suma y orden” por mandato de la *Con-*

*gregación* de Valladolid en 1550 por Domingo de Soto.<sup>16</sup> Sin embargo, ese aludido “descargo de la conciencia Real”, anotado por Miguel Gómez en enero de 1612 en el virreinato del Perú, está más próximo en lo geográfico y en lo conceptual al simbólico momento escrito por diferentes cronistas sobre la conquista de la Nueva Castilla y “la provincia” de Cuzco;<sup>17</sup> me refiero al “diálogo” en la plaza de Cajamarca de una tarde de sábado del otoño de 1532: el Inca Atahualpa deja caer (o arroja, en otras versiones) una Biblia (o un brevariario) que le ofreció el dominico Vicente Valverde, pues no supo comprender el portento cosmogónico de ese objeto, el cual, en principio, ni siquiera supo cómo abrir y, al lograrlo, no se maravilló con sus letras. A ojos de los occidentales, rechazar el libro sagrado era signo de despreciar el poder político del rey, representante de Dios en la tierra, justificando así la intervención de la soldadesca y la consecutiva conquista, cumpliéndose “el destino histórico de dos conciencias que desde su primer encuentro se repelen por la materia lingüística en que se formalizan, lo que presagia [...] la complejidad de densos y confusos procesos de imbricación transcultural” (Cornejo 28). El acto del Inca Atahualpa puede verse como una burla para los principios teológicos de los que presentaron un libro como representante y cúmulo de estos. Lo llamativo del acto es que la letra escrita, el libro, entra en el mundo indígena como símbolo de poder y autoridad (Cornejo 39), y así era sentido también por Alonso de Villegas: el libro era un símbolo de poder que debía adaptarse al correr de sus tiempos, era eso o caer en la burla de otras naciones vecinas de España, “porque en su lengua no tienen cosa grave y de autoridad, en materia de tanta importancia”, tal y como se decía arriba. Lo que importa entonces, según declaraciones del propio Villegas, es tener obras en la propia lengua de una nación que contengan gravedad y autoridad en temas trascendentales. Y es precisamente esta misma noción la que propicia la traducción en lengua aimara de Ludovico Bertonio ya en el siglo XVII, en una etapa de la conquista en donde las terribles crueldades de las primeras décadas del siglo XVI se trocaron ya por trabajos mucho más organizados en pro de la evangelización. En la Nueva España, por ejemplo, había pasado de la simbólica misión religiosa de los primeros doce franciscanos encabezados por fray Martín de Valencia a

---

16. Así resume el planteamiento de la disputa: “Y examinar qué forma puede haber como quedasen aquellas gentes sujetas a la Majestad del Emperador nuestro señor sin lesión de su Real conciencia, conforme a la Bula de Alejandro” (Soto 204).

17. Ver Francisco de Xerez, ff. 11v-12r.

uno de los últimos concilios de la Iglesia mexicana<sup>18</sup> e incluso, más de treinta años antes de la publicación de la traducción de Bertonio, el arzobispo Montúfar de la Nueva España había escrito una carta a Felipe II, diciéndole que estos nuevos territorios estaban libres de la peste luterana (Mayer 50). En resumen, el resquemor de la burla es uno de los tantos motivos por los que Villegas emprende su trabajo como reformador, lo interesante es que esta misma noción movió la misión de traductor de nuestro jesuita en una región del planeta donde el uso del texto de Villegas fue muy distinto a su contexto y propósito original.

#### UNA TRADUCCIÓN “QUE NO LA HE SACADO DE MI OFICINA”

En el prólogo de su libro “al christiano y piadoso lector”, Bertonio presenta la idea de una concesión a la otredad; una concesión nacida desde las propias necesidades de la catequesis en un momento donde se daba paso a etapas de corte más legislativo y menos sangriento al asumir la responsabilidad de la divulgación del Evangelio. Sin embargo, esta concesión –en el fondo, una búsqueda de hacer más armónico el trabajo de unos sobre otros– requería sacrificios aparentemente en detrimento de la lengua de los maestros. Dicen así las palabras del jesuita italiano:

