


## Actitud comunicativa en un diccionario hispano-filipino (1613) y sus diferencias con uno luso-japonés (1603 y 1604). La relevancia de los ritos sínicos

Communicative Attitude in a Hispanic-Filipino Dictionary (1613) & Its Differences with a Portugese-Japanese Dictionary (1603 and 1604). The Relevance of Chinese Rites

Joaquín García-Medall<sup>1,a</sup> 

<sup>1</sup> Universidad de Valladolid, España

 [a;garciamedall@uva.es](mailto:a;garciamedall@uva.es)

Recibido: 29/10/2021; Aceptado: 02/03/2022

### Resumen

Los investigadores van trazando el camino de las influencias entre la lexicografía mesoamericana y la de las islas Filipinas desde diversas perspectivas. Por lo general, ya podemos admitir que parte de su nomenclatura gramatical, como el concepto de metáfora (*met.*) o el de *facere facere* (verbos causativos) provienen directamente de la lexicografía mesoamericana relativa a diversas lenguas, como el náhuatl, el otomí o el zapoteco. También parece probado que Nebrija llegó primero a las Filipinas a través de Alonso de Molina y que luego otros lexicógrafos como Alonso de Urbano, entre otros, influyeron decisivamente en la selección léxica de las entradas de diversos vocabularios filipinos para el tagalo, el bisaya y otras lenguas del archipiélago. Dichas influencias no solo se ven reflejadas en los vocabularios, sino que responden, en general, al concepto de «bien común» que aplicaban las diversas órdenes religiosas en su tarea de apoyo a la evangelización a través de artefactos intelectuales que provenían de la tradición europea, los glosarios, los vocabularios y los calepinos, elementos complementarios de las Artes o gramáticas. Algunos autores, con mayor o menor fortuna, han investigado los préstamos que aparecen en el primer vocabulario impreso de la lengua tagala y del bisaya, su fraseología, sus informaciones pragmáticas más relevantes, algunas de sus informaciones enciclopédicas, parte de su metalenguaje gramatical e incluso algunas partes de su gramática oculta derivada del corpus de ejemplificaciones del vocabulario.

**Palabras clave:** lexicografía española y portuguesa en Asia (Filipinas y Japón); jesuitas y no jesuitas; antropología de la alteridad; ritos sínicos.

## Abstract

The authors trace the path of influence between Mesoamerican lexicography and that of the Philippine Islands from various perspectives. In general, we can already affirm that part of its grammatical nomenclature, such as the concept of metaphor (met.) or that of *facere facere* (causative verbs) come directly from the Mesoamerican lexicography related to various languages, such as Nahuatl, Otomi or Zapotec. It also seems obvious that Nebrija first came to the Philippines through Alonso de Molina, and that other lexicographers such as Alonso de Urbano, among others, decisively influenced the lexical selection of the entries of various Filipino vocabularies for Tagalog, Visaya and other languages from the archipelago. This influence is not only reflected in the vocabulary, but it also responds, in general, to the concept of the "common good" applied by the various religious orders in their task of supporting evangelization through intellectual artifacts coming from the European tradition like, glossaries, vocabularies and calepines, and complementary elements of the Arts or grammars. Other authors, with greater or lesser success, have investigated the borrowings that appear in the first printed vocabulary of the Tagalog and Bisayaya languages, their phraseology, their most relevant pragmatic information, some of their encyclopedic information, part of their grammatical metalanguage, and even some parts of their hidden grammar as derived from the corpus of vocabulary examples.

**Keywords:** Spanish and Portuguese lexicography in Asia (Phillipines and Japan); Jesuits and non-Jesuits; Anthropology of otherness; Chinese rites.

## 1. INTRODUCCIÓN

Los investigadores van trazando el camino de las influencias entre la lexicografía mesoamericana y la de las islas Filipinas desde diversas perspectivas. Por lo general, ya podemos admitir que parte de su nomenclatura gramatical, como el concepto de metáfora (met.) o el del *facere facere* (verbos causativos), provienen directamente de la lexicografía mesoamericana relativa a diversas lenguas, como el náhuatl, el otomí o el zapoteco. También parece probado que Nebrija llegó primero a las Filipinas a través de Alonso de Molina y que luego otros lexicógrafos como Alonso de Urbano, entre otros, influyeron decisivamente en la selección léxica de las entradas de diversos vocabularios filipinos para el tagalo, el bisaya y otras varias lenguas del archipiélago. Dichas influencias no solo se ven reflejadas en los vocabularios, sino que responden, en general, al concepto de «bien común» que aplicaban las diversas órdenes religiosas en su tarea de apoyo a la evangelización a través de artefactos intelectuales que provenían de la tradición europea, los glosarios, los vocabularios y los calepinos, elementos complementarios de las denominadas *artes* o gramáticas. Algunos autores, con mayor o menor fortuna, han investigado los préstamos que aparecen en el primer vocabulario impreso de la lengua tagala y del bisaya, su fraseología, sus informaciones pragmáticas más relevantes, algunas de sus informaciones enciclopédicas, parte de su metalenguaje gramatical e incluso algunas partes de su gramática oculta derivada del corpus de ejemplificaciones del vocabulario (Quilis 1997 [1610], García-Medall 2009, 2019).

Desde luego, en nuestra opinión, lo dicho es relevante porque tras la experiencia mesoamericana, los descriptores de las lenguas filipinas tenían un anclaje descriptivo importante, un metalenguaje que no era solo el de la tradición grecolatina y un proceder analítico con seguridad más asentados, eficientes y sistemáticos. Lo que aquí nos planteamos, sin embargo, no es si dicho acercamiento técnico supone una mejora objetiva respecto a las obras mesoamericanas que la inspiraron, sino si tal acercamiento es similar o no al de una congregación religiosa, la de los jesuitas, que poco antes de la impresión del *Vocabulario tagalo (1613)* por parte del franciscano San Buenaventura, habían logrado crear un vocabulario japonés-latino (1593) y otro japonés-portugués (1603-1604) bajo otros presupuestos descriptivos. Dichos presupuestos eran, a nuestro entender, diferentes de los de las órdenes religiosas predominantes en las Filipinas. Tenían que ver con un diverso discurso de los religiosos jesuitas sobre la alteridad o, dicho en otros términos, sobre cómo debe una cultura europea y católica acercarse a un *ethos* cultural como el de la cultura japonesa (y también la china, por supuesto, asunto que no trataremos aquí más que de modo tangencial).

Este planteamiento, en el fondo, implica que se advierten dos posicionamientos contrarios: por un lado, el acercamiento de la alteridad que debe ser transfigurada mediante una aculturación sistemática, en Mesoamérica y en Filipinas; por otro lado, el acercamiento según el cual la alteridad debe ser reconocida en su justa medida como puente a su transformación ulterior, de modo que las realidades religiosas y culturales no pueden, en la práctica, ser destruidas, sino descritas como algo digno de respeto en su disidencia y, por supuesto, tenidas en cuenta en grado sumo con objeto de verlas transformadas a lo largo de un amplio proceso de contacto hacia el *ethos* cultural mediterráneo y, en particular, el católico romano.

No se pretende manifestar con lo anterior que no se iban a dar posiciones intermedias, dudas sobre la política de las órdenes, individuos más sensibles a una actitud abierta a la realidad del otro y otros con una postura mucho más intolerante o renuente a dichas realidades. El antropólogo Lisón Tolosana (2005), por ejemplo, nos indica la existencia de

estos bandazos en la política del encuentro en el seno de los primeros jesuitas que llegaron al Japón con propósitos evangelizadores. Los había encandilados con la realidad cultural japonesa y los había amargados por la distancia entre dicha realidad y la propia de su mundo católico. En términos traductológicos como los de [Venuti \(2000\)](#), había, probablemente, un sector de padres jesuitas *extranjerizantes* que no habría dudado en hacer, como mínimo, una descripción neutra y, en ocasiones, incluso admirativa, de lo que percibían en la sociedad japonesa del siglo XVI, mientras que, por otro lado, había otro sector, al que se llamaría *domesticante* en teoría de la traducción, tan crítico con la actitud de los japoneses ante los extranjeros que no podría evitar manifestar su enfado de continuo. Lo importante es intentar discriminar aquí de qué modo esta dicotomía preexistente en el seno de la congregación de los jesuitas desde los comienzos de la evangelización del Japón se vio reflejada y en qué sentido a la hora de describir el léxico del japonés a través de la lengua portuguesa. Y, al mismo tiempo, se trataría de averiguar si las otras órdenes implicadas en la descripción de la lengua tagala (la más descrita del archipiélago durante más de tres siglos), manifiestan de algún modo dichas posturas a la hora de describir las lenguas filipinas. En definitiva, si eran *extranjerizantes* (o amantes incondicionales del *ethos* filipino) o, por el contrario, si eran *domesticadores* (esto es, solo les interesaba la aculturación a toda costa). Lo anterior no es insignificante, a nuestro juicio, porque condiciona la postura ideológica ante el entramado o urdimbre simbólica de la otra cultura, lo cual ha de reflejarse de modo obligatorio en la forma en que se consignan los sentidos mediante sus descripciones lexicográficas.

## 2. LA SITUACIÓN DE LOS PORTUGUESES EN JAPÓN Y LA DE LOS ESPAÑOLES EN FILIPINAS

En un artículo magnífico sobre los comienzos de la lexicografía hispano-japonesa, [Rojo-Mejuto \(2018\)](#) hace una caracterización de la lingüística misionera hispano-japonesa de acuerdo con los factores generales propuestos por [Zimmermann \(2004: 12-3\)](#). De tal caracterización, que ya fue empleada en su momento por [García-Medall \(2007, 2009\)](#) para describir los rasgos generales de la historiografía lingüística hispano-filipina, hay que enumerar los siguientes factores implicados en la producción misionera en Japón: (a) tienen fin evangelizador; (b) son herramientas para el aprendizaje de la lengua japonesa por parte de los europeos, pero también de la lengua portuguesa e incluso latina por parte de los japoneses; (c) son obras de carácter colectivo que incluyen a misioneros jesuitas, sobre todo, pero también a misioneros agustinos, franciscanos y dominicos, así como a japoneses cristianizados; (d) los receptores son religiosos destinados al Japón para su evangelización así como japoneses cristianos que han de aprender la lengua latina (obras bidireccionales); (e) las obras resultantes son diccionarios extensos y breves y gramáticas, denominadas *artes* en la época (1543-1643); (f) las obras se imprimen en Japón, pero también, más tarde, en Manila y en Roma; (g) se recopilan tanto datos orales como escritos (si bien bastante más estos segundos), dada la amplia tradición de literatura escrita japonesa; se presta mucha atención a las informaciones sociolingüísticas; (h) Gracias al jesuita Valignano ([Moran 1993](#), [Witek 2011](#), [Ross 1994](#)), los misioneros emplean tipos móviles metálicos para los caracteres latinos y de madera para los asiáticos al comienzo de la imprenta. Por último, indica [Rojo-Mejuto \(2018: 45\)](#) que nunca hubo un afán colonizador por parte de los misioneros en Japón, sino religioso y comercial. En su conjunto, dicha caracterización nos parece muy adecuada, puesto que ni la corona portuguesa ni la española estaban en condiciones de acometer el asalto a tierras japonesa con afán invasor.

Frente a esta situación, en la lexicografía hispanofilipina, tenemos las siguientes características, muchas veces contrapuestas a las anteriores, si no en abierta contradicción:

- A) tiene también, como corresponde a la lingüística misionera en su conjunto, un afán evangelizador que les otorga sentido ideológico.
- B) son herramientas para el aprendizaje de las lenguas filipinas por parte de los misioneros europeos, aunque no se tiene constancia de que lo fueran de la lengua española y latina para los filipinos con sus diversas lenguas al menos hasta el siglo XIX.
- C) con seguridad son obras de carácter individual donde suele existir un autor principal que carga con el meollo de la tarea intelectual, si bien los autores sucesivos pueden aprovechar y mejorar los materiales preexistentes (no son obras bidireccionales) de acuerdo con el concepto de «bien común» de la lingüística misionera hispánica (García-Medall 2019).
- D) los receptores son religiosos destinados a las Filipinas para la evangelización de sus habitantes (los llamados *indios*), pero no filipinos cristianos que hayan de aprender latín o español. Por consiguiente, no son obras bidireccionales sino meramente direccionales.
- E) las obras resultantes son vocabularios extensos y breves, así como artes de muchas lenguas filipinas (no de una sola), como se correspondía con la fragmentada realidad lingüística de las Filipinas durante los siglos XVI al XIX).
- F) las obras relativas a las lenguas filipinas se imprimen, exclusivamente, en las Filipinas, donde también se imprimen las primeras obras misioneras conocidas en chino y en japonés, por ejemplo.
- G) se recopilan datos masivos de carácter oral y, tal vez, un menor número de datos de carácter escrito a partir del *baybayin*, sistema escriturario silábico de los filipinos, pero esto resulta muy difícil de demostrar por la escasa tradición escrituraria que encontraron los misioneros en las islas y los pocos restos de textos escritos en dicho sistema que han llegado hasta nosotros.
- H) se emplea la imprenta de tipos móviles de metal desde las primeras obras datadas a comienzos del siglo XVII, si bien las de finales del siglo XVI pudieron ser de tipos de madera. Respecto a la cuestión colonial, creemos que este es un concepto propio de las expediciones de las potencias europeas del siglo XIX. En el Imperio español, Nueva España era tan española como el Reino de Valencia o el de Castilla. Lo mismo sucedía respecto a las Filipinas, a pesar de las enormes distancias a la metrópolis.