Bien cierto estoy Christiano Lector, que ningún Español avrá, por poco que sepa, después que huviere pasado los ojos por alguna plana deste libro, no diga averse hecho muy grande injuria a su lengua, pues lo que aquí ve por escrito, está tan apartado de la elegancia y modo de hablar de la lengua Española. Pero sabido el fin para que esto se haze, también estoy muy cierto, que no dexará de alabar, y aprobar mucho nuestro intento. Pretendemos (Amigo Lector) abrir camino, con la divina gracia, para saber la lengua Aymara, a los que dessean aprenderla con mucha perfección, y por medio della guiar al puerto de su eterna salvación a estos Indios Aymares. (f. 1r)

Se tradujo del “romance” de Alonso de Villegas al aimara (columna izquierda), y de este se volvió a traducir al “romance” (columna derecha). La retra-

---

18. Rubial (2001, 55-64) divide así las tres etapas en la religiosidad novohispana: primera etapa: utopía evangelizadora (1524-1550); segunda etapa: sacralización del espacio (1550-1620); y tercera etapa: religiosidad criolla (1620-1750).

ducción se hace *ad sensum*, atenta al significado, pero también con las categorías gramaticales del aimara para corresponder así de manera más acabada con la finalidad pedagógica perseguida (Canónica).<sup>19</sup> Desde mi punto de vista, lo más destacado de esta primera cita del prólogo es la finalidad pedagógica y lingüística que acompaña a la finalidad religiosa. Es decir, se valora una lengua indígena como un medio de expresión capaz transmitir la gravedad del Evangelio y otras autoridades cristianas. Aquí conviene abrir un paréntesis y señalar que serán los indígenas adoctrinados quienes tendrán que hacerse también con este discurso, tal y como veremos más adelante con la figura del indio ladino Martín de Sancta Cruz Hanansaya, primer traductor del texto de Villegas. Su labor, sin saberlo, la hacía sobre un texto cuyas primeras intenciones pertenecían a los postulados de la Reforma católica por vía de uno de sus exponentes hispanos más destacados en el género de los *Flores sanctorum*. Pero dejando la idea anterior para más adelante, quedémonos con que la primera intención del jesuita es, entonces, darle su justa dimensión al aimara, aunque en esta no se hablarán “grandes theologías” (f. 2r), se dirá lo básico para salvar las almas de los indígenas, pues “quanto menos capacidad tienen [...] es necesario también concedamos, que eso mismo que se les ha de enseñar, poco, o mucho que sea, conviene se les proponga con la claridad, y fuerza de razón que el modo de su entender pide, y requiere” (f. 2r). En este “modo” y “entender” de los aimaras se publicará esta traducción que contará de manera bilingüe la historia fundacional de una religión. En este sentido no debemos olvidar, entonces, que esta traducción surge como el eco de una voz en el que aún se dejen entender los apuros y principios que llevaron a la Contrarreforma (Mayer 387). Incluso en el virreinato del Perú, cuando en el año de la publicación de esta traducción ya habían pasado en Europa los años más críticos de la Reforma, aún estaban latentes sus consecuencias y planteamientos: evitar que los cristianos católicos leyesen “cosas apócrifas, y ajenas de toda verdad”; cosas que “antes provocan a irrisión”, como decía Villegas. Así pues, el resquemor a la burla por escribir concepciones que no corresponde a los tiempos que corren sigue presente, pero ahora con el matiz de servir a los aimaras, una de las “naciones” más alejadas de la Corona española. El afán de seguir reformando y reescribiendo un texto cuya tradición nació en el siglo XIII por mano de Vo-

---

19. Aclara Bertonio: “Por esta causa se hizo segunda traducción de la Aymara en Romanze como aquí va: para que se entienda la propiedad de cada vocablo y los rodeos y modos de hablar de que usan los indios en declarar sus razones y conceptos” (f. 2r).

rágine es el mismo, solo cambia la actitud del hagiógrafo y, en este caso, del traductor: a Luovico Bertonio le ha sido muy difícil corregir la ortografía de “lo que va escrito en Aymara”, y lo ha hecho solo para beneficio del cristiano lector, pues de no haberlo hecho,

a cada paso se equivocara tomando un vocablo por otro, o pronunciando de un modo lo que se a de pronunciar de otro muy diverso: por ver que todos están escritos con unas mismas letras, y caracteres, de donde resultara que los indios se rieran de nosotros por ver los yerros que hazemos en hablar su lengua, como nos reímos nosotros quando yerran ellos hablando en la nuestra, o lo que es peor, y de mucho daño, no nos entenderían quando les fuéramos enseñando los divinos y sagrados misterios. Cada lenguaje así como tiene particular modo de pronunciar así tiene también particular modo de escribir, y uno que quisiera escribir la lengua Española, como se escribe la Italiana, o al contrario, ni el Italiano entendería lo que fuese leyendo, porque como por exemplo, ni el Español entenderá lo que quiere decir “vignia”, ni viña el Italiano, por no estar escrito este vocablo conforme pide la ortographía del lenguaje destas dos naciones, o por mejor decir, estar escripto para el Español como se escribe para el Italiano. (ff. 6r-7r)

Como parte de la forma de su libro Bertonio “estableció” la ortografía del aimara;<sup>20</sup> y como parte de su fondo estableció otra característica que se comparte como un rasgo distintivo durante la evangelización de todo el territorio americano desde la segunda mitad del siglo XVI: lograr que los indígenas manejaran exclusivamente lo básico del credo cristiano, eliminando las costumbres que, a ojos de los conquistadores, eran las más pecaminosas: la bigamia, el

---

20. Aunque en una nota final se disculpara de no haberlo logrado como hubiese querido: “Por mucho cuidado que se ha puesto (Amigo Lector) en que la ortographía de todo este libro, y de los demás que ahora sacamos a la luz concuerde con el *Vocabulario* [...] no se ha podido salir bien con ello, o por no estar los originales bien corregidos por ser letra de indios, o por no estar los Impressores acostumbrados a esta nueva ortographía. Aunque como se echa de ver fácilmente el yerro de la imprenta, no será esta falta mucho daño, como es en los gerundios primeros, que siempre se avían de poner con dos ss, v. g. Yaticassina, & c: Y en los vocablos que según las reglas dadas, avían de tener h, o dos cc, o dos pp, o dos tt, o k, en lugar de c, o otras letras semejantes. Verdad sea que no son ordinarios los dichos yerros, sino solo alguna[s] veces. El remedio será buscar los vocablos en diversas partes del *Vocabulario*, quando no se hallaren en una, por pedir diferente ortographía, como muchas vezes avisamos en sus propios lugares. Lo que resta es que de todo lo bueno que hallares en estos escritos juntamente conmigo demos la gloria al Autor dello, que es *Iesu Christo N. S. Cui gloria & imperium in saecula saeculorum*. Amen” (f. 552r).

éxtasis alcanzado por alucinógenos y, por supuesto, la idolatría.<sup>21</sup> Pero una cosa es la predicación del Evangelio, sus elementos más austeros leídos en voz alta en lengua indígena –tanto como podían hacerlo los primeros frailes, seguramente sin falta de errores–, en los sermones dominicales y de las fiestas de los santos ilustres, cuyo acto integraba a la colectividad indígena en actividades públicas de unión cristiana (en donde jugaban un gran papel los *Vocabularios*, *Doctrinas*, *Confesionarios*, etc., que circulaban desde antes de 1550), y otra el trabajo literario que logró Luduvico Bertonio con este libro, pues no solo era un gran estudioso del aimara, sino que además era consciente de tres niveles de ejecución al encarar la traducción textual. Aunque no puedo reproducir aquí la totalidad de sus declaraciones, pues el pasaje es extenso, me parece que, con lo que se cita, se sugiere una idea clara de su quehacer como traductor:

La traducción de los libros de una lengua en otra puede ser de tres maneras, la una es, volver palabra por palabra las cláusulas, y razones de aquella lengua, sin atender a la claridad del sentido que resulta de aquellas palabras [...] y si se hiziera en la traducción de la lengua latina, en la nuestra española: pudiera en alguna manera tolerarse [...] pero si esto se hiziera de la aymara en la Española, cierto es que no pudiera entenderse concepto alguno de quanto se traduxessen.

La otra manera es, traducir de suerte algo, que lo que está bien dicho en una lengua, se vuelva con mucha elegancia en la otra, y aunque esta sea la mejor sin duda en género de traducción, pero para aprender por ella la significación de cada cosa, como dessean los que de nuevo comiençan a estudiar alguna lengua estraña, aprovechará muy poco o nada [...]