Los objetos de estudio del *Vocabulario* de San Buenaventura (1613) para la lengua tagala tienen que ver con la gran cantidad de términos hispánicos que aparecen en el texto oculto de dicha obra, que hemos estudiado en otro lugar (García-Medall 2006) y que luego serán eliminados de la mayor parte de los repertorios dedicados al tagalo y a otras lenguas filipinas. En nuestra opinión, tal cantidad de préstamos tienen que ver con la evangelización, pero también con el trato entre hispano y tagalos y bisayas desde una posición de rango elevado para los primeros y de subordinación social y cultural de los segundos. Los casos de hispanismos en tagalo y bisaya, entre otras lenguas, son tan numerosos que resultan incomparables con el exiguo número de préstamos del portugués presentes en el *Vocabulario* anónimo japonés-portugués (1603 y 1604), lo cual da idea de que la situación, en Japón, debía ser justamente la contraria, de hecho, casi simétrica pero como un negativo. Por lo que hace a

la fraseología, cabe hacer constar que los misioneros españoles habían aprendido mucho sobre las lenguas americanas. Si bien no era común en sus descripciones del léxico dar cuenta de las expresiones fraseológicas, es evidente que los españoles hicieron un esfuerzo notorio para describir algunas de las fraseologías tagalas y bisayas, puesto que de su malentendido mutuo se suelen producir situaciones de colapso comunicativo. Por el contrario, los portugueses han de haber descrito las fraseologías del japonés a partir, sobre todo, de fuentes escriturarias, como en el caso siguiente:

Aqiúdo. Mercador. ¶ Biobûto, Aqiúdotoua sugunareba miga tatanu. *Prouerb.* Os biôbus, & os mercadores não podem estar direitos. i. Sempre o mercador he ladrão, ou mente. (*Vocabvlario, 1603-1604: 11*).

Si consideramos el carácter narrativo de los textos ilustrativos en el *Vocabulario* (1603-1604), algunos de los cuales se basan en la literatura tradicional japonesa y otros, incluso, en la traducción al japonés de textos pertenecientes a la tradición oral grecolatina, como las fábulas de Esopo (Esopo, siglo IV a.C.), muchas de las unidades fraseológicas consignadas se puedan encontrar ocultas mediante sus ilustraciones en el cuerpo de las entradas de este magnífico *Vocabvlario*. Sin embargo, esta es una investigación que no va a ser emprendida aquí y que merece un estudio particular que ya fue emprendido por [Álvarez-Taladriz \(1954\)](#).

Por lo que hace a las informaciones pragmáticas relevantes, es notorio que el *Vocabulario* japonés-portugués de 1603 y suplemento de 1605 represente un esfuerzo notorio para aportar informaciones muy importantes sobre la variación. En particular, las dialectales / geolectales (Kami / Ximo), las sociolingüísticas (habla de niños, habla de mujeres), las pragmalingüísticas relativas a la distancia social y a los registros (registro elevado, neutro, ínfimo), etc. ([Debergh 1982](#)). Todo ello parece la manifestación de que los portugueses hicieron una labor de descripción muy exhaustiva del entorno social de las comunidades japonesas donde se ubicaron y que, además, extrajeron muchos datos de la tradición literaria japonesa que era de largo alcance. Hay que tener en cuenta que ya sobre el siglo XI había un desarrollo notable de la literatura erótica japonesa escrita por mujeres ([Zeldin, 1994](#)), lo cual nos da idea de la impresionante presencia social que debía tener la escritura, al menos entre las clases altas, en dicha sociedad y con independencia del sexo de los usuarios a comienzos del siglo XVII.

Sin embargo, en este sentido, las informaciones pragmáticas de los vocabularios hispano-filipinos no van a la zaga de las luso-japoneses, como hemos intentado probar en otro trabajo ([García-Medall 2009](#)), puesto que se aportan descripciones de los artículos de los nombres propios de persona frente a los comunes (deixis objetual y personal), de las formas de tratamiento informal y formal entre los miembros de la familia, del insulto derivado del uso de estas fórmulas informales por parte de miembros ajenos a la familia, de la existencia de tabúes referenciales como la mención del nombre del padre una vez ha nacido su hijo y otras muchas informaciones pragmáticas de gran interés. En definitiva, el *Vocabulario* de San Buenaventura constituye casi una etnología del decir *entre* y sobre todo *hacia* los tagalos y bisayas. Es indudable que, entre las lenguas malayo-polinésicas de las islas Filipinas, no existe un denominado *keigo* para describir las complejas relaciones de respeto a la hora de crear el marco comunicativo entre los japoneses, de acuerdo con sus vínculos particulares de rango y jerarquía, de sexo y de consanguinidad. Es famoso el sistema japonés (como el coreano, bastante paralelo), porque el respeto se debe manifestar tanto en la elección léxica como en la forma de tratamiento propia del interlocutor e incluso respecto del objeto de la predicación, así como en las formas verbales (pasiva frente a activa, por ejemplo). Sin embargo, no es menos cierto que los misioneros católicos de las Filipinas fueron bastante sensibles a las

formas de tratamiento de los tagalos, bisayas, pampangos y otros pueblos filipinos, puesto que describieron, incluso, cuáles eran las formas hispánicas que habían adoptado los filipinos a causa del contacto con los españoles (*senyol, don, pare*, etc.) y anotaron con perspicacia de qué modo se procede al insulto mediante el uso de las formas familiares por parte de miembros ajenos a la familia del receptor del mensaje.

Por lo que hace a las informaciones enciclopédicas, no hay duda de que el *Vocabulario* luso-japonés es una obra de una complejidad extraordinaria donde resultan primadas las informaciones relativas al sintoísmo japonés y a lo relativo a la vida, creencias y ceremonias de los bonzos y a los budas (fotoques). Las menciones a los bonzos, de hecho, constituyen una auténtica antropología de lo espiritual a lo largo del *Vocabulario* de 1603-1604. Dichas informaciones parecen responder antes al principio antropológico de la *tabula rasa* del observador que a la crítica acerba a las cosmogonías ajenas.

¿Es esto único? En nuestra opinión, diversas explicaciones enciclopédicas se habían ensayado ya en Nueva España y en el Perú por parte de los españoles a través de las crónicas y textos explicativos diversos que acometían los misioneros sobre las realidades de los *indios*. Había proliferado un género que no abandonó la evangelización de los españoles en América y en Asia hasta su expulsión definitiva: el de las Crónicas y Relaciones de Sucesos de autoría religiosa por parte de miembros de diversas órdenes. Dichas crónicas y relaciones eran extensos relatos de costumbres, actitudes, creencias y ceremonias propias de los pueblos amerindios y asiáticos, así como comentarios occidentales católicos sobre dichas realidades culturales. Lo propio de las informaciones enciclopédicas del Vocabulario tagalo de [San Buenaventura \(1613\)](#) y de [Alonso de Métrida \(1637\)](#) es la postura respecto a la cosmogonía de los pueblos filipinos, sus creencias y sus ritos, como las de [Chirino \(1604\)](#), [Aduarte y Ferrero \(1640\)](#) y [Delgado \(1794\)](#), entre otros autores religiosos. La postura adoptada es la del descriptor ajeno: caben las críticas acerbas y las descalificaciones sistemáticas a un sistema cultural complejo y alejado del ethos cultural mediterráneo.

Frente a la postura previa, en el caso de los portugueses en su *Vocabulario (1603-1604)*, se manifiesta aquí una neutralidad descriptiva pasmosa (al menos aparente) sobre las costumbres ceremoniales japonesas y sobre los bonzos, sus ceremonias y los budas, los antepasados y el respeto reverencial que merecen y los espíritus familiares protectores, mientras que los autores españoles en las Filipinas (misioneros católicos) no dudan en criticar abiertamente las ceremonias, los ritos, a los hechiceros, a sus prácticas curativas, a los dioses y a los espíritus animistas de la cosmogonía de tagalos y bisayas para declararlos abiertamente supersticiones, hechicerías y boberías cuantas veces se refieren a ellos.

Esta distinta posición de partida de los misioneros jesuitas en Japón y de los miembros de las órdenes agustina, dominica y franciscana en Filipinas respecto a las creencias religiosas de ambos pueblos tiene que ver, en nuestra opinión, con dos aspectos fundamentales. En primer lugar, los misioneros jesuitas eran unos extranjeros intrusos en el Japón de fines del siglo XVI y de comienzos del siglo XVII. No se encontraban respaldados por un estado ocupante ni por un ejército, por una administración ni por unas instituciones propias. Justo la contraria era la situación de los misioneros españoles en las islas Filipinas desde mediados del siglo XVII: había un ejército y una administración (a pesar de su insignificancia numérica) que respaldaba sus actividades, los de la Corona española, en un territorio políticamente poco unificado (donde convivían cosmogonías animistas con religiones monoteístas como el Islam, por ejemplo, en Jolo y Mindanao, desde, al menos el siglo XIV), así como el apoyo indiscutible de la Iglesia católica en sus procesos de evangelización.

El segundo aspecto es más discutible, pero, en nuestra opinión, igualmente relevante si se demuestra su implicación: se trata de dos posturas enfrentadas que tienen como actores a la

congregación de los jesuitas, por una parte, y a las órdenes religiosas presentes en las islas Filipinas, los franciscanos, los agustinos y los dominicos, especialmente, si bien no sean estos los únicos actores misioneros en las Filipinas. La clave, según creemos, está en la famosa «disputa de los ritos sínicos» (Arimura 2013, Cervera, 2007, López-Vera 2013): los misioneros jesuitas creían que cabía hacer una simbiosis cultural entre la tradición grecorromana y las enseñanzas católicas, por una parte, y las tradiciones sintoístas y budistas propias de las culturas orientales, de otro lado.

Desde esta perspectiva, todo lo relativo a la ceremonialidad de un pueblo como el japonés (como antes para el chino), tenía que ser descrito sin atisbo alguno de crítica despectiva, al menos en los instrumentos textuales de uso cotidiano, como las artes y los vocabularios, que habían de servir como instrumento para la evangelización mediante el expediente del control discursivo. Ello no significa que no hubiera disensiones dentro del seno de la sociedad jesuita al respecto: solo implicaba que las diferencias habían de respetarse hasta el punto de mimetizarse lo suficiente con el ambiente tanto en cuanto al aspecto externo de las vestimentas de los misioneros como en lo relativo a la posibilidad de aprender del otro una forma distinta de espiritualidad. Pues bien, dichas realidades culturales, este entramado o urdimbre simbólica (Geertz 1990) de naturaleza cultural, debía describirse del modo más neutro posible, evitando todo tipo de juicios de valor o de críticas de parte desde una visión que pudiera ser concebida como intolerante e inaceptable para los propios japoneses. Es relevante a este respecto que los misioneros en la China y el Japón no pudieran considerar en estos dos ámbitos la cultura de chinos y japoneses desligada en absoluto de su manera de ser, de su «cultura». En palabras de Eagleton (2019: 156):

Como la religión (se refiere a los tiempos modernos), la cultura aplica los valores más precisados a la actividad cotidiana. También como la religión, está relacionada con verdades fundamentales, profundidades espirituales, la conducta correcta, principios imperecederos y una forma de vida colectiva.

Lo dicho no implica, como bien ha demostrado la profesora Rojo-Mejuto (2018), que no existiera una postura crítica de los misioneros jesuitas portugueses respecto a la realidad cultural de Japón, según se puede manifestar en las *Relaciones* de sucesos previas al martirio y a la expulsión de los católicos del archipiélago japonés. Simplemente implica que, en nuestra opinión, a la hora de elaborar instrumentos de codificación de la lengua japonesa, se plantearon describir de un modo lo más neutro posible la realidad espiritual de su pueblo, evitando toda crítica explícita, más o menos acerba e hiriente, tanto en las artes como en los vocabularios: de hecho, su pretensión fue la de hacer descripciones lo más distanciadas posible de las prácticas religiosas ajenas, a fin de dominarlas intelectualmente para que no se les pudiera tachar de ignorantes respecto a la espiritualidad de los japoneses por parte de ellos mismos hacia los foráneos misioneros. Dicha postura de aceptación religioso-cultural es imposible en el ambiente evangelizador de las Filipinas respecto a las culturas de sus habitantes.

### 3. TOMA DE POSTURA ANTROPOLÓGICA: LA IDEOLOGÍA REFLEJADA EN LOS VOCABULARIOS

En definitiva, creemos poder llegar a las siguientes conclusiones provisionales acerca del diverso proceder lexicográfico entre los miembros de la congregación de los jesuitas portugueses en el Japón y los misioneros franciscanos descalzos en las Filipinas (entre otras órdenes relevantes, como la agustina y la dominica). Es preciso aclarar, sin embargo, que estas



conclusiones pueden verse parcialmente modificadas con el estudio exhaustivo de los textos lexicográficos de los misioneros sobre ambas culturas, cosa que aquí solo se ha llevado a cabo de manera parcial:

A) El primer asunto relevante, a nuestro entender, es la importancia de la oposición entre la oralidad y la escritura: si comparamos la obra de los jesuitas portugueses en la descripción de la lengua japonesa (1595, 1603 y suplemento 1604) y su traducción modificada al español (1630) con lo hecho en las Filipinas para el tagalo (1613) o por Métrida para el bisaya (1637), nos encontramos con algunas diferencias interesantes. Existe un gran número de pares adyacentes en tagalo (de situaciones cotidianas), un gran número de intervenciones aisladas (sin consignación de la réplica dialógica) y una notoria ausencia de esta estructura conversacional en japonés. Este hecho implica, como es natural, una distinta configuración del marco comunicativo. Cuando no se da en el *Vocabulario* hispano-tagalo de 1613 la explicitación completa del par adyacente, sino solo la primera intervención del hablante, entonces lo habitual es que nos hallemos con un ejemplo ilustrativo de la forma verbal del imperativo por parte de un hablante religioso que se dirige (tal como se desprende del contenido de la intervención) a un nativo tagalo (o bisaya, si hablamos del *Vocabulario* de Alonso de Métrida de 1637). La forma verbal imperativa tiene que ver con distintos aspectos del comportamiento de tagalos y bisayas que no suelen ser del agrado de los misioneros. Por el contrario, en el caso luso-japonés (*Vocabulario de 1603 y suplemento de 1604*), prima la importancia de la tradición escrituraria en Japón frente a la escasa impronta escrituraria entre los pueblos filipinos. Las fuentes habituales de las oraciones ilustrativas no son aquí creaciones de los misioneros en su trato posible con los nativos, en forma habitualmente imperativa y que intenta reflejar lo que puede ser útil a los religiosos en la evangelización y en la modificación del comportamiento habitual de los japoneses. Son, por el contrario, extractos o catas concretas de la literatura japonesa de siglos anteriores o de las fábulas de Esopo (literatura pagana grecorromana) en su traducción al japonés. En definitiva, en las Filipinas, de hecho, se impone la implantación de los conceptos clave del catolicismo a partir del *sermo* (Evangelios) en la Santa Misa y de los pares adyacentes de la confesión, a menudo, como es imaginable, de carácter claramente inquisitivo y censurante, puesto que su finalidad no era otra sino la modificación del comportamiento de los nuevos creyentes. Como hemos explicado en otro lugar (García-Medall 2009: 139):

[...] hay que tener en cuenta que los textos del *Vocabulario* (de San Buenaventura para el tagalo y de Métrida para el bisaya) no solo no están desligados de su contexto social, sino que los reproducen y los anclan desde dos puntales. Dichos puntales son los siguientes: (a) la propia realidad material en que vivían los religiosos y los naturales y (b) la propia realidad espiritual que tenían que reflejar los religiosos en los textos elaborados y traducidos para transmitirlos a los naturales.