La tercera [...] no va siguiendo rigurosamente el orden de las palabras de la otra lengua, sino que las va ordenando con anteponerlas, y, posponerlas según fuere necesario, para que se entienda lo que en la otra se dize: guardando quanto se sufre los modos, y tiempos que se corresponde en cada lengua [...] y es esta la que escogimos en la traducción deste nuestro libro de la lengua aymara en nuestro Romance, por ser la que más haze a nuestro propósito.

Para tener esta por más acertada, basteme el exemplo de hombres doctos que en otras lenguas tuvieron esto mismo por asumpto, como el autor que traduxo a Homero, Poeta elegantísimo entre los griegos, en

---

21. A la par de esto, se consideraba de gran importancia el inculcar la participación comunitaria en prácticas relacionadas con los sacramentos (ver Mayer 45).

prosa latina, y bien tosca, porque no pretendía sino declarar como ad verbum, lo que aquel excelente poeta cantava en sus versos. Lo mismo hizo el que traduxo a Xenophonte, escritor que, a juicio de varones doctos, de su boca destila miel y dulçura de la griega eloquencia: contentándose de traduzirle, solo para que se entendiesse en latín, y no para imitarle en la elegancia. (f. 3r)

Prosigue su enumeración de ejemplos poniendo en lo más alto al flamenco “Nicolao Clenardo” (1495-1542) autor de la “Grammatica griega” quien después de enseñar muy bien esa lengua, adjunta al final de su libro una carta de San Basilio (“Doctor muy célebre, no solamente en toda Grecia, sino en toda la sancta Yglesia Cathólica”) con la traducción “muy elegante de Budeo” y otra del propio Clenardo, empleando el tercer modo de traducción del que habla Bertonio, quien se enorgullece de haber procedido igual que su admirado traductor, pues él mismo primero sacó un libro “imprimido en Roma” de la “Grammatica de la lengua Aymara”, “y agora sacamos la traducción del *Vita Chisti*, para que se vean puestos en práctica los preceptos de aquel Arte” (f. 4r).

El conocimiento en materia de traducción demostrado por nuestro traductor italiano deja ver más que el simple dominio y consciencia de su trabajo: es la demostración del poder y, en concreto, del de la escritura. Es decir, de la mediación del poder religioso y el poder político, una doble pertenencia a las que se entregan las justificaciones de Ludovico Bertonio, entre las cuales se buscaba evitar la burla de unos hacia otros, tal y como lo buscó más de tres décadas antes Villegas, aunque conviene aclarar que este trataba de evitar la burla del enemigo protestante, mientras que Bertonio la burla del adoctrinado.

Por otra parte, si ya de por sí toda traducción yace en la encrucijada de territorios, de materialidades del diálogo, como fueron las otras traducciones del *Flos sanctorum reformado* de Alonso de Villegas a lenguas europeas (italiano, francés e inglés), ¿realmente puede reivindicarlo a su causa un traductor que, por más que demuestre conocer tres formas de realizar una traducción, en el fondo no deja de ser más que un extranjero que no alcanza los más delicados rasgos dialogales del aimara? Una traducción como la de Bertonio solo existe “en virtud de lo que refuerza y solemniza [...]: la garantía de su eficacia” (Agamben 15). En su justificación de sacralizar una traducción como medio regulador del poder en el diálogo de la ortodoxia religiosa, en donde el autor siempre se declara dentro del lugar común de la humildad, del mandado de los superiores, del deseo de servir y ayudar a la misión de la orden religiosa de quien escribe, etc., hay una última precisión vital en el trabajo de nuestro je-

suita italiano que da respuesta a la pregunta arriba planteada y que se estructura sobre el rol del indígena don Martín Cruz Hanansaya:

Acerca de la elegancia de lo que aquí escribimos en la lengua Aymara es necesario que sepas, Amigo Lector, que no la he sacado de mi oficina, pues no he nacido en esta tierra, sino en Italia, y por mucho que hubiera aprendido della no presumiera tanto de mí que me atreviera a ofrecerme por maestro de la elegancia con que los indios la hablan [...] por esta causa procuramos de un indio ladino deste pueblo de Iuli por nombre don Martín Cruz Hanansaya del Aylo Cara, bien conocido en esta provincia, ayudasse a traducir de Romanze en Ayamara el *Vita Cbristi* del Licenciado Alonso de Villegas, que se hallará al principio de su *Flos sanctorum*, quitando y añadiendo algunas cosas, según que a los padres desta casa mejor nos parecía: los quales siempre fuimos endereçándole así para añadir, y quitar, como para que en el traducir no dixese cosa que desdixesse de la doctrina católica, y verdadera, encareciéndole lo mucho que importanasic de que nos ayudasse a esta traducción para que saliesse a la luz con la mayor elegancia, y claridad que en su lengua materna puede pedirse.

No fue dificultoso a Sancta Cruz ayudarnos para este nuestro intento, porque para esto le favoreció primeramente Nuestro Señor que dispone las cosas suavemente para nuestro bien y provecho, el averse criado en la escuela de los niños, donde tanto cuidado le tiene de su enseñanza, el ser muy abil para qualquier cosa de ingenio, y entendimiento, y aun para aprender qualquiera ciencia si le enseñassen: el aver aprovechado mucho en la lengua Española, especialmente en lo que habla por escrito, y saber los modos que en su lengua le corresponden: el aver oído de ordinario los Sermones, y pláticas, que en todo el discurso del año hacen los Padres desta casa, que le ha importado mucho para entender mejor los misterios que en este libro se ponen el mucho exercicio que ha tenido en traducir otras muchas cosas, exemplos, y sermones & c., de Romance en su lengua Aymara. (ff. 4r-5r)

Constantemente aparece la noción de que lo escrito en aimara está muy bien escrito, en “lenguaje muy propio”. Por más raro que parezca y mueva a la risa de los frailes occidentales, el jesuita italiano afirma que esta es la usanza del aimara y que, además, es muy elegante. Como un recurso retórico que le ayude a persuadir al “cristiano lector”, Bertonio refiere el vestido de los flamencos, galano entre ellos por ser a su modo, aunque en España cause risa y has-

ta carcajadas (f. 6r). Con este recurso ejemplifica a la perfección la mencionada burla de la que se preocupaba Villegas y de la que también hace mención Bertonio, con los matices ya abordados líneas arriba.

Ahora bien, es lugar común en las crónicas de conquista, y en otra serie de documentos que se extenderán hasta el siglo XVII, hablar de las enormes virtudes del indígena;<sup>22</sup> pero la intervención en el trabajo de Bertonio de don Martín Cruz Hanansaya rebasa los límites del lugar común y del tópico literario. Aquí el imaginario de un nativo adoctrinado, educado desde su infancia por los propios jesuitas en su escuela, un alumno aventajado en “español”, “especialmente en lo que habla por escrito”, es decir, un indígena aleccionado para entender el símbolo de poder de la cultura escrita fue el primer responsable de interpretar y verter del castellano al aimara el referente occidental postridentino. Lo realizado por Martín Cruz será corregido por Bertonio, “porque don Martín de Sancta Cruz, aunque es tan aventajado en su lengua, pero todo lo que escribiera en ella, lo escribiera como si se hubiera de pronunciar en romanze: lo qual causará tanta confusión al que comienza a estudiar esta lengua, que sin falta perdiera la esperança de poderla aprender por lo que fuesse leyendo” (f. 6r). Pese a las dificultades y confusiones que supuso transcribir la lengua aimara en una grafía romance, en concreto la del español, lo que importa destacar es que este libro, esta *Vida de Christo* al aimara es un trabajo intermedio entre dos ejecutores en el que hay mayor porcentaje de mediación en la parte occidental, pero que no pudo haberse realizado sin la intervención de un nativo, el indígena Martín Cruz Hanansaya.

Este libro, entonces, es un trabajo fronterizo, poroso y flexible, pero, a pesar de estas características, no es un trabajo que surja de una mezcla de lo indígena y lo europeo. En cambio, esta versión de la *Vida de Christo* originada en el *Flos sanctorum reformado* de Villegas nace desde la “mezcla de una misma civilización o de un mismo conjunto histórico” (Gruzinski 73): los postulados básicos del cristianismo católico ya implantados en el imaginario del indígena. Más aún cuando se imprime la traducción en 1612, pues hacía ya varias décadas que el credo de la Iglesia católica en América había pasado varias pruebas de ajustes, inestabilidades, universos fragmentarios, etc., pero siempre triunfando en la educación de los indígenas.