Además, no hay duda de que los franciscanos, agustinos y dominicos españoles en las Filipinas (entre otros miembros de otras órdenes), no tienen empacho alguno en criticar con dureza los rituales tagalos y bisayas y de otros pueblos filipinos, ni su cosmogonía: todo ello lo engloban, de un modo claramente censurante, entre las «supersticiones», «boberías» o «necedades» de dichos pueblos e, al igual, desprestigian sistemáticamente a sus hechiceros o *catalonas* y a sus prácticas adivinatorias y actividades curanderiles.

Es menester tener en cuenta, no obstante, que los pueblos filipinos tenían sistemas cosmogónicos complejos, con un dios supremo (*Bathala*) y un nutrido panteón de dioses menores, de los cultivos o de la pesca, por ejemplo, llamados *anitos*, pero todos estos dioses convivían con la reverencia a elementos del mundo natural, ya fueran animados, plantas y animales, como inanimados o geográficos, con intervención evidente de muchos rasgos

animistas). Buena parte de la labor evangelizadora consistió en adaptar estas nomenclaturas al mundo católico adoptando una postura estigmatizadora respecto a algunas prácticas específicas de la espiritualidad pagana que, en su conjunto, pueden resumirse como sigue: (a) los rituales mortuorios, (b) los agüeros, (c) las invocaciones para lo propicio (en la cosecha o pesca abundantes), (d) la protección de los dioses ante el dolor y la muerte, (e) la práctica del concubinato, (f) el empleo de talismanes benefactores, (g) la práctica de ciertos rituales animistas y, por último, (h) las prácticas rituales y curativas de brujos y *catalonas* (magos y hechiceras). Todo ello se describía con extraordinario desprecio para una mejor información de los misioneros que se incorporaban a la labor evangelizadora en las Filipinas (García-Medall 2009: 193 y ss.). Véase este ejemplo como ilustración de dicha postura:

Suertes) Talihan (pp) lo con que las hechaban que era vno como Rosario de cuentas gordas tomabale la catalona en las manos haçiales como andar alrededor y si se meneaba de çierta manera deçian que era bueno y si de otra (a su mejor comodo) deçian que moriría el enfermo (necedades). (Buenaventura: *Vocabulario de lengva tagala la parte castellana puesta primero*, p. 563).

Por el contrario, los misioneros jesuitas portugueses describen a lo largo de su *Vocabulario (1603 y 1604)*, apenas diez años antes, una gran cantidad de hechos culturales relativos a las actividades y realidades materiales de la vida de los bonzos o a la reverencia a los *fotoques* o budas y sus actividades espirituales desde una perspectiva que se nos antoja solamente descriptiva, lo cual implica un claro respeto a su divergencia cultural. Al propósito, sirvan esas ilustraciones de ciertas actividades propias de los bonzos y de la población japonesa en relación con los *fotoques*. Se trata de una selección: el número total de entradas comenzadas por *But* (lo relativo a los dioses del cielo o *fotoques*) es de 29 solo en la página 23 de esta obra (*Vocabulario da lingua de Japam...*). Aquí solo consignamos 17 de ellas como muestra de la exhaustividad descriptiva del *Vocabulario* de 1603 y 1604 y de la postura respetuosa para con la divergencia espiritual de los autores de esta obra respecto a la cosmogonía ajena y respecto a los bonzos (Anónimo: *Vocabulario*, 1603, p. 23):

Butçuji. Exequias que se faze[n] ao modo gentílico lendo o Foqueqio, &c. ¶ Butçujiuo suru. Fazere[m] os Bozos estas exequias, ou comendação pollos defuntos. ¶ Ite[m] fazerem os seculares este aparelho de exequias chamando os Bôzos fazendo ler o liuro do Fotoqe, dando esmola, &c.

But reô. Fotoqeno satori. O entender o fotoqe o ultimo fim, ou cosas altas por contemplação, ou outra pessoa que por este camino se quer fazer fotoqe.

Butrio. Fotoqeno micororo. Coração ou interior do fotoqe.

Butriqi. Fotoqeno chicara. Forças ou virtude do fotoqe.

Buttai. Fotoqeno tai. Substancia, ou pessoa do Fotoqe. ¶ Item, Figura ou estatua do Fotoqe.

Butten. Fotoqeten. Fotoqe, & outros ídolos comprendidos de baixo de ten.

Buttenni somaqu. Offender os fotoques, & esses ídolos, ou moradores do ceo.

Butteqi. Fotoqeno teqi. Inimigo do fotoqe.

Buttô. Fotoqeno tonoxibi.i. Butjenno tô mió. A lampada, ou a lanterna que se accende diante do fotoqe.

Buttocu. Fotoqeno tocu. Beneficios, & ajudas, ou virtude, & eficacia do fotoqe.

Butuon. Fotoqeno megumi. Beneficios, ou providencia do fotoqe.

Butye. Fotoqeno coromo. Vestido do fotoqe.

Butyen. Fotoqeni yeri chinamu. Vnião, ou [a]liança com o fotoqe.

Butza. Fotoqenoza. Assento ou lugar em que esta o Fotoqe. Tomase ja polla flor do golfão, em que dizem que o Fotoqe esta asêntado.

Butzaixe. Tempo que o Fotoqe esteue no mundo.

Butzaixo. Lugar onde está o Fotoqe.

Butzô. Fotoqeno catachi. Figura ou imagen de vulto do Fotoqe.

Caidan. Tabernaculo, ou modo de altar em que se dão grados, & dignidades a certos Bôzos. (*Vocabvlario da lingua de Iapam...*, 1603-1604: 33).

Como puede comprobarse, no hay censura alguna en la descripción de todo lo relativo al culto a los *fotoques* por parte de los japoneses, ya sea con la intervención de los bonzos o sin ella. Se habla, en todo caso, del *modo gentilico* pero en ningún caso se consideran dichas prácticas «supersticiones», «boberías» o «neçedades», como sí se describen las prácticas espirituales animistas de los tagalos en el *Vocabvlario* de San Buenaventura del año 1613. Incluso tales censuras directas son mitigadas por parte de los jesuitas prortugueses cuando hablan de *fabulação*, como en el ejemplo siguiente, un caso especialmente interesante: parece responder a la cosmogonía japonesa sobre el origen del mundo, notablemente divergente de la católica e incompatible con ella debido a la causa doble de la autoría generatriz frente al necesario monoteísmo de los cristianos:

Amano sacafoco. Hûn bordão, ou lança com que os primeiros dous Camis de Iapão Izanami, & Izanagui dizem que fondarão o fundo do mar, & de u[m]a goteira que della caio se gerou à terra, como fabulão os gentíos. (Anónimo: *Vocabvlario da lingua de Iapam*, 1603, p. 8).

Lo dicho no es incompatible, sino todo lo contrario, con una participación directa y respetuosa en la elaboración del *Vocabvlario* por parte de los japoneses ya cristianizados o en trance de cristianización. La postura ideológica era, en realidad, diferente entre los religiosos de las Filipinas y los de Japón. Los misioneros jesuitas del Japón intentaban a toda costa ser abiertos a realidades cosmogónicas ajenas con el fin de entender la naturaleza de los rituales, las creencias y las manifestaciones espirituales del país. De hecho, no dudaron en contar con la ayuda de los católicos japoneses que conocían bien la realidad espiritual de sus compatriotas y aceptaron más que la notable neutralidad de sus explicaciones, que añadieron de un modo natural a las definiciones lexicográficas. Lo previo se combina de modo fluido con el hecho de que los lexicógrafos lusojaponeses describieran los diversos actos de la vida espiritual de los bonzos y de los japoneses comunes refiriéndose a ellos como los *gentios*, en portugués, o como los *gentiles*, en su traducción al español de 1630, es decir, equiparándolos a los pueblos paganos del mundo mediterráneo con que se encontraron los primeros evangelizadores, pueblos que se hallaban, al menos, si no más, en el mismo grado de desarrollo intelectual, cultural y civilizatorio que los propios evangelizadores primigenios. De igual modo, los japoneses se describen con el etnónimo *japones* y los chinos con el etnónimo *chinas*, por lo común, en todas la cronística de la época, mientras que los habitantes de las Filipinas reciben el mismo calificativo (errado de origen) que los nativos ya cristianizados por españoles y portugueses, esto es, el calificativo ya un tanto denotado negativamente, de *indios*.

Por otra parte, la intervención censurante a la cosmogonía tagala y bisaya es sistemática en las islas Filipinas: la Corona española adoptó una posición de incorporación de una nueva provincia para el Imperio que sirviera de base a la política comercial y religiosa de la Iglesia católica en el Extremo Oriente. En definitiva, en el caso de los jesuitas portugueses, la obra lexicográfica sobre el japonés alcanzó, merced al manejo, selección y cata de los textos antiguos ya publicados, una complejidad y unas dimensiones extraordinarias, se puede afirmar, en la larga historia de la lexicografía misionera. Dicha obra lexicográfica fue muy detallada en lo relativo a la vida religiosa de los japoneses, hacia la cual manifestó un respeto y una neutralidad pretendida muy cercana a la de los antropólogos modernos cuando intentan describir, al día de hoy, cosmogonías alejadas desde una perspectiva (irreal) de *tabula rasa* cultural. En el caso de las lenguas filipinas, con una tradición escrituraria mucho más

restringida, no tenemos constancia del vaciado sistemático de textos antiguos en tagalo o en bisaya escritos originalmente en el silabario de origen hindú o de Brunei, el *baybayin*. Uno de los resultados de esta diferente situación de partida fue que la extensión de los vocabularios filipinos fuera de menos de la mitad de la de los vocabularios para el japonés (de unas 32 000 entradas a unas 14 000, más o menos). Lo dicho no implica que las informaciones sean menos interesantes, sino que las fuentes de la descripción lexicográfica parecen responder antes a una oposición estructural de partida entre la escritura y su bagaje cultural para el japonés y la oralidad y su peso cultural menor (según los descriptores de la época) para el tagalo o el bisaya, entre otras lenguas filipinas.

B) Existe, por consiguiente, una ausencia de traducciones paganas como fuente de ejemplificaciones lexicográficas en los vocabularios hispano-filipinos, al contrario de lo que sucede en el *Vocabulario da lingua de Iapam...* de 1603 y su suplemento de 1604, donde aparecen, por ejemplo, las *Fábulas* de Esopo traducidas al japonés y luego examinadas como ejemplos japoneses ilustrativos en el cuerpo de las entradas. Ello puede deberse, sobre todo, a que la institución escrituraria en las Filipinas estaba mucho menos arraigada a la llegada de los españoles a mediados del xvi que en el Japón de fines de dicho siglo. También puede tener su causa complementaria, según creemos, en la necesidad de demostrar, por parte de los religiosos jesuitas en Japón, que la cultura grecorromana de la que partían dichos misioneros, era comparable, desde la perspectiva occidental, a la elaboración y sofisticación de las culturales chinas y japonesas, donde se pretendía abordar la evangelización. Es muy significativo, a este respecto, que se proceda a la traducción de las fábulas de Esopo, un esclavo griego en un mundo romano, esto es, un representante del *ethos* cultural mediterráneo pagano, en tanto manifiesta una manera literaria y fabulosa de entender el comportamiento humano que también valió en el mundo propiamente cristiano de Europa durante siglos. Al fin y al cabo, proporcionaba una moraleja sobre el proceder adecuado de los seres humanos, por más que pudieran estar representados mediante animales parlantes en un entorno diferente al que les dio origen. Los ejemplos recogidos en San Buenaventura para el tagalo, sin embargo, son, en su mayoría, intervenciones en imperativo respecto a los interlocutores tagalos. En muchas ocasiones no se manifiesta ni siquiera la respuesta del interlocutor, puesto que lo pertinente parece ser que los religiosos intervengan directamente en su comportamiento cotidiano y en su forma moral de proceder.

En definitiva, parecería que la pretensión de los jesuitas en Japón era sedimentar un poso moral acorde con el *ethos* cultural mediterráneo de manera indirecta y pedagógica, moralizante y pagana, para después abordar las cuestiones cosmogónicas y espirituales de la evangelización de un modo menos violento o contrario a los presupuestos culturales de la espiritualidad japonesa (Hernández Sacristán 1999). Es sabido que, en el contacto intercultural, la negación de los presupuestos puede causar un colapso comunicativo mayor que una discusión completa y bienintencionada sobre dichos presupuestos culturales (la respuesta negativa a la cuestión ¿Cree Vd. en Dios? puede ser más demoledora para el receptor que un prolongado debate racional sobre la existencia de la divinidad). Por el contrario, el contenido de las oraciones ilustrativas en tagalo indica con absoluta claridad que la finalidad de los misioneros al aprender los rudimentos de la urdimbre cultural de los tagalos a través de sus símbolos era la de sustituir mediante el discurso evangélico, patrístico y sermonario, en suma, la cosmogonía pagana de los tagalos y bisayas, entre otros muchos pueblos filipinos, por una visión espiritual propiamente católica.

C) Se da, a nuestro entender, una vinculación directa y ciertas divergencias con algunos vocabularios mesoamericanos anteriores (Alonso de Molina 1571, Alonso Urbano 1990 [ms. *sine data*], Juan de Córdoba 1575) sobre lenguas mesoamericanas como el náhuatl, el otomí y

el zapoteco, en lo relativo al grado de imposición que el lexicógrafo quiere ilustrar sobre los evangelizados a través de los ejemplos del *Vocabulario*. La obra lexicográfica filipina es una versión más completa en cuanto a la implicación con los Evangelios y con los sacramentos católicos, en especial con la *confessio*, pero también interviene, en general, en la elaboración del sermón católico de la misa. La obra lexicográfica de San Buenaventura (1613) para el tagalo es un intento de perfeccionamiento de la tradición lexicográfica mesoamericana que ilustra el significado de las unidades léxicas mediante su inclusión en una dialéctica de rangos: el misionero suele adoptar la posición del superior moral pero también civil y el tagalo adopta la postura del subordinado, tanto en la práctica cotidiana como en su comportamiento moral. Hay que tener en cuenta que, a pesar de los loables intentos de Bernardo de Lugo por descifrar los petroglifos mayas en el siglo XVI (Coe 2017 [1992]), los españoles no hallaron más que este sistema escriturario, que conocíamos, el de los petroglifos mayas en dicho continente, que se remontaba a una época previa al descubrimiento de América, con independencia de que encontrarán, al menos, dos organizaciones políticas de dimensiones imperiales, como el imperio azteca y el inca, esencialmente ágrafas.

Los ejemplos creados por San Buenaventura para el tagalo parten de la unidad léxica de dicha lengua (la entrada hispánica del *Vocabulario*) y luego acomodan las necesidades evangélicas a una relación dialógica asimétrica: de señor frente a siervo, de sacerdote frente a infiel o frente a católico reciente y del cura frente a posible pecador. Todo ello queda además salpimentado con muchas referencias al Génesis, a los Evangelios (de san Mateo, especialmente, pero también de san Juan, por ejemplo) e incluso a la tradición Patrística que debían servir a los aprendices misioneros a hilar el discurso del *sermo* católico en su trato espiritual con los nativos de las Filipinas. Por el contrario, nada de esto se hace visible en el proceder descriptivo de los jesuitas portugueses en relación con los japoneses: se comienza con una posición reverencial frente a la realidad lingüística, puesto que la entrada es el símbolo en lengua japonesa (y no en lengua española, como en San Buenaventura para el tagalo). Además, ni siquiera los ejemplos han sido creados aquí a partir de las entradas, puesto que junto a la unidad léxica correspondiente aparece un cotexto determinado propio de un discurso escriturario previo generalmente narrativo, que no, por lo general, conversacional. Cuando no es de carácter dialógico, entonces se ensaya una descripción en portugués que no supone una censura del proceder nipón en ningún sentido, sino una consignación que se pretende neutra de las significaciones culturales que hay detrás de la semántica de cada unidad léxica y de su empleo en sus contextos de uso correspondientes. Si se da la crítica, esta parece relacionarse con asuntos que pongan en duda de un modo palmario el monoteísmo constitutivo de la religión católica, esto es, con un presupuesto cultural no negociable para los jesuitas (como hemos visto con el mito dual del origen del mundo en la cultura japonesa, frente al origen monoteísta del mundo en la cultura católica).

D) También se da una notable distancia entre ambas obras en lo relativo a su metalenguaje gramatical, tanto en las Filipinas como en Japón. Ridruejo (2003) ya demostró que algunas formas del metalenguaje gramatical que provenía de la tradición jurídica y escolástica europea, como el concepto de *facere facere* para referirse a las construcciones causativas (*hacer hacer*) habían sido empleadas para describir algunas lenguas americanas de Nueva España. Eun Mi Bae, en su tesis doctoral defendida en diciembre de 2021, ha rastreado con éxito dicha nomenclatura en la tradición descriptiva del japonés por parte de los misioneros Rodrigues, Collado, Juan de Jesús y Oyanguren de Santa Inés. Podemos afirmar que se trata de una línea sólida de influencias que parten de Europa a través de Mesoamérica, en particular, de Nueva España y que llegan a Extremo Oriente para ayudar en la descripción gramatical. Pero lo interesante de las descripciones hispano-lusas del japonés, a nuestro

entender, es que también pasan a incorporar algunas denominaciones específicas de la tradición metalingüística japonesa para la descripción de las llamadas «partículas» de esta lengua (*kyushu*). Se trata de emplear, ya fuera del Japón, cuantos conceptos metalingüísticos resulten útiles al descriptor para dar cuenta de realidades lingüísticas ajenas en un contexto hostil donde hay que acceder, de modo exclusivo, a fuentes escriturarias anteriores también de origen misionero. Sin embargo, nada de esto se puede encontrar en las Filipinas: en este archipiélago los misioneros describen, por ejemplo, el *baybayin*, el sistema escriturario de tagalos y bisayas de origen hindú, pero no emplean, que sepamos, en ningún momento, una etiqueta gramatical propia de la tradición descriptora de tagalos y bisayas sobre su propia lengua, salvo en el caso de algunas figuras retóricas de la tradición cantora en dichos idiomas (composiciones poéticas), esto es, parte de lo que constituye un empleo especializado o poético de las lenguas naturales que resulta adaptado a las necesidades comunicativas musicales de los filipinos mediante una tradición propiamente mariana (Hernández Paricio 1998).

#### 4. CONCLUSIONES

En nuestra opinión, según hemos querido mostrar a lo largo de este artículo, la disputa de los ritos sónicos parece esencial en el desarrollo de la lexicografía luso-hispano-japonesa e hispano-filipina de comienzos del siglo xvii. Supuso una muy distinta perspectiva antropológica de partida para la descripción de los entramados culturales (de su urdimbre simbólica) de los japoneses y de los filipinos. En esta disputa se oponían las posiciones manifestadas por el antropólogo Geertz, (1990), esto es, una especie de ficción parcial de la tabla rasa occidental frente a la asunción de la alteridad, en este caso japonesa. Pero también por Venuti (2000), quien habla de la postura traductora de la domesticación frente a la de la extranjerización, lo cual es pertinente a la hora de observar las descripciones simbólicas de los tagalos y bisayas elaboradas por los misioneros

Esta distinta posición de partida afectó a la elaboración de las obras lexicográficas en el seno de la información de muchas entradas de acuerdo con las tradiciones de las diversas congregaciones religiosas (la congregación jesuita en Japón frente a las órdenes de franciscanos, agustinos y dominicos, especialmente, en Filipinas). Los jesuitas portugueses establecieron un proceso dialéctico o de doble dirección, según el cual se empleaba el material textual histórico de los propios japoneses para la descripción de su propia lengua (*Monogatari, Feiqe, el libro del Fotoqe*, etc.), según ha demostrado Debergh (1982), pero se añadían extractos de textos propios de la tradición grecorromana traducidos al japonés: en una suerte de dialéctica que combinaba la extranjerización (para los jesuitas europeos) con la domesticación (para los evangelizables japoneses). Todo ello se producía a través de la tradición cuentística y fabulística de las fábulas de Esopo traducidas al japonés, nada menos. En realidad, con este proceder adaptativo, los jesuitas procedían según el *modo soave* que describe Cervera Jiménez (2007).

Al contrario de lo que sucede en la primera lexicografía hispano-tagala, en la luso-japonesa no nos ha sido posible hallar extractos directos de los Evangelios de los apóstoles traducidos al japonés. Según creemos, no se da un número enorme de referencias a los Padres de la Iglesia, no se suele mencionar el Génesis ni los Evangelios directamente, ni se pretende incluir dichas referencias intertextuales en un *sermo* católico convencional de manera apabullante. Por el contrario, la propia palabra «sermón» es tan común ya entre los filipinos de comienzos del siglo xvii (1613) que parece sustituir a la propiamente tagala *aral*

(‘discurso’, ‘alocución’, ‘predicación’), según nos informa el propio San Buenaventura en su *Vocabulario* de 1613, de acuerdo con estas palabras:

Sermon) Pangangaral (pp) o predicacion, magaling ngani ang pangangaral ngayon nang Pare, muy bien a predicado, o buen sermón ha hecho oy el Padre, sale de Aral, ya le llaman Sermon (San Buenaventura, *Vocabulario de lengua tagala. El romance castellano puesto primero*, 1613: 552).

¿Significa lo anterior que los jesuitas portugueses renunciaron a emplear el material simbólico de la cosmogonía japonesa en sus discursos evangelizadores? De ninguna manera. De hecho, es posible encontrar consejos de evangelización palmarios que apuntan a este proceso de constitución del discurso católico entre los jesuitas a partir de la urdimbre simbólica propiamente japonesa en un proceso de cristianización o, como dicen los propios jesuitas, de *acomodación*, de acuerdo, por ejemplo, con en la siguiente entrada en la que se asimila la manifestación de Buda en este mundo con la encarnación de Dios en la tierra, esto es, con Jesucristo:

Atouo taruru. Manifestarse neste mundo o Cami, ou Fotoqe tomando corpo & deixa[n]do exe[m]plo. No Buppo se diz suixacu. Podese acomodar à encarnação do filho de Deos, & ao exemplo que deixou neste mundo co[n] sua vida, & Doctrina. (*Vocabulario de lingua de Iapam...*, 1603-1604: 15).

Tal proceder se observa también a la hora de introducir a los santos de la cosmogonía católica mediante signos lingüísticos propios del japonés, como en el siguiente ejemplo:

Azana. Nome que hum toma des de minino. ¶ Item. Nome proprio ou primeiro. Vt, S. Paulono azanaua Saulo to yû. O nome primeiro de S. Paulo era Saulo (*Vocabulario de lingua de Iapam...*, 1603-1604: 18).

Sin embargo, a falta de un estudio exhaustivo de la obra portuguesa, no hay duda de que tal proceder parece mucho menos intenso y menos frecuente en la obra jesuítica para los japoneses que en la franciscana para los tagalos o la agustina para los bisayas. Lo más común es hallar una fraseología de la lengua japonesa muy frecuente (Álvarez-Taladriz 1954) que responden a la realidad literaria y a la coloquial de fines del siglo XVI en el archipiélago nipón, como en el siguiente caso:

Bôtô. Bono caxira. Cabeça do bordão, ou bastão. ¶ *Prouerb*. Bôtôri manaco ari. A cabeça do bordão tem olhos. i. Tudo se vé, ou sabe (*Vocabulario de lingua de Iapam...*, 1603-1604: 25).

Por nuestra parte, la fraseología reportada por San Buenaventura (1613) y por Méntrida (1637) para tagalos y bisayas, por ejemplo, es mucho menor y tiene, en muchas ocasiones, la impronta hispánica, como hemos mostrado en otro lugar (García-Medall 2013). La complejidad ritual del mundo espiritual japonés imponía a los jesuitas dar cuenta de todo tipo de prácticas cumplimentadas por las diversas tendencias religiosas de la población nipona, como en los casos siguientes se demuestra, uno para la deprecación o súplica y otro para el cambio de nombre o bautizo a la hora de la muerte o de acoger la vida religiosa:

Cagi, certas ceremonias gentílicas, ou deprecações da seita Xingōnjû. ¶ Fazer estas deprecações, &. (*Vocabulario de lingua de Iapam...*, 1603-1604: 32).

Caimiô. Imaximuru na. Nome que se poem depois da morte, ou depois de se hum rapar, ou fazer religioso. (*Vocabulario de lingua de Iapam...*, 1603-1604: 34).

Lo mismo sucedía con ciertos actos de habla, como el ritual del juramento entre los gentiles del Japón, según se ve con claridad en la siguiente entrada:

Cane. Metal. Vt, caneuo suqu. Fundir metal. ¶ Caneuo utçu. Iurar como costumão os gentíos batendo com u[a] catana na outra... (*Vocabvlario de lingua de Iapam, 1603-1604: 36*).

Estas informaciones parciales tal vez nos permitan llegar con cierto fundamento a las siguientes conclusiones provisionales que, por supuesto, han de ser corroboradas o bien desechadas con un análisis exhaustivo de la magna obra de los jesuitas portugueses:

- A) Los jesuitas portugueses estaban impresionados con el nivel cultural de chinos y japoneses y admiraban la profundidad y antigüedad de sus creencias, ritos y ceremonias. De hecho, los equiparaban con los pueblos *gentiles* con que se encontraban los primeros evangelizadores de la Iglesia católica. Hablan a menudo de *ceremonias gentílicas*, de *ritos gentílicos* o de actos propios de los *gentiles* (en portugués, *gentios*).
- B) Los jesuitas portugueses parecen estar bien dispuestos a aprender de su perspectiva espiritual e incluso a replicar su ceremonialidad, la cual consideraban valiosa por sí misma en tanto les permitieran acercarse a la espiritualidad de las élites dirigentes del Japón. En esta postura eran respetuosos con el proceder del jesuita Matteo Ricci, que había alcanzado gran notoriedad con su saber entre la élite china.
- C) los jesuitas en Japón no se atrevían, en el fondo, a imponer de un modo directo la fe católica a un pueblo de antiquísimas tradiciones religiosas de carácter animista, sintoísta, confucionista y budista, sino que pretendían entender su complejidad con el fin de proceder después a la conversión de las élites sociales más relevantes mediante un proceso paulatino de imbricación en la sociedad japonesa. Para ello se veían impelidos a describir la vida espiritual japonesa desde el conocimiento propio de la literatura y de los ritos ceremoniales de los habitantes del archipiélago, los *modos gentílicos*. Cuando las creencias católicas eran incompatibles con la cosmogonía japonesa, los lexicógrafos lusojaponeses consideraban tales creencias *fabulaciones*, pero en ningún caso *necedades*, *supersticiones* o *boberías*, como hacían los religiosos españoles en las filipinas respecto a la cosmogonía de tagalos o bisayas. Lo dicho venía a significar una diversa consideración en el peso espiritual de los pueblos. Por una parte, la fabulación debe responder, según los religiosos, a un discurso elaborado y coherente, aunque equivocado. Ello permite abordar su influencia en la comunidad mediante la creación de otro discurso, en este caso verdadero, es decir, la palabra de Dios. Por el contrario, para los religiosos en las Filipinas la lucha contra la necedad implica el triunfo sobre la ignorancia, la pelea contra la superstición significa la eliminación de lo superfluo, el antagonismo contra la bobería supone el conflicto y victoria sobre la cortedad intelectual de una población, la de los indios de las Filipinas.