---

22. Como los escritos por el obispo y virrey de la Nueva España, Juan de Palafox y Mendoza. Las declaraciones sobre la virtud del indígena, por otra parte, bien podrían remontarse a Bernal Díaz del Castillo (cap. CCIX, 878).

## CONCLUSIÓN

La idea del mal del protestantismo luterano estuvo presente en la América española.<sup>23</sup> Quizá no sea casual, entonces, que el jesuita Ludovico Bertonio, miembro de una orden comprometida con la Contrarreforma, eligiera basar su traducción al aimara en uno de los *Flores sanctorum* que se presentó ante Felipe II como el texto reformado de las vidas de santos.<sup>24</sup> Por los trabajos de los doce franciscanos, pioneros en la misión evangélica en el territorio novohispano en 1524, se sabe que echaron mano de la difusión de vidas individuales de santos (como la de san Francisco) que hicieron “enloquecer” a indígenas principales, quienes quisieron imitar a toda costa los pasos del de Asís (Cortés, en prensa). Ese comportamiento “irrisorio” generado por “cosas apócrifas, y ajenas de toda verdad” es el que refiere Villegas y del que, por lo menos en lo teórico, dice desmarcarse. Consciente de las nuevas autoridades que habían sustituido a Vorágine, Bertonio ofrece una *Vida de Christo* reformada como ejemplo de los alcances literarios que se podían conseguir con el aimara. Su elección fue para evitar que otros se “burlasen” por no decir cosas “graves” ni contar con el aval de las “autoridades”; y su esfuerzo es un ejemplo del tratamiento que la Iglesia indiana le dio al *Flos sanctorum* en el siglo XVII, sacando solo la parte que le aprovechaban de ese voluminoso libro. Si en esta traducción se prescindía de las vidas de santos no es porque se desvíe del origen contrarreformista, sino al contrario, lo reafirma seleccionando una parte de un “corpus” textual que le fue útil a la misión catequética y propagandística americana, convirtiéndose en un ejemplo del proceso de reescritura y reformación que sufrió este género literario en lengua no indoeuropea, en un territorio muy alejado de la Corona española. El proceso de traducción fue obra de un jesuita, pero también del indígena Martín Cruz Hanansaya. Con seguridad, él jamás oyó hablar de la doctrina de Lutero, gracias a que fue aleccionado en el código ético religioso propio de la respuesta y avanzada de la Corona española contra la profanación que sufrió su poder hegemónico. Sin embargo, fue traductor de un texto de una clara postura contrarreformista, es decir, fue testigo y cómplice involuntario de los postulados que se tomaron tras el Concilio de Trento y que

23. “Había calvinistas franceses muy temprano en el Caribe [...] así como los hugonotes en la Florida a los que tuvo que hacer frente Pedro Menéndez de Avilés por orden de Felipe II. [...] merodeaban buques neerlandeses e ingleses” (Mayer 15).

24. Pendiente quedará, para un futuro trabajo, tratar de responder la duda de por qué siendo Bertonio un jesuita no prefirió el *Flos sanctorum* de su compañero de orden Pedro de Ribadeneira; ¿acaso fue una mera casualidad que basara su traducción en el *Flos sanctorum* de Villegas?

se dejaron sentir con todo rigor en la América española para librarla de toda “pestilencia” luterana. De este modo, ambos partícipes contribuyeron a dar forma a la invención paradisiaca del Nuevo Mundo para el orbe hispánico, y de ahí, con sus distintos avatares, para el diseño global de nuestro presente.