Téngase en consideración que la importancia de China en el mundo de los siglos XVI y XVIII era tal que no puede decirse que colapsara hasta comienzos del siglo XIX. Japón no dejaba de ser, desde hacía siglos, un satélite cultural de China. De este modo, el proceder jesuita en la China, coherente con la postura de Matteo Ricci, fue aplicado en el Japón de fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, como demuestra la, en general, respetuosa postura ideológica que se advierte en la descripción de los signos lingüísticos japoneses en el *Vocabvlario* de 1603 y su suplemento de 1604 y, en especial, en todo el mundo espiritual del archipiélago nipón.

Por el contrario, en las Filipinas la posición descriptiva de franciscanos, agustinos y dominicos (entre otros miembros de la propia congregación jesuítica) respecto al significado



de sus unidades léxicas era del todo diversa a comienzos del mismo siglo: primaba la liturgia católica clásica en su interpretación, empleaban el *sermo* de la santa misa, mencionaban de continuo el ejemplario según los Evangelios y establecían pautas para la *confessio* a los naturales mediante pares adyacentes, muchas veces censurantes del comportamiento de los nativos tagalos o bisayas, por ejemplo, o, simplemente, mediante intervenciones imperativas que no admitían réplica alguna por parte de los dichos naturales nativos. Tales prácticas afectaban directamente a sus convicciones espirituales, a sus prácticas religiosas y a su comportamiento cotidiano en un claro episodio de aculturación sustitutiva de una realidad cosmogónica por otra. Se trataba de una imposición discursiva que tendía a sustituir los anteriores convencimientos sobre la idea del mundo de tagalos y bisayas, entre otros muchos pueblos filipinos. En dicho contexto, no solamente existía una clara voluntad de censura, sino una proactiva postura de sustitución cultural sistemática. Desde luego, no cabe duda de que tal proceder, prolongado durante casi tres siglos, tuvo como resultado la cristianización de los filipinos, en su mayor parte.

Una cuestión interesante que no vamos a tratar aquí es si la traducción al español del *Vocabulario* luso-japonés de 1603-1604, obra estupenda que se publicó en Manila de modo anónimo en 1630, sigue esta pauta propia de los ritos sínicos frente al léxico del japonés. Es algo en lo que no podemos entrar, y menos ante una especialista del renombre de la profesora Rojo-Mejuto, que es quien más sabe de dicho *Vocabulario* y que prepara una magnífica edición crítica de dicha obra. Solo hemos podido observar algunas de las modificaciones de las primeras letras de esta obra traducida.

Tales modificaciones son, por lo que sabemos, de escaso calado y no modifican los presupuestos ideológicos ante el otro propio de la descripción lusa. El *Vocabulario de Iapon declarado primero en portvgues por los padres de la compañía de IESVS de aquel reyno, y agora en Castellano en el Colegio de Santo Thomas de Manila*, obra anónima publicada en 1630, mantiene una exquisita fidelidad al original, si bien muestra algunas añadiduras en el ejemplario ilustrativo de las entradas. También muestra algunas eliminaciones, pero no hemos podido vincular hasta ahora su significado con los Evangelios ni con los sacramentos de la confesión católica, lo cual implica que, de ser generalizada dicha postura, una vez expulsos los jesuitas de las tierras japonesas o muy cerca de su martirio y expulsión, los jesuitas consideraban que los presupuestos culturales practicados en Japón (el respeto, en suma, a los ritos sínicos) seguían siendo útiles para el proceso de instauración del catolicismo en Extremo Oriente en países de acendrada tradición escrituraria como el Japón, por más que la historia había de quitarles la razón en un breve plazo de dos años (los católicos acabaron siendo martirizados en 1632, para horror del mundo católico).

Tenemos que justificar estas reflexiones con la siguiente idea: los diversos procederes de la lexicografía lusojaponesa y de la hispanotagala (e hispanofilipina en su conjunto), está vinculada con la distinta posición antes los ritos sínicos por parte de los jesuitas en China y Japón y por parte de los franciscanos, dominicos y agustinos (entre miembros de otras órdenes, incluida la congregación jesuita) en las islas Filipinas. Veamos este concepto con algo más de detalle. [Rocha Pino \(2010: 152\)](#) explica, a este respecto, lo siguiente:

La organización de un estado burocrático (en la China de la dinastía Ming) obligaba al desarrollo de una estrategia de evangelización distinta a la usada en otras regiones con estructuras políticas menos complejas.

Los jesuitas portugueses enseguida se asimilaron, en gran medida, a los bonzos budistas en China. Pretendieron proceder a una adaptación integradora y sistemática. Matteo Ricci (1552-1610), su máximo inspirador y posible modelo de comportamiento en el entorno

cultural chino y japonés, se convirtió, de hecho, en un letrado confuciano con objeto de acceder al trato directo con las élites chinas, entre las que ganó reconocimiento. Según [Rocha Pino \(2010: 157\)](#), tal acomodación se basaba en la adopción de los siguientes comportamientos: (a) en primer lugar, en la adaptación de los jesuitas al estilo de vida de los bonzos por lo que respectaba a la vestimenta y a la ceremonialidad; (b) en segundo término, en la traducción de las ideas cristianas mediante el uso de los clásicos confucianos y el empleo de historias populares chinas; (c) en tercer lugar, en la adopción de comportamientos coherentes con la prédica de los jesuitas en China y, finalmente, (d) en la posibilidad de incorporar ritos funerarios confucianos en la propia liturgia católica. A todo ello habría que añadir la hibridación artística en cuanto a la iconografía derivada de la evangelización, por ejemplo ([González-Linaje 2017](#)) en el mundo nipón, al menos.

Según creemos, todo ello (con las modificaciones locales imprescindibles) son guías que condicionan no solo el comportamiento adaptativo de los jesuitas en Japón, sino la propia elaboración de las descripciones lexicográficas de la lengua japonesa. En este punto coincidimos plenamente con la postura de [López-Vera \(2012\)](#) y con [Witek \(2011\)](#), según las cuales se da un planificado proceso de adaptación por parte de los religiosos en China y Japón durante los siglos XVI y XVII. Lo cual se manifiesta, por supuesto, en el modo de proceder a la interpretación de su entramado simbólico mediante la descripción de su realidad léxica, que refleja, desde luego, gran parte de los patrones culturales japoneses. Creemos que este proceso de adaptación explica en gran medida la distancia evidente entre el carácter culto, literario, descriptivo y respetuoso desde una aparente neutralidad y al tiempo pedagógico, del *Vocabulario* luso-japonés de 1603 y su *Suplemento* de 1604, frente a la naturaleza esencialmente litúrgica, sermonaria, conversacional y despectiva con la cosmogonía de los pueblos filipinos e impositiva en cuanto a las normas del comportamiento social que se observa en el primer vocabulario misionero hispano-filipino impreso de 1613 para el tagalo y en el segundo para el bisaya de 1637.

Hay que tener en consideración que Matteo Ricci consideraba necesario, por ejemplo, que los nativos estudiaran también teología y filosofía, mientras que la posición de miembros de las órdenes agustina, dominica, franciscana, etc., en un ambiente muy contrarreformista, iba en la dirección opuesta: el discurso católico debía ser restricto, evangélico y sermonario pero no era adecuado proceder a proporcionar una preparación teológica y filosófica profunda a los pueblos que había que evangelizar. El resultado de esto es una notable duplicidad en el método del proselitismo empleado. Se puede objetar que el Japón de comienzos del siglo XVII no es el mismo país que la China que se encontró Matteo Ricci a fines de siglo XVI y comienzos del XVII. Sin embargo, creemos que los jesuitas portugueses que elaboraron el *Vocabulario anónimo (1603 y suplemento de 1604)* seguían considerando en el siglo XVII que una política paralela de adaptación a la realidad japonesa era imprescindible para acercarse a los círculos del poder, como Ricci había pretendido durante casi treinta años entre las élites chinas con cierto éxito.

Habría que esperar hasta el siglo XVIII para que la Iglesia católica repudiara por completo este acercamiento jesuita a la compleja realidad cultural de la China y del Japón. Clemente XI condenó definitivamente los ritos sínicos en 1704. Sin embargo, para entonces, la disputa de los ritos sínicos, posible origen de otra forma de acercamiento y adaptación cultural por parte de la Iglesia católica, ya carecía de todo sentido en el Japón: los católicos ya habían sido expulsados del archipiélago setenta y dos años antes (en 1632), no sin antes dejar allí un buen número de mártires, y el cristianismo acabó siendo prohibido en la China desde 1724. Además, a partir de 1746 los cristianos de la China (tanto misioneros como nativos cristianizados) fueron primero confinados en Macao y luego expulsados definitivamente del

Imperio. Sin duda, las disputas internas entre los misioneros de diversas órdenes e incluso las disensiones en el seno de una misma congregación, la jesuita, pudieron ser bastante contraproducentes para sus objetivos últimos de evangelización.

No obstante, las posturas frente al otro (toda una antropología de la alteridad), también determinaron la elaboración de obras lexicográficas magníficas como las que nos han ocupado aquí brevemente, puesto que implicaron una distinta posición *ante la cultura ajena* del catolicismo ibérico, ante la alteridad más alejada en sus presupuestos sociales y religiosos. Por otro lado, se quiera o no, ambas obras lexicográficas, el *Vocabulario da lingoa de Japam...* (1603 y suplemento de 1604) y el *Vocabulario de Lengva Tagala...* (1613) siguen constituyendo corpus de extrema complejidad sobre mundos desaparecidos solo parcialmente construidos desde la mirada occidental.

Sobre su valor lingüístico *per se* y sobre su valor cultural como obras elaboradas desde una mirada ajena y lejana caben diversas posturas. La más extendida entre los especialistas japoneses es la de Maruyama (2004), quien considera que las obras misioneras occidentales (ya portuguesas, ya españolas) son, en general, poco fiables para el conocimiento del estado de lengua de la lengua japonesa en los siglos XVI y XVII. Otros autores reivindican el esfuerzo descriptivo que sin duda supusieron incluso en el exilio (Bae 2021). Con todas sus limitaciones, tales empeños de los misioneros ibéricos en Extremo Oriente fueron ímprobos, supusieron un jalón importante en el primer proceso globalizador de la historia moderna. Probablemente, aún no están lo suficientemente reconocidos desde la perspectiva de la lingüística misionera ni de la historiografía lingüística en su conjunto y tampoco desde el análisis de una más completa antropología de la alteridad, una antropología que, en nuestra opinión, todavía no ha sido articulada de un modo convincente.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

### Fuentes primarias

ALCINA, Francisco Ignacio (1974 [1668]) *Historia de las islas e indios Visayas*. Madrid: Instituto Histórico de la Marina.

ADUARTE Y FERRERO (1962 [1640]) *Historia de la Provincia de Sancto Rosario de la Orden de Predicadores en Philipinas, Japón y China*. Madrid: CSIC, dos volúmenes.

Anónimo (1603 y suplemento de 1604) *Vocabulario da Lingoa de Iapam com declaração em Portugues, feito por algvns padres, e irmaõs dacompanhia de Iesv*. Com licença do ordinario, & superiores em Nangasaqui no Colegio de Iampam da Companhia de Iesvs. Anno M. D. CIII.

Anónimo (1630) *Vocabulario de Iapon declarado primero en portvgues por los padres de la compañía de Iesvs de aquel reyno, y agora en Castellano en el Colegio de Santo Thomas de Manila*. Con licencia en Manila por Tomas Pinpin, y Iacinto Magaurtua. Año de 1630.

CHIRINO, Pedro (1890 [1604]) *Relación de las islas Filipinas i de lo que en ellas an trabajado los padres de la Compañía de Jesús*. Manila: Esteban Paulino Balbás.

- DELGADO, Juan José (1892 [1794]) *Historia general sacro-profana política y natural de las islas de Poniente llamadas Filipinas*. Manila: publicación de Juan de Atayde, imprenta de El Eco de Filipinas.
- ESOPPO (2018 [siglo V a.C.]) *Fábulas*. Madrid: Alianza Editorial. Introducción, traducción y estudio de Gonzalo López Casildo.
- MÉNTRIDA, Alonso DE (2004 [1637]) *Vocabulario de la lengua bisaya, hiligueyna y haraya de la isla de Panay y Sugbú y para las demás islas*. Edición y estudio de Joaquín García-Medall. Valladolid: IEIP-Universidad de Valladolid.
- MOLINA, Alonso DE (2001 [1555]) *Aquí comienza un vocabulario en la lengua castellana y mexicana*, México, por Juan Pablos. Edición facsimilar y estudio preliminar de Manuel Galeote. Málaga: Analecta Malacitana.
- SAN BUENAVENTURA, Pedro DE (1994 [1613]) *Vocabulario de lengua tagala. El romance castellano puesto primero. Primera y segunda parte. Por Fr. Pedro de San Buena Ventura, inútil e indigno Religioso Franciscano descalzo Dirigido a D. Ivan de Silva cavallero del orden de S[an]tiago gobernador y capitán general destas islas y presidente de su Audiencia y Chancilleria real*. Con licencia Impreso en la noble Villa de Pila, Por Thomas Pinpin, y Domingo Loag, Tagalos. Año de 1613.
- URBANO, Alonso (1990 [1605]) *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*, edición facsimilar de René Acuña, México D.F., UNAM.

## Fuentes secundarias

- ALVAREZ-TALADRIZ, J. L. (1954) "Cacería de refranes en el Vocabulario da Lingoa de Japan". *Monumenta Niponica* 10/1-2, 169-92. <https://www.jstor.org/stable/2382796>.
- ARIMURA, Rie (2013) «Transcendencia geográfica e institucional de los métodos de evangelización: una reconsideración acerca de las empresas apostólicas del Japón moderno temprano». *Graffía* 10/1, 90-111.
- BAE, Eun Mi (2021) *El arte de la lengua japona de Juan de Jesús (Ms. AFIO): entre Rodrigues, Collado y Oyanguren*. Tesis doctoral. Universidad de Valladolid. Repositorio de la UVA.
- CERVERA JIMÉNEZ, José Antonio (2007) «El modo soave y los jesuitas en China». *Revista de Humanidades. Tecnológico de Monterrey* 22, 169-90.
- COE, Michael D. (2017 [1992]) *El desciframiento de los glifos mayas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- DEBERGH, Minako (1982) «Les debuts des contacts linguistics entre l'Occident et Japon». *Langages* 68, 27-44.
- EAGLETON, Terry (2019[2017]) *Cultura*. Barcelona: Taurus Pensamiento.
- GEERTZ (1990) *Conocimiento local*. Barcelona: Edhasa.

- GARCÍA-MEDALL, JOAQUÍN (2006) "Fraseología del insulto y la ironía en los primeros vocabularios del tagalo y el bisaya (s. XVII". En J. García-Medall (ed.): *Fraseología e ironía. Descripción y contraste*. Lugo: Axac, 49-70.
- GARCÍA-MEDALL, Joaquín (2007) "La traducción codificada: artes y vocabularios hispano-filipinos (1610-1909)". *Hermenēus* 11, 117-44.
- GARCÍA-MEDALL, Joaquín (2009) *Vocabularios hispano-asiáticos. Traducción y contacto intercultural*, Soria, Vertere, Monográficos de la revista Hermēneus.
- GARCÍA-MEDALL, Joaquín (2019) «Lexicógrafos hispánicos en el Pacífico (1521-1909) y el concepto de bien común». En M. Á. Vega & P. Martino Alba (eds.): *El escrito(r) misionero, testigo e instrumento de la comunicación intercultural*. Madrid: MHISTRAD, OMPRESS, 127-49.
- GONZÁLEZ LINAJE, María Teresa (2017) *Suite des seize estampes représentant les conquêtes de l'Empereur de la Chine. Un modelo de hibridación cultural para el siglo XVIII*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- HERNÁNDEZ PARICIO, Policarpo (1998): *The Augustinians in the Philippines*. Makati, Colegio San Agustín.
- HERNÁNDEZ SACRISTÁN, Carlos (1999) *Culturas y acción comunicativa. Introducción a la pragmática intercultural*. Barcelona: Octaedro.
- LÓPEZ-VERA, Jonathan (2012) "La misión jesuita en Japón y China durante los siglos XVI-XVII, un planificado proceso de adaptación". *Asiadémica. Revista Universitaria de Estudios sobre Asia Oriental*, 44-56.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (2005) *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*. Madrid: Akal.
- MARUYAMA, Toru (2004) "Linguistic Studies by Portuguese Jesuits in Sixteenth and Seventeenth Century Japan. En O. Zwartjes & E. Hovdhaugen (eds.): *Missionary Linguistics/ Lingüística Misionera*, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins, 141-60.
- MORAN, J. F. (1993) *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*. London: Routledge.
- QUILIS, Antonio (1997 [1610]): *Fray Francisco de san José, Arte y Reglas de la Lengua Tagala. Estudio y edición*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- RIDRUEJO, Emilio (2003): "Las primeras gramáticas del náhuatl y el proceso de gramatización de lenguas filipinas". En E. Ridruejo & M. Fuertes (eds.): *I Simposio Antonio Tovar sobre Lenguas Amerindias*. Tordesillas (Valladolid): IEIP-UVa, 117-32.
- ROCHA PINO, Manuel (2010) "El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China imperial". *Culturales* VI/12, 147-80.

- ROJO-MEJUTO, Natalia (2018) “Los inicios de la lexicografía hispano-japonesa”. *Revista de Lexicografía XXIV*, 143-69.
- ROSS, Andrew (1994) *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*. New York: Orbis Books.
- VENUTI, Lawrence (2000) *The Translation Turn*. London: Roudledge.
- WITEK, John (2011) “Catholic Missions and the Expansion of Christianity, 1644-1800”. En J. E. Wills Jr.: *China and Maritime Europe, 1500-1800: Trade, Settlement, Diplomacy and Missions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ZELDIN, Theodore (2014 [1994]): *An Intimate History of Humanity*. London: Sinclair Stevenson. Tr. esp. de J. L. Gil Arístu: *Historia íntima de la humanidad*. Barcelona: Plataforma Editorial.
- ZIMMERMANN, Klaus (2004): “La construcción del objeto de la historiografía de la lingüística misionera”. En O. Zwartjes & E. Hovdhaugen (eds.): *Missionary Linguistics / Lingüística misionera*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins, 7-39.

## Apéndices

### ANEXO

#### Orígenes del corpus oracional (San Buenaventura, 1613, franciscano descalzo)

- A) origen conversacional (pares adyacentes, normalmente, completos o incompletos); interrogaciones retóricas, aseveraciones censurantes con los filipinos como receptores habituales del mensaje en oraciones imperativas:
1. Burla) biro (pp) de vn amigo a otro, nagbibiro 2.ac. burlar ansi vn amigo a otro, binibiro 1.P. ser burlado, nagbibiroca yata saacqin? cayangadimo aco ginanti nang vica? Creo te burlas de mi? Pues no me respondes? l. haces burla de mi? Pues como no me respondes? (p. 126).
  2. Claroesta) Capalapa. y di (pp) vt, padoroon ca? ca palapa, y di padoroon diata diacoma capanoor nag comedia? iras alla) claro esta que ire, pues no e de ver la comedia? dupdic: capalapa, di. (p. 159).
  3. Claroestaq[ue]no) Capalapa (pp) vt, padoroon ca? Ca palapa y. padoroon, diataco y mahampas? as de ir alla? Claro esta q[ue] no ire, bueno seria q[ue] me açotasen? (notese la diferencia destes dos). (p. 159).
  4. Coçinero) Mag iipus (pp) de los indios, ver. 110) l. tagapag ipus, ver. 7.) de ipus.l. magaalila nang canin, mag iipus ca? eres coçinero? oo aconga ang tagapag ipus, si yo soy el coçinero. (p. 162).
  5. Desconçertarse) Vala (pc) casamiento, nagcacavala. 9.ac.l.nagcacaorong, desconçertarse, aba natoloy po? Indi nagcaorong, pues señor hiçose? No que ya se desconçerto (p. 232).

6. Enturbiar) Labog (pp) el agua ensuçiandola. Vi. Ensuçiar) ycao yata ang nacalalabog nitong tubig nayto? Tu creo enturbiaste esta agua? To toong dili co limalabog, ciertamente q[ue] no la enturbie yo. (p. 294).
7. Estornudar) Bahin (pp) alguna persona, nagbabahin. 2.ac. estornudar, binabahinanan. I.binabahinan. I.P.estornudar en su presencia, palesus ca cun magbabahin ca, di Iesus qua[n]do estornudares. (313).
8. Estremado) Diyama (pp) como? Alaban a vno de buen predicador, tracista, escribano, &c. respo[n]den. Dating diyama siya, eslo en extremo, diyama cang magbanta, estremado eres para vna traça. (p. 314).
9. Holgarse) tova (pp) de algo, cqinatotovaan cqitang macqita, huelgome de verte. Vi. Alegria) tova co bapaa, o como me guelgo de que te aya sucedido bien (o mal si es su enemigo). (p. 355).
10. Immitar) Para (pp) algo de manos, nanara. 3.ac.l.nacqicqipara. 6.immitar lo que ue, pinaparahan. I.P.lo que es immitado, imp) parahan mo si Iesus nang pagcababanang loob, immita a Iesus en su humildad, naraca nito.l.nacqipara carito, immita esto haz otro como ello. (p. 363).
11. Mella) pacang (pc) en la herramienta, napapacang.8.ac. estar mellado, pinapacang. I.P.serlo, pinacang mo sao yaring pait, tu diçen mellaste este escoplo, papacangin co pa? Auiale yo de mellar? (p. 414).
12. Negar) Tangi (pp) resistiendo al q[u]e le pregunta. Vi. Resistir) Maytangi mo cayaa[n]g totoo? podras negar la verdad, hovag mo acong tanghihan at naalamangcona, no me lo niegues q[u]e ya yo lo se. (p. 442).
13. Primera) bagungtavo (pp) mujer del mançebo, duo dic: cqinabagungtavohan, la tal.l.la que le hiço perder el nombre de mançebo, alin ang cqinabungtavohan mo? qual es tu primera mujer? (p. 497).
14. Señora) Ginoo (pp) para con mugeres, abaginoo? Pues señora? En particular si es prinçipala, giniginoo. 1.P. ser tenuta por señora, ang ginoo ang babala, tómelo v.m. señora a su cargo. (p. 552).
15. Señorear; Panginoon (pp) a otro. Vi. Enseñorearse) napapanginoon ca, señoreaste sin ser señor. (p. 552).
16. Señorearse) caniya (de algo haciendolo suyo. Vi. Enseñorearse) cnaniya don ang di caniya, enseñorease de lo q[ue] no era suyo, hovag mong iyohin ang diiyo, no te enseñorees de lo no tuyo. (p. 552).
17. Serenar) lamig (pc) el agua, nag papalamig. 5.ac. serenarla. L. pinalalamig. 7. P.ff. imp) mag palamig canag tubig gabygaby, pon a serenar agua cada noche. L. palamigin mo ang tubig toving Gaby. (p. 552).
18. Sermon) pangangaral (pp) o predicacion, magaling ngani ang pangangaral ngayon nang Pare, muy bien a predicado o buen sermón a echo oy el Padre, sale de Aral, ya le llaman Sermon. (p. 552).
19. Serviço) Ylaginan (pp) en que se proveen, moha ca nang ilaginan. Trae vn servicio, sale de ilagin. (p. 552)
20. Servidor) Tacan (en que se proveen. Vi. Baçin) ycoha mo aco nang tacan, tráeme el servidor. (p. 552).

21. Servidor) Criaro (pp) C. que sirve. Vi. Criado) otosanmo ang manga criaro mo, ma[n]da a tus servidores.
22. Seruir) Silbi (pp) a españoles, nagsisilbi. 2.ac. seruir a algun, pingasisilbihan.2.P. el a quien sirue, sino ang pigsisilbihan mo? A quien sirues? Nagsisilbi ca? sirues a alguno? (p. 552).
23. Seruir) Alalay (pp) la comida a la mesa, nagaalalay. 2.ac. seruir la. L. yynaalalay. 1.p. inaalalayan. 1. Las personas, tamong tatlo ang mag alalay ngayon, bosotros tres servireis oy a la mesa. (p. 552).
24. Si) Cun) vt. Cun mamataycay ybabaon ca, si te murjeres, enterrarante, cun di ca na movyanhin co. (p. 553)
25. Siacaso) Haringa (pp) vt. Haringani.l. dungmating acoy babalin mo, siacaso viniere dirasmelo. (p. 553).
26. Siempre) Tovyang (pp) adver) vt. Tovyng cungmacain ca, y, nalalango ca, siempre que comes te emborrachas, tovy nang tovy, ay, naglalaroca, siempre estas jugando. (p. 553).
27. Silencio) Timic (pp) de la noche, ycatitimic ang gaby, el profundo silencio de la noche, no tien[n] vocablo propio p[ar]a silencio porq[ue] ellos nunca saben tenelle. Vi. Callar. (p. 553).
28. Simiente) Tibor (pc) T. del ho[m]bre o mujer, linapasnca na[n]g tabor? Hechaste fuera adrede el semen? (p. 554).
29. Simiente) Lamor (pc) de persona o animal, maycabaho ang lamoi? Ay cosa mas hedionda q[ue] el seme[n]?
30. Sidar) Omit (pc) pocas cosas. Vi. Hurtar) cun may inomitca ysalolimo? Si sisaste algo buelbelo. (p. 554).
31. Sobar) Himil (pc) co[n] deleyte. Vi. Manosear) hovag mo[n]g himilin a[n]g cataoa[n] mo, no sobes tu cuerpo. (p. 555).
32. Sobrenombre) Pamagat (pc) de la persona, nagpapamagat. Pc. Poner sobrenombre, pinapamagtan. i. P. serle puesto, imp) pamagtan ninio ito, sincop) ponelde sobrenombre a este. (p. 556).
33. Sofaldar) Lilis (pc) a alguna. Vi. Arrema[n]gar) hovag mong lilisan ang babayin iyan, no sofaldes a esa.
34. Soliçitar) Osap (pp) a pecar es este el que mas se vsa comúnmente, acoypinagosapan, soliçitome a pecar, siyaang nagosap saacqin, el me soliçito, pinagoosapan ca nang lalacqi? Soliçitote alguno? (p. 557).
35. Sonar) Himotoc (pc) los dedos estira[n]dolos. Vi. Estirar) hovag ca[n]g ma[n]hibotoc, no te suenes los dedos. (p. 559).
36. Sonido) Lagitlit (pc) del açote o como quando topa vna tinaja con otra, lungmalagitlit. 1.ac. sonar ansi, naglagilagitlit, sonar mucho, palagitlitin mo, haz sonar los açotes. (p. 559).
37. Soñar) Ginip (pp) el q[ue] duerme, nananaginip. 3.ac. soñar algo, ypinanaginip. 3.p. lo q[ue] es soñado, nanaginipaco cagaby, soñé anoche, anong panaginip mo? Que soñaste? (p. 559).