#### OBRAS CITADAS

- Agamben, Giorgio. *El sacramento del lenguaje: arqueología del juramento*. Valencia: Pre-Textos, 2011.
- Aragüés Aldaz, José. “El santoral castellano en los siglos XVI y XVII: un itinerario hagiográfico”. *Analecta Bollandiana* 118 (2000): 329-86.
- Aragüés Aldaz, José. “La Leyenda de los santos: orígenes medievales e itinerario renacentista”. *Memorabilia* 18 (2016): 133-87.
- Arnold, Denise Y., María Juana Aguilar y Juan de Dios Yapita. “Hacia una visualización semántica del *Vocabulario de la lengua aymara*, de Ludovico Bertonio”. *Ciencia y cultura* 28 (junio 2012): 87-108.
- Baños Vallejo, Fernando. *Las vidas de santos en la literatura medieval*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003.
- Baños Vallejo, Fernando. “Paratextos, ilustración y autoridad en los *Flores sanctorum* castellanos del siglo XVI”. *Versants* 65.3 (2018): 33-61.
- Bertonio, Ludovico. *Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor Iesu Christo en dos Lenguas, Aymara, y Romance, traducido de el que recopiló el Licenciado Alonso de Villegas, quitadas, y añadidas algunas cosas, y acomodado a la capacidad de los Indios*. Casa de la Compañía de Iesus de Iuli Pueblo en la prouincia de Chucuyto: por Francisco del Canto, 1612.
- Canónica, Elvezio. “La lengua aimara como instrumento de evangelización en las obras «translingües» de Ludovico Bertonio”. *Revue interdisciplinaire d'études hispaniques: Pouvoirs et écritures* 1 (2011). 1 de abril de 2019. <<https://revues.univ-pau.fr/lineas/265>>.
- Civil, Pierre. “Religiosité populaire et religiosité des élites à travers les *Flores sanctorum* de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle”. *Relations entre identités culturelles dans l'espace ibérique et ibéro-américain, II: Élités et masses*. Ed. Augustin Redondo. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997. 77-94.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.
- Cortés Guadarrama, Marcos. *Flores sanctorum con sus etimologías: lo maravilloso hagiográfico*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2018.

- Cortés Guadarrama, Marcos. “Un *Flos sanctorum* y un *Contemptus mundi* entre los bienes de un indígena de la Nueva España a finales del siglo XVI: una aproximación a la hagiografía hispánica ante la Reforma protestante”. SEMYR (en prensa).
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ed. Carmelo Sáenz de Santa María. México: Alianza, 1991.
- Eco, Umberto. *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona: Crítica, 1994.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *La educación popular de los jesuitas*. México: Universidad Iberoamericana, 1989.
- Greenwood, Jonathan E. “Readable Flowers: Global Circulation and Translation of Collected Saints’ Lives”. *Journal of Global History* 13 (2018): 22-45.
- Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo: cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Lilao Franca, Óscar. “Un curioso copyright del siglo XVI: Alonso de Villegas y su *Flos sanctorum*”. *Biblioteca general histórica de la Universidad de Salamanca*. Universidad de Salamanca, 27 febrero 2014. 2 de abril de 2019. <<http://bibliotecahistorica.usal.es/es/recursos/historicodenoticias/17-nuestras-colecciones/150-alonso-de-villegas-y-su-flos-sanctorum>>.
- Mayer, Alicia. *Lutero en el Paraíso: la Nueva España en el espejo del reformador alemán*. México: FCE, 2012.
- Minois, Georges. *Historia de la risa y de la burla: de la Antigüedad a la Edad Media*. Trad. Jorge Brash. México: Universidad de Sonora/Universidad Veracruzana/Ficticia Editorial, 2015.
- Rubial García, Antonio. *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México: FCE, 2001.
- Rubial García, Antonio. “Santos para pensar: enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana”. *Prolija Memoria: estudios de cultura virreinal* 1.1 (2004): 121-46.
- Soto, Domingo de. *Controversias entre Bartolomé de las Casas (obispo que fue de Chiapas) y Ginés de Sepúlveda (cronista del emperador)*. Valladolid: Maxtor, 2006.
- Vega, Carlos. *La vida de san Alejo: versiones castellanas*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.
- Villegas, Alonso de. *Flos sanctorum y Historia general de la Vida y Hechos de Iesu Christo*. Toledo: por la viuda de Juan Rodríguez, 1591.
- Xerez, Francisco de. *Verdadera relación de la conquista del Perú e provincia del Cuzco llamada Nueva Castilla*. México: Centro de Estudios de Historia de México, 1979.