38. Sosegarse) Lagay (pc) el que andaua inquiteto, nagpapalagay. 5.ac. sosegarse el que andaua sin parar en pueblo, caylan ca magpapalagay ha: quando sosegaras y asentaras te pregunto? (p. 560).
39. Suçio) Marumi (pc) persona, marumi ca manding tavo, eres vn suçio, ad) de dumi. (p. 562).
40. Suçio) Malupit (pc) mujer, hombre o cosa, es afrenta deçirle a ella, malupit ca .l. ang lupit mo, y escupir. I. eres una puta, su[çia, hedionda, torpe sin berguença. &c. ad] de lupit. (p. 562).
41. Suertes) Talihan (pp) lo con que las hechaban que era vno como Rosario de cuentas gordas tomabale la catalona en las manos haçiales como andar alrededor y si se meneaba de çierta manera deçian que era bueno y si de otra (a su mejor comodo) deçian que moriría el enfermo (necedades). (p. 563).
42. Sujetarse) Soco (pp) a otro con humildad, sungmosoco. I.ac.l.nagsosoco. 2.sujetarse ansi, ay atidica sunsoco sa manga atas sa vayan? Porque no te sujetas a los que rijen el pueblo? (p. 563).
43. Sujeto) Masoco (pp) con humildad, ad) de soco, ang masocong tavo sucat ygalang, q[ue] honrren al que se sujeta no es mucho, subalit anf di somoco, y, paloin, pero al que no se sujeta castigalle. (p. 563).
44. Superstiçion) Manuc (pc) que tienen ellos de sus vejeçes. Vi. Abusion) nagmamanuc capa nang pagtoor naggirgaian nang ama mo? Tienen avn superstiçion en nombrar o no el nombre de tu padre. (p. 564).
45. Sustentar) Caon (pp) a otro. Vi. Mantener) di aco ang nagpapacaen sa iyo? No te sustento yo? (p. 564).
46. Talamo) apiran (pp) de nouios, sale de apir, lugar donde duermen la noche primera; no es onesto. (p. 565).
47. Talludo) Ngipinan (pc) persona vieja, ngipinan cang babayi, eres talluda, vieja y por casar. (p. 566).
48. Tanto) Gayon (pc) sajerando algo, vt. Gayon nga ang sinta co na siya cong halos ycqinamamaray, tanto es lo que amo que muero, yaon nga ang catampalasanan mo navalang casing cayon, tanto eres de bellaco que no tienes par ni igual. (p. 566).
49. Tardar) Maymay (pc) mucho en todo lo que hace, maymay ca.l. namamaymay ca sa dilan gava mo, mucho te tardas en todo cuanto haçes, anong icqinamaymay mo? De que te tardas espaçioso? (p. 567).
50. Tardar) Ganal (pp) en casarse el, gungmaganal.I.ac. tardar ansi, anot gunggamanal cang magasava, porque tardas en casarte, hovag cang gumanal magaasava, no tardes en casarte. (p. 567).
51. Tardon) maymay (pp) en todo lo que hace. Vi. Tardar) lubha cang mayn ay na tavo, eres muy tardon, [...]. (p. 567).
52. Temblar) Olac (pc) la catalona quando se le reuiste el Diablo, ungmoolacolac? temblaba? (p. 569).
53. Tetuda) Sosohan (pc) de tetas grandes o el. Ver.8) de soso, ang sosohan ito, esta tetuda, anot ycao ay batapay bagososohan cana? Como siendo aun niña eres ya tetuda? (p. 573).

54. Tocamiento) Dotdot (pc) de mujer a sus p[ar]tes arañándose o rascandose, dinodotdot. I.P. hurgarse asi o hurgarla otro, dinotdot mo ang pono[n]g cataoan mo? As tenido tocamientos contigo misma? (p. 576).
  55. Tocar) Dama (pc) con la mano cualquier cosa o el hombre sus partes o las della, dungmadama. I.ac.l. nagdarama. 2.1.dinarama. I.P.tocar, imp) dumama caniyani.l. damhin mo iya, sincop) tocalo, dinama mo ang cataoan mo? As tocado tu cuerpo con deleyte? (p. 576).
  56. Trabajar) Atag (pp) para el común. V.Obra) at dica magatag, porq[ue] no trabajas? Anot dile mo pinapagarag ang manga cadolo mo? Porq[ue] no haçes trabajar a los de tu barangay? Magaagca, trabaja. (p. 582).
  57. Traspies) Tipiao (pc) de borracho, titipiaotipiao ang paglacat mo. O como vas dando traspies. (p. 585).
  58. Trato) Calacal (pp) de cosas gruesas, pagcacalacal, el trato. L. dagang. Vi. Contratar) anong calacal mo dito sabayan? Que trato andas en el pueblo, andas amancebado o que?
- B) traducción religiosa de la Biblia o de otras fuentes (Evangelios, el Antiguo y el Nuevo, principalmente, aunque no de modo exclusivo puesto que también son habituales las menciones a los hechos de los santos, como san Francisco o san Cristóbal, entre otros, así como expresiones comunes al *sermo* católico y adecuadas o que vienen al caso, según el autor, para constituir el entramado discursivo de la predicación ante los filipinos):
1. Adelantarse) Talvas (pp) para llevar el premio, nan hihinalvas, adelantarse ansi, nagsisipagtacodin silang nag lumba, subali y sadin lamang ang nan hinalvas, *omnes quid encurunt sed vnus accipit bravium*. I. ad Corinthi.9.cap. (p. 24 del *Vocabulario*).
  2. Anegarse) Gunao (pp) L. la tierra como en el vniversal dilubio, nagogonao.8.ac. anegarse ansi, naca gogonao.4 la causa de anegarse, ginogonao.I.P.ser anegada, ginogonao sa, vnanang ating Panginoong Dios ang sanglibutang bayan, anego Dios el mundo con agua antiguamente. (p. 56).
  3. Caçar) Tiac (pc) con solos perros, tungmitiac...ytinitiac.I. ir a caçar p[ar]a el como Esau p[ar]a Isa[a]c...(p. 131).
  4. Clamor) Iyac (pp) del que se queja o llama. Vi. Vozes) ingmiyac siyang nagpacalacas. L. sungmi gaosiyang ngapacalacas, *clamauit voçe magna*, dio vn gran clamor. (p. 158).
  5. Colgar) Bayobay (pp. cabeça en estaca. Iudit 14.nagbabayobay.2.colgar las cabeças de los bençidos en varas largas, como lo vsaban haçer estos naturales, ybinabayobay.I.P. ser colgados mamamayobay, Ver.2) tener por ofiçio colgar las cabeças ansi, ybinayobay nang taga Betulia ang olon Olofernes, colgaron los de Betulia la cabeça de Olofernes de una pica. (p. 168).
  6. Compasion) Habag (pc) nagmamahahabagin, mouer a compasión, cahabag habag, cosa de compasión.Vi. Enterneçerse) cahabag habag bapaa ang pagca di ninion mahabag cay Iesus na nabibi tin sa Cruz, cosa de compasión es ver que no os compadeçeis de Iesus colgado en la Cruz. (p. 175).

7. Compasiuo) Maavayn (pc) Ver.4.) de ava, que es compasi\u00f3n, vt.ang maavayng tavo.y.caavaan din naman siya nang Dios ani IesuChristo.P.N. Beati misericordes. & Mathe.5. (p. 175).
8. Considerar) Nilay (pp) alguna cosa en lo interior...Ver.3) contemplatuiuo que todo lo considera, imp) magnilay ca nito, considera esto, pagnilayin mo ang dilan sacqit ni Iesus, considera los dolores de Iesus. (p. 183).
9. Contener) Laman (pc) en si algo, ang palaman sa Sancto Euangelio nitong Piestang mahal, lo que contiene el Sancto Evangelio de esta Fiesta; anong palaman dito su libro? q[ue] contiene este libro? (p. 185).
10. Corrillo) Ompoc (pc) de jente parada e[n] pie o en cuclillas, nag ompoca[n].& estar ansi pa[ra]dos, ano t. nagoompocan como lamang ditong maghapu[n]g valang gavagava? *Quid hic statis?* &c. Mathei. 20. (p. 195).
11. Crujir) Ngalogting (pc) los dientes de frio tembla[n]do co[n] todo el cuerpo, nangangalocoting.8.ac.dar de[n]telladas de frio...los que fueren al Infierno, *habebu[n]t fletus et stridor de[n]tium*. Math. 13.
12. Deleyte) Tamasa (pp) en comer y beber. Vi.Comer) mapagtamasang tavo, Ver.3) hombre de los q[ue] dice S. Pablo, quorun Deus venter est, catamasahan, abs) el deleyte en esto... (p. 222).
13. Demonio) Dimonio (pp) C. angmanonocsong dimonio, el demonio te[n]tador, yayo mo aco sa Dimoni[o] Iesus mio, defi\u00e9ndeme mi Iesus del demonio, anhin co ang dimonio? q[ue] se me da del demonio. (p. 222).
14. Dentelladas) Ngalogting...*ibi erit fletus et stridor dentium*. (223) [Vid. n.º 11. Crujir: es el mismo ejemplo de Mateo 13]. (p. 223)
15. Descabe\u00e7ar) Pogot (pp) a alguno.Vi.Degollar, Si S. Pablo Apostol, ay, pinapogoran ni Neron hati sa Roma, fue mandado descabe\u00e7ar S. Pablo de Neron Emperador de Roma. (p. 228).
16. Desierto) Ilang (pp) o lugar apartado de poblado, ysinayla[n]gca (dicen en coplas) sungmasailang.ff.estar en el desierto, ang manga Santo saona...los santos estauan antiguamente en el desierto y no com\u00edan sino yeruas. (p. 238).
17. Despeda\u00e7ar) Lasay (pc) el cayman al que coje o como los leones. Daniel. 6.cap. naglalasay. 2.ac.despeda\u00e7ar; linalasay. I.Pl.pinaglalasay.2.ser despeda\u00e7ado, caalamalam ay pinaglasaylasa silanang manga halimao, en vn momento los despeda\u00e7aron los leones. (p. 244)
18. Despeda\u00e7ar) Dalasa (pc) el animal feroz, nagdaralasa.2.ac.despeda\u00e7ar el animal, dinalasa.I.Pl.pinagdaralasa.2.ser despeda\u00e7ado, dindalasan Sanso[n] ang ysang halimao, despeda\u00e7o Sanso[n] u[n] leo[n]. (p. 244).
19. Desquijarar) Sapac (pp) leones o otra bestia fiera, nagsasapac.2.ac.desquijarar ansi, sinasapac.I.P.serlo, sinapacan ni Sanson ang ysang dacqila.t.ganir na halimao, desquijaro Sanson vn poderoso y cruel le\u00f3n, metaf) de sapac, q[ue] es desgajar, porque desgajan desquijarando. (p. 246).
20. Dia) Pangilin (pp) de fiesta o de precepto de algo.Vi.Culto) ang darating na lueves arao na pangilin sayniong lahat, el lueves que vendr\u00e1 es dia de precepto para todos vosotros. (p. 252).

21. Diablo) Dimunio (pc) C. ang mangadimunio sa Infierno ang aagaosaiyo, los demonios del Infierno te an de arrebatat, magyngat ca sademonio, guárdate del diablo. (p. 252)
22. Encontrarse) Abut (pp) dos en vn mismo puesto yendo ambos a vna misma cosa sin sauer el vno del otro, nagaabut.2.ac.encontrarse dos como los dos viejos de Daniel en el guerto de Susana. Daniel.13.nagabut silang dalavang matatanda, encontraronse los dos viejos. (p. 277).
23. Ençia) Bayit (pp) de la boca, gaalin caya calacqi ang nayit ni S. Chistoual cu[n]ang bagangniya, ay, ganggacqinimcqinim na calacqi? Q[ue] tal seria la e[n]cia de S. Christoual pues la muela es como un puño? (p. 279).
24. Endereçarse) Onat (pp) el que tiene el cuerpo bajo, nagoonat.2.ac.endereçarse, ynoonat.I.P.ser el cuerpo endereçado, imp)omonat ca nang catauan mo, endereçate.I.onatin mo ang iyong catauan, ynonat niya ang caniyang catauan. Ereditse.Ioa.8.cap. (p. 280).
25. Engañarse) Haraya (pp) ang haraya ninio.y.vala[n] Infierno? Engañais os pensáis q[ue] no ay Infierno. (p. 283).
26. Entrar) Casi (pp) el Espiritu bueno en alguno como en los Apostoles el dia de Pentecostes, cung macasinag, entrar ansi, cqinacasihan.I.P.el en quien entra.D. Spriritu Sancto ang cumas isa calolova mo, entre y llene tu alma el Spiritu Sancto, cqinasihan siya nang Dios, entro. D. en el. (p. 293).
27. Espantarse) Gicla (pc) con temor.Vi.Espantar) nagcapagicla mandin si Herodes na Hari pati na[n]g sang Hierusalem, turbatus est Rex & omnis Hierosolima.&Mathei.2. (p. 305).
28. Espigar) Himalay (pp) como haçen los pobres.3.ac.andar a espigar después de la cosecha, hinihimalay.I.P.ser espigada la haça, ypinanhihimalay.3.P.el para quie[n] o lo con q[ue] espiga[n]. Aba Ruth naanac co saang ca nanhimalay ngayon? *Ruth filia vbi colegisti hodie[?]* Rut[h].2. (p. 307).
29. Establo) Hapon (pp) de bestias, haponan na[n]g nanga cabayo, establo de caballos y otros animales, sahaponan nang manga cabayo, t, baca ypinanganac si Iesus. P[adre] N[uestro] naçio e[n] vn establo. (p. 309).
30. Estenderse) Lanit (pp) el açepte u otro licor, lungmalanit.I.ac.estenderse ansi, nanalanit.8.estarlo, lanang lungmalanit Iesus mio ang matamis na ngalan mo, *oleum efusum nomen tuum Iesus* (p. 312).
31. Evangelistas) Tagapagsulat (pp) Ver.7) de sulat, que es escriuir.I.el q[ue] tiene cuenta señalar y traer a la memoria los hechos y açañas de alguno, apat din catavo ang tinagapag tanda nang dilangava munti.t.dacqila, ni IesuChristo.N.S. ya los llaman evangelistas. (p. 316).
32. Flor) Canda (pc) amarilla y de olor de açuçena, es requiebro llamar canda a vna dama, o Sancta Mariang mahal at mabango sa dilancanda, o Sancta Maria preçiosa y olorosa mas q[ue] las flores. (p. 322).
33. Flujo) Balingoyngoy (pc) de sangre de nariçes y de otra parte del cuerpo, labinan dalvang taong binalingoyngoy siya nang dugo sa catauan niya, *fluxum sanguinis patiebatur.&c.* Mathe.9. (p. 322).

34. Golondrina) layanglayangan (pp) L. aue cono\u00f1ida, ypot nang laya[n]layang ang nacabulag cay Tobias banal na tavo, nalaglag sa mata niya, la su\u00e7iedad de las golondrinas \u00e7ego a Tobias. (p. 331).
35. Hallar) Bogoy (pc) tesoro en\u00e7errado.Vi.Descubrir) nahahalimbaya ang langit sanacabogoy nang malacqing ginto, simile est regnum celorum thesauro.&c. Mathei.13. (p. 343).
36. Imprimir) Tala (pc) sellando o acu\u00f1ando algo. Vi.Acu\u00f1ar) tinalaan ni I.P.N.ang catoan nanga ring amang poong San Francisco nang caniya[n]g limaag sugat mamahal, imprimirio. X.S.N. en el cuerpo del Se\u00f1or San Francisco nuestro padre sus cinco sagradas llagas. (p. 364).
37. Lepra) Hila (pp) enfermedad, hinihilay. I.P.tener lepra, hinihila ang catauan ni Iob magpasatalapacang magpatoloy sa toctoc, estaua Iob lleno de lepra de los pies a la cabe\u00e7a. (p.387).
38. Loor) Puri (pp) o alaban\u00e7a. Vi. Alaban\u00e7a) ang pagpurii nang tavo sa sariling cabalanang, ay, siyang ycqinamomora niya, *laus in ore proprio*.&c. el loor empropia boca embile\u00e7e. (p. 393).
39. Lumbrera) Dongavan (pp) por do entra luz. Vi.Ventana) yaong cabang ginava ni Noe may dongavan sacataas taasan nang paga, el arca q[ue] hi\u00e7o Noe tenia vna lumbrera en lo mas alto del techo. (p. 395).
40. Llagado) Panyacqit (pp) el cuerpo como La\u00e7aro, o Iob, pinapanyacqi. I.P.estar todo llagado de llagas, pinapanyacqit tagtana[n]g cataoa[n] ni S. La\u00e7aro, estaua llagado todo el cuerpo de S. La\u00e7aro. (p. 396).
41. Manifestar) Tanyag (pc) y descubrir q[ue] todos lo vean y sepan. Ama cong.D.ypinatanyag c osa tavo ang pagca.D.mong mahal, *pater manifestau nome[n] tuum*.&.Ioan. 17,hovag cang magpatanyag na[n]g cabanala[n] mo[n]g gava.l.hovag mo[n]g ypatanyag ang cabanala[n] mo, no hagas plato, di bien que q[u]e haces. (p. 405).
42. Mejillas) Pisingi (pc) del rostro.Vi.Carrillos) lacqi bapaa nang pisi[n]gimooy, o que mejillas tienes tan grandes, hungmalic si Iudas sa pisingi ni.I.N.P.veso Iudas a.X.S.N.en la mejilla. (p.413).
43. Padre) Lalar (pp) de familias de quien muchos de\u00e7ienden, valan dicqinalaran ang mangaapo ni Abraham, *Abraham pater m[u]ltarum Gentium*. Genes.17.Vi.De\u00e7endencia. (p. 458).
44. Pastor) Maghahayop (pp) de ganado.l.naghahayop, sale de hayop, ang maalam maghayop, ay, nagpaocamatay ua alos nang lacqing pagaalitata manga hayopniya. *Bonus pastor* &c. Io n.6.aco ang tatoong may hayop.l.aco ang totoon naghattrayop sa sang libotan. *Ego sum pastor*. &c. (p. 469).
45. Pre\u00e7iosidad) camalahan (pp) de la cosa q[u]e se estima, abs. de mahal, ang camalahan ni S. Mariang Virjen, la pre\u00e7iosidad y estima de la virjen Sancta Maria. (p. 494).
46. Quijada) Panga (pc) de animal o hombre, panga nang asnos ang pinacasandata ni Sanson, vna quijada de asno tuvo por armas Sans. Iudicum. 15. (p. 507).

47. Sacudir) Vagvag (pc) T. lo q[u]e se pego a la mano como la bibora de S. Pablo.acta.28. nagvavagvag.2.ac.sacudir.l. yvinavagnavag.I.P.magvavag ca, sacude, yvagvag mo, sacudelo. (p. 541).
48. Saliua) Lora (pc) linoran nang manga Iudios ang muchang mahal ni Iesus, dahila, y, aco, hincheron de saliua el rostro de Iesus por amor de mi los Iudios. (p. 543).
49. Saluador) Halang (pp) que toma a su cargo culpas ajenas, vt, naginghalang natin si Iesus, Iesus es nuestro salvador, siya din ang hungmalang sa atin, el tomo a su cargo n[ues]tros pecados. (p. 545).
50. Sembrador) Mananabog (pp) que siembra derramando. Ver.10) de saboc, napasabucqit ang manasnabog at ysasabog niya ang caniyang binhi, *exiit qui seminat seminare.&c.Mathe.20.* (p. 549).
51. Ser) tavo (pp) del hombre, ypinagigintavo, lo q[ue] da ser al hombre, Dios din ang ypinagigin tavo mo? Dios es tu todo y el que te da ser, sino caya ang ypinagin tavo mo? Quien te dio el ser [?]. (p. 552).
52. Socorrer) Adya (pc) al que esta e[n] necesidad. Vi. Defender) yadyamo ato bapa co, socorreme padre mío. (p. 557).
53. Sombra) Anino (pp) del cuerpo, nagcacaanino, 9.ac. haçer sombra el cuerpo, macapaghagul caya ang tavo sacaniyang anino? podra el hombre por mas que corra alcançar su sombra? (p. 558).
54. Sonido) Ogong (pp) o rumor a la oreja. Vi. Mormullo) yaong ogo[n] napagtavag samanganamatay indi navavala satayinga ni S. Hieronimo, el sonido del inyçio tenia siempre en sus orejas S[an] H[ieronimo].
55. Suertes) honos (pp) que se hechan de sanctos o de otra cosa, naghohonosan. R. echar suertes, imp) maghonosan cqita hang sancto, hechemos suertes de sanctos. (p. 563).
56. Sujetarse) al dominio de otro, sungmosuyo.1.acd. nanagisuyo.3.sujetarse, sinosuyo. II.P. ser sujetado, imp) sumoyoca, sujetate. L. managisuyo ca, magsisuyo camo sa. D[ios] sujetaos a D[ios]. (p. 563).
57. Temblar) Catal (pc) dando diente con diente, cungmacatal. I.l. nagngangatal. 3.ac. temblar ansi, mangangatal ca mandin sa Infierno, temblaras dando diente con diente en el Infierno. (p. 569).
58. Temer) Gicla (pc) con turbacion. Vi. Espantar) nagcapagicla si Herodes patinag sang Hierusalen, temio Herodes y toda Hierusalen con el, hovag cang magcapagicla, no temas. (p. 569-570).
59. Tender) Lagmac (pc) por el suelo como las ropas el Domingo de ramos [...]. (p. 570).
60. Tentacion) Tocso (pc) del Demonio u otro. Vi Tentar) malacqing lubha ang tocso niya sacquin, fue grande la tentacion con que me persuadio, suba din nang Diablo, es tentacion del Diablo. (p. 572).
61. Tantador) Manenocso (pc) que siempre tienta. Ver.2). l. mapagtocso. Ver. 3) de tocso, ang manonogsong Demonio, el Diablo tentador.l. mapagsuba. Ver. 3) de suba. (p. 572).

62. Testimonio) Bintang (pc) falso, nagbibintang bintang. 2.ac. leuantalle, ypinagbibintang. 2.P. el testimonio, pinagbibigtangan, el a quien se pone, imp) hovag cang magbintang sacapovamo tavo, no leuantes testimonio falso a tu próximo. L. hovag mong pagbintangan ang capovamo tavo may ypinagbibintang ca? as impuesto algo falso a alguno? (p. 573).
  63. Todo) Gava (pc) poderoso para algo, ang macagagava sa lahat, y, ang D[ios]. Dios es todo poderoso. (p. 577).
  64. Todos) Sair (pc) o de todo pu[n]to, sairing mong ybabala ang casalanan mo, di todos tus peccados s[i]n dejar ninguno [...] (p. 577).
  65. Tomar) Ari (pp) por suyo lo q[ue] no lo es, nagaari. 2.ac. tomar ansi.l. ynaari. I.P. imp) hovag cang magari nang dimo ari, no te apropiés tomes ni poseas lo q[ue] no es tuyo, hovag mong ariin ang bucqit nang yba, no tomes la sementera de otro [...]. (p. 578).
  66. Transformarse) Balatcayo (pc) en Angel de luz. V. Disfraçarse) ang Demonio, y, nagbabalat cayo, el Demonio se tranforma, nagbabalatcayon Angeles namahal, trs[n]sformose en Angel bueno. (p. 584).
- C) Menciones a los bonzos, los *fotoques* o Budas y a otros asuntos religiosos (ceremonias) en algunas de las primeras letras del *Vocabulario* (1603-1604) y su naturaleza más respetada como *modo gentílico* (tan solo se analizan aquí las dos primeras letras de dicha obra, a modo de mera ilustración):
1. Acadana. Hûa como mesa, ou cantareira em que os bonzos poem certas vasilhas de agua, q[ue] polla manhana cedo offerecem a os Idolos. Supplemento, 1604, 332).
  2. Aco. Por o Bonzo fogo sobre o corpo morto que se ha de queimar como cerimonia de enterramento. (1603).
  3. Acquen. Julgar mal, ou errar na consideração, & conhecimento da salvação. (1603).
  4. Agizzuqi, u, uita. Ir sentindo gosto no comer o que tem fastio. ¶ Permet. Christião no cotoni agizzuqu. Ir tomando gosto das cousasa do christião.
  5. Agon. Vt. Agonguiõ. Vn libro de dotrina del Xaca. (solo en Vocabulario, 1630).
  6. Ajari. Certa dignidade de Bonzos chamados Xódõ. (1603).
  7. Amano sacafoco (o toboco). Hûn bordão, ou lança com que os primeiros dos Camis de Iapão Izanami, & Izanagui dizem que fondarão o fundo do mar, & de uma goteira que della caio se gerou à terra, como fabulão os gentíos. (1603).
  8. Amatçuvotome. Hûas mulheres que os gentíos fingem morar no ceo. (Supplemento, 1604).
  9. Andõ. Hum homem que nas varellas dos lenxus no tempo dos officios, & ceremonias guía & encamina aos outros, & tange os sinos. (1603). (Ienxu: Os da seita dos Ienxú. 1603).
  10. Bozu. Bono nuxi. Religioso que tem cela propria, ou ermida. Item qualquer religioso ou rapado. (1603).
  11. Butjin. Fotoqe, cami. Fotoques & Camis que são os deoses familiares dos Iapões gentíos (1603).

12. Butçuji. Exequias que se faze[n] ao modo gentilico lendo o Foqeqio, &c. ¶ Butçujiuo suru. Fazere[m] os Bozos estas exequias, ou comendação pollos defuntos. ¶ Ite[m] fazerem os seculares este aparelho de exequias chamando os Bôzos fazendo ler o liuro do Fotoqe, dando esmola, &c.
13. But reô. Fotoqeno satori. O entender o fotoqe o ultimo fim, ou cosas altas por contemplação, ou outra pessoa que por este camino se quer fazer fotoqe.
14. Butrio. Fotoqeno micororo. Coração ou interior do fotoqe.
15. Butriqi. Fotoqeno chicara. Forças ou virtude do fotoqe.
16. Buttai. Fotoqeno tai. Substancia, ou pessoa do Fotoqe. ¶ Item, Figura ou estatua do Fotoqe.
17. Butten. Fotoqeten. Fotoqe, & outros ídolos comprendidos de baixo de ten. ¶ Buttenni somaqu. Offender os fotoques, & esses ídolos, ou moradores do ceo.
18. Butteqi. Fotoqeno teqi. Inimigo do fotoqe.
19. Buttô. Fotoqeno tonoxibi.i. Butjenno tô mió. A lampada, ou a lanterna que se accende diante do fotoqe.
20. Buttocu. Fotoqeno tocu. Beneficios, & ajudas, ou virtude, & eficacia do fotoqe.
21. Butuon. Fotoqeno megumi. Beneficios, ou providencia do fotoqe.
22. Butye. Fotoqeno coromo. Vestido do fotoqe.
23. Butyen. Fotoqeni yeri chinamu. Vnião, ou [a]liança com o fotoqe.
24. Butza. Fotoqenoza. Assento ou lugar em que esta o Fotoqe. Tomase ja polla flor do golfão, em que dizem que o Fotoqe esta asêntado.
25. Butzaixe. Tempo que o Fotoqe esteue no mundo.
26. Butzaixo. Lugar onde está o Fotoqe.
27. Butzô. Fotoqeno catachi. Figura ou imagen de vulto do Fotoqe